# مدخل إلى معضلة محاصرة ومفتوحة

# ١

# البحثُ في المعضلة مُحاصراً

قد نقول ، ونحن في الوضعية العربية الراهنة المشخصة ، إن إنجاز بحث في الإسلام «المحمدي»[١] عموماً وفي المرحلة الباكرة منه على وجه الخصوص ، يثير الإنتباه النظري ، كما يحفز العواطف الدينية لدى جمهور واسع من القراء والمهتمين القارئين وغير القارئين ، وذلك بأكثر من معنى وعلى أكثر من صعيد . ولعل هذا الأمر يزداد ويتعاظم حين يحمل البحث المعني وشْم «التاريخية» أو «الموضوعية» أو «العلمية» . ويلاحظ أنه إذا ما حُدد موضوع البحث في الإسلام الباكر نشأةً وتأسيساً ، ومن ثم في الاتجاهات الايديولوجية الكبرى الأولى التي انطلقت منه ، أو تبلورت في سياق تكوّنه ، أو في ضوئه ، أو بتحفيز منه ، فإن صاحبه سيجد نفسه أمام مجازفة علمية أو ما يقترب منها . أما مصدر ذلك فلعله يتمثل في جملة من التعقيدات والإرباكات والحساسيات وأحياناً المخاطر ، التي لعلها تنطلق من موقعين اثنين ، على الأقل . وإذا ما جرى التعرض لهذين الأخيرين ، إجمالاً أو تفصيلاً ، فإنه سيتبين للباحث أنهما يقبعان وراء معضلة جدية ومديدة ، على صعيد البحث العلمي في الإسلاميات .

---

١) سنأتي ـ في سياق هذا البحث ـ على المسوغ الذي يسمح لنا باستخدام هذا التعبير . ويمكن استباق ذلك بالاشارة السريعة إلى أن أحد أوجه هذا المسوغ يكمن في النص القرآني نفسه .

أما الموقع الأول فهو ذو طبيعة **معرفية بحثية** ؛ ويفصح عن نفسه في شُح «مادة البحث» مرةً ، بسبب إتلاف قسم منها أو تلفه أو تغييبه أو إهماله أو ضياعه أو إبقائه ، حتى الآن ، مخطوطات تنتظر التحقيق والنشر الخ . . . ؛ كما يتمثل ـ مرة أخرى ـ في تناقض مجموعة كبرى من روايات مادة البحث تلك ومصادرها ، أو في تضاربها أو اضطرابها وتشوشها أو التشكيك فيها ؛ وغيره مما يندرج في هذا الحقل .

وإذا كان ذلك الوجه الأول من المجازفة العلمية المعْنية متصلاً بالحقل المعرفي البحثي ، النظري والمنهجي التوثيقي ، فإن وجهها الآخر يتعلق بالحقل الايديولوجي والسياسي الاجتماعي ، ويفصح عن نفسه بصيغة تراكم ضخم من المحظورات والخطوط الحمراء ، يواجهها الباحث الآن وقد تبلورت ـ بكثافة وثقل على امتداد عدة قرون في التاريخ العربي الإسلامي ـ حيال حرية التأمل العقلي المستنير عموماً ، وحيال البحث العلمي الدقيق والصريح ، على صعيد القضية المعنية هنا ، بصورة خاصة . وملاحظ أن هذه الوضعية تنشأ وتتعاظم حيناً ، وتخفت وتخبو في حين آخر ، أو تسلك مسارات غير صدامية ، تبعاً لواقع الحال المتعلق بالقوى الاجتماعية والسياسية والثقافية المحافِظة وتوزعها سكانياً (ديمغرافياً) وتماسكها واحتمالات هيمنتها سياسياً أو اجتماعياً أو ثقافياً ، أو هذا كله مجتمعاً ؛ وكذلك في ضوء واقع الحال على صعيد القوى الاجتماعية الأخرى ، التي ظهرت من مواقع المعارضة أو المحايِدة المتحفّزة ، ودللت على قصور معرفي أو سياسي أو كليهما معاً ، أو أُرغمت على المراوغة وعلى التقيّة الحذرة في معارضتها أو في محايدتها ، أو على الدخول في أحوال سرية تتعقد فيها عملية التوصيل الفكري وتخضع ـ من ثم ـ لارهاب معلن[1] . ولعلنا نضيف إلى ذلك ما أحدثه عامل العاطفة الدينية بحضوره المطرد

---

١) يعلن زعيم «الجبهة الاسلامية القومية» السودانية حسن عبد الله الترابي أمام قيادة هذه الجبهة المشاركة في «حكومة الانقاذ» الحالية في السودان عبر الترابي نفسه وغيره من اعضاء الجبهة، ما يلي، محدِّداً كيفية مواجهة خصومه، أي خصوم تينك الأخيرتين، الجبهة والحكومة: «ففي كل حركة إسلامية فإن مكان الجبهة هو الطليعة ودورها هو الأساس . وفي مواجهة الأعداء لجأت الثورة الإسلامية للحسم والإرهاب ـ نعم =

والكثيف والعميق ، وكذلك الملتهب غالباً ، في أوساط المؤمنين من الجمهور الواسع ، أو على صعيد ما سنطلق عليه لاحقاً ـ من موقع علم اجتماع الدين ـ مصطلح «الإسلام الشعبي» ـ إن ذلك ، مجتمعاً ، يجعلنا نرى في المرحلة الباكرة من تاريخ الإسلام واحدة من الحالات التاريخية العربية النموذجية ، التي عوملت من قبل جل الباحثين والمؤرخين العرب ـ المعاصرين منهم بصورة خاصة ـ معاملة قد تتلخص سماتها الكبرى بالصيغة التالية : إنها صيغة الإجمالية المنطوية على احتمالات كثيرة ومفتوحة للّف على الموقف والدوران عليه ، وعلى حساسية حذرة حذراً مفرطاً ، وكذلك على إمكانية القفز المتعمد ـ في حالات عديدة بصورة ساذجة مغفّلة ـ على اللحظات التي يُعتقد أنها محرجة ، إضافة إلى الدخول في مشاكسات ومجابهات مصطنعة مع بعض المستشرقين والمستعربين والباحثين والكتاب العرب والأجانب .

في مثل هذه الحال ، تبرز لدى أولئك الباحثين والمؤرخين العرب تقويمات قدحية أو تبجيلية ، وذلك على نحو يشتمل على كثير من الخفة والحماسة والحسم المبسّط الحرن ، كوصف هذا أو ذاك من المستشرقين أو الباحثين والكتاب العرب بأنه «منصف» أو «متحامل» أو «متعاطف» أو «متفهم» أو «موتور» أو «حاقد» الخ . . . . وتتسارع وتائر الشحنة العاطفية التقويمية ، كلما اقترب البحث من دائرة الرسول (عليه السلام) في أبعادها الشخصية الذاتية أو العائلية أو الدينية اللاهوتية أو السياسية ، وغيرها . فهنا ، تبدو المواقف في لحظة الصفر أو في لحظة المائة ، متحفزةً لاهثة ، ومستنفرة ، ومستقطبة ، ومستنفدة . ويلاحظ أن ذلك يظهر ، خصوصاً ، بين الذين يعلنون انتماءهم للإسلام . والتاريخ الإسلامي حافل بكمّ هائل من الصراعات والإدانات والتكفيرات قامت ، بالدرجة الأولى ، في أوساط هؤلاء أنفسهم ، ناهيك عن أوساط «الآخرين»[1] .

---

= للإرهاب!» . (ضمن وثيقة نشرت في جريدة ـ المستقبل ـ صنعاء، اليمن، ١٣ مارس ١٩٩١ ، ص٩ ، وذلك بعنوان: الترابي يكشف الصعوبات التي تواجهها حكومة الجبهة الإسلامية) .

١) لا يغيب عن أذهاننا، في هذا السياق، ما حدث منذ عقود مع علي عبد الرازق وكتابه

والأمر يغدو أكثر طرافة واحتمالاً للمفارقات البحثية المعرفية والايديولوجية المدوّية ، حين يكون قلم هذا أو ذاك من أولئك الباحثين والمؤرخين مقترناً بموقف ايديولوجي مباشر أو ضمني من المواقف المتعددة والمنتشر معظمها كالوباء على امتداد الحقل العربي . فعلى هذا الصعيد ، يتحول الحديث عن الإسلام (ونبيه وخلفائه الراشدين) إلى نمط من التلميح المضمَّن في حال كون صاحب القلم باحثاً ملتزماً بتنظير «علمي» ، وإلى صيغة صريحة ومعلنة جهاراً في حال كون صاحب القلم سلفوياً مغلقاً يرفض ـ ضمناً ـ ما قدمه الإسلام نفسه من قيم التسامح والإقرار بالحوار

---

«الاسلام وأصول الحكم» وطه حسين وكتابه «في الشعر الجاهلي»، من التعرض لحريتهما في البحث والاجتهاد على يد معقل «الاسلام الرسمي» في مصر، في حينه، (الأزهر) . ومن المفيد الطريف أن نأتي على مثال مقارب تاريخياً لذينك المثالين، يقدمه لنا محمد حسين هيكل . فعبْر كتابه «حياة محمد»، الذي ظهر عام ١٩٣٥ ، يواجه المؤلف سيلاً من التعنيف والإتهام من طرف من يسميهم «متعنتين وجهلة» بالاسلام . من هذا النقد، الذي وُجه إليه، ما يعلنه هو نفسه، كما يلي: «وأشد ما استطاعوا أن يأخذوه علي أنني جعلت عنوان بحثي (حياة محمد)، من غير أن أردف هذا العنوان بالصلاة والسلام على رسول الله، وإن ذكرتها غير مرة في غضون البحث . . لكنهم أصروا على ملاحظتهم، فدلوا بذلك على تعنتهم وعلى جهلهم مع ذلك بحقائق الإسلام» . (انظر الكتاب المذكور: الطبعة الثالثة عشرة ـ مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٦٨ ، ص٤٥-٤٦) . ويرد عليهم في الصفحة ذاتها بقول لابن نجم في (البحر الرائق)، حيث يعلن: «وأما موجب الأمر في قوله تعالى (وصلوا عليه) فهو افتراضها في العمر مرة واحدة في الصلاة أو خارجها؛ لأن الأمر لا يقتضي التكرار، وهذا بلا خلاف» .

وقد نذكر من مرحلتنا الراهنة حالتين من حالات الإدانة الدينية والتكفير الديني . الحالة الأولى تتمثل في فتويين الأولى للشيخ عبد الله بن عبد الرحمن الجبرين والثانية للشيخ عبد العزيز بن باز، وكلاهما من السعودية . الفتوى الأولى تقول بشرعية قتل الشيعة لأنهم «مشركون»، في حين تطالب الأخرى بتحريم التزوج من نساء الشيعة والأكل مما يأكلون . (انظر نص الفتويين في جريدة: صوت العمال، عدن في ١٩٩١/١٢/٢٦ ، ص٣) . أما الحالة الثانية فتتمثل بمطالبة «الدكتور الشاوي . . الأزهر بمصادرة كتب» محمد سعيد العشماوي، الذي قدمته «كل اجهزة الاعلام ـ المصرية . . . على أنه المفكر الاسلامي المعروف» . (مجلة: آخر ساعة، القاهرة ١٢ فبراير ١٩٩٢ ، ص٥٧) .

سلفوياً مغلقاً يرفض ـ ضمناً ـ ما قدمه الإسلام نفسه من قيم التسامح والإقرار بالحوار (الجدال) بـ «التي هي أحسن» مع ذوي «الرأي الآخر» ، في الحقل الاسلامي نفسه ومن خارجه .

فالأول يعلن عن نفسه ، مرةً تلميحاً وبأقصى درجة من الحذر والغمغمة والجَمْجمة والمجاملة والاعتذار المتكلّف والتسويغ ، ومرة أخرى عبر لهاث متقطع الأنفاس وراء «النقاط المضيئة» في التاريخ الإسلامي (العربي) لتوظيفها في خدمة مجتمع عربي «مدني ديمقراطي» يحترم الإسلام والأديان الأخرى ، أو لوضعها في وجه «الغزو الثقافي الصهيوني أو الامبريالي أو كليهما معاً» ، ومن ثَمَّ لشهْرها في وجه مَن يهدد «الذات» و «الهوية الحضارية» .

أما الآخر فيتحدث بملء فمه وبلهجة القيّم والمعلّم وحامي الحمى ، وضمن ما قد يقتضيه ذلك من لهجة التعنيف والتحذير والنهي والأمر والإدانة ، وعبر أستاذية وثوقية ، عن محاولات البحث العلمي أو ـ على الأقل ـ عن المساءلات النقدية ، التي يطرحها رهطٌ من الباحثين والكتاب ومؤرخي الفكر الإسلامي والتاريخ الإسلامي عموماً ، على صعيد هذا الأخير . إذْ أنّ يقوم أولئك بذلك ـ بما يتضمنه من بحث للمنظومات العقيدية التي تنطوي على تصورات من نوع «الأصالة الثابتة» و «المبادىء التي لا تُمسّ» و «الصالحة لكل زمان ومكان» ، والتي تخرج ، من ثَم ، من دائرة البحث العلمي الوضعي «الدنيوي» ـ فإنما يعني أنهم (أي الباحثين الخ . . .) يكونون قد اخترقوا حجاباً قُدم على أنه «الـ موروث الخاص» بذلك السلفوي المغلق . والأمر يزداد اضطراباً وحدة ، حالما ينتقل الباحث إلى استقصاء المرحلة الإسلامية الباكرة ، برسولها العظيم وبخلفائها الأربعة . في هذه الحال ، يُحظّر النظر إلى تلك المرحلة بمثابتها مرحلة تاريخية لها عُجرها وبجرها ، كما وردت في الأعمال التي أرخت لها ، بل كما وردت في الموروث الضخم الذي خلفه أولئك ، (أي الرسول وخلفاؤه الراشدون) .

على ذلك النحو ، يغدو مطلوباً أن «يؤرّخ» لهذه المرحلة من موقع الطهرانية والقداسة . فأهلها فوق الحدث التاريخي ، بما ينطوي عليه هذا الحدث من مشكلات وأوهام وخصومات وصراعات دامية ، غالباً . و «التاريخ» ، الذي يُقرّ به

هنا لفظاً ، يتحول إلى خط ذي بعد واحد وذي نسيج واحد ؛ وما قد يداخله من «شوائب وشبهات» ، ينبغي بثرها منه : كيف لا ، والحديث يتحول ـ حالئذ ـ مثلاً إلى «المبشّرين العشرة بالجنة» وبنظائرهم! هل تاريخ الصراع بينهم تاريخ واقعي؟ إنه لا بد أن يكون قد زُور من قبل «المارقين والخصوم» . وهكذا ، يحسم السلفوي المغلقُ الموقفَ لصالح تصور لا تاريخي وخصم للتاريخ ، يسمح بنشوء نمط من كتابة «السيرة» مؤسَّسٍ على ترتيب معين للشخصيات والوقائع ، بحيث تُناط به ثلاث مهمات مركزية . المهمة الأولى تتمثل في استذكار تلك الأخيرة (أي الشخصيات والوقائع) عن طريق «العنعنة» ، أو ـ إذا أمكن ـ بواسطة التسجيل الكتابي . أما المهمة الثانية فتقوم على استظهار الشخصيات والوقائع المعنية وتكريسها ذهنياً بمثابتها منطلقات ونتائج ، معاً . وأخيراً المهمة الثالثة وتقوم على إنجاز وظيفة الإخبار عن تلك الشخصيات والوقائع في ضوء «قداستها» ، ومن أجل اكتساب العبرة منها ، ومنح الشرعية للحدث الجديد من موقعها . وبذلك ، نكون قد وُضعنا أمام طراز من الكتابة في أحوال الإسلام الباكر واللاحق بعيداً عن رؤية نقدية ، تحليلية وتركيبية للوثيقة ، من شأنها (أي الرؤية) إنجازُ ما اصطلح عليه بـ «النقد الخارجي» و «النقد الداخلي» لهذه الوثيقة .

في ضوء ذلك ومن موقعه ، لا يصح بعدئذ أن نشعر بالدهشة أو الحرج ، حينما نواجه مثل الحالة التالية :

«إذا دفع أصحاب النبي أنفسهم إلى . . . الخلاف وتراموا بالكبائر وقاتل بعضهم بعضاً في سبيل ذلك ، فما ينبغي أن يكون رأينا فيهم أحسن من رأيهم هم في أنفسهم . وما ينبغي أن نذهب مذهب الذين يكذّبون أكثر الأخبار التي نقلت إلينا ما كان بينهم من فتنة واختلاف . فنحن إن فعلنا ذلك لم نزد على أن نكذّب التاريخ الإسلامي كله . . .»[1] .

---

١) طه حسين: الفتنة الكبرى (١) عثمان ـ دار المعارف بمصر، الطبعة التاسعة ١٩٧٦ ، ص١٧٢ .

وحين يأتي ذلك السلفوي المغلق على ذكر أحد الباحثين ، الذين يرون في «الحقيقة العلمية البحتية» معياراً لمصداقية بحوثهم ومسوغاً معرفياً لها ، فإنه ما يلبث أن يقدم بحقه جل ما يحتظ به ـ في خطابه الإيديولوجي الديني ـ من عناصر التشهير ، مثل بيع روحه للمستشرقين والمروق والزندقة وقلة الإيمان وسطحيته أو انعدامه ، والغمز واللمز بقدسية«المبادىء المطلقة» ، وبالتالي المساس بالركائز «التي لا تدحض» لـ «عقيدة الفطرة» ، **كما يفهمها هو** . وينتهي من هذا وذاك بدعوة الباحث لإعلان «توبته» مما فعله من تجرّؤ على مناقشة «مسلّمات مطلقة» من موقع نقدي ، يرى إحدى مهماته قائمة في التأسيس المعرفي (الإبستيمولوجي) لهذه الأخيرة ، أي في البحث فيما جعل منها كذلك ، مسلمات مطلقة . وهو (أي السلفوي) إذ يدعو الباحث إلى «التوبة» ، فإنه يفعل ذلك من موقع مضاد لاشتراطات البحث ، ملوّحاً ـ في الوقت نفسه ـ بإمكانية استعداء الجمهور الواسع عليه (وهو جمهور مؤمن غير متمرس ـ في الغالب ـ على البحث المتخصص في القضايا النظرية) ، إن لم يستجب للدعوة المذكورة ؛ مع الإحتفاظ باحتمال توسيع رقعة هذا الاستعداء إلى السلطة السياسية نفسها وتأليبها عليه[1] .

---

١) يظهر، عبر تفكيك آلية الخطاب السلفوي المغلق، أن أحد أوجهه السيكولوجية يكمن في محاولة استجرار الخصم من خلال الإيحاء إليه بأنه «لا يمكن إلا أن يكون» موافقاً على نقطة انطلاق السلفوي نفسه، وهي «المطلق»، كما يفهمه هو؛ ذلك لأن «العقل السليم»، بموجب منظومته العقيدية، ليس بوسعه أن يفعل غير ذلك . ومن ثم، يغدو «الحساب» مع النقاط الأخرى سهلاً، خصوصاً إذا اقترب ذلك «الخصم» من السلفوي المذكور، بقدر ما يقترب هذا منه؛ مع الإضافة الضرورية بأن ذلك الأخير يوجه حديثه انطلاقاً من الرغبة في استحضار مجموعة من الأمور في ذهن خصمه دفعةً واحدة، ومنها «الإجماع» حول ما يتحدث فيه هو، والحضور الدائم المتحفز لشهوة الانتقام لدى الجمهور المؤمن لمقدساته في حال مسّها على نحو من الأنحاء، و«إمكانية» التوبة قبل الولوج الى عالم «المبتدعة المارقين» . وهنا، تكف عن الظهور حتى اللباقة والأدب في الحديث، لتبدأ خطابيةُ لغة الأحاسيس المأفونة والملتهبة والقابلة ـ بطواعية ـ لأن تتحول الى مواقف فاقعة في ظلاميتها وحماقتها وفظاظتها .

وجدير بالإشارة ، هنا ، إلى أن تلك العملية من شحن الجمهور الواسع ضد الفكر العقلي النقدي حققت وتائر ملحوظة في مراحل متعددة من التاريخ العربي الإسلامي الوسيط والحديث ، وكذلك المعاصر ، مع التمايزات النوعية المهيمنة هنا وهناك ؛ مما أدى إلى ما يقترب من حالة الحصار للفئات المستنيرة في المجتمع العربي ، سواء ظهرت بصيغة المفكرين أم الكتاب أم الفنانين والشعراء والفقهاء الخ . وقد نضيف إلى ذلك أنه مع تعاظم الإيقاع الأوربي الحديث (الرأسمالي) ، راح فريق من أولئك «المحاصَرين» يتجهون بأنظارهم صوب أوربا ، بهدف اكتشاف متنفَّس فيها لهم ولانتاجهم الفكري والأدبي والفني والتقني العلمي[1] .

ومعروف أن هذه الوضعية أثمرت «النزعة العصروية» ، في دعوتها للإنخراط بالحضارة الأوربية وجعلها النموذج الملهم لأولئك في عملهم التنويري الثقافي عموماً ؛ بغض النظر ـ الآن ـ عن التناقضات والتمايزات ، التي برزت في صفوف ممثلي النزعة المذكورة[2] .

---

= (يمكن أن نرى مثالاً تطبيقياً بليغاً على ذلك فيما حدث في بعض جلسات ندوة «التراث وآفاق التقدم في المجتمع العربي المعاصر ـ عدن من ٣-٨ فبراير ١٩٩٢» بين مجموعة من السلفويين المغلقين من طرف، والاسلاميين المستنـ ـ وبعض العلمانيين من طرف آخر، خصوصاً أثناء مناقشة بحث محمد سعيد العشماوي وبحثنا) .

١) من طرائف الموقف وتعقيداته أن الشاعر العراقي الشهير معروف الرصافي (١٨٧٧-١٩٤٥) كان يشعر بـ«شيخ الآخر»، الذي يحاد ، في أفكاره ويحول دون إفصاحه عنها، خصوصاً وأن قطاعاً شعبياً كبيراً أخضع لذهنية المخطورات، إلى درجة أنه (أي القطاعَ المعني) أصبح هو نفسه يقوم بالوظائف المنوطة بهذه الذهنية . لقد كتب الرصافي مخطوطة بعنوان «الشخصية المحمدية» . ولكنه يقول: «لم أكمل هذا الكتاب . . . وهو عبارة عن ملاحظات كنت أدونها كلما خطر لي خاطر حول هذا الموضوع . . لو أتمكن أطبعه . ولكن كما تعلمون إن الوضع لا يساعد على طبعه في العراق . حيث الناس لا يحتملون الآراء التي فيه، ولو كانت الظروف تساعدني إذ كنت اذهب إلى اوربا اوالى تركيا فأطبعه هناك» . (ضمن: الرصافي شاعر من هذا الزمان ـ مجلة «الثقافة الجديدة» ٢٠٦ شباط ١٩٨٩ ، ص١٠٦) .

٢) انظر الفصل المخصص لـ«العصروية» في كتابنا: من التراث الى الثورة ـ حول نظرية مقترحة

ولعله من ضروري القول أن نشير إلى أن تلك الوضعية من التشهير السلفوي بالبحث العلمي وبمن يقوم عليه ، يسهم في بلورتها واشتدادها ـ بقدر أو بآخر وفي أحوال كالتي يعيشها العالم العربي المعاصر ـ معظم القائمين على هذا البحث أنفسهم ، وذلك من خلال إهمالهم لإشكالية الفكر الديني وخصوصيته النسبية ـ بقدر أو بآخر ـ في العالم المذكور ، أو لمعالجتهم لها بصيغ محاصرة له معرفياً أو استفزازية سيكولوجياً أو هامشية استراتيجياً أو نخبوية احتقارية اجتماعياً سياسياً . وهذا يجعل من أكثرية المؤمنين مادةً غالباً ما تكون **طيّعة في أيدي فئات دينية سلفوية أو أخرى عَلمانية مسيّسة** على نحو معين ، يوجهونها (أي تلك المادة) ضد أولئك الباحثين ، أو يحاصرونها ضمن منظور ايديولوجي سياسي يغطّي مرحلة ما أو لحظة تاريخية من هذه المرحلة . وقد نضيف أن ذلك الموقف السلفوي يقدم أدلة ناصعة على سذاجة «الحجة» ، التي يستخدمها ، بالرغم من احتفاظه بمشروعيته الاجتماعية بمعنى ما ، وبشرعيته النصية التي يحققها عبر «قراءة سلفوية» للنص الأصلي ؛ كما يسيء إلى وجه بارز من الأوجه المحتملة الكبرى للإسلام ، الذي يتحدث باسمه ، هذا الوجه الذي يقوم على ضرورة الإنصياع لشرائط الحوار العقلي ، التي يبرز في طليعتها الإنطلاق من حرية الرأي للطرفين ، ومن آداب الحوار «وجادلهم بالتي هي أحسن»!

والأمر يفصح عن نفسه بمزيد من التعقيد والإضطراب والتشويش ، حين ننظر إليه في حقل أكثر تخصيصاً وتشخيصاً . فهنا ، نجد أنفسنا أمام فريقين اثنين محوريين ، **كلاهما يعلن** ـ بصيغتين متباينتين تبايناً ذا دلالة طريفة ـ **أنه ينتمي إلى** عالم الإسلام . أما التباين المعني فيقوم على أن الفريق الأول (الباحث) يبلور انتماءه ذاك من موقع نظري حضاري (هنا بالاعتبار التاريخي التراثي) ، وبتنهيج عقلي نقدي ـ في حده الأدنى ـ مدعّم ومسوغ بالنتائج والآفاق والاحتمالات التي تطرحها اتجاهات بحثية علمية معاصرة ، مثل اركيولوجيا العلوم ، وانتروبولوجيا الماضي ، وعلم الدلالة ، وعلم تاريخ الدين ، وعلم اجتماع الدين ،

---

في قضية التراث العربي ـ دار دمشق ودار الجيل، دمشق وبيروت ١٩٧٦ .

وعلم نفس الدين ، ونظرية التراث ؛ وعلى أن الفريق الثاني ـ السلفوي ـ يشتق انتماءه ذاك من اعتقاد قطعي (لا تاريخي لا تراثي) محصّن برؤية ما ورائية (ميتافيزيقية) سلفوية تنطلق من أن الأسلاف لم يتركوا شيئاً للأخلاف . فإذا كان الشك العقلي المنهجي والسؤال والتساؤل النقديان من خصائص الباحث الأولية ، فإن المصادرة على الحقيقة (أي الإنطلاق من اعتقاد قبلي) والقطع النظري المنهجي هما ما يميز السلفوي ، ذهنيةً وسلوكاً . وهذا ، بدوره ، يقود إلى مفصل ذي خصوصية منهجية ، على الصعيد الذي نحن فيه ، يتمثل في أن عالَم الأول رحب فسيح الأرجاء ومخترق ـ **في أساس الأمر ومطلبه** ـ باتجاه **افتراضات واحتمالات** وآفاق أخرى ؛ وفي أن عالَم الثاني مغلق ومحدود الأبعاد ومحصَّن ـ في أساسه الميتافيزيقي ـ في وجه الاختراقات المحتملة والمتحدرة من مواقع الفرقاء الآخرين . وبصيغة أكثر تخصيصاً وتكثيفاً يمكن القول ، إن الباحث ينطلق من **نظم معرفية مفتوحة** ، غالباً ما تخضع لأبعاد احتمالية افتراضية ؛ بينما يراوح السلفوي في حقل **ذهنية عقيدية مغلقة** تتمنع ، أساساً ، على مثل تلك الأبعاد الاحتمالية الافتراضية[1] .

أما الفرقاء الخصوم للسلفوي فهم ـ في نظره ـ «آخرون» و «أغيار» ، ينبغي تعميق الشعور بالتميز القطعي والحاسم عنهم عقيدياً ، ومن ثم كلياً ، بحيث ينتهي ذلك إلى إدانتهم أخلاقياً وعقيدياً ، وغير ذلك مما يقتضيه الموقف . وهذه الإدانة ذات الأوجه المتعددة ، والمفتوحة بكل الاحتمالات ، قد تتم ضمناً وقد

---

١) يعلن ابن تيمية، الملقب بشيخ الاسلام، ان القرآن مستقل بنفسه ليس على صعيد العقائد فحسب، وانما كذلك ـ وهذا يفصح عن نفسه دلالياً فيما يكتبه الاسلامي المذكور ـ في مختلف الحقول الأخرى، بما فيها ضمناً حقل المعاملات الخاضعة للتحول **الواقعي** . وبتعبيره هو التعميمي، نقرأ ما يلي: «وأما القرآن فإنه مستقل بنفسه، لم يحوج أصحابه الى كتاب آخر، بل اشتمل على جميع ما في الكتب من المحاسن وعلى زيادات كثيرة لا توجد في الكتب» .

(ابن تيمية: معارج الوصول الى معرفة أن أصول الدين «فروعه قد بينها الرسول ـ مع رسالة أخرى، حققه وخرّج أحاديثه عبد العزيز رباح، دمشق ١٣٨٧ هـ، ص٣٢) .

تتم صراحة ، حتى وإن أُقر بوجود أولئك واقعياً ، لضرورات ما . أما رفض الإقرار بأن «الغير الآخر» قد يمتلك وجهاً من أوجه «الحقيقة» أو لحظة من لحظاتها ، **كائناً ما كان فهمها وتناولها** ، فإنه يؤدي إلى نتيجتين كبريين ، تحددان ما يترتب على هذا الموقف ، وتضبطانه . أما الأولى منهما فتكمن في أن تلك «الحقيقة» ـ وتفهم هنا من حيث هي تعبير عن «الوحي» ـ تغدو ذات بعد واحد في البنية والزمان والمكان ، أي غير مشروطة بعملية تبيّن إجتماعية وتاريخية وتراثية (وسنجد أن الوحي ذاته أتى ـ بالتعبير القرآني ـ منجّماً أي متؤرخاً ، مما جعل من «أسباب النزول» مسألة هامة لفهم الوحي نفسه) .

لكن النتيجة الثانية تبرز معلنةً أن من «يمتلك» الحقيقة المذكورة ويمثلها ويتحدث باسمها ، «يمتلك» ـ كذلك وفي الوقت ذاته ـ قرار المصادرة على الرأي الآخر المحتمل والنقيض ، بمعنى أو بآخر ، بمثابته «هرطقة» لا يمكن التعايش معها ، ولا يجوز ، إلا في حالة العجز المادي والبقاء في حالة استنفار جُوّاني متحفز .

وسوف نرى أن مثل ذلك الرأي يخالف ، على نحو صريح ، فكرة من الفكر القرآنية المركزية ، هي احترام «الرأي الآخر» ، حتى في حال كونه مغايراً مغايرة تامة للآراء التي يأخذ بها فقهاء أو مفسرون أو مؤمنون ، عموماً ؛ بل حتى في حال المغايرة والمخالفة للنص القرآني نفسه . ولعل المسوغ القرآني الكامن وراء تلك الفكرة القرآنية يكمن ـ **أولاً** ـ في أن الحكم في هذا وذاك ، في نهاية الأمر ، لله وحده ، و ـ ثانياً ـ في النزعة الإنسانية القرآنية القائمة على احترام الإنسان ، من حيث هو ، أي في صفته الإنسانية (والقرآن مليء بالاشارات إلى ذلك) . وقد نورد بعضاً مما جسّد الفكرة القرآنية المركزية ، المعنية هنا والداعية إلى احترام «الرأي الآخر» ضمن المنظومة الاسلامية نفسها وخارجها : «لا إكراه في الدين» ؛ «وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر» ؛ «فذكر إنما أنت مذكر ، لست عليهم بمسيطر» ؛ «ولو شاء ربك لآمن من في الأرض جميعاً ، أفأنت تكره الناس جميعاً حتى يكونوا مؤمنين» ؛ «ولو شاء الله ما أشركوا ، وما جعلناك عليهم حفيظا ، وما أنت عليهم بوكيل» ؛ «لكم دينكم ولي دين» ؛ «قل يا أيها الناس قد جاءكم الحق من ربكم ، فمن اهتدى فلنفسه

ومن ضل فإنما يضل عليها ، وما أنا عليكم بوكيل» ؛ «ما أنت عليهم بجبار ، فذكر بالقرآن من يخاف وعيد» ؛ «وجادلهم بالتي هي أحسن إن ربك **هو أعلم بمن**[1] ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين» ؛ «لا تكن فظاً غليظ القلب» ؛ «ليس عليك هداهم ولكن الله يهدي من يشاء» .

ومن مقتضيات الموقف المأتي عليه ، هنا ، الإشارة اللازمة إلى أنه (أي الموقف) **يمثل واحداً من أنماط متعددة محتملة للتفكير الديني الإسلامي الراهن ذاته** ، وإنْ كان هو أكثر هيمنة وحضوراً ليس على صعيد هذا التفكير فحسب ، بل كذلك في الحقل الثقافي الايديولوجي العربي عموماً . ولعلنا نرى أن هيمنته هذه لا يستمدها - بالدرجة الأولى - من «شرعية دينية» يرى أنه يمتلكها مقابل الأنماط الأخرى من التفكير الديني ، ومقابل الفكر العربي الراهن بأنساقه المتعددة عموماً والمندرجة في إطار علماني ، على نحو ما . ودون ان نفصل في هذه المسألة هنا (إذ إننا سنعود إليها تفصيلاً في الجزء الخامس من هذا المشروع) ، نلاحظ أن النمط المذكور ، السلفوي ، وإن كان ممكناً أن يدافع عن مثل تلك الشرعية الخاصة به - ذلك لأن النص القرآني الحديثي كما سنرى يمثل بنية مفتوحة - إلا أنه يستمد حضوره الذهني (الايديولوجي) المهيمن راهناً من **الأزمة** العميقة وذات الآفاق المضطربة اضطراباً هائلاً للفكر العربي ، في أنساقه العلمانية والطامحة إلى العلمية ، كما في أنماطه الدينية الأخرى ، على حد سواء . بل قد نقول ، إن السلفوية ، عموماً ، تمثل فكراً أزموياً يزدهر وينتشر عمقاً وسطحاً في أثناء الأزمات المتعددة المظاهر . وإذا استعدنا حالة «الحصار» المضروب على البحث في المعضلة التي نحن بصددها ، فإنه من الضروري أن نلحف في التأكيد على أن هذه الحالة ليست وليدة الهيمنة التي يحوز عليها الفكر السلفوي

---

1) خط التشديد مني: ط - تيزيني، وذلك بغية إثارة الإنتباه إلى أن هذا الخطاب، الموجه إلى «الرسول - الداعية»، يفصح - ضمناً - عن تحفظ عليه في الحكم القطعي على مواقف من يحاورهم ويجادلهم . لأن «الحكم القطعي» يقتضي النظر الأكثر علماً بمن ينصبّ عليهم الحكم؛ وهذا مما يدخل، قرآنياً، في «العلم الالهي» .

فحسب . إن طرحاً من هذا القبيل من شأنه أن يولد أوهاماً أخرى حول الأزمة البنيوية المذكورة آنفاً ، وبالتخصيص حول الوضعية العربية الراهنة ، الشائخة ، بمجمل حقولها وتشظياتها .

في هذه الوضعية تزدهر اتجاهات الترهل الفكري يداً بيد مع تعاظم النزوع نحو الخلاص منها ، **ولكن من خارج أزمتها** ، وبالمداورة عليها . ههنا ، تتصاعد إلى الحياة اليومية الدافقة بالاضطراب الاحتمالات المتعددة ، التي قد تترتب على النتيجة الثانية من رفض الإقرار بأن «الغير الآخر» قد يمتلك وجهاً من أوجه «الحقيقة» أو لحظة من لحظاتها ، التي لعلها تسهم في الكشف عن «الخلاص المرتقب» . وما يندرج في تلك الاحتمالات قد يتجسد في تصاعد مطرد للميول الظلامية ليس على صعيد السلفويين المتمرّسين فحسب ، بل ربما كذلك على صعيد الجمهور الواسع المُفقر اقتصادياً والمُؤدلَج (المُطبَّع) من موقع سلفوية ظلامية طقوسية ـ شكلية ، ترفض الآخر وتُدينه ، سواء أكان من داخل حقلها الايديولوجي العام ـ الإسلام ـ أم من خارجه[1] .

والآن ، إذا كان الأمر كذلك ـ وهو فعلاً كذلك وربما هو متصاعد في أيامنا العربية الإسلامية باتجاه أكثر إغراقاً في التزمت العقيدي والحماسة المناهضة للتفكير العقلي النقدي يداً بيد مع تعاظم المعضلات والأزمات في الداخل والخارج ـ فإن البحث في التاريخ الإسلامي العقيدي يغدو هو نفسه معضلة محاصرة بما لا يحصى من الصعوبات ، التي تتشابك لتولد ما يشبه «سدَّ الصين»

---

١) يضع حسين أحمد أمين يده على ما يدعوه «المكارثية الجديدة»، أو ما يمكن أن نطلق عليه مصطلح «الظلامية الجديدة» . فهو يعلن، على نحو مؤرّق، عن أن «ثمة بوادر مكارثية جديدة باسم الدين في مصر لابد من التنبيه إليها، والتحذير من وخيم عواقبها، قبل فوات الأوان، وقبل أن يشهد الاسلام الذي لا يعرف في الأصل كنيسة أو رجال دين (وهذا قول هو في رأي البعض خلافي)، يزوغ نظام كنسي يحرم ويحلل، ويصادر المؤلفات ويمنع الأغاني، وينذر بوأد كل فكر حر، وارهاب الاقلام واخراس هذه الألسنة» . (حسين أحمد أمين: المكارثية الجديدة ـ جريدة «الأهالي»، القاهرة، ٢٥ أبريل ١٩٩٠ ، ص٥) .

حيالها ، أي حيال المعضلة المذكورة . ويبدو أن ما كتبه مكسيم رودنسون في أوائل الستينات ما يزال يمتلك مصداقيته حتى الآن ، وربما لفترة أخرى لاحقة . فقد أعلن في كتابه «الإسلام والرأسمالية» ما يلي :

«إن الضغط الاجتماعي الشائع أو المنظم قد جعل من العسير جداً أن تنشر في أية من لغات البلدان الإسلامية أية دراسة نقدية حقاً ، سواء أكانت علمية أم تعميمية ، إذا كانت تتصل بقضايا الدين . والدراسات النقدية التي قام بها العلماء المستشرقون قد أحاطت بها الشبهات حتى لدى بعض العناصر المتحررة والتقدمية ، واتهمت بدوافع استعمارية وعنصرية للنيل من الدين القومي . وكثيراً ما كان هذا صحيحاً في الواقع . . . ولا ريب في أن ذلك الضغط الاجتماعي هو أحد الأسباب التي حالت بين فقهاء المسلمين وبين أن يفعلوا ما فعل علماء اللاهوت الكاثوليكيون . فيضعوا نظرية تنطلق من اعتبار الأصل في الأحاديث أن تكون مطعوناً في صحتها ، فلا يؤخذ منها إلا بالموثوق الذي لا شك به»[1] .

وهذا ، بدوره ، يُفضي إلى «تجميد» البحث في المعضلة المعنية ، وإلى إعلانها - من ثم - «منطقة محظورة» ؛ مما يجعل الباحثين المؤرخين ينظرون إليها على أنها مشروع مؤجل ، أي مشروع مفتوح بكل الأنحاء البحثية ، التي تقتضي جهوداً مركزة وواسعة للإجابة عن أسئلتها وإشكالاتها و «أسرارها» ، على نحو «لا يخشى في الحق لومة لائم» .

ومع الإشارة إلى أن فريقاً من الفقهاء الأوائل والمتأخرين فعلوا ما فعله علماء اللاهوت الكاثوليكيون ، وربما أكثر ، وأن الفقهاء المعاصرين - إلا قلة ضئيلة - هم المقصرون في انجاز ذلك ، فإنه يظل صحيحاً أن ما سماه رودنسون بـ«الضغط الاجتماعي» ما زال جاثماً (وبوتائر متصاعدة راهنا) فوق رؤوس الباحثين النقديين في الإسلاميات عامة ، ضمن مختلف البلدان العربية . ولعله

---

١) مكسيم رودنسون: الاسلام والرأسمالية - ترجمة نزيه الحكيم، دار الطليعة بيروت ١٩٦٧ ، ص٤٦ .

من شأن ذلك القول بأن التقييد على حرية الباحثين في هذا الحقل لا يقتصر على «العلمانيين» و «العلمويين» منهم ، **بل ينسحب ـ كذلك وبقدر كبير ـ على فقهاء وكتاب إسلاميين ذوي نزوع عقلي نقدي**[1] .

إن رفض «الرأي الآخر» ، مهما كان اتجاهه الايديولوجي ومنزعه المعرفي ، من شأنه أن يقود إلى الحَجر على العقل وإلى إقالته حتى على صعيد **التفكير** الإسلامي ، وأن يفضي ـ من ثم ـ إلى تعطيل حرية البحث العلمي خصوصاً والنقدي على نحو العموم . وإذا ما سير بذلك حتى نهاياته الحاسمة ، فإنه يدعو إلى فرض حالة من العسف الفكري **على الجميع ، بمن فيهم** ـ في حالات كثيرة ـ القائمون على رأس هذه العملية . ولعلنا نرى أساساً أو بعض أساس لتسويغ ذلك الرفض في **نمط محدد من القراءة** لـ«الأديان السماوية» . ويمكن ملاحظة أن الأساس المذكور يقوم ـ بحسب إحدى القراءات الإسلامية المحتملة ، التي سنأتي على البعض الهام منها في الجزء التالي من هذا «المشروع» ـ على لحظة عامة مشتركة بين «الأديان السماوية» ، تفصح عن نفسها في الاعتقاد القائل بـ«الأمة المختارة ، أو الأمثل ، أو الأخير» ، ذلك الاعتقاد الذي يتشخص ، هنا ، بالثنائية الدينية القطعية بين «المؤمن والكافر» ؛ مع الإشارة اللازمة إلى أن تجسّد الإعتقاد المذكور وتشخصه في هذا الدين أو ذاك يقودان إلى حالات خصوصية ضمن الدين الواحد ، وعلى صعيد الأديان الثلاثة ، مجتمعة .

وأما ما يتعلق بالاعتقاد المعني على الصعيد الإسلامي ، فيمكن الإنطلاق من زاويتين اثنتين . ولعلنا نتبين مرحلتين مرّ بهما الإسلام في موقفه من الاعتقاد

---

١) يبرز من هؤلاء في مصر راهناً الكاتب الاسلامي محمد سعيد العشماوي (وقد ورد معنا في موضع سابق) . ففي البحث الذي قدمه إلى «ندوة التراث وآفاق التقدم في المجتمع العربي المعاصر ـ المعطيات المقدمة سابقاً» يضع «العقل الاسلامي» المبتلى، عبر ممثليه، بفصام شديد وقصور عن ادراك الواقع، موضع الشك والإتهام . فهو (أي ذلك العقل): «يتصور ما لا أصل له في الحقيقة . .» وينحدر إلى العدوان على كل من يدعوه الى الاصلاح أو يحاول له علاجاً» . (ضمن: الجزء الأول من أعمال الندوة المعنية ـ ص١٢٨) .

إياه ، وبحسب الزاوية الأولى المحددة هنا . في المرحلة الأولى قدم الإسلام نفسه - في مراحله الباكرة - بمثابته امتداداً لسابقيه من الأديان ، بحيث إنه لم يكن يلح على استقلاليته عنهما ، بقدر ما كان يبحث عن مسوغات لوجوده في التأكيد على أنه أتى متمماً لهما . ولما كان من غير المحتمل أن يقر هذان الدينان (اليهودية والمسيحية) وغيرهما من الأديان ، **بما هي أديان تقوم على** تصوريْ التماميّة والإطلاقية ، بنشوء دين جديد يجبّها اعتقاداً بأنه أكثر كمالاً أو الأكثر كمالاً ، فقد كان على النبي محمد أن ينفض يده منها ليشرع في تكوين استقلاليته عنها وتعميقها بكثير من المناحي (مع التحفظ الجزئي بأن اليهودية والمسيحية انطويتا على علاقة جعلت الأولى منهما تنظر - من موقع الخلاصية - إلى الثانية على أنها ، في الصيغة البولُسية ، تتويج منحرف لها) . وهنا ، برزت المرحلة الثانية مجسدةً بالتأكيد على ان الإسلام هو أكمل الأديان وخاتمها ، في آن : إنه خاتمها ، لأنه وصل إلى الكمال الشامل ؛ وإنه أكملها ، لأنه لم يعد محتملاً أن ينشأ دين آخر بعده ، بسبب من أن «الوحي أنزل على النبي الرسالة كاملةً» . وسوف نلاحظ أن محمداً كرس هذه التصورات وعمقها عبر ما أُطلق عليه «نظرية التعاقب الدوري» للرسالات الدينية (وسنأتي على ذلك في موضع لاحق) .

أما الزاوية الثانية للنظر في ضوئها إلى موقف الإسلام من المسألة المعنية والتي ظهرت بصيغة «وجعلناكم خير أمة أخرجت للناس» ، فتسمح باستنباط ما حدث على امتداد معظم مراحل التاريخ العربي الإسلامي من نشوء ظاهرة التعددية في قراءات النص القرآني الحديثي . وقد نشأت هذه التعددية وتبلورت في سياق التعددية الاجتماعية الاقتصادية والثقافية والإثنية في التاريخ المذكور . ويهمنا ، الآن خصوصاً ، تلك القراءة التي تبلورت عبر استلهام المرحلة الثانية في موقف الإسلام من مسألة «الأمة الأخيرة» . وهي قراءة اكتسبت صيغاً ظلت تشترك في إلحاحها على اختزال التاريخ بأحد تجلياته الكبرى ، وهو الإسلام . ووفق ذلك وفي ضوئه ، يمكن التوصل إلى التصور المركزي المهمين في القراءة المذكورة ، وهو أن «تاريخ» الفكر «الحق» يغدو تاريخ نسق ذهني (عقيدي) وأحد معبّر كلياً عن كيفية أو كيفيات تجلي «الحقيقة الإيمانية الناجزة» . وقد نلاحظ أن

حديثاً على التاريخ يتحول - ضمن التصور المقدم - إلى أمر نافل يمكن استبعاده ، دون أن يحدث ذلك خللاً فيه ؛ ذلك لأن الأمر يتصل بـ«حالة ناجزة» ومجردة من عملية التبئين المذكورة آنفا [1] .

---

١) في كل الأحوال، يمكن المجازفة بالقول بأن الأنساق الدينية المختلفة والأنساق الفكرية الأخرى المكوِّنة لـ«الفكر العربي» المعاصر، تجد نفسها أمام تحد نوعي كبير قد يصوغ - الى درجة رئيسة - آفاق وجودها وتطورها، ويتمثل في السؤال التالي: هل من المحتمل - في ضوء المنطوق الديني عامة - أن تُقر تلك الأنساق، مجتمعةً ومنفردة، بمطلبي التعددية الذهنية (نقول ذلك بهدف العمومية والشمول) الفعلية وليست الصورية داخل كل منها أولاً، وعلى صعيد المقابلة بين الذهنية الدينية الاعتقادية والفكر العلماني والعلمي ثانياً؟

٢

# المصادرة على التاريخ
# والإختراقات المنهجية المترتّبة عليها

إن وجهة النظر تلك ، التي تعلن ـ على نحو مركّز إيمانياً قبْلياً ومعبّاً نفسياً ـ عن «المصادرة على التاريخ» ، تفصح عن شخصها عبر مجموعة من الإختراقات المنهجية ، قد تكون التالية من أهمها وأكثرها تعبيراً وتلخيصاً لوجهة النظر إياها :

١ـ عدم الإقرار ـ ضمناً وربما كذلك بصيغة عالِمة ـ بجدلية الدّال والمدلول ، التي تظهر هنا ، أيضا ، بصورة الجدلية بين الفكر والواقع . ولْنقل ، إن ذلك يظهر في القصور عن تبيّن الجدلية المذكورة ، التي تعني في سياقنا الحالي ، أن فكراً ما هو ، **على نحو من الأنحاء** ، فكر واقع مشخص ما ، وأنه ـ من ثم ـ لا يمكن أن يكون فكراً لا مشخصاً (لا متعيناً) في البنية الاجتماعية والتاريخية والتراثية . كما أنها تنطوي على الإقرار بأن هذا الفكر وإن وجد مصادره المتوسّطة وغير المباشرة في ذلك الواقع ، فإنه ـ هو بدوره ـ يمثل أحد مصادر هذا الأخير (الواقع) ، وذلك بحيث يكون **قابلا** لِأنْ يمتلك قدرة على التأثير في عملية استكمال بنيته واتجاهاته وآفاقه ، أو في وضع افتراضات واحتمالات تسهم في صوغه .

٢ـ انتزاع الفكر من سياقاته الكبرى ، الاجتماعي والتاريخي والتراثي ، وكذلك البنيوي[١] ، بحيث يبدو بِنيةً مغلقة تتأتى على كل تأثر «من خارجها» ، وإن كانت هي نفسها قادرة كل القدرة على التأثير في هذا الخارج . فهي ، والحال كذلك ، بنية تقوم على مفارقة منطقية وأنطولوجية (وجودية) تحلها وتتجاوزها على طريقتها : إنها **المفارقة في أن تكون البنية المغنية مغلقة ومفتوحة في آن ومن موقعها هي وحدها فحسب ، أي ليس من موقع تضايفي (تجادلي)** . فهي ، من طرف ، مغلقة حيال الفعل الخارجي فيها ؛ وهي ، من طرف آخر ، مفتوحة باتجاه فعلها في الخارج ؛ مما يستلزم نفي جدلية الداخل والخارج لصالح فعل واحد يتجه من الداخل إلى الخارج ، دون أن يكون ـ كذلك ـ من الخارج إلى الداخل[٢] .

---

١) لفظة «بنيوي»، هنا، هي نسبة لـ«بنية» وليس للمذهب الفلسفي الأوربي المعبر عنه، بالإنجليزية مثلاً، بـ Structuralism. ومن هنا، لا يصح أن نترجم هذا الأخير بـ«البنيوية»، كما يفعل رهط من الكتاب والمترجمين العرب . إن هذه الترجمة تدخلنا في لبس لغوي إصطلاحي؛ ذلك لأن اللاحقة "ism" باللغة الإنجليزية وغيرها، هي تعبيرعن «التمذهب» أو «التموقف» . ولما كان من غير المناسب لغوياً أن تضاعف الواو فنقول «البنيووية»، فإن الأمر ـ في مثل هذه الحال ـ قد يجد حلاً مناسباً له حين نقلب «الواو» «ألفاً»، فتصبح «بنيانية» .

٢) حين تغيب رؤية الجدلية القائمة بين داخل وخارج (بين نص يعتبر داخلاً ونص آخر يعتبر خارجاً) ، بما تنطوي عليه من إواليات التثاقف الندّي أو التهيمن البنيوي والإستجابة الوظيفية ، مضمرةً كانت أم معلنة ، وبما تقتضيه من وضع المسألة في سياقاتها الكبرى ، وخصوصاً منها التاريخي المشخص ، تفصح عن نفسها نزعتان فاسدتان منطقياً ومعرفياً ، هما «السلفوية» ، التي نحن بصددها هنا ، والميكانيكية .

وإذا ما واجهنا هتين النزعتين كلتيهما ، على صعيد البحث في الفكر الاسلامي ، فإن المسالة تغدو ذات وعورة خاصة . ذلك لأننا نلاحظ تواشجاً منهجياً بين النزعتين المذكورتين ، مع الاختلاف في المنطق النظري .

نسوق شاهداً فاقعاً في فجاجته من وقع النزعة الميكانيكية (اللاتاريخية هنا تحديداً) وفي حقل الكتابة العربية المعاصرة ، للنظر إليه في سياق ما أتينا عليه ، وما سنأتي عليه =

٣- الانطلاق من موقع إيديولوجي ثابت يلح إلحاحاً ميتافيزيقياً (لا جدلياً) على التمييز ، الذي يظهر أحياناً بوعي منهجي ما ودائماً في الصيغة التطبيقية ، بين مقولتيْ **التغيير** و **التجديد** . فالمقولة الأولى توضع بين قوسين تعبيراً عن تخطيئها وإدانتها بمثابتها تجسيداً لفكرة «البدعة» ؛ أما الثانية فتبدو دعوة للانطلاق من «الأصل» ، «الأصل الإسلامي» ، على نحو مطرد ، وذلك بطريقة يظل فيها هذا «الأصل» أصلاً ، وتظل فيه «الفروع» فروعاً **في ذاتها** . وإذا كانت هذه المقولة قد تحولت ، مع تعبير التراث ، إلى عنوان لدراسات أنجزها أصوليون يمكن النظر إليهم على أنهم مستنيرون ، فإنها - بذلك - تسمح لنا أن نتبين دقة الموقف وإشكاليته : لا تغيير في النص ، وإنما تجديد **في النظر إليه** ؛ ولا تغيير في النص ولا تجديد **فيه** ، بل تغيير وتجديد في النظر إليه أما أن يكون بعض القائلين بـ«التجديد والتراث» مستنيرين ، فإن هذا أمر محتمل ؛ ولكنه إذ يحدث ، فإنه - حينئذ - لا يحدث من موقع النص المعني ، وإنما من موقع العصر الضاغط الذي ينتمي إليه «المجدد» . وسنلاحظ أن ذلك الإنطلاق «التجديدي» يمثل لوناً من ألوان «الإتباعية الماضوية» ، ضمن الإتجاه السلفوي العام ، تلك الإتباعية التي تبلورت في حقبة النبي وحقب صحابته ، ثم اكتسبت طابعاً تنظيرياً مقنوناً على أيدي جمع من الفقهاء

---

= - كذلك - فيما يلي ضمن حقل النزعة الأولى (السلفوية): «يدافع خير الدين (التونسي) عن الإصلاح السياسي في صورته الليبرالية . وعند محاولته إقناعنا بذلك يلجأ إلى إظهار عدم تناقض المفاهيم السياسية الليبرالية مع بعض المفاهيم التي تبلورت في إطار الأحكام السلطانية ، وتمت صياغتها ضمن أبواب السياسة الشرعية . . ان غياب الوعي النقدي أثناء عملية الترجمة والتأويل يسمح لنا بوصف ممارسة خير الدين النظرية بالخيانة ، ولا نقصد هنا مجرد خيانة النص الأصلي ، النص السياسي الليبرالي ، بل منطوق ومضمون المفهوم الاسلامي أيضاً» . (كمال عبد اللطيف: التأويل والمفارقة - نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي العربي ، المركز الثقافي العربي ١٩٨٧ ، ص١٨-١٩ ، دون ذكر مكان النشر) .

والكلاميين ، كالشاطبي مثلاً[1] . ونحن نلاحظ أن هذا الاختراق المنهجي يجسد القاع الخفي والفاعل للمصادرة على الفعل التاريخي ، وذلك بإلحاقه بـ«بذرة» خالدة وأبدية تُلحق بها ـ أساساً ـ كل الأزمنة في كل الاتجاهات .

٤ـ إدانة الفكر «الآخر» ، اللاديني عموماً واللاإسلامي على نحو مخصص ، عبر النظر إليه على أنه فكر مستجلب «من خارج» أو غريب على الوضعية «الأصلية» ، المتسمة ـ بمقتضى ذلك ـ بـ «الأصالة والكمال الذاتي» و «الاكتفاء الذاتي» . ولا ينبغي أن يحدد ذلك «الخارج» من موقع جغرافي أو إثني فحسب ؛ بل إن تحديده ، هنا ، يأخذ بعين الاعتبار الأولي الحقل «الذاتي ـ الجواني» ، الذي يتطابق ـ في هذا السياق ـ مع «الروحي» ، تخصيصاً . ولعلنا نلاحظ أن مبدأ «عدم التناقض» يقف ـ ضمن بنية معقدة من العناصر ـ وراء ذلك الموقف ، بحيث تبدو «الذات الأصلية الأصيلة» ، هنا ، بنية واحدة **موحدة مع** «تجلياتها» ، **ومتناقضة مع** ما هو «خارجها»[2] .

من موقع تلك الإختراقات المنهجية ، مجتمعة ومحورة ، نضع يدنا على خصيصة هي ـ من وجهة النظر التي نحن بصددها ـ بمثابة المدخل إليها والملخّص لها ؛ تلك هي النظر إلى النص الاسلامي الأول (الأصلي) على أنه متموضع في بنية مغلقه ، وعلى أن الدلالات التي تمتلكها **الفاظه** تحيط بكل شيء ، في السابق

---

١) يقول الشاطبي: «إن اختلاف الأحكام عن اختلاف العوائد ليس في الحقيقة باختلاف أصل الخطاب ، لأن الشرع موضوع على أنه دائم أبدي لو فرض بقاء الدنيا عن غير نهاية ، والتكليف كذلك لم يحتج في الشرع إلى المزيد ، وإنما معنى الإختلاف أن العوائد إذا اختلفت رجعت كل عادة إلى أصل شرعي يحكم به عليها» . (ضمن: عبد الحليم الجندي ـ الشريعة الاسلامية ، دار المعارف ، سلسلة كتابك «٤٠» القاهرة ، دون تاريخ نشر ، ص٥٦) .

٢) قارن ذلك بـ: محمد اركون ـ الفكر العربي ، ترجمة عادل العوا ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر ، الطبعة الثانية ١٩٨٢ ،ص٦٤ .

والراهن واللاحق[1] . ومن ثم ، فتلك البنية تستنبط مصداقيتها من ذاتها ؛ مع أنها ، باتجاه الخارج ، مفتوحة من حيث فاعليتها فيه ، سواء أكانت الكلية أم الجزئية . وقد كان من شأن وجهة النظر هذه أن أسهمت ، وربما على نحو ملحوظ ، في بلورة الاتجاهات الفلسفية في التاريخ العربي الاسلامي ، تلك الإتجاهات التي انطلقت - في أحد أوجهها - من التمييز بين **الفاعل بذاته** و **الفاعل بغيره** ؛ كما وجدت صيغاً أخرى عبرت عنها ، وفق الحقل الذي تُمارَس فيه ، من نمط الإعتقاد المتواتر بأن «الاسلام يعرِّف بنفسه» ، بحيث يتطابق ، هنا ، المعرِّف مع المعرَّف به تطابقاً مطلقاً بنيويا ووظيفياً . فهو (أي النص) يجسّد المقدمة والناتج وما بينهما ؛ وهو السبب والمسبَّب وما يُعقد بينهما ؛ ومن ثم ، فهو يصادر على الوجود اللاحق ؛ مطيحاً - على هذه الطريق - بالقراءة المحتملة له من موقع التمييز بين «العلة الأولى» التي هي الله من طرف ، و «العلل القريبة» المقترنة بمظاهر الوجود الطبيعي من طرف آخر .

يضاف إلى ذلك أن القول بالدلالات التي تمتلكها ألفاظ النص القرآني كان - مع غيره من العوامل والأسباب - وراء انتاج مسوّغ التعددية في القراءات (الاتجاهات) القرآنية . ذلك لأن الانطلاق من «دلالات» مفتوحة وغير مفصح عنها تشخيصاً وتعيينا ، أي دون الإشارة - على المستوى ذاته - إلى مدلولاتها ، أفسح الطريق لبروز هذه «المدلولات» من موقع الوضعيات الاجتماعية المشخصة لقراء النص المعني من فقهاء ومفسرين ومؤولين وكتاب الخ . . .

ومن اللافت والطريف أن ينطلق عباس محمود العقاد من ذلك «الموقع المنهجي» ، وهو الذي كرس شطراً كبيراً من نشاطه الفكري في دراسة نماذج من

---

١) يكتب محمود العكام مقرراً ذلك ، كما يلي: «القطعي والظني في الإسلام كفيلان بتحقيق التغطية الشاملة لكل المستجدات . وسعة دلالات ألفاظ النص قادرة على استيعاب كل شيء» . (ضمن: حوار حول العلمنة - السلطة - إشكالية الديموقراطية «٢» ، أداره محمد جمال باروت ، مجلة «الحرية» ، ٢٢-٢٨ نيسان ١٩٩٠ ، العدد ٣٥٧ ، ص٤٣) .

«العبقريات» الاسلامية ، التي ظهرت متمايزة متباينة على نحو يشي بأن تعدد الأفهام المختلفة لنص واحد يدلل - بمعنى ما - على تاريخية عملية التوصيل بين المُرسِل (المُعطي) والمتلقي ؛ مما يضعنا أمام المعطى الثاني ، وهو أنه ليس ذا فائدة أن يطرح نص ما نفسه بعيداً عما سبقه وما يحيط به ، أي على نحو لا يكون فيه «السابق» حافزاً على بروز «اللاحق» . فلقد كتب عباس محمود العقاد ، منطلقاً من ذلك ومعبراً عنه :

«كيف نشأ التوحيد بعد التباس الوحدانية بالشرك . .؟ كيف ظهر الاسلام بعد عبادات لا تمهد له خطوة في الطريق . . وهذه هي المقدمات التي لا تأتي بعدها النتائج الصالحة الا بعناية الله . . .

فليست الجاهلية مقدمة للاسلام ، وليس الفساد في العالم سبباً للصلاح»[1] .

إذا كان الأمر على هذا النحو ، فإن بحثاً علميا ، بشرائطه الأولى (التي منها العقلانية والموضوعية والسببية) في النص الاسلامي نشأةً وتبلوراً وتحولا ، يصبح أمراً نافلاً وفاقداً كل جدوى . بل إن مثل هذا البحث يغدو معلّقاً ومصادراً عليه قبلياً ، بمقتضى اللوازم «الوحيية الإيمانية» ، كما يعلن عنها العقاد ضمناً . وينبغي - من ثم - أن يوضع بين قوسين ، تعبيراً عن فساده في هذا الحقل . ويقود العقاد تلك المصادرة إلى مطلب أكثر وضوحاً وصرامة وشمولاً ، إذ يعلن - بتأكيد قاطع - عن **حصانة الإيمان** الديني تجاه البحث العلمي ، بحيث إننا

«لا نطالب في عصر من العصور بأن نعلق إيماننا بتفسير النظريات العلمية ، وهي لا تستقر عصراً واحداً على تفسير غير قابل للنقض أو للتعديل والتحوير»[2] .

---

١) عباس محمود العقاد: مطلع النور - كتاب الهلال ، العدد ٢١٣ - ديسمبر ١٩٦٨ ، ص٨٠٧ .

٢) عباس محمود العقاد: ما يقال عن الاسلام - كتاب الهلال ، العدد ١٨٩ - ديسمبر ١٩٦٦ ، ص٢٠٢ .

أما «الحكمة» الكامنة وراء ذلك ، فتتمثل في أن

«الخطاب (القرآني) عام مطلق لكل عصر ولكل زمان»[1] .

ومن الراجح أن مثل الآيتين القرآنيتين التاليتين كانتا تقبعان في ذهن الكاتب ، حين صاغ موقفه :

«ما فرطنا في الكتاب من شيء»[2] ؛ «هذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصيها»[3] .

إن هتين الآيتين اللتين قد تُؤوِّلان على نحو مغاير لما هو مطروح في سياقهما الآن (وسنبين ذلك في موضع لاحق) ، لا بد ـ إذا قيدتا إلى نتيجتهما النهائية ـ أن تضعانا أمام المصادرة المبدئية للأصولوية (السلفوية) ، وهي : الأسلاف لم يتركوا شيئاً للأخلاف! وبذلك ، يتعين على **الباحث** أن يعلق بحثه في السياقات الاجتماعية والتاريخية والتراثية للنص الديني المعني ، ليحصره في اتجاه رصد بنية هذا النص رصداً بنيانياً Structuralistic، أي رصداً يُلَح فيه على أخذ الفاظ النص والمعاني المستنبطة منه بعيداً عن سياقاتها الاجتماعية والتاريخية والتراثية . وجدير بالتبصر أن المسألة المقدمة هنا أصولويا ، لا تتعلق بصيغة من صيغ الثنائية الدينية ـ المعرفية ، التي قد تقر بوجود الحقل المعرفي الى جانب الحقل الديني بشكل متكافىء أو قريباً منه ، على النمط الذي نواجهه ، مثلاً ، في بعض مراحل التاريخ الفكري العربي تحت عبارة «الحقيقتين» . إنها الموقف الذي يتعلق بالنظر إلى «الحقيقة الدينية» بمثابتها الـ حقيقة ذاتها ، التي تختزل ـ في شخصها ـ الوجود دفعة واحدة . وعلى النقيض من ذلك ، يُقدِّم الموقف المعرفي (العقلي) من حيث هو وضعية يمكن دحضها بوضعية أخرى ، بحيث يمكن أن يؤدي الأمر ـ في نهاية المطاف ـ الى تعليق البحث المعرفي والمصادرة على نتائجه المحتملة : إن

---

١) المرجع السابق نفسه مع معطياته المذكورة ، ص١٩٩ .
٢) القرآن ـ سورة الأنعام / ٣٨ .
٣) القرآن ـ سورة الكهف / ٤٩ .

الحقل الديني يفصح عن نفسه بصيغة **المطلق اطلاقا** ، بعيداً عن احتمال اختراقه وضبطه وتقعيده عبر النسبي ؛ في حين يبرز الحقل المعرفي تجسيداً **للنسبي إطلاقا** ، بعيداً عن اختراقه وضبطه وتقعيده عبر المطلق .

واذا تتبعنا المسألة المعنية بخواتيمها المنطقية ، استبان لنا أن ذلك الطرح يتضمن إلزاماً بالإقرار بعلاقة بين الطرفين المتقاطبين ، المعرفي والديني ، تتحدد بأنها **ملزمة من جانب واحد** . فإذا كان النسبي إطلاقاً يستمد مصداقيته وحقل نشاطه من أنه **لا** يتعارض **ولا يجوز** أن يتعارض مع المطلق اطلاقاً ، فإن هذا الأخير يستمد مصداقيته وحقل نشاطه من ذاته وحده بصفة كونه بنية مغلقة غير مشروطة بالتعارض أو بالتوافق مع ذاك (النسبي إطلاقاً) .

★ ★ ★

إن بحثاً **نقديا** ، **بالحد الادنى** ، في تاريخ الدين - ومن ضمنه تاريخ الاسلام الباكر - لا يمكنه من حيث هو ، أي **بما هو** نقدي ، أن يذعن لتلك المصادرة الميتافيزيقية . بل لعلنا نقول ، إن هذه الأخيرة هي نفسها مدعوة إلى أن تخضع لذلك البحث ، بقدر ما يخضع ، هو ذاته ايضا ، للشروط التي تؤسس له معرفياً (إبستيمولوجياً) . وفي هذه الحال ، يبرز السؤال المركب التالي : ما هي الشروط الاجتماعية والتاريخية والتراثية ، التي كمنت وراء نشوء الحقل الديني واستمراريته ، والتي اخترقت نُسجه ، وأسهمت في صوغه في كيفيات وأنساق متنوعة ، رغم ما يواشج بينها من نواظم مشتركة؟ ثم ، ما هي أوجه ومسلتزمات التأسيس المعرفي لهذا الحقل عامةً ، وعلى نحو نسقي خاص؟ إن البحث عن إجابة أو عن إجابات على ذلك السؤال المركب من العبث ألا يضع في اعتباره - ضمناً - مطلب البحث في **موقع** هذا الحقل من المشروعية الاجتماعية والتاريخية والتراثية ، ومن المصداقية المعرفية ، وبالتالي من عملية التجادل بين هتين الأخيرتين ؛ مع الإضافة الدّالة ، وهي أن نصوصاً قرآنية وحديثية تعلن ، بطريقتها

الدينية ، ان النص الاسلامي الأول أتى استمراراً لما سبقه من نصوص دينية وغيرها وامتداداً لها ، وكذلك ارتقاء بها إلى مستوى اعلى[1] .

على ذلك النحو المفتوح من طرح المسألة ، يغدو محتملاً أن تتاح إمكانات الضبط الاجتماعي والتاريخي والتراثي للحقل الديني ، مكتوباً كان أم شفهياً أم مرسوماً أم مشعوراً أم محفوراً الخ . . . ، بحيث نتبين فيه ـ على نحو أو آخر ـ ما يجعله حائزاً على «مشروعية اجتماعية وتاريخية وتراثية» معينة ، تسمح له بالفعل البشري وبالاستمرار التاريخي والتراثي ؛ كما تضع يدنا على المداخل **الخصوصية الضيقة** ، التي من شأنها أن تقود إلى الكشف عن موقعه المتعالي من

---

١) نورد ـ على سبيل المثال لا الحصر ـ بعض الألفاظ والأفكار ، التي تبناها الاسلام المحمدي من العصر السابق عليه (الجاهلية ، بتعبير جمع غفير من كتاب السيرة والمؤرخين الاسلاميين) ، ولكن بعد إدماجها في معجميته الاعتقادية الخاصة . والمصدر الذي نستقي منه ذلك هو (الأوائل لأبي هلال العسكري ـ اختار نصوصاً منه وقدم لها وعلق عليها محمد المصري ، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي ، دمشق ١٩٨٤ ، ص٧٣-٧٩ ، ٨٣-٨٦ ، ١٢٧-١٢٩) . أما الألفاظ والأفكار المعنية فهي التالية: القرآن ، والسورة ، والآية ، والتيمم ، والفسق ، وتحريم الخمر ، وقطع يد السارق (إقرار الحدّ) ، وتحريم القمار . وبامكان الباحث المدقق أن يسير بتلك القائمة إلى مدى بعيد ، حيث يدرج فيها ـ من موقع مصادر اسلامية مختلفة ـ الحج ، والاغتسال (الوضوء) ، والصلاة الى القبلة (مكة والقدس) ، وصوم عاشوراء ، والدعاء ، والايمان بالله الواحد ، والختان ، وحفّ الشارب مع ترك اللحية ، والايمان بالشياطين والجان ، والايمان باليوم الآخر وبالحساب ، الخ . .

ولكننا إذ نورد ما نورد من تلك الأمثلة المحدّدة على تبني الاسلام من سابقيه المتحدرين من التاريخ العربي ومن راهنه العربي ، وكذلك من سابقه العالمي وراهنه العالمي ، فإننا ـ في ذلك ـ لا نخرج عن الإقرار الضروري بأن الإسلام المعني لم يجسد بنية تلفيقية (موزاييكية) فاقدة للأصالة (أي الهوية الذاتية والخصوصية التاريخية) . وسيظهر لاحقاً أننا نفهم ذلك من موقع ما نطلق عليه منهجياً: جدلية الداخل والخارج ، وجدلية السابق واللاحق ، وجدلية التواصل والتفاصل . ولعلنا نتمكن ـ في ضوء ذلك ـ من تفحص القصور المعرفي فيما طرحه العقاد والمدرسة التي ينحو نحوها .

«المصداقية المعرفية البشرية»[1] والمتعالي عليها ، بحيث نخترق النسق الذهني الذي يتحدر عنه ويمتح منه ، وهو نسق «النظم العقيدية المغلقة» مقابل نسق «النظم المعرفية المفتوحة» .

لعلنا نشير ، أخيراً ، إلى أن ذلك «النمط الديني» من فهم الحقل الديني ، يمثل واحداً من احتمالات مفتوحة لقراءات متعددة لهذا الأخير . وإذا كنا ركزنا عليه فيما سبق ، فإنما لاعتبارين اثنين ؛ واحد نظري ، يكمن في أن هذا النمط من الفهم الديني للدين ، الذي يجد مبتداه في «الوحي الإلهي» القادر دائماً على التدخل المباشر في الكليات والجزئيات الكونية ، بعيداً عما يلجأ إليه عادة كتاب إسلاميون من تمييز بين «العلل البعيدة» و «العلل القريبة» ، هو الذي **هيمن في الفكر** الديني الإسلامي الباكر وفي مراحله اللاحقة حتى الآن ؛ وواحد نفعي اجتماعي ، يتمثل في أن ما سنطلق عليه لاحقاً مصطلح «الاسلام الشعبي» ، انطلق - عموماً - من ذلك النمط هو أيضاً ، ولكن عبر صيغ وأشكال مخترقة مما لا يحصى من التصورات والتقاليد الشعبية (الفولكلورية) والاسطورية والسحرية والطوطمية الخ . . . وهذا يعني ان النمط المذكور وإن شغل حيزاً كبيراً مهيمناً في الحقل الديني الاسلامي ، إلا أنه يبقى واحداً من احتمالات أخرى لقراءات أخرى للإسلام عموماً ، وللنص الاسلامي الأول (القرآني الحديثي) على نحو خاص .

---

١) يستخدم محمد اركون مصطلحي «الحقيقة السوسيولوجية» - ص ٩٧ - و«الصحيح سوسيولوجياً» - ص ١٢٥ - من كتابه (تاريخية الفكر العربي - ترجمة هاشم صالح ، منشورات مركز الإنماء القومي ، بيروت ١٩٨٦) ، للتعبير عما أطلقنا عليه مصطلح «المشروعية الاجتماعية والتاريخية والتراثية» لـ«الحقل الديني» . وفي رأينا أن الباحث المذكور لما كان يرى أن مصطلحه المعني يعبر عن الوعي «الخاطىء تماماً من الناحية المعرفية والابستيمولوجية - ص١٢٥ من المرجع السابق» ، فإن إطلاق لفظة «الحقيقة» على الحقل المعني قد يثير التباساً معرفياً وايديولوجياً والتباساً آخر يتصل بالعلاقة بين المعرفي والايديولوجي؛ خصوصاً إذا وضعنا في الحسبان أن ذلك الاستخدام للفظة المذكورة قد يلتقي ويتقاطع ، ظاهرياً لفظياً ، مع مصطلح «نظرية الحقيقتين - الفلسفية والشرعية» ، الذي شاع في بعض مراحل التطور الفكري العربي الاسلامي .

٣

# باتجاه الموقف المحوري

من الأهمية بمكان ، وقد خلّفنا وراءنا الجزء الثالث من «مشروع الرؤية الجديدة» الذي حمل عنوان «من يهوه الى الله» وعالجنا فيه ما رأيناه أساساً ورئيساً في التاريخ الشرقي العربي لليهودية والمسيحية حتى مرحلة قريبة من نشوء الاسلام ، أن نشير إلى أن تلك المعالجة عبّدت لنا الطريق ـ بقدْر أولي ـ للدخول في هذا الجزء الرابع من مشروعنا . ولعلنا نعلن أن المعالجة المذكورة تفضي إلى أن البحث في الاسلام الباكر نشأة وتأسيساً إذ يجد نفسه مشروطاً بالمرور عبر الطريق «الشرعي الممكن» إلى المرحلة التاريخية المطابقة له (أي للاسلام) ، فإنه لا بد أن يتعرض لهذا الطريق» نفسه ،الذي هو التأريخ للتاريخ الاسلامي العربي الباكر عموماً ، ولـ «السيرة النبوية» على نحو خاص . وقمين بنا أن نشير إلى أن الطريق ، المعني هنا والذي من شأنه إنْ سلكناه أن يقودنا إلى عالم «النبوة المحمدية» الرحب ، بنصّه القرآني الحديثي وبسيرة حياة صاحبه وإنجازه ، يستحث الباحث المؤرخ على طرح أسئلة ومسائل تتصل بمصداقيته التاريخية التوثيقية . وهذا ، بدوره ، يقتضي محاولة تسليط الضوء على الإواليات الكبرى التي كمنت وراء الاتجاهات الأساسية لانجاز «السيرة النبوية» ، كما قدمها كتابها ومصنفوها . ههنا وعلى هذا النحو ، نواجه وضعية مركبة معقدة لا بد من تفكيكها وتحليلها ، كي تتاح لنا إمكانية البحث الأولي في عالم «النبوة المحمدية» المعني ، بمفاصله الرئيسة (النص القرآني ،

**والنص الحديثي ، والنص السيري)** ، بما في ذلك العوامل والحوافز التاريخية القريبة من الاسلام والتي قبعت وراء نشوئه ، كحدث تاريخي بارز . وسوف نلاحظ أن هذه الوضعية تغدو أكثر تعقيداً واتساعاً واحتياجاً للبحث والتدقيق ، حين ينسحب حقل البحث على «الفكر الاسلامي» و «الإسلاميات» عامة . وفي هذه ا لحال ، سنجد أنفسنا مدعوين إلى تعميق رؤيتنا لـ «حقل البحث» نفسه ، الذي عانى من إهمال شنيع على أيدي من هيمن في الدراسات الإسلامية عرباً وأجانب . وقد أشار محمد اركون إلى جوانب هامة طالها هذا الإهمال في الدراسات المذكورة ، يذكرها كما يلي :

«١ ـ الممارسة أو التعبير الشفهي للإسلام ، خصوصاً عند الشعوب التي ليس لها كتابة مثل البربر والأفارقة ، وبشكل عام ، الجماهير الشعبية .

٢ ـ إهمال المُعاش غير المكتوب وغير المُقال حتى عند هؤلاء الذين يستطيعون أن يكتبوا .

٣ ـ إهمال المعاش المكتوب لكن المحكي . . .

٤ ـ إهمال المؤلفات والكتابات المتعلقة بالاسلام ، المنظور إليه بأنه (غير نموذجي أو تمثيلي non représentatif) . هكذا تستمر الكثرة الساحقة من علماء الاسلاميات بالاهتمام فقط . . . بإسلام الاغلبية المدعو (ارثوذوكسي ، السني) ، الذي هو في الحقيقة ليس إلا تنظيراً دوغمائيا ، جاء فيما بعد . . .

٥ ـ إهمال الأنظمة السيميائية غير اللغوية ، التي تشكل الحقل الديني أو المرتبطة به من مثل : الميثولوجيات والشعائر والموسيقى وتنظيم الزمان . . .»[1] .

ان التصدي للبحث في الاسلام ـ نشأة وتأسيسا ـ يقتضي امتلاك الأدوات المعرفية والتعامل بها ومعها على نحو جدلي تاريخي مرِن يضيء الحدثَ موضوعَ

---

١) محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الاسلامي ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٥٢-٥٣ .

البحث ، كما يفسح الطريق واسعة أمام تدقيق تلك الأدوات وتصويبها وتعميقها وتطويرها من موقع الحدث المذكور . يضاف إلى ذلك أن انطلاقاً من هذا ا لطراز المنهجي من شأنه أن يبصرنا بالمصاعب والمخاطر والحساسيات ، التي تحيط بالبحث في الاسلام الباكر ، وتخترقه معرفياً وايديولوجياً (وقد حاولنا فيما سبق تسليط ضوء أولي على ذلك) . ولا سبيل ، هنا ، إلى الظن بأننا نبدأ من «صفر» ، أي من قطيعة معرفية تامة مع ذلك المُنجز . إن زعماً مثل هذا من شأنه أن يولد أوهاماً كبيرة ، يمكنها أن تحدث خللاً معرفياً في ذهن الباحث ، هذا الخلل الذي يقود ، بدوره ، إلى إعاقة عملية إنتاجه العلمي ذاتها . وإذا كنا نوجه نقداً أولياً ومبدئياً للانتاج التأريخي في التاريخ العربي الاسلامي[1] ، فإن ذلك لن يثنينا عن محاولة تبيّن واكتشاف عناصر هامة ـ بالاعتبار المعرفي التأريخي ـ في نسيج ذلك الإنتاج المركب والواسع . وإذا كنا ، كذلك ، نعلن هذا الأمر ، فإنما نعلنه في سياق إنجازه ، بحيث تبدو جدلية التواصل والتفاصل ـ هنا ـ ذات مصداقية معرفية مفتوحة .

وسوف نسير في بحثنا هذا من موقع التمييز النسبي بين نسقين ذهنيين إثنين ، أتينا على ذكرهما وعلى نسبية العلاقة بينهما . أما النسق الأول فهو «الأصل الاسلامي» ممثلاً بـ «السيرة المحمدية» ، التي أفصحت عن نفسها عبر ثلاثة تجليات كبرى . وقد تمثلت هذه التجليات في شخصية محمد ما قبل الدعوة وما بعدها مأخوذةً بمثابتها بؤرة مركزية ذاتية وموضوعية تكثفت فيها سماته الخاصة وسمات عصره واتجاهاته الصغرى والكبرى **أولا** ، وفي النص القرآني مأخوذاً في سياق تبلوره واكتماله بمثابة بنية ذهنية برزت «منّجمةً» ، أي محقّبةً ومشخصة زماناً ومكاناً ثانياً ، وفي النص الحديثي في ضوء كونه تقاطعاً متمماً ومعقّباً وشارحاً لذينك التجليين السابقين **ثالثاً** . أما النسق الذهني الثاني

---

١) إضافة إلى ما قدمناه في الفقرتين السابقتين من نقد للتصور السلفوي حول «التاريخ الاسلامي» والتاريخ العام ، نحيل إلى الفصل الأول من الباب الثاني ، حيث نتابع القيام بنقد التصور التأريخي لدى مؤرخي السيرة .

فيتجسد في «الفرع الاسلامي» بصيغة ما برز لاحقاً كإرهاصات فكرية تبلورت ، شيئاً فشيئا ، لتكوّن المحاور الفكرية الأولى وما بعدها في المجتمع العربي الاسلامي الجديد ، المتنامي عمقاً وسطحاً .

وإذا كنا حددنا عناصر النسق الذهني الأول ، موضوع البحث ، بتلك الثلاثة المأتي عليها ، فإن بحثنا فيها لن ينظر إليها متجاورة ومتناخمة ، بحيث تأتي معالجة الواحد منها عقب الآخر أو بموازاته وفي ضوء تصور خطي مستقيم ذي بعد واحد . ذلك لأن بحثاً من هذا النمط ليس بوسعه أن يتحاشى النظر إلى العناصر المعنية على أنها بنيات ثلاث متمايزة ، بالدرجة الأولى ومن حيث الأساس ، إنْ لم تكن مغلقة حيال بعضها ، أو على أن الانتقال من الواحدة إلى الأخرى هو انتقال من أدنى إلى أعلى . فنحن دون أن نتخلى عن الإقرار بحدود نسبية من التمايز بين تلك العناصر الثلاثة (شخصية محمد ، والنص القرآني ، والنص الحديثي ، في اطارها المضبوط آنفاً) ، سنجد ضرورة النظر إليها ، بالدرجة الأولى وفي أساس الموقف ، من حيث هي ثلاثة أوجه لبنية واحدة ، تفصح عن نفسها ضمن حركة مركبة ذات بعد دائري ولولبي ومستقيم ، في آن . نضيف إلى ذلك أن نسبية العلاقة بين النسقين السابقي الذكر تكمن في النظر إلى الواحد منهما على أنه فرع وأصل ، في وقت واحد . وإذا كنا سنأتي على ذلك في الجزء التالي من «مشروع الرؤية» ، فإنه يكفي ، الآن ، القول بأن النظر إلى النسقين المعنيين من موقع الوضعيتين أو الوضعيات الاجتماعية المشخصة ، التي انطلقا منها تاريخياً واجتماعياً ، يفضي إلى تبيّنهما كأصلين يمتلكان من «الأصلية» ما تملكه تلك الوضعيات . وهذا ، بدوره ، يضعنا وجهاً لوجه أمام جدلية الفكر والواقع والنص والواقع ؛ إضافة إلى جدلية التواصل والتفاصل ، التي بمقتضاها يبرز كل من النسقين المذكورين متفاصلاً مع ما سبقه ، ومن ثم مُتَمحوراً حول ماهيته النوعية ، التي تجعل منه ماهو عليه لأنه أصل ذاته . ولكننا حين ننظر إليهما في سياق تواصلهما مع ماسبقهما ، أي مع «مصادرهما» التاريخية ، فإن هذه المصادر تصبح هي «الأصل» ، ليغدو كل من ذينك النسقين فرعاً بالقياس إلى هذا الأخير .