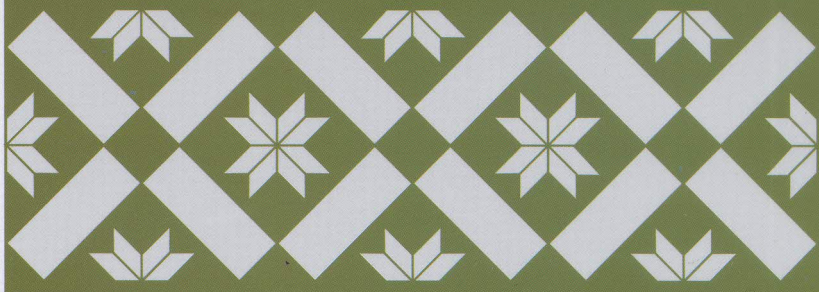
دورية دراسات المرأة

عدد خاص رقم ٢



مقدمة: ما وراء الانقسام

«المرأة المثالية»: ما بين العلمانيين والإسلاميين
إصلاح جاد

وهميات الحداثة ودين العلمانية
وائل حلاق

عرب ما قبل الدعوة: تفنيد لتصورٍ سائد
جمال ضاهر، عبد الكريم البرغوثي ونديم مسيس

جامعة بيرزيت
BIRZEIT UNIVERSITY

دورية دراسات المرأة

عدد خاص رقم ٢

ما وراء الانقسام: نقاش العلمانية والدين

٢٠١٣
معهد دراسات المرأة
جامعة بيرزيت

محرِّرتا العدد: سوسن مروّة، بني جونسون
هيئة التحرير: إصلاح جاد، ريما حمامي، أيلين كتاب، لينة ميعاري

حقوق الطبع محفوظة لمعهد دراسات المرأة
ISBN: ٩٧٨-٩٩٥٠-٣٢٢-٠٩-٧

منشورات معهد دراسات المرأة، جامعة بيرزيت، عام ٢٠١٣
صندوق بريد: ١٤، بيرزيت، فلسطين
هاتف: +٩٧٢٢٢٩٨٢٩٥٩
فاكس: +٩٧٢٢٢٩٨٢٩٥٨

للاتصال من العالم العربي، الرجاء استخدام الرقم الدولي ٩٧٠
لمزيد من المعلومات: http://sites.birzeit.edu/wsi

تصميم وطباعة
الناشر Al-Nasher

يودّ معهد دراسات المرأة أن يعبّر عن امتنانه وشكره للدعم السخي الذي قدّمه «معهد فيينا للحوار و التعاون الدولي» (VIDC) لإصدار هذا العدد بشكل خاص ولمشروع «الحوار العابر للانقسام» بشكل عام.

vidc.org wiener institut

Austrian Development Cooperation

قائمة المحتويات

مقدمة: ما وراء الانقسام ٥

«المرأة المثالية»: ما بين العلمانيين والإسلاميين ٩
إصلاح جاد

وهميات الحداثة ودين العلمانية ٢٣
وائل حلاق

عرب ما قبل الدعوة: تفنيد لتصورٍ سائد ٥٥
جمال ضاهر، عبد الكريم البرغوثي ونديم مسيس

مقدمة: ماوراءالانقسام

عام ٢٠١١، أطلق معهد دراسات المرأة في جامعة بيرزيت مبادرة في التعليم، البحث والنقاش حول «الحوار عبر الانقسام الديني العلماني، وكان الهدف من هذه المبادرة تناول الاستقطاب السياسي والثقافي بين مؤيّدي الدين والعلمانية: ذلك الاستقطاب الواقع عالميًّا، إقليميًّا وفي فلسطين من خلال التمحيص العلمي، تطوير المناهج ذات الصلة والحوار الديمقراطي.

يتضمّن هذا العدد الخاص من دورية دراسات المرأة ثلاثًا من ضمن أربع مداخلات كان قد قدّمها كتّابها على مدى سلسلة من حلقات النقاش بادر المعهد لعقدها خلال عامي ٢٠١٢-٢٠١٣. لم يتمّ نشر المداخلة الرابعة في هذا العدد لمعيقات تتعلّق بالترجمة، ويمكن الاطلاع عليها في العدد الخاص الذي ضمّ المقالات الأربعة في اللغة الإنجليزية تحت عنوان: "Rediscovering Religion and Secularism: A Critique of a Critique" لمجيد شحادة، وهو عضو هيئة تدريسية في دائرة الفلسفة والدراسات الثقافية في جامعة بيرزيت.

من الجليّ أنّ نوعية المداخلات ونطاقها وما تلاها من نقاش وجدال حيويّين مع أعضاء الهيئة التدريسية في جامعة بيرزيت ومع طلبتها تشهد على الأهمية الكبرى التي يتمتع بها هذا المشروع في فلسطين المعاصرة وفي المنطقة.

نأمل أن تُسهم التحليلات والملاحظات الواردة في هذا العدد الخاص من دورية دراسات المرأة في تحفيز تفكير جديد لدى القارئ يذهب به إلى "ما وراء الانقسام" ليكتشف في الوقت نفسه القواسم المشتركة والتناقضات المُثمرة والتي تستطيع بدورها توليد المزيد من الاكتشاف لهذه القضايا.

لا تدّعي هذه المساهمات العميقة (المستفزّة أحيانًا والمحفّزة دومًا) احتواءها على أي حلول جاهزة أو معلّبة بقدر ما تدعو إلى حوارٍ يأمل معهد دراسات المرأة أن يستمرّ.

في مساهمتها، ترى إصلاح جاد أن الانقسام الحاد المستحدث تقليديًّا بين القوميين العلمانيين والإسلاميين يصبح ضبابيًّا حينما ترصد كيف ينشر كلٌّ من القوميين والإسلاميين في فلسطين مفهوم "المرأة المِثال أو النموذج".

تطرح جاد في مقالتها إشكالية الانقسام الاقصائي المتبادل ما بين الإسلاميين والقوميين العلمانيين في فلسطين من خلال سبر مواقف كلٍّ من التيار القومي لحركة فتح وحركة حماس الإسلامية من هذه الإشكالية.

وبشكل خاص، تناقش جاد عقيدة الاسلاميين الفلسطينيين الرسمية التي " تنبع إلى حد كبير،

ليس من النصوص الدينية ولكن من التوفيق والتوليف للمواقف المتنافسة". وتذهب أبعد لتفحص العلاقة المعقدة عبر التاريخ، وفي وقتنا الحاضر، ما بين القومية العربية والإسلام فتقارن وجهتي النظر المتناقضتين لباحثَيْن فلسطينيَّين، موسى البديري وجميل هلال، اللَّذين جادلا في "الروابط بين الدين والعلمانية في بناء القومية الفلسطينية".

عام ٢٠١١ (٢٩ تشرين أول)، استضاف معهد دراسات المرأة في جامعة بيرزيت البروفيسور وائل حلاق، أستاذ العلوم الإنسانية في جامعة كولومبيا مؤسسة أفالون لتقديم محاضرة رئيسية بعنوان: "وهميات الحداثة ودين العلمانية".

لقد شكّلت مداخلة حلاق حدثًا بارزًا ومميزًا من بين سلسلة المداخلات والنقاشات الحيوية التي احتضنها المعهد لدراسة واستنطاق الانقسام الديني-العلماني.

وفي تقديمها للمحاضرة، أشارت إصلاح جاد، مديرة معهد دراسات المرأة، إلى أن وائل حلاق هو من أبرز علماء تاريخ الشريعة الإسلامية وفلسفة القانون. إن مجال تركيزه الأساسي هو التشظي المعرفي القانوني الذي أوجدته بدايات الحداثة. كما أشارت إلى معرفته العميقة والشاملة في مجال "تطور التقاليد الاسلامية من الناحية النظرية والقانونية والنظم المستقلة في قلب هذه التقاليد". لقد قدّمت محاضرة حلاق، التي عُرضت في رام الله، نقدًا صلبًا للدولة الحديثة و"أزمات الحداثة الأخلاقية والبيئية والاجتماعية والسياسية التي نعاني منها جميعا"، كما أنه ألح على "الاسترجاع المعرفي لحضارتنا وهويتنا" و"الحوار النقدي" مع الغرب.

قدّم حلاق شرحًا للدولة الحديثة كمشروع أوروبي ذي تناقضات متأصلة وتتبّع "صعودَ السياسي" (بالمعنى الذي استخدمه كارل شميدت) و"صعود القانوني"، إلى استبعاد الأخلاقي، وصولاً إلى الانقسام بين "Is and Ought- ما هو وما ينبغي أن يكون" أو بين الوقائع والقيم. يقترح حلاق أن الدولة الإسلامية هي عبارة عن تناقض في المصطلح أمّا "الحكم الإسلامي" فهناك ما يتوجب عليه تقديمه لـ "مأزق الحداثة الأخلاقي".

لقد تمّ تحميل النص الكامل لمحاضرة البروفيسور وائل حلاق باللغة العربية إلى موقع المعهد، بالإضافة إلى النقاش الذي دار بينه وبين طلاب جامعة بيرزيت وأساتذتها. أمّا في هذا العدد الخاص من الدورية، ولضخامة حجم المادة المتوفّرة، فقد تمّ اقتطاع بعض الفقرات من النقاش لمقتضيات التحرير.

أما جمال ضاهر (وآخرون-عبد الكريم البرغوثي ونديم مسيس)، وهو عضو هيئة تدريسية في دائرة الدراسات الثقافية في جامعة بيرزيت، فيتحدى في مداخلته "عرب ما قبل الدعوة: تفنيد لتصورٍ سائد" افتراضاتٍ سادت زمنًا طويلاً حول مرحلة أكثر قِدمًا من تاريخ المنطقة. يفحص ضاهر الاتجاه السائد في الماضي والبحث العربي المعاصر حول العرب قبل الإسلام وذلك في محاولة لتبيان تأثير أفكار الباحثين المسبقة على نتائج بحثهم.

يجادل ضاهر، البرغوثي ومسيس الافتراض الأساسي الذي ينفي أن يكون للعرب قبل الإسلام أي قدرة على الإنتاج الفكري أو التجريد الفلسفي. وتُظهر مقالتهم عكسَ هذه التصوّرات من خلال استعراض "وتبيان ما كان عند العرب من غنى لغوي، أهّل اللغة العربية لتكون أداة إبستمولوجية تعزز الدراية المعرفية لا يتعلق بالطبيعة وبضرورات الحياة في الصحراء فحسب، بل أيضاً في ما يتعلق بتأويل حياتهم الاجتماعية والثقافية على حدٍ سواء."

نشير في هذا السياق إلى أن المعهد قد سبق له ونشر على موقعه الإلكتروني أربعة أوراق أنجزنها طالباتٌ اجتزن مساقًا حول العلمانية والدين (GADS 638) درّسه د. أحمد أبو عوض في ربيع ٢٠١١. وقد عرضت الطالبات الأربعة حججهن واستنتاجاتهن للنقاش ضمن سلسلة حلقات النقاش بين ٢٠١١ و٢٠١٢.

"المرأة المثالية": ما بين العلمانيين والإسلاميين

إصلاح جاد

إن الصراع على بناء الهوية الجنسانية والمرأة المِثال ليس صراعا محايدا ولا هو دينيّ في الأساس. فالإسلاميون، تماما مثل الوطنيين، يسعون لإقامة مجتمع مثالي يعتمد على تَصَوُّر معيّن للمرأة المثالية (بابانيك ١٩٩٤؛ كانديوتي a١٩٩١، ١٩٩٧؛ مغدم ١٩٩٤). الفرق بين الاثنين – والقضية التي تثار للنساء– هو تفاني الجماعات الدينية أو الأصولية في سبيل استعادة ماضٍ مثالي أو زمن أسطوري والذي يُخضع المرأة لوصاية التقاليد (روي ١٩٩٩؛ زبيدة ١٩٩٧، ٢٠٠٠).

عادة ما تركّز رؤىً لماضٍ كهذا بقوة على الدور الذي يتصور ان المرأة لعبته في ترسيخ المجتمع المثالي. وبهذا المعنى، يمكن للامرأة المثالية ان تجسد زمنا ماضيا بحيث يكون فيه استحضار الأسرة التقليدية والقيم الأخلاقية التي بُنيت "أمّتنا" عليها (هاولي ١٩٩٤: ٣٢) ضروريا. وتدعم مثل هذه الرؤية الجماعات الأصولية التي تبدو كقوة فاعلة تساعد على جعل أدوار النوع الاجتماعي "التقليدية" طبيعة ثانية في الفكر الديني الأصولي (المرجع نفسه: ٣٤). وهكذا، تتعارض المرأة الاسلامية "التقليدية" المثالية مع المرأة "العصرية" المثالية التي شكّلها الخطاب العلماني الوطني (المرجع نفسه: ٣٠؛ وايت ٢٠٠٢). وينظر الى المجتمع المثالي الذي يسعى الإسلاميون لبنائه أيضا كرجعي ومعادٍ للحداثة (روي ١٩٩٩؛ العظمة ١٩٩٦؛ زبيدة ١٩٩٧).

إن النقاش الدائر بين العلمانيين والإسلاميين في الشرق الأوسط يعزز هذا الانقسام الثنائي. فالعلمانية، بالنسبة للإسلاميين، ينظر اليها على أنها فرض من الاستعمار، كنظرة إلى العالم بأكمله الذي يعطي الأسبقية للمادي على الروحي، وثقافة حديثة من الاغتراب وفلسفة المنفعة المنفلتة. فالعلمانية، للعلمانيين، أساسية من اجل إنسانية عالمية، وهي مبدأ عقلاني يدعو إلى قمع، أو على الاقل، ضبط العاطفة الدينية بحيث يمكن التحكم بمصدر للتعصب والوهم، والوحدة السياسية، بحيث يتأمن السلام والتقدم (المسيري والعظمة–٢٠٠٠، استشهد به في أسد ٢٠٠٣:٢١).

أهدف إلى نقد وتفكيك هذه الثنائية الإقصائية بين الإسلاميين والعلمانيين الوطنيين، من خلال دراسة دائرة العمل النسائي في حزب الخلاص الاسلامي، حيث أقوم بدراسة الأيديولوجية الاجتماعية الرسمية المتعلقة بالمرأة في حركة المقاومة الإسلامية حماس وكيف يتم إعادة بناء هذه العقيدة الرسمية، وإعادة روايتها وممارستها من النساء الإسلاميات أنفسهن. كما أجادل في هذه المقالة، أن عقيدة الاسلاميين الفلسطينيين الرسمية تنبع إلى حد كبير، ليس من النصوص الدينية

ولكن من التوفيق والتوليف للمواقف المتنافسة. وتكون "التقاليد" التي يصبو الإسلاميون، مثل الوطني الحداثي، لإحيائها "مُتصوَّرة" وتقوم على بناء حديث (هوبسباوم ١٩٨٣: ٢-٣).

في السياق الفلسطيني، كان النقاش بين العلمانيين والإسلاميين على إصلاح قانون الاحوال الشخصية المستند على الشريعة يمكن صياغته كمنافسة بين التقليد والحداثة. ونظرا للتعقيدات والتناقضات والغموض الذي تتسم به الحداثة والوطنية (كانديوتي ١٩٩٨: ٢٨٣)، فإني أتساءل فيما إذا كانت الحدود الفاصلة بين الحركتين - الوطنية والاسلامية - واضحة المعالم كما قد يتصور المرء. من خلال تحليل دقيق لكيفية تصور الوطنيين والإسلاميين وبنائهم لأدوار وعلاقات النوع الاجتماعي، فإني أرى أنه قد يكون هناك استمرارية أكثر مما هي قطيعة بين الاثنين.

الطبيعة المتغيرة للعلمانية الفلسطينية

منذ بداياتها، استندت القومية العربية إلى الإسلام كأساس للشرعية. فلا الإسلام ولا القومية تعبير ثابت، وهنا أجادل بأن الحركة الإسلامية التي تنافس قوة الحركة الوطنية الفلسطينية هي، إلى حد كبير، نتاج فشل الحركة الوطنية العلمانية في الوفاء بوعودها بتحقيق الاستقلال الوطني أو بناء الدولة. أجادل في هذه الورقة أن أحد العناصر التي سهّلت "الاندماج" بين الإسلام والوطنية الفلسطينية كان هزيمة الحركة الوطنية الفلسطينية وقدرة الحركة الإسلامية (حماس) على تمثُّلها وتبنيها لاستراتيجية المقاومة من أجل تحقيق الحقوق الوطنية الفلسطينية .

إن القومية العربية، بشكلها البعثي ام الناصري او غيرها من الأشكال، أدرجت الإسلام كجزء لا يتجزأ من مكوّناتها الأساسية وكانت إيديولوجية توحيدية تسعى لبناء ما يسميه سلامة "حالة من الشرعية" - وهي منظومة تقوم على الالتصاق بطموحات ورغبات المواطنين، عوضا عن الإصرار بشكل مبدئي على رؤية للتغيير والابداع (سلامة ٢٠٠١:٢٠؛ حوراني ١٩٨٣؛ ديفيس ١٩٨٧؛ لورانس ١٩٨٧؛ طيبي ١٩٨٧؛ العظمة ١٩٩٦). ويذهب العظم إلى أبعد من ذلك باتهام النخب القومية "العلمانية" بعرقلة فهم عقلاني للتراث الثقافي الإسلامي ليصبح موضوع دراسة وبحث منهجي مستقل وخاضع لمناهج البحث المتّبعة في العلوم الاجتماعية. وبدلا عن ذلك استخدم التراث الثقافي الاسلامي كأداة إيديولوجية في خدمة السياسات الإقليمية أو الوطنية أو الحزبية. وبالتالي، عندما تلاشت موجات القومية، بقي النهج غير النقدي للإسلام وتراثه ، وقُدّم بسهولة كقالب منزّه عن النقد للهوية العربية والاسلامية (العظم ٢٠٠٤).

في بعض وجهات النظر الواردة أعلاه، كان ينظر إلى دمج الإسلام مع القومية العربية باعتباره عائقا أمام العلمانية والحداثة الحقيقيين. ولكن، يشير كثير من الدارسين الى ان الاندماج بين الدين والقومية في البناء الحديث لهذه الأخيرة هو أمر شائع. هايز، على سبيل المثال، لاحظ أن

"في القومية عدد كبير من الطوائف الدينية المختلفة، ولكنها ككل نهج آخر تُعدُّ القومية الأقرب إلى دين عالمي" (هايز كما ورد ذكره في أسد ٢٠٠٣: ١٨٧). وقد حدد غيرتز مركزية الرموز المقدسة التي تنبع من دوافع دينية لجميع أشكال الحياة السياسية والقومية وكذلك ما قبل القومية، سواء في المجتمعات الحديثة وما قبل الحديثة. (غريتز ١٩٨٣: ١٢٤ المذكورة في أسد ٢٠٠٣: ١٨٨).

في تحليل العلاقة المتذبذبة بين الإسلام كدين والقومية كمفهوم علماني، يوضح لورانس ان الإسلامية أو "الأصولية" كما يسميها (سوف يُناقش الجدال حول استخدام مصطلحي الإسلامية أو الأصولية أدناه) شكّلها الطابع المهيمن والجديد للعلمنة، والتي ليس فقط تخللت شرائح من النخبة في بعض البلدان الاسلامية، ولكنها أثرت أيضًا بشكل دائم على جميع سكان العالم الإسلامي/العربي من خلال ظهور مؤسسات جديدة مثل الاتصالات والرعاية الصحية والتعليم، وفوق كل شيء، القومية . فهو يقترح فكرة أنه في حين لم تكن القومية مؤسسة إسلامية في الأساس، فإن نخبًا إسلامية عديدة قد اعتمدتها كاستراتيجية للتعامل مع السلطة المتوارثة بكل إشكالاتها من الحكومات والاقتصادات والجيوش الاستعمارية السابقة (لورانس ١٩٨٧: ٢٩). في هذا السياق، ما تكشّف داخل القومية في كل بلد تقريبا كان الطاعة القسرية للدولة، مع جعل الإسلام التي تدعو إليه الحكومة إلزاميا كرمز للولاء السياسي فضلا عن العقيدة الدينية (المرجع نفسه: ٢٩). وهكذا، تم دمج الإسلام مع العلمانية العربية[١].

في العالم العربي، كان المزج بين الدين والقومية كنوع من «العلمانية» تُمارس بين النخب الوطنية علامة واضحة للهوية لتلك الدول القومية في مرحلة ما بعد الاستعمار في العالم العربي. ولخّص عبد الباقي الهرماسي، على سبيل المثال، عند كتابته حول الإسلام والعلمانية، الاختلافات في التمييز الهام بين علمانية حكم الأمر الواقع وعلمانية حكم القانون. وفي حين تدعو علمانية حكم القانون في الغرب إلى الفصل بين الكنيسة والدولة، تعترف الدولة العربية بالإسلام على أنه دين المجتمع؛ وبهذه الطريقة، أبطلت استخدامه السياسي. وعلى الرغم من أن الدولة لم تكن رسميا علمانية، في الواقع العملي، فقد همّشت هذه الدول دور المسجد في الحياة السياسية ومارست علمانية حكم الأمر الواقع (الهرماسي ١٩٩٣ استشهد به في حاتم ١٩٩٤: ٦٦٤-٥).

طوال القرنين التاسع عشر والعشرين، واجه الشرق الأوسط أشكالاً مختلفة من القوميات: القومية الدينية والقومية الإقليمية والقومية العرقية أو اللغوية (حوراني ١٩٨٣: ٣٤١-٢). ويعتقد العديد من المعلقين أن الأمة كمجتمع لغوي أصبحت سائدة، واستبدلت أو استوعبت الأخريات (حوراني ١٩٨٣؛ العظمة ١٩٩٣؛ سلامة ٢٠٠١). ومع ذلك، استمرت القومية الدينية في الوجود بوصفها

١- إن الجهود المبذولة لتطبيق مفهوم الدولة القومية على الإسلام وعلى الأمة الإسلامية (جماعة المؤمنين) لهي سمة بارزة للاستكشاف الاسلامي الحديث تاريخيا للقضايا السياسية. وقد حاول بعض الكتاب الجمع بين الإسلام والقومية بمعالجة الإسلام والعروبية باعتبارها وحدة لا تنفصم. وقد نفى البزاز (مدرس شاب عراقي)، على سبيل المثال، أن هناك تناقضا بين الإسلام والقومية العربية، فقد كان الإسلام، بالنسبة له، دينًا قوميًّا، والاسلام الحقيقي كان الإسلام العربي واللغة العربية كانت "روح الأمة العربية" (حوراني ١٩٨٣: ٣٠٨-٩).

عنصرا في القومية الإقليمية واللغوية في منطقة الشرق الأوسط. لكنّ الربط بين الدين والقومية ليس مقتصرًا على المجتمعات المسلمة. فمونسون، مثلا، يرى أن الهوية الدينية والوطنية تميل إلى كونها مندمجة في أجزاء كثيرة من العالم. وكما يعتقد حوراني، على سبيل المثال، أن يكون المرء تركيا فذلك يتطلب كونه مسلما سنيا، والفارسي شيعيا، وأن الوعي العربي يرتبط ارتباطا وثيقا تماما مع وعيه كمسلم (حوراني ١٩٨٣: ٣٤٢)، ويصرّح مونسون « أن يكون المرء أيرلنديًّا حقا هو أن يكون كاثوليكيا، وأن يكون عربيا في التصور الشعبي، هو أن يكون مسلما (مسلما سنيا)، وبالمثل أن يكون إيرانيا «حقيقيا» هو أن يكون شيعيا» (مونسون ٢٠٠٣: ٤١). ويعتقد أن الإسلاميين عموما يدينون القومية، ولكنه يقارن الوضع بإدانة الماركسية للقومية ، والتي مع ذلك استغلّت الاستياء القومي من السيطرة الأجنبية لتغذية ثوراتها. ويصف يورجنسماير الحركات السياسية الدينية كقومية دينية. ويوحي بأن هناك "أفراد لديهم مصالح دينية وسياسية يستجيبون بطريقة دينية للوضع السياسي" (يورجنسماير ١٩٩٣: ٨٧).

وينبع جزء من الخلط بين استخدام مفهوم الإسلام ومفهوم القومية العربية من الاستخدام المشترك لمفهوم الأمة (جماعة المؤمنين و الترجمة العربية لكلمة «أمّة»). وهنا من المهم أن نلاحظ الاختلافات. لقد تطور استخدامها من قِبَل القوميين العرب نتيجة للتأثير الأوروبي الذي يؤكد على أهمية العلامات الثقافية الموحدة (مثل التاريخ أو اللغة أو الدين) أو التجمعات الإقليمية لتشمل جميع أتباع مثل هذه العلامات بغض النظر عن الهوية الدينية (حوراني ١٩٨٣). وقيل إن الدافع الأساسي من الفكر القومي العربي هو فوق طائفي (على الرغم من استلهامه التاريخ الإسلامي وتنازلاته للعاطفة الشعبية الإسلامية)، وأنه ملتزم بمذهب الفصل ما بين القانون والمواطنة وبين الانتماء الديني وحصر هذا الأخير في المجال الخاص. وباختصار، الدين هو ما تحدده العروبة العلمانية وتحاول أن تضعه في مكانه الاجتماعي الصحيح (أسد ٢٠٠٣: ١٩٦). ومع ذلك، فإن تاريخ الإسلام مهم لأنه يعكس وحدة الأمة العربية المبكرة وانتصارها وهي الأمة التي تعتبر « النبي العربي» بطلها الروحي[٢].

ولمفهوم الأمة الإسلامية معنى مختلف تماماً من وجهة النظر اللاهوتية الكلاسيكية. (دونوهيو و اسبوزيتو ١٩٨٢؛ طيبي ١٩٨٧؛ أسد ٢٠٠٣). فالنبي في هذه الحالة ليس محلا للإلهام الوطني وإنما هو موضوع الوحي الإلهي، وهو رسول الله للبشرية ونموذجٌ للسنّة (السلوك الفاضل) التي، جنبا إلى جنب مع القرآن الكريم، يجب على كل مسلم/ة أن ت/يسعى لتجسيده في حياته/ها. ضمن وجهة النظر اللاهوتية تلك، ليست السجلات الكلاسيكية «تاريخًا» وإنما تنبثق من الحديث (سجلات أقوال وأفعال النبي) الذي تستند عليه السنّة، وهي توضّح وجهة نظر القرآن العالمية. وفقا لهذا

٢- يكتب قومي عربي مسيحي بإعجاب عن شخصية النبي محمد، وعن قوة قناعاته وحزم معتقده، ويخلص إلى أن: "هذه هي الرسالة الروحية الواردة في ذكرى ولادة النبي العربي والتي وجهها إلى حياتنا الوطنية الحالية. ولهذا، على الرغم من ميولهم المختلفة ودياناتهم ومذاهبهم المختلفة، فإن يجب على القوميين العرب تكريم ذكرى محمد، نبي الإسلام، الموحد للعرب، رجل المبدأ والقناعة" (زريق كما استُشهد به في حاييم ١٩٦٢: ١٧١)

الرأي، في حين أنه لا يمكن تصور «الأمة العربية» دون تاريخها، تسلّم الأمة الإسلامية فقط بالقرآن والسنّة (وايت ١٩٧٧ في طيبي ١٩٨٧: ٦٤؛ أسد ٢٠٠٣: ١٩٦-٧). وبالتالي لا تكون الأمة الإسلامية مجتمعا متخيلا ينتظر أن يكون موحدا سياسيا، بل تكون فضاءً لاهوتيا محدّدًا يمكّن المسلمين من ممارسة نُظُم وقواعد الدين في العالم. في هذا الصدد، تسلّم الأمة الإسلامية بالأفراد الذين يحكمون أنفسهم بطريقة إسلامية (أسد ٢٠٠٣: ١٩٧).

إن تعبير «أمّة عربية»، الذي يستخدم اليوم للدلالة على «الشعوب العربية « ككلّ، يمثل تحولا مفاهيميًّا كبيرا يتم من خلاله بتر الأمة عن المسندات اللاهوتية التي أعطتها قوتها عالميا، ويجري حصرها في كونها ترمز لمجتمع متخيَّل محدود وذي سيادة مثل أي مجتمع آخر. (أندرسون ١٩٨٣: ١٥). في المقابل، فإن أمة المسلمين (الأمة الإسلامية) أيديولوجيًا ليست مجتمعا يمكن موضعة الدولة أو الاقتصاد عليه. فلا هي محدودة ولا سيادية، لأنها يمكنها في نهاية المطاف أن تحتضن البشرية جمعاء. وبالتالي، وفقا لأسد، هما مختلفتان تماما لغويا (أسد ٢٠٠٣: ١٩٨).

ويمكن كذلك ملاحظة صراعات إضافية بين الإسلام كدين وبين القومية. في الحركات السياسية الإسلامية المعاصرة، وبما يتعارض مع معنى الإسلام في بدايته، يشمل المعنى «الجديد» للإسلام المسلمين ويستثني غير المسلمين جميعَهم، على عكس القومية. وكما القومية، يتم تفسير الإسلام كنظام سياسي ويستخدم لأغراض سياسية ما يمثل تهديدًا للعلمانية (العظمة ١٩٩٦؛ روي ١٩٩٩؛ طيبي ١٩٨٧). ومع ذلك، ووفقا لأسد، تشترك القومية العربية والحركات الإسلامية في قلقهما من الدولة التحديثية لأن الحركات الاسلامية تعتبر الدولة الوطنية أمرا مفروغا منه، وتسعى للعمل من خلالها، وهذا ما يتمحور حوله مأزق جميع المسلمين. فهذا المشروع الدولتي، كما يقول، وليس اندماج الأفكار الدينية والسياسية، هو الذي يعطي الفكرة «الاسلامية» طابعها «الوطني» (أسد ٢٠٠٣: ١٩٩). ويحثنا أسد على عدم التركيز على «الدوافع الحقيقية» للإسلاميين، وإنما على البحث عن أي ظروف تجبر « الإسلامية» على الظهور علنا باعتبارها خطابا سياسيا، وكيف تتحدى البنى العميقة للعلمانية (المرجع نفسه: ١٩٩). ويؤكد أسد على الترابط بين الدين والعلمانية بالقول أنه «على الرغم من أن الدين يعتبر غريبا على العلمانية، ينظر أيضا إلى هذه الأخيرة بأنها قد ولّدت دينا، كان في الحياة العلمانية ما قبل الحداثية الماضية قد خلق دينا خرافيا وقمعيا، وأنتج في العلمانية الحديثة الحاضرة دينا مستنيرا ومتسامحا. وهكذا، فإن الإصرار على فصل حاد بين الديني والعلماني يتماشى مع الادعاء، المتناقض مع نفسه، بأن الأخير (العلماني) ينتج السابق باستمرار» (المرجع نفسه: ١٩٣).

في السياق الفلسطيني، ناقش باحثان لهما وجهتا نظر متناقضتان الروابطَ بين الدين والعلمانية في بناء القومية الفلسطينية. يقول البديري، من جهة، أن حقيقة أن فتح «لجأت للرموز الدينية والأيديولوجية لتعبئة وحشد الدعم والتأييد، يلقي ظلالا من الشك على الزعم المتكرر بأن حركة فتح، وضمنًا الحركة الوطنية الفلسطينية، هي قوة علمانية» (البديري ١٢:١٩٩٤). ويؤكد البديري

أن الإسلام كان، ولا يزال، واحدا من العناصر الكبرى للهوية الوطنية الفلسطينية، وخاصة داخل الأراضي المحتلة. ويذكر أنه «كان للحركة الإسلامية في فلسطين دورًا أساسيًّا منذ بداية الانتداب البريطاني في استيعاب الخطاب القومي. إنه لأمرٌ صعب في الواقع، [حسب قوله] إنشاء خط تماسّ يفصل الإسلاميين عن «أعدائهم القوميين» (المرجع نفسه: ٧).

فبهذا الرأي، يرى البديري أن "الاندماج" بين الإسلام والقومية يحطّ من قدر المعاني "الحقيقية" للعلمانية التي ينبغي أن تكون منفصلة عن الدين. وهو أيضا يرى الإسلام والسياسة من حيث الاستمرارية وليس الانقطاع. فالإسلام، كنقطة مرجعية رمزية، يعمل باعتباره احتياطيًّا ثقافيًّا يعتمد عليه في الدعوة الوطنية للمقاومة في فترة الثلاثينيات والاربعينيات. إنّ تصوير الإسلام كحركة سياسية، بوصفها حلقة مستمرة لا تنقطع ولا تتغير يمكن فهمه كنوع من تجدُّد الإسلام الذي يحارب القومية بالتنافس الأيديولوجي المتواصل. (ستوفاسر ١٩٨٧، ديفيس ١٩٨٧) لا عجب إذن إن علمنا أن زعيم الحركة الوطنية في عهد الانتداب البريطاني، الحاج أمين، قد وُضع في السلة ذاتها مع عز الدين القسام كشخص "متدين" و "إسلامي". في عمل بحثي آخر، أوضحتُ أن النخبة القومية الفلسطينية قد انبثقت ، على المستوى الاجتماعي، من العائلات العليا البارزة في فلسطين، بما في ذلك الحاج أمين، المفتي العام ورئيس اللجنة العربية العليا، التي شكلت الهيكل القيادي للنضال الوطني بين عامي ١٩٣٦ و ١٩٤٨.

كانت أيديولوجيا اللجنة العربية العليا وطنية وعلمانية أيضا، بمعنى أنها كانت تهدف إلى إقامة دولة فلسطينية مستقلة من شأنها أن تشمل العرب واليهود. وقد دفعتهم رغبة قوية لتحديث الدولة والمجتمع ونشر التعليم والعلم، وفقا لنموذج المدارس العامة البريطانية في مناهجها، مع استثناء واحد – أنه في مدارسهم الخاصة أضافوا الدين كمتطلب، وهو مالم يكن يدرّس في المدارس العامة (الطيباوي ١٩٥٦). و لم يكونوا معادين للغرب بما هو غربٌ، بل كان عداؤهم موجّهًا للغرب بسبب الهيمنة والاحتلال بشكل أساسي، كما أنهم اتبعوا طريق المفاوضات والدبلوماسية للحصول على الاستقلال، وعندما لم تنجح هذه الاستراتيجية، دفعهم الفلاحون المعدمون إلى استخدام العنف. وقد حصل عز الدين القسام، وهو المعبِّر عن الفلاحين والفقراء ، وموظف ديني صغير ومنفي سياسي من سوريا، على القيادة لفترة قصيرة بين فقراء المدن والفلاحين المُقتلعين. وتكمن أهمية القسام، كزعيم ديني وطني، في أنه كان أول من دعا إلى مقاومة البريطانيين بالقوة رغم إرادة الحاج أمين الحسيني. ولم يشكل القسام، ولا الحاج أمين، أيّ منظمات أو حركات "إسلامية" لمحاربة البريطانيين والحركات الصهيونية. في مذكرات زعيتر عن ثورة ٣٦-٣٩ ذكر بوضوح أن "التمرد، الذي قاده القوميون حشد رجال الدين" وليس العكس (زعيتر ١٩٨٠: ٤١١). وكانت أول محاولة لإنشاء مثل هذه الحركة عندما أرسل الإخوان المسلمون في مصر بعض المندوبين لوصل حركتهم مع مجموعات مماثلة في فلسطين في عام ١٩٣٥. فوفقا لأبو العمرين، لم تسفر هذه الخطوة عن توسيع نطاق الحركة المصرية إلى فلسطين (أبو العمرين ٥٦ :٢٠٠٠) بل كان ذلك في عام ١٩٤٦

عندما تأسست المجموعة الأولى للإخوان المسلمين باعتبارها حركة إسلامية في القدس الشريف على يد جمال الحسيني، أحد الشخصيات الوطنية الرائدة، وبمعونة من الحاج أمين وذلك قبل سقوط فلسطين بعامين (كوهين ١٩٨٢: ١٤٤).

وعلى النقيض من البديري، لا يعترف هلال بالإسلام كعامل محوري في بناء الهوية الوطنية الفلسطينية، سواء تحت الانتداب أو في تشكيله الحديث في الستينيات. ويعرّف العلمانية بأنها فصل واضح بين المؤسسات السياسية عن العقائد الدينية بقوله أنه "في مجال سياسي وطني، فإن المنظمات والهويات والأيديولوجيات لديها نماذج متميزة وديناميات ومحددات تختلف عن تلك المتعلقة بالمجال الديني" (هلال ٢٠٠٢: ١). فهو يعتقد أن المواجهة مع الصهيونية والحكم البريطاني ولّدت بُعدا علمانيا أو وطنيا للهوية الفلسطينية في شكل شخصية وطنية تتجاوز الدين والطائفة والمناطقية (المرجع نفسه: ١). ووفقا له، لم تلجأ الوطنية الفلسطينية في أية مرحلة للخطاب الديني أو الأساطير للحفاظ على هيمنتها على جمهورها وكانت في منظمة التحرير الفلسطينية شخصيات مسيحية قيادية مثل جورج حبش، زعيم الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، ونايف حواتمة، زعيم الجبهة الديمقراطية لتحرير فلسطين. و «هذا لا يتناقض»، كما يقول «مع حقيقة أن معظم الفلسطينيين كانوا ولا زالوا متدينين بالمعنى الشعبي للتديّن» (المرجع نفسه: ١). ولكن، بمجرد أن شكلت حماس «نوعا من الهيمنة الثقافية»، عُكست هيمنة الإسلام في النمط المشترك للباس وفي المناهج المقترحة للمدارس الحكومية وفي زيادة استخدام الآيات القرآنية في التصريحات الرسمية والخطب من طرف السلطة الفلسطينية وفي الرقابة الذاتية للمقالات الصحفية المتعلقة بالقضايا التي تمس الدين وفي وسائل الإعلام الرسمية الفلسطينية[٣].

بينما أتفق مع هلال أن منظمة التحرير الفلسطينية لم ترجع إلى الإسلام فقط كنقطة مرجعية فوق سياسية (سلامة ٢٠٠١: ٨)، فقد قبلت أنه ينبغي أن يقوم الزواج والطلاق والميراث على أساس الفهم الشعبي للإسلام. فقد كانت العلاقات بين الجنسين في المجتمع الفلسطيني، تحت السيطرة السياسية لمنظمة التحرير الفلسطينية، تُدار بحكم الشريعة، وليس بالقانون العلماني، وفي الإمكان اعتبار علاقات النساء والرجال، او علاقات النوع الاجتماعي، هي النقطة الفصل في الحكم على مدى «علمانية» أو «دينية» منظمة التحرير. فإذا نظرنا إلى كيفية تنظيم منظمة التحرير العلاقات في الأسرة وكيفية النظر إلى موضوع النوع الاجتماعي (الجندر)، سنرى أنه كانت هناك استمرارية أكثر من الانقطاع بين الأيديولوجيتين. وهذا يؤكد رأي كانديوتي أن غموض الحداثة يكون أكثر وضوحا عندما يتعلق الأمر بمسألة دور المرأة في الجسم السياسي (كانديوتي ١٩٩٨: ٢٨٣). واثناء ذلك، لم يقدم هلال، الذي يميز جذريا بين الدين والقومية، إجابة حول لماذا احتاجت حركة علمانية "أساسا" الى التعابير الدينية لإضفاء الشرعية على نفسها.

٣- تذمّر كتاب الأعمدة في الصحف الفلسطينية من رقابة المحررين المتكررة للمقالات التي تتطرق إلى الدين، خوفا من استثارة الإسلاميين.

عند قيامه بتحليل فكر حركة فتح باعتبارها العمود الفقري لمنظمة التحرير الفلسطينية وحركة القومية المعاصرة، يقول عبد الجواد أن قيادة حركة فتح لم تضع الإسلام كدين جانبا قط. ففي دراسته للموضوع، يكشف أن غالبية (١٣ من أصل ٢١) القادة المؤسسين لحركة فتح في مطلع الخمسينيات كانوا إما أعضاء في الإخوان المسلمين أو حزب التحرير الإسلامي أو من المتعاطفين معهما (عبد الجواد ٢٠٠٣؛ الحمد والبرغوثي ١٩٩٧). وعكست مجلتهم الأولى "فلسطيننا" اللغة والتوجه الدينيين للحركة الوليدة التي ساعدت، وفقا لعبد الجواد، على انتشار جدول أعمال الحركة في أوساط اللاجئين في غزة وهم الذين جاءوا من خلفية ريفية محافظة. من بين النخبة القديمة، شكّل المسيحيون ٢٠٪ من حركة فتح (في حين لم تتجاوز نسبتهم من السكان ١١٪) وكان جميع القادة المؤسسين مسلمين. ومثل هذه الخلفية التاريخية، على الرغم من نفي هلال لها، لا تتعارض مع طراز العلمانية الذي تقدمه حركة فتح.

بالطبع لم تلعب القومية العلمانية دورا هاما في الشرق الأوسط في منتصف القرن العشرين. وقد يفكر المرء، على سبيل المثال، بمحمد مصدق والجبهة الوطنية في إيران، وعبد الناصر في مصر الناصرية، ومنظمة التحرير الفلسطينية بين الفلسطينيين. ولكن كل أشكال القومية هذه فشلت في نهاية المطاف في إحراز التحرر من السيطرة الأجنبية، ناهيك عن فشلها في حل مختلف المشاكل الأخرى الاجتماعية والاقتصادية التي وجدت في معظم دول العالم الثالث. وعلاوة على ذلك، على المستوى الشعبي، قاست الحركات الاسلامية المعاصرة من بطش وقمع تلك الانظمة بما أنها كانت في المعارضة.. أما بالنسبة لمنظمة التحرير الفلسطينية "العلمانية"، فقد استخدمت فتح دائما، وبشكل واسع النطاق، المفاهيم الإسلامية السائدة مثل الجهاد (الحرب المقدسة) والشهيد. ولم تتمتع الحركات الماركسية الفلسطينية قط بأي شيء يشبه الجاذبية الشعبية لحركة فتح. ومن المشروع أن أشير هنا إلى أن خطابات منظمة التحرير الفلسطينية حول الحداثة تكيّفت ليس فقط عبر مواجهة الصهيونية، كما يدعي هلال، ولكن أيضا عبر علاقاتها المضطربة مع الأنظمة العربية المختلفة، وذلك باستخدام نهج أكثر تحفظًا وتديّنًا مع السعوديين، على سبيل المثال، وأكثر ليبرالية و"حداثة" مع التونسيين، و"تقدمي" و"حداثي" مع الاتحاد السوفياتي آنذاك.

واحدة من المعايير التشخيصية لكشف طبيعة مشروع وطنيٍّ ما هو فحص بنائه الخاص بالنوع الاجتماعي (الجندر) والعلاقة بين الرجل والمرأة، ولكن العديد من الكتاب والباحثين الذين كتبوا عن حماس والوطنية الفلسطينية (الحروب ١٩٩٦، ٢٠٠٠؛ الحمد والبرغوثي ١٩٩٧؛ أبو عمرين ٢٠٠٠؛ الطاهري ١٩٩٥؛ أبو عمرو ١٩٩٤؛ ليتفاك ١٩٩٦؛ شيف ويعاري ١٩٨٩؛ هلال ١٩٩٨؛ مونسون ٢٠٠٣)، التزموا الصمت بشأن هذه المسألة.

ويجب على هؤلاء المؤلفين، الذين يصرون على أن الهوية الوطنية الفلسطينية استندت أساسا إلى التعابير العلمانية، أن يجعلوا هذه الهوية متجانسة، فهم لا يريدون أن يروا كيف تتغلغل الطبقية والدين وهوية النوع الاجتماعي (الجندر) في القومية وهوياتها المتعددة (انثياس ويوفال ديفيس

١٩٨٩؛ كانديوتي a١٩٩١). فكانديوتي، على سبيل المثال، تدلّل على أنه "على الرغم من تأثر العديد من (القوميات) بأفكار التنوير وكانت ذات نزعات علمانية ، فإنها أيدت دون قصد فكرة أن أي تغييرات في وضع المرأة لا يمكن أن يتغاضى عنها بسبب المصلحة الوطنية" (كانديوتي a١٩٩١: ٤١٠). فالأيديولوجيات القومية تحتاج إلى "امرأة مثالية" ولكنها غير واضحة. ونظرت فتح لعلاقات النوع الاجتماعي ولـ" المرأة المثالية" بأنها تحمل، كما تقول كانديوتي، "التباساتها وتوتراتها" (كانديوتي ١٩٩٨: ٢٨٢). وقد صُوِّرت "المرأة المثالية" في شكل فلاحة، خصبة، متواضعة و "أصيلة". ومع ذلك، في نفس الوقت، كانت "المرأة الحديثة" تُصوّر باعتبارها المنضبطة وذات الجسد المجرّد من جنسانيته و "أخت الرجال". وبعبارة أخرى، صوَّرت الحركات الوطنية الفلسطينية المرأة كَ "مستودع متميز من القيم الوطنية غير الملوثة" (كانديوتي a١٩٩١: ٤١٠). واستمرت تلك النماذج المتوازية (المرأة الفلاحة – المرأة الحديثة) للمرأة من خلال فتح ومنظمة التحرير الفلسطينية والسلطة الفلسطينية.

وقد قاومت فتح دائما تحدي السيطرة الأبوية على المرأة داخل منظمة التحرير الفلسطينية. فالمحاولات العديدة من طرف الناشطات في الاتحاد العام للمرأة الفلسطينية لتعزيز وحماية حقوق المرأة في الطلاق والزواج والميراث قد انتهت بالفشل. وقد أرجعت الناشطاتُ هذا الفشل إلى رفض رئيس منظمة التحرير الفلسطينية، في حينه، تأييد أي خطوة من هذا القبيل أو، وفقا لخالد وصلاح، "لمساءلة الاعتداء والاستغلال الصارخين من بعض مقاتلي فتح، سواء عبر ممارسات تعدد الزوجات غير المنضبطة، وعدم الاعتراف بأطفالهم من الزيجات غير المعلنة أو عبر العديد من حالات العنف المنزلي" (ليلى خالد وسميرة صلاح، مقابلات).

وهذا قد يفيد في تفسير سهولة تحوّل التأييد لمنظمة التحرير الفلسطينية "العلمانية" التي تتألف من رجال ونساء إلى التعاطف، وفي كثير من الحالات، الولاء للحركة الإسلامية. وقد يشكك التسييس المتزايد للهويات الجندرية والدينية في "تقدمية" الوحدة الوطنية الفلسطينية العلمانية ووحدة الهوية الوطنية الفلسطينية. وتكمن جذور ازدياد شعبية الإسلاميين ليس فقط في المنطلقات الثقافية أو الأيديولوجية، ولكنها أيضا تتعلق ببعض التغييرات الهامة التي حدثت في الضفة الغربية وقطاع غزة بعد الاحتلال الإسرائيلي عام ١٩٦٧، وفشل منظمة التحرير في تحقيق وعودها بالعودة والتحرير وإقامة الدولة المستقلة.

قائمة المراجع باللغة العربية

- أبو العمرين، خالد (٢٠٠٠) حماس: حركة المقاومة الإسلامية في فلسطين، مركز الحضارة العربية.
- العظم، صادق جلال (٢٠٠٤) هاملت والحداثة، ورقة تمّ تقديمها لمؤتمر الحداثة والحداثة العربية، مركز الدراسات والأبحاث العلمانية في العالم العربي.
- الطاهري، نور الدين (١٩٩٥) حماس: حركة المقاومة الإسلامية في فلسطين. الدار البيضاء: دار الاعتصام.
- الحمد، جواد وإياد البرغوثي (١٩٩٧) دراسة في الفكر السياسي لحركة المقاومة الاسلامية حماس ١٩٨٧-١٩٩٦. عمان: مركز دراسات الشرق الأوسط.
- هلال، جميل (١٩٩٨) النظام السياسي الفلسطيني بعد أوسلو، رام الله: مواطن- المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية.
- الحروب، خالد (١٩٩٦) الفكر والممارسة السياسية. بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية.
- زعيتر، أكرم (١٩٨٠) يوميات أكرم زعيتر : الحركة الوطنية الفلسطينية ١٩٣٥-١٩٣٩. بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية

المراجع باللغتين: الإنجليزية والفرنسية

- Abdel-Jawad, Saleh (2003) "The Role of Foreign Forces in Formulating and Promoting Palestinian elites". A paper presented on the 29th of April 2003 to Post-graduate Students in the History Department, University of Paris II. In French.
- Abu 'Amr, Ziad (1994) Islamic Fundamentalism in the West Bank and Gaza. Bloomington: Indiana University Press.
- Al-Azmeh, Aziz
- (1996) Islams and Modernities, 2nd edition. London, New York: Verson.
- Al-Tibawi, Abdel-Latif. (1956) Arab Education in Mandatory Palestine: A Study of Three Decades of British Administration. London: Luzac.
- Anderson, Benedict (1983) Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. London: Verso.
- Anthias, Floya and Nira Yuval-Davis (1989) "Introduction" in

Floya Anthias and Nira Yuval-Davis eds., Woman-Nation-State. Houndsmills, Basingstoke, Hampshire and London: MacMillan.

- Asad, Talal (2003) Formation of the Secular: Christianity, Islam, Modernity, Stanford, California: Stanford University Press.
- Budeiri, Musa (1994) "The Palestinians: Tensions between Nationalist and Religious Identities: An Attempt at Interpretation." A paper prepared for the Workshop on Rethinking Nationalism in the Arab World, University of Colorado, Boulder, September 21-1994 ,24.
- Cohen, Amnon (1982) Political Parties in the West Bank under the Jordanian Regime, 1949 1967. Ithaca: Cornell University Press.
- Donohue, John and John Esposito, eds., (1982) Islam in transition: Muslim perspectives. New York ; Oxford : Oxford University Press.
- Haim, S.G (1962) Arab Nationalism: An Anthology, Berkeley: University of California Press
- Hatem, Mervat F. (1994) "Egyptian Discourses on Gender and Political Liberalisation: Do Secularist and Islamist Views Really Differ?" Middle East Journal 48.4: 66176-.
- Hawley, John Stratton (1994) Fundamentalism and Gender. Oxford, New York Oxford University Press.
- Hilal, Jamil (2002) "Secularism in Palestinian Political Culture: A Tentative Discourse" in HAGAR, International Social Science Review 3.1.
- Hobsbawm, Eric (1983) "Introduction: Inventing Traditions" in E. Hosbsbawm and Terence Ranger eds., The Invention of Tradition. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hourani, Albert (1983) Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939, second edition. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jad, Islah (2011) "Islamist Women of Hamas: between feminism and nationalism," Asia Cultural Studies 12.
- Juergensmeyer, Mark (1993) "Why Religious Nationalists are not Fundamentalists." Religion 23: 8592-.

- Kandiyoti, Deniz (1991) “Identity and Its Discontents: Women and the Nation” in Millenium Journal of International Studies 20.3: 42943-.
- _____ (1998) “Some Awkward Questions on Women and Modernity in Turkey” in Lila Abu-Lughod ed., Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Lawrence, Bruce (1987) “Muslim Fundamentalists Movements: Reflections toward a New Approach” in Barbara Stowasser eds., The Islamic Impulse. Washington, DC, London and Sydney: Croom Helm in association with Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University.
- Litvak, Meir (1996) The Islamisation of Palestinian Identity: The Case of Hamas. Tel Aviv: The Moshe Dayan Centre for Middle Eastern and African Studies, Tel Aviv University.
- Moghadam, Valentine (1994) “Introduction: Women and Identity Politics in Theoretical and Comparative Perspective” in Moghadam ed., Identity Politics and Women: Cultural Reassertions, Gender and Feminisms in International Perspective. Helsinki: UNU/WIDER. Boulder, Colorado: Westview Press.
- Munson, Henry (2003) “Islam, Nationalism and Resentment of Foreign Domination” Middle East Policy Summer 10.2.
- Papanek, Hanna (1994) “The Ideal Woman and the Ideal Soceity: Control and Autonomy in the Construction of Identity” in Valentine Moghadam ed., Identity Politics and Women: Cultural Reassertiona and Feminisms in International Perspective. Boulder: Westview Press.
- Roy, Olivier (1999) The Failure of Political Islam, 2nd edition. Carol Volk, trans. London: I.B. Tauris Publishers.
- Salame, Ghassan ed., (2001) Democracy without Democrats? The Renewal of Politics in The Muslim World. London: I. B. Tauris.
- Schiff, Ze’ev and Ya’ari, Ehud (1989) Intifada: The Inside Story of

the Palestinian Uprising that Changed the Middle East Equation. New York: Simon&Schuster.

- Stowasser, Barbara (1987) "Introduction" in Barbara Stowasser ed., The Islamic Impulse. Washington, D.C.: Croom Helm in association with Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University.
- Tibi, Bassam (1987) "Islam and Arab Nationalism" in Barbara Stowasser ed., The Islamic Impulse. Washington DC, London and Sydney: Croom Helm, in association with Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University.
- White, Jenny (2002) Islamist Mobilisation in Turkey: A Study in Vernacular Politics. Seattle and London: University of Washington Press.
- Zubaida, Sami (1997) "Religion, the State, and Democracy: Contrasting Conception of Society in Egypt" in Joel Beinin and Joe Stork eds., Political Islam: Essays from Middle East Report. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- _____ (2000) "The Trajectories of Political Islam: Egypt, Iran and Turkey" Political Quarterly 6078-.
- _____ (2003) Law and Power in the Islamic World. London, New York: Tauris.

وهميات الحداثة ودين العلمانية

وائل حلاق

د. إصلاح جاد: أبدأ بشكر جميع الزميلات اللواتي ساعدن في آخر دقيقة على استقبال الدكتور وائل حلاق، وكان كل أملنا ان نستقبله في جامعته، جامعة بيرزيت. ولكن للأسف، وللظرف الطارئ الذي نعرفه جميعنا، لم نستطع ذلك. أرحب بالجميع باسمي وباسم معهد دراسات المرأة وجامعه بيرزيت وأعبر عن عظيم امتناني وتقديري وافتخاري أنني أقدم اليوم البروفيسور وائل حلاق.. لن أطيل الحديث لكي يتمكن الجميع من تلقف أكبر قدر ممكن من المعرفة من البروفيسور وائل ولكن سأبدأ بنبذة قصيرة جداً عن الدكتور وائل حلاق .

البروفيسور وائل حلاق من أبرز علماء الشريعة الإسلامية وفلسفة القانون ومجال تركيزه الأساسي التشظي المعرفي القانوني الذي أوجدته بدايات الحداثة والعديد من القوى الاجتماعية والسياسية والتاريخية التي أتت معها بالإضافة إلى التاريخ الفكري وتطور الاستشراق، كما يهتم البروفيسور حلاق بتطور التقاليد الاسلامية من الناحية النظرية والقانونية والنظم المستقلة في قلب هذه التقاليد. وهو المؤلف لعشرة كتب بما في ذلك أصول وتطور القانون الإسلامي ٢٠٠٥ ، الشريعة الإسلامية النظرية والممارسة والتحولات ٢٠٠٩، ومدخل إلى القانون الإسلامي ٢٠٠٩، وكتابه المقبل، والذي سينشر من قبل جامعة كولومبيا هذا العام، يتعامل مع إمكانية إقامة دولة إسلامية في إطار مأزق الحداثة الأخلاقي. نشر أكثر من خمسين مقالة، أو شارك في تحليلها. والجدير ذكره هنا أنه لسعة نفوذه الدولي ولكونه معروفاً بشهرته العالمية، فهو حاضرٌ في الجامعات في العديد من الجامعات في مختلف أنحاء العالم وترجمت أعماله إلى عدة لغات بما فيها العربية والاندونيسية واليابانية والعبرية والفرنسية والتركية وفي الآونة الأخيرة إلى اللغة الروسية. في عام ٢٠٠٩ كان اسمه وارداً من بين ٥٠٠ مسلم الذين يعتبرون الأكثر تأثيرا على مستوى العالم. وائل حلاق هو أستاذ في العلوم الإنسانية في جامعة كولومبيا مؤسسة أفالون حيث بدأ التدريس في عام ٢٠٠٩ التحق بجامعة ميكيل كأستاذ مساعد في الشريعة الإسلامية عام ١٩٨٥. بعد تلقيه شهادة الدكتوراه من جامعة واشنطن عام ١٩٨٣ أصبح full Professor عام ١٩٩٤. حاز في ٢٠٠٥ على كورس جيمس ماك غيل في الشريعة الاسلامية وهو يعتبر الأرقى في الجامعات الكندية. نرحب جميعا بالبروفيسور وائل حلاق..

البروفيسور وائل حلاق: السلام عليكم ورحمة الله ، إخوتي وأخواتي. تحيتي لكم ولصمودكم

البطل، وخصوصا بعد انقطاع طويل عن الضفة الغربية التي لم أرها بعينيّ منذ أواخر السبعينيات. رحلتي اليوم لبيرزيت على المستوى الشخصي هي رحلة تاريخية. أودّ في بادئ الأمر أن أتقدم بالشكر الجزيل للزملاء في جامعة بير زيت الذين ساهموا في تقديم وترتيب هذه الدعوة الكريمة للزيارة اليوم وخصوصا زميلتي الدكتورة الأستاذة إصلاح جاد ولمركز دراسات المرأة ولجامعة بيرزيت بأجمعها. فهذا يوم سعيد وكذلك يوم حزين! دعوني، إذا سمحتم، أن أدخل في الموضوع مباشرةً. عندما تقبلت الدعوة اللطيفة من الدكتورة إصلاح، وعندما تكونت لديّ فكرة مجملة عما يود الجمهور الكريم أن أتكلم به هنا كان من الممكن أن أتحدث عن أيٍّ من عدة مواضيع، كثيرٌ منها الخاص والمفصل سواء كان في مجال الشريعة أو السياسة أو غير ذلك. ولكن، بعد بعض التفكير، رأيت أن من المناسب طرح بعض الأسئلة من منظور فلسفي لكي ندخل في صلب الموضوع مباشرةً ونقف على عموده الفقري من غير أن نضيع في متاهات الأمور الجانبية التفصيلية. أمور لا تسمح غالبا بأن نضع يدنا على العصب الحساس. فكما يتراءى لي، وهذه مسألة جوهرية فإن الخطاب الحداثي في عالمنا اليوم من أدناه إلى أقصاه هو كذلك خطاب حداثي مهيمن قلما نستطيع أن نخرج من فخاخه وشِباكه المعرفية. ففي غالب الأحيان يكون نقد الحداثة جزءاً لا يتجزأ من الحداثة نفسها، على الرغم من الادعاءات أن هذا النقد يوحَى للناقد من منظور ما بعد الحداثة وفي أحيان أخرى يظن البعض أن مقولتهم هي مقولة خاصة؛ أعني أنها تختص بإقليم معين أو بحضارة معينة أو بدينٍ معين. ولكن، في الحقيقة، هي مقولة لا تختلف جوهريا عن مقولات حداثية أخرى، بما فيها مقولاتٍ تظهر في مظهرها الخارجي على خلاف تلك المقولة الخاصة. فخطاب الحداثة هو في كل مكان ومنظومته المعرفية تهدد الاستقلال الفكري حتى لنقاد الحداثة نفسهم. ولكن هناك أخطار معرفية أخرى ليست أقل أهمية من تلك. وواحد منها هو تقبل مقولة الآخر من غير سؤال ومن غير فحص وتمحيص واجتهاد. فلنأخذ على سبيل المثال قضية الديمقراطية (أعني أشكال الديمقراطية الغربية هنا) لكونها من المفاهيم العامة الشاملة والمركزية، هذا مفهوم حساس له أبعاد سياسية كبيرة، فنسأل السؤال الأكثر جدية: هل نعرف ما هي الديمقراطية؟ هل نعرف ما هي مكوناتها، وأساليبها، ومنابعها وتاريخها؟ وسبب نشوئها؟ هل نفهم حكمتها وأبعادها المادية والأخلاقية، وربما أهم من ذلك كله: هل يفهم الغرب على المستوى العام ما هي الديمقراطية وما هي أبعادها المادية والأخلاقية. وعلى نفس المستوى من الأهمية كيف سيتصرف الغرب، الذي حاضر علينا لقرنين وعلّمنا تقريبا جميع ما نعرف؛ كيف سيتصرف إذا اكتشف في يوم من الأيام أن ديمقراطيته مشكلة، وأن فيها من الداء ما ليس له دواء؟ هل سيأتي إلينا مع التواضع المطلوب ليعترف بأخلاقه ويقول لنا أن منظومته خاطئة، أو على الاقل تتأرجح منها المشكلة بعد الأخرى؟ يقول "فريدريك هايك"، وهو من أكابر علماء السياسة والقانون في الغرب، وأنا أترجم ما قاله: "لأننا نؤمن في مبادئ الديمقراطية ومثلها العليا، فإننا ندافع عن المؤسسات والممارسات التي تحتوي وتعبّر عن الديمقراطية، وكذلك نتمانع ونمتنع عن انتقاد الديمقراطية خوفا من أن تضعِف هذه الانتقاداتُ الاحترامَ التي نكنّه لها وللمثل العليا التي تتجسد فيها. ولكن يبدو لي، يقول هايك، أن خيبة أملنا في

تجارب الديمقراطية في عالمنا الغربي لا تنبع من مبدأ الديمقراطية نفسه، وإنما تنبع من حقيقة أخرى وهي أننا مارسنا الديمقراطية على طريقة خاطئة". هنا يجب أن تلاحظوا الفصل بين المبادئ والحقيقة التاريخية في تعبيرات الأستاذ هايك، وكأن هناك مبادئ إنسانية تظهر للإنسان خارج ظرف الزمان والمكان.. وكأن المبادئ ليست في التاريخ أو من التاريخ. السؤال الذي لم يطرحه الأستاذ هايك هو: أين هي تلك المبادئ ومن صوّرها ولماذا لم تطبَّق؟ لماذا سمح الغرب لنفسه أن يعيش طوال قرنين أو أكثر وهو غير قادر على تطبيق مبادئه الجميلة؟ لنأخذ خطوة أخرى هنا في مثلنا عن الديمقراطية، وكنا نستطيع طبعا أن نتحدث عن أمثلة أخرى عن الدولة أو المجتمع أو عن العلمانية أو إلخ .. لكننا سنرجع إلى بعض هذه الأمور لاحقاً .. فبالنسبة للديمقراطية، نحن نعرف كما يعرف الجميع، حتى أطفال المدارس الابتدائية في صفوف المدنيات، أن الديمقراطية ترتكز على مفهوم الفصل بين السلطات الثلاثة، لأن هذا الفصل هو المعيار والميزان لممارسة القوى السياسية. فليس هناك حكم سيادة القانون من غير الفصل بين هذه السلطات، وكذلك ليس هناك ديمقراطية من غير سيادة القانون وبدون الفصل بين السلطات. هذه أشياء بسيطة معروفة للجميع، وهذه الأشياء التي يؤمن بها كلُّ مواطنٍ غربياً كان أم شرقيّاً. يعني أنا تعلمت هذه الأمور وأنا عمري ٥ سنين لا بل ثماني سنوات. فالسؤال المطروح إذا هنا هو: هل نجحت دول الغرب من أوروبا إلى أمريكا التي اختصت منذ نصف قرن على الأقل بتصدير الديمقراطية ومبدأ الحرية إلى البلدان الأخرى حتى ولو تطلب الامر أن تدمر هذه البلدان وتقرع شعوبها كما حدث في العراق؟ هل نجحت هذه الدول أن تتفادى انتقادات الأستاذ هايك، ولاحظوا هنا أن جميع مصادر المفكرين الذين أوردهم عليكم هم غربيّون من صميم المجتمع الغربي والثقافة الغربية وليسوا نقاداً شرقيين مجرد ينتقدون من الخارج. من المؤسف أنه يوجد ازدواجٌ في الخطاب الغربي بالنسبة لمسألة الديمقراطية وأسسها السياسية والبنيوية. فهناك خطاب عام شعبي معروف يتداوله أهل السياسة في خطاباتهم البرلمانية والإذاعية إلخ.. على الراديو والتلفزيون وهناك خطاب آخر يتداوله علماء القانون والدستوريون.. هؤلاء المثقفون من جامعات أمريكا وأوروبا المرموقة الذين يدرسون الدستور والفصل بين السلطات وما يتعلق بالديمقراطية وسيادة القانون؛ وهنا نجد الثغرة الكبيرة، ثغرة قاتلة إذا سمح لنا بهذا التعبير. فخطاب المعسكر الاول هو خطاب سياسي منهمك أشد الانهماك بمنطق القوى والسيطرة والسيادة وإقناع الجميع به وهو يتبنّى هذا المنطق: نحن نملك أحدث وأفضل أساليب الحكم كما نملك أقوى صور التكنولوجيا، ولهذا يجدر بنا ويحق لنا أن نقود العالم. هذا ما نسمعه يوميًّا من رؤساء العالم الغربي ومن جميع قادة الغرب، رؤساء كانوا أم برلمانيين.. أو تقريبا من أي مسؤول منهم. أما خطاب المعسكر الثاني فهو خطاب علمي في غالبه وتطغى عليه مزايا غير سياسية، على الأقل ليست مزايا سياسية واضحة كما تطغى عليه مزايا النقد للذات.. وهذا لا يوجد في السياسة الغربية. فهؤلاء، أو البعض منهم على أي حال، من أفضلهم ومن أقوىائهم، هم الدارسون الجديّون لقضايا القانون والسياسة والدستور وما يرتبط بها من مسائل ومشاكل الديمقراطية؛ فماذا يقول على الأقل بعض زعماء هذا المعسكر؟ يقولون أن الديمقراطية

ترتكز على أساس الفصل بين السلطات ولكن هذا الفصل في النظرية والواقع يعيش في أزمة كبيرة. فكما بحثته في الكتاب الذي ذكرته الأخت الدكتورة إصلاح عن الدولة والدولة الاسلامية، والذي سينشر في الأشهر القادمة، يشن هؤلاء النقاد هجوما عنيفا على الفصل بين السلطات كما طُبِّقَ ونُظِّرَ له في أوروبا وأمريكا في خلال القرنين العابرين. فبعضهم يستنتج أن هذا المبدأ، وممارسته، يجب التخلص منه واستبداله بشيء آخر ويستنتج الآخرون أن علماء السياسة والدولة لم يستطيعوا حتى الآن، ومنذ أكثر من قرنين، حل مشكلة الفصل بين السلطات وأن هؤلاء لم يفهموا وما زالوا لا يفقهون ماذا تتطلبه مفاهيم الفصل وما هي أهدافه الحقيقية حتى الآن. أنا أعتمد هنا على كتابات نشرت في آخر ١٠ سنوات وأنّ ما تمارسه أوروبا، وبالذات أمريكا المصدِّرة للديمقراطية (حسب ما يقولون) هي ثورة سياسية ودستورية ضد الدستور الامريكي نفسه، وكذلك هي ثورة ضد مبادئ الديمقراطية. فالسلطة التنفيذية في الواقع، وفي ممارسة هذا الواقع، قد اشْتَبَّتْ لنفسها من الحقوق والامتيازات والحرية شبه المطلقة في التصرف ما جعلها تقضي على السلطة التشريعية؛ وكذلك هي الحال بالنسبة للسلطة القضائية التي لها من قوة إبرام أن تراجع وتُلغي قرارات السلطة التشريعية. فالسلطة التشريعية، وهي عماد التمثيل الشعبي (يعنيً popular sovereignty) وهي مفهوم مركزي في التفكير السياسي الغربي والفلسفة السياسية الغربية، قد أصبحت إسمية فقط لأن السلطة التنفيذية والقضائية جاءتا لتشاركها في التشريع، وكأن التشريع ليس حق ممارستها الأساسية، وهذه مشكلة واحدة فقط. هناك مشكلة أخرى، أو بالأحرى مشاكل أخرى لا تحصى أحيانا. فالمشكلة الثانية هي ما يسمونه بمشكلة الدولة الادارية (يعني Administrative state) وهذا مصطلح أصبح مهماً في السنوات الأخيرة؛ وخلاصتها (خلاصة المشكلة الثانية) أن الإدارة الحديثة، يعني الادارة "الفيبرية" (حسب ماكس فيبر)- في الانجليزية أسميها أنا (bureaucracy notions of Weberian)، أن الإدارة الحديثة أو الحداثية قد دخلت في السلطة التنفيذية لتجعل من هذه دولةً قائمةً بحد ذاتها، فأصبحت السلطة التنفيذية شبه مستقلة فهي تشرّع وتحكم وتنفذ في نفس الوقت فأصبح هناك ثلاث سلطات في السلطة التنفيذية وحدها منفردة عن السلطات. أنا لا أريد بحث هذه المشاكل على وجه تفصيلي، فقد قمت بذلك في هذا الكتاب الذي ذكرته لكم والبراهين والحجج على هذه المشاكل الدستورية كثيرة ومعقدة وما أوردته عليكم ليس هو إلا إيماءات ورؤوس أقلام وهدفي منه أن أقول أنه يجب علينا، كما يجب على جميع الأفراد والأمم، ألا تتسرع في تقبل أي شيء يُرى أو يُسمع إلا بعد التفحص وإمعان النظر. هذا يبدو شيئاً بسيطاً وواضحاً وبديهياً، ولكنه ليس واضحاً وبديهياً بهذه الطريقة. فهذه العبارة أقولها لكم بعد صراع مع كل التفكير الأكاديمي لثلاثة قرون، وأبعاد هذه العبارة البسيطة كبيرة جداً. ولا أنا بقائل أن التفحص وإمعان النظر يكفيان. فعلى سبيل الافتراض: هل يتأتى لنا أن نتبنى مفاهيم وممارسات الفصل بين السلطات والديمقراطية إذا وصلنا مثلا إلى نتيجة معاكسة. أعني أنها جميعها، بالرغم مما تحدثت عنه، جميعها سليمة وسالمة من كل عيب. الجواب هو على النفي، طبعاً، لأن مع كل السلامة من العيب فربما كانت هذه المفاهيم، كما صيغت في الغرب، لا تلائم

أوضاعاً ومجتمعات لم تنشأ وتترعرع على هذه المفاهيم، مجتمعات لها هوية خاصة تكونت نتيجة تاريخ وتجارب خاصة. فهناك إذاً شرطان: شرط الصحة وشرط ما أسميه بالتقبُّلية، وهذا الثاني يعني أن أكون أنا متقبِّلا، باعتبار حضارتي وشخصيتي ومزاجي الحضاري، بأن أتخذ مفاهيمَ وممارساتٍ ليست مني وكأنها مني ومن مركِّباتي العضوية. فالتقبُّلية إذًا هي مسألة عضوية، والمسألة العضوية هي مسألة حساسة للغاية، لأن انتهاك العضوية هو غصبٌ واغتصابٌ لمركِّبات النفس والذات، وكذلك هو الأمر بالنسبة لجميع المفاهيم السياسة والاجتماعية التي أوحت بها أوروبا وأمريكا للعالم. فكما قال المفكر الكبير كارل شميدت، المفكر الألماني الذي انضم إلى الحزب النازي وأصبح من أهم المفكرين الآن في النظرية السياسية والفلسفة السياسية بالرغم من كراهية الغرب له (الغرب اللبرالي)؛ فإن هذه المفاهيم حسب هذا المفكر تكتسب اليوم شكلا علمانيا صِيغَ على نمط فعال وكأنه مجرد عن الزمان والمكان ومجرد عن التاريخ وعن أي مجتمع معيّن. ولكن الحقيقة أن الأمر هو على العكس. فجميع هذه المفاهيم، المفاهيم السياسية، مثل الديمقراطية والليبرالية والرأسمالية والعلمانية والى آخره. جميع هذه المفاهيم هي مبنية على، وتشتقُّ نفسَها من، مفاهيم أوروبية أو مسيحية (وليست أي مسيحية)، أوروبية مسيحية، لأن مسيحية أوروبا هي مسيحية خاصة قد بلورتها أوروبا (هذه المفاهيم قد بلورتها أوروبا) لتخدم أهدافها الداخلية والاستعمارية. ففي مبنى المنظومة اللبرالية التي يختلف فيها مفهوم الديمقراطية نرى أن النظام الليبرالي مبنيّ على الأقل على أساسين مهمين ومترابطين، وهما السياسة والاقتصاد. فالسياسة تتطلب نظاماً حكومياً يعمل على إيجاد أولويات سياسية أهمها أولوية سعادة الفرد التي حُدِّدَت وعُرِّفت بمفاهيم مادية وسياسية، لا بمفاهيم أخلاقية. فكما قال الكثير من الفلاسفة، فإن الدولة والسياسة ليس لهما أي اهتمام في مسألة الأخلاق.. ليس لهما أي اهتمام في مسألة الاخلاق كمسألة فلسفية تؤسِّس الاقتصادَ والسياسة وغير ذلك. كما نعرف جميعا فإن حرية البيع والشراء وتحركات رأس المال والربح هي الأركان الأساسية للاقتصاد الليبرالي الذي يسود العالم اليوم، ليس فقط الغرب، ومن الواضح جدا أن المفاهيم الليبرالية الاقتصادية لا ترتكز على أي أركان أخلاقية لها علاقة بالأسس التي قامت عليها أوروبا بأجمعها. وهذا يفسر جزئياً طبيعة الأزمات السياسية والاقتصادية التي نعيشها اليوم. فعلينا أن نفهم أن المنظومة الليبرالية العلمانية والتي تنطوي على مفاهيم اقتصادية وسياسية معينة، وليست أي اقتصاد وسياسة، قد وصلت إلينا من تاريخ معين وحضارة معينة وعقل معين، ولكن هذا التاريخ لم يعد مفهومًا لدينا اليوم. فلأسباب لا أريد الدخول فيها، فإن مفكري أوروبا وأمريكا قد تناسوه ودفنوا أشلاءه ونحن لم نعبأ حتى الآن هنا في الشرق بنبش هذا القبر لنخرج هيكل هذا الشبح المدفون. وهنا أريد أن أسأل السؤال: ما هو هذا الشبح الذي دُفن ولا ندري أن هناك أصلا موت أو فترة في التاريخ أنتجت شيئاً هو عبارة عن أساس كل شيء نفكره اليوم. منذ بداية القرن الثامن عشر، كما هو معروف، قامت في أوروبا حركات فلسفية واجتماعية عديدة سمّيت، وما زالت تسمى حتى الآن، بعصر التنوير. نحن نعرف هذا وهنا يجب أن أقول بشكل عابر أنه لن يتأتى لنا فهم حضارتنا الحالية وفهم كيفية استمرارية ولا استمرارية

حضارتنا الشرقية الإسلامية من غير فهم صحيح لما نسمّيه بعصر التنوير (enlightenment). هذا شيء مستحيل. لا يمكن أن نفعل أي شيء من غير أن نفهم هذا أولاً. فكثيرٌ مما نظنه اليوم منا ومن حضارتنا ألا هو مفهومٌ أوروبي أو مفهومٌ شرقيّ خُلِط خلطًا شديدًا بالمفاهيم الأوروبية لحدٍّ أن جُعل أحيانًا ليس في الحقيقة منا وليس لنا. فإذا رجعنا إلى القرن الثامن عشر وجدنا هناك حركات فكرية وفلسفية قامت في أوروبا على أساس الفصل بين الموجود والمطلوب، بين الواقع والمبدأ وبين الحقائق الوضعية والقيم (أساسا قيم أخلاقية) وهذا ما يُعبَّرُ عنه في حقل الفلسفة في الفصل بين ال (ought؟) وال (is) وما يسمى أيضا بالفصل بين الحقيقة (fact) والقيمة (value). هذا الفصل هو عصب الحضارة الحديثة وعمودها الفقري والقلب الذي يضخ دمها. كل مشكلة اليوم في السياسة وفي الاقتصاد، إذا تتبعنا الجيولوجيا خاصّتها، ترجع لهذا الفصل. بهذا، فإن مشاكل الحداثة تكمن في هذا الفصل. هناك أنواع من الفصل ولكن هو فصل بائن بين ما يسمى بالحقيقة وما نرغبه أخلاقيًا أو بين الواقع والمطلوب. فهذا الفصل هو بمثابة انشقاقٍ بين الروح والجسد وبين المادة والنفس؛ وأهم من هذا كله، فهذا الفصل كان بمثابة إبعاد أخلاقي عن كل المجالات والفضاءات الأخرى سواء كانت اقتصادية أو علمية أو قانونية. فمنذ القرن الثامن عشر، وخصوصًا التاسع عشر، تبلورت هذه الحركات الفلسفية والتي كانت تعبر عن واقع أوروبا الاقتصادي والسياسي والاجتماعي والاستعماري وأدت في نهاية الامر إلى انشقاقات وازدواجاتٍ في مفاهيم السياسة والقانون والاقتصاد، وحتى في العلوم البحتة من كيمياء وفيزياء وبيولوجيا ورياضيات. فمنذ ذلك الحين، فُقِد الرابط بين المبادئ الأخلاقية الملزمة وبين ممارسات الواقع، فأصبح هذا الواقع المعيار الأعلى والوحيد الذي يحدد ويقرر المبادئ الاخلاقية لما يجب أن يُفعَل ويُمارَس فأصبح وازع المبادئ الاخلاقية صامتاً لا يقوم بأي عمل. وهذا التطور (وجدناه متماشيا مع العديد من الظواهر التي طرأت على عصر التنوير، فالثورة ضد الدين، والمقولة التي لخصها نيتشه بأن الله قد توفي سبحانه وتعالى، هي مقولة تعكس وتعبر عن روح القرن التاسع عشر وعن القرنين اللذين سبقاها. فموت الله لم يكن بالنسبة لنيتشه موتاً فعلياً وجسدياً طبعا، وإنما كان موتاً أخلاقياً. فالموت الحقيقي هو موت المبادئ الأخلاقية الملزمة التي لا تتغير. نستطيع أن نقول أن مؤسس هذا الفصل (على المستوى السياسي والقانوني على الاقل) هو الفيلسوف توماس هوبس. فالأستاذ هوبس قد قرر (وقد أكّد على تقريراته الفيلسوفُ- القانونيُّ لاحقًا- فيلسوف القانون جون أوستن) أنّ ما يشرّعه الحاكم في عالمنا- أَلْهُنا والآن- هو القانون الشرعي والسائد والذي يجب أن يُعترف به كالقانون السائد وكالقانون الشرعي دون منازع. ثانيًا لهذا الشيء يبدو بسيطاً جدا، ولكنه ليس بهذه البساطة، وهذه سيادة القانون (قانون الحاكم هنا) والآمر بدون أي منازع ما سار عليه منذ ذلك الحين من دول أوربية في بادئ الى جميع الدول والمجتمعات الأخرى لاحقًا، وخصوصا بعد دخول حقبة الاستعمار أصبح معولماً وعالميا ولا نعرف شيئًا آخر. هذه الصورة الوحيدة التي نعرفها، نعرفها بدون أي سؤال. فماذا يعني هذا الفصل؟ أو بكلمات أخرى: ماذا يعني لنا أن الدولة تشرِّع؟ إذا قبلنا القياس التالي (وهو أن الدولة المشرِّعة الحديثة قد بُنِيَت على أساس الفصل بين الحقائق

والقيم وبين الواقع والمبدأ) فإن كل دولة حديثة مشرعِّة ليست خاضعة لمبادئ أخلاقية أعلى منها، مبادئ أخلاقية ملزَمة بها عند تشريعها القوانين والأنظمة الادارية. وعلى ذلك فإن الدولة الحديثة لا يمكنها أن تكون وجودًا أخلاقيا، لأنها لا تستطيع أن تعيش وأن تبقى على قيد الحياة من غير هذه الصفة التشريعية. فإن كل دولة حديثة هي دولة مشرِّعة ضرورةً، وكل دولة مشرِّعة (إذا فهمنا هذا التعبير بمعناه الحديث وبدقة) لا يمكنها أن تكون دولة اخلاقية أو مرتكزة ارتكازًا بنيويًا على المبادئ الأخلاقية؛ فتصبح الأخلاق إما معزولة عزلا تامًّا أو هامشيًّا، ولكن ليست بنيوية ومؤسِّسية (إذا سُمح لنا بهذا التعبير). هذه ثاني محاضرة أعطيها في حياتي باللغة العربية فالمعذرة إذا كان هناك بعض الأخطاء اللغوية، ولكني أعطيت تقريبا ٢٥٠ محاضرة بالإنجليزية. مأساة الشعب الفلسطيني.

فإذاً، هناك ظاهرة مؤسِّسة ومركزية في عصر التنوير الأوروبي قامت على أساس العزل بين المادة والقيمة، وأعني بذلك أن المادة الكونية بدأت تكتسب معانيَ جديدة في ظل تطور العلم الاوروبي فأصبحت المادة مجردة عن القيم الاخلاقية ولهذا صار المنظور الاوروبي للمادة وكأنها مادة خام (ماذا يعني هذا التعبير؟ مادة خام، لا مادة فعالة)، وحُرِمت كذلك من المعاني العقلانية الأخلاقية. فمادة الكون، وبالتالي الكون نفسه، أصبح مادة جامدة خلقها الله أو خلقتها الطبيعة لتكون تحت سيطرة الانسان وإرادته. فالإنسان، وهنا طبعا الانسان هو الإنسان الأوروبي، لم يصبح سيد نفسه فقط، على ما دعا به أو أدعى به الفيلسوف كانت، ولكن أصبح أيضا سيد الطبيعة دون منازع وهذه ميزة من أعظم الميزات التي لم تعرفها أي حضارة في تاريخ البشرية من قبل. فالعقل الانساني (بالمناسبة هناك نظريات شاملة وعامة في هذه المحاضرة، كل سطر يمكن أن يفسر ويشرح شرحًا غزليًا وافرًا في ساعات، فبعد المحاضرة أهلا وسهلا بكم لتستجوبوا كل ادعاء أنا أقوم به هنا اليوم) فالعقل الإنساني المحض، والذي يقوم الآن على أسس رؤيا ذرائعية وآلاتية (يعني instrumentalist) أصبح يقرر ما هي الطبيعة وكيف يجب التعامل معها بالمقادير العقلية الانسانية ومن غير التزام بأي قيم خارج النظم الإنسانية، سواء كانت هذه النظم سياسية أو اقتصادية أو فكرية فلسفية. فسقطً هنا الرادع الأخلاقي المتواضع والخائف بأن الانسان لا يملك الكون ولا يفهم أسراره وليس له أن يفعل به كما يشاء، فسقوط الإنسان كخليفة الله على الأرض (وهذه الخلافة ليست فقط إسلامية بل هي موجودة في جميع الديانات الكبرى) خلق في عصر التنوير تفكيرًا جديدًا ونظرةً جديدة وتصرفًا جديدًا في أمور الحياة جميعها؛ وكان هذا مؤديا للتعامل مع الطبيعة دون مسؤولية أخلاقية وهذا سبب كبير للتدهور البيئي ولتسميم الطبيعة ونهبها الذي نعيشه اليوم. ولكن هناك أبعاد أخرى لهذه الفلسفة التنويرية، ففيها اكتسب الإنسان الأوربي صفة جديدة. فهو لم يسيطر على الطبيعة بما فيها فحسب، بل سيطر أيضًا على الإنسان الآخر، الإنسان الذي هو امتداد لهذه الطبيعة والذي سُمِّيَ كثيرا في أوروبا بال "nobel savage" يعني نحن جميعا في هذه الغرفة نحن "nobel savages" والإثبات عليه ما يحيط بنا من

مستوطنات. ومن هنا جاء تفنيدٌ جديدٌ للاستعمار، تفنيدٌ قد أضفى معانيَ جديدة لما يعنيه هذا المصطلح، معانٍ لم تكن في حيز الوجود قبل ظهور أوروبا على الخارطة السياسية والعسكرية. فأي مفهوم للاستعمار الحديث الذي لا يأخذ بعين الاعتبار هذا الفصل في عصر التنوير، الفصل بين القيمة والحقيقة، هو مفهوم خاطئ لا يعطي الأمور حق قدرها. ولكن على نفس المستوى من الخطأ أن نفترض أن الاستعمار الأوروبي للأمريكيتين ولآسيا وأفريقيا يختلف تماما عما أسمّيه بالاستعمار الداخلي الذي لعبت فيه الدولة الحديثة دورًا هائلاً. فالدولة الحديثة قد قامت على أساس قانوني وسياسي منطقُهُ أن الواقع مفصول عن المبادئ الاخلاقية هو الواقع الشرعي والمشروع، وأن القيم والمبادئ الأخلاقية ليست مما يهمُّ هذه الدولة الوضعية. فالدولة الحديثة هي دولة ميتافيزيقية من نوعٍ جديد يعني أن لها إمكانيات وجودية أنطولوجية تضاهي ولا تتماشى مع الإمكانيات الوجودية التقليدية التي عُرِفت في الأديان (الأديان التقليدية سواء كانت إسلامية أو يهودية أو بوذية أو أي شيء تريده). فالسيطرة والسيادة على الكون وعلى الأرض وعلى الطبيعة وعلى الإنسان نفسه قد أصبحتا من قوانين الدولة الحديثة التي قامت على أسس العلمانية. فما هي العلمانية غير ذلك الفصل بين الدين والفضاء العام الذي هو مجال تحكُّم الدولة وهو كذلك المجال الذي تقرَّرُ حدودُه من قبل تلك الدولة نفسها، فهو يضيق ويتسع حسب إرادة الدولة ورغبتها. فالعلمانية هي أداة سيطرة الدولة على المجتمع التقليدي والمجتمع القائم على أساس أولويات العائلة والأسرة والجماعة العضوية، وليست أي جماعة (يعني أل facebook جماعة ولكن ليست عضوية)، ما أسمّيه بالإنجليزية "organic community". وهذا المجتمع هو مجتمع يرفض الفصل بين الحقيقة والقيمة وبين الواقع والمبدأ، فدخلت الدولة الحديثة عليه لتُمْلِيَ شروطها، دخلت عليه كإلَهٍ جديد حلَّ محل الله القديم الذي قد أشبع الكون والعالم المادي بجباله وأشجاره وإنسانه بقيمٍ اخلاقية ميتافيزيقية تتعدى القيم الميتافيزيقية الوضعية التي خُلِقت مع الدولة الحديثة. فالعلمانية إذا هي أداة آنية تخدم أَلَهُنا والآن.. هذه اللحظة فقط.. هذه اللحظة التي لها أخلاقها وقيمها المؤقتة والمشروطة بشروط الحاضر قابلة للتغيير حسب التغيرات والحقائق الآنية ومن هنا تصبح عشوائية (arbitury) فإذ افترضنا أن الأديان التقليدية هي عبارة عن مجموعة قوانين وقيم أخلاقية شاملة رادعة ونحن لا نستطيع أن نفرض أي شيء آخر، فإن العلمانية (والتي هي صنيعة ووليدة الدولة الحديثة) لا تعترف بأية قيود مبادئية خارج نفسها، فدين العلمانية هي العلمانية ومبادئها وليس لها مبادئ أعلى من مبادئها، فإرادة الدولة وقوتها هي المنبع السلطوي للعلمانية. وقبول العلمانية هو قبول الدولة الحديثة مع جميع ما أُسِّسَت عليه من مبادئ في عصر التنوير الذي انبثق انبثاقًا كليًّا من الظروف والأوضاع الأوروبية، وما زالت كذلك إلى أبعد حد (الوضع استمرّ وليس هناك تغيير). فإذا توعّينا لهذه الحقيقة وهي أن العلمانية هي دين جديد للغرب، الدين الذي احتل مكانة المسيحية الأوروبية لنتخلص من شرها واستغلالها الشنيع، فيجب أن نكون على يقين تامّ أن هذا الدين الجديد قد عكس التجارب الأوروبية منذ القرن السادس عشر وعكس الكينونة الأوروبية بشكل خاص. أنا لا أريد أن أقول أن هناك مجتمعات مثالية خالية من المشاكل، فمجتمعنا كأي

مجتمع آخر اليوم، لديه ما يكفي من المشاكل؛ ولكن هذا لا يعني أن مشاكلنا وتاريخنا تتطابق أيّ تطابقٍ مع مشاكل أوروبا، وهذا ليس في حاجة إلى برهان. ولكني أريد أن أقول أن في تقليد الغرب اللا-إجتهادي ممارسة معكوسة للاستشراق تتقبل فيها النفس الخاضعة والمستعبدة للشروط الإبستمولوجيّة المعرفية التي قررها المستعمِر والمستعبِد. وهنا يكمن محكُّ النظر والامتحان القاصِم لقدرتنا على تكوين إبستمولوجية جديدة، نظرية ومنظومة معرفية تُعامل الغرب وخطابه المعرفي الاستعماري بنفس المقاييس والافتراضات التي يتبنّاها هو عندما يحجِّم ويَزِن الشعوب والحضارات الأخرى. فلا يحل لنا أن نتقبل أي مقولة أو نظرية أو منظومة من غير أن نخضعها للتمحيص والتدقيق ومن غير أن نعرِّضها لجميع أنواع النقد التي نعرفها نحن والتي يعرفها الغرب. فإني قد افتتحت هذه المحاضرة بالتكلم عن الديمقراطية الغربية، وهو مثال ممتاز هنا فنحن نردد هذه الكلمة وندعو لتبنّي المفاهيم والمؤسسات التي تحتويها في الغرب كما هي بالحرف وهذا لا بأس به بحد ذاته. ولكنْ، هناك خطورات وأخطاء فادحة يمكن أن تحلِّق بسمائنا إن لم نفهم ما هي الديمقراطية وعلى ما تنطوي عليه من تركيبات سياسية واجتماعية واقتصادية وأخلاقية، وما هي المعضلات في الديمقراطية التي انتُقِدتْ بشدة في الغرب نفسه ولماذا. هذا أولاً. وأما ثانياً، وحتى ولو افترضنا أن الديمقراطية الغربية لا يمسُّها شيء من العيوب، كيف نعالج هذه المسألة على ضوء ما سمّيتُهُ بالتقبُّلية؟ وهنا طبعا العلمانية وإلى آخره وجميع أل "...يّة"، وهذا هو نفسه الموقف الذي يواجهنا بالنسبة لمسألة العلمانية طبعا. كيف نتبنى كل هذا ونحن نعرف أنه نتيجة ظروف ونتيجة منظومة معرفية أوروبية محضة؟ بالمناسبة هذا على عكس الديمقراطية نفسها. هذا لا يعني أننا لا نستطيع أن نستوحي من الغرب، ومن غيره، الأفكار التي تصلح لمشاريعنا وأهدافنا. فهذا شيء قد فعله المسلمون والعرب منذ القرون الأولى، بالنسبة مثلا لفلسفة اليونان والهند وجميع ما واجهوه من حضارات أخرى. ولكن عندما أُدْخِلَ أفلاطون وأرسطوطاليس وفرفوريوس والعديد من غيرهم، وعندما أُدخِلوا إلى النظم الفكرية الإسلامية فهم أُدخِلوا بعد تمحيص وتدقيق وبعد معالجة فكرية دقيقة وجدلٍ طويلٍ دام أكثر من ثلاثة قرون. فهذا كان استيحاءً من منطق الثقة بالنفس.. استيحاءً جاء بالقوة مع التواضع والحاجة مع النقد. وفي هذا الاطار لا بد لنا من خطوة أخرى ألا وهي الاسترجاع المعرفي (أشدِّدُ: المعرفي) لحضارتنا وهويتنا الحضارية، فنحن ما زلنا نكتب تاريخ هذه الحضارة كما كتبه الغرب لنا منذ قرنٍ أو قرنين. فإذا كان هذا التاريخ نسبياً، فالحداثة وما بعد الحداثة تتطلب منا أن نرسم تاريخًا يلائم الأوضاع الحداثية والحديثة ويسترجع ما هو مهم لنا في هذا التاريخ؛ أعني ما هو مهم لنا على ضوء أزمات الحداثة الأخلاقية والبيئية والاجتماعية والسياسية التي نعاني منها جميعا. فعلى سبيل المثال، ودون شك، فإن تاريخنا مفعم بالمبادئ الأخلاقية التي يمكن أن تبلوَر على نحو حداثي لتقاوم المبادئ الفلسفية الأوروبية التي ترتكز على مفاهيم فلسفية أخلاقية واهية. ويمكننا في هذا الاطار أن نتحاور ونتضامن ونتحالف مع القوى الفكرية الغربية التي عبّرت عن هذا النقد نفسه، التي عبّرت عن نقدٍ ورؤيةٍ فكرية مشابهة للنقد الشرقي الذي أقترحه عليكم الآن. وهنا أريد أن أشدد على أن المشاكل التي يعاني منها الشرق

بغالبيته ليست مشاكلَ فردية أنزلها الله بنا نحن فقط، لأنه إذا فكرنا قليلا وإذا سكنّا في بعض أنحاء العالم من أوروبا وأمريكا وآسيا الشرقية سنجد أن أكثر هذه المشاكل هي مشاكل عامة يعاني منها جميع المجتمعات. فإذا أردنا أن نستعيد عصَبَنا الحضاري علينا أن ننظر في المشاكل والأزمات التي نمر بها من منظور شامل يكون الغرب ومنظومته المعرفية جزءًا لا يتجزّأ من اعتباراتنا ودراساتنا. وإذا استطعنا تشخيص مشاكلنا بهذه الطريقة، فهذا يعني أنه يجب علينا أن نكون قادرين على فهم الغرب وحضارته وعصر تنويره كما يجب أن نكون قادرين على فهم خطابه المعرفي، لا لكي نقلده بل لكي ندخل معه في حوار نقدي. فإذا كان العلم له من العلاقات العضوية مع القوة ما نعرفه (يعني أنا أفكر وأنا في أل knowledge power)، فاذا كانت هذه العلاقة معروفة لدينا وهي معروفة لدى جميع المفكرين في العالم من اليابان إلى أمريكا، فالكلمة والفكرة لهما من قوة القتل ما للرصاصة والقنبلة فلا ندخل في هذه المعركة على هذه الشروط .. شكرا لكم

د. إصلاح : ساعة تقريبا من الوجبات الدسمة والمتلاحقة والتي جاءت في إطار مجموعة الدين والعلمانية التي شكلها معهد دراسات المرأة كمساهمة لرأب الصدع والتشققات التي ظهرت في جسم المجتمع السياسي الفلسطيني وأرادت النخبة السياسية أن تشمل جسمه الاجتماعي أيضاً . فإذاً، بعضُ التوقف عند تاريخ مفهوم، أو هو أحدُ المفاهيم الفاعلة في وقتنا الحالي عن الديمقراطية والانقسام الفكري والسياسي بين العلًمانيين اللبراليين والإسلاميين وبين الدولة الحديثة والمثل الذي يضرب به كمثل لا يصلح للوقت الحالي. إذًا نفتح النقاش على مصراعيه وسنأخذ بعض الأسئلة.

أ. سميح حمودة: يعطيك العافية وشكرًا على هذه المحاضرة. سؤالي يمكن أن يكون خارج الإطار الذي تحدثتَ به، ما يتعلق بتحليل الحالة الاسرائيلية. من ناحية دولة إسرائيل والفكر الصهيوني هو نتاج للحداثة الأوروبية والفلسفة الأوروبية، نجد أن هذه الدولة تعتمد على دين أخر ومنظومة أخلاقية مختلفة والعلاقة بين الدين والدولة تختلف. إذا أمكن أن تعطينا بعض الإضاءات على تحليل الحالة الاسرائيلية ومستقبل هذه الحالة في ضوء الأزمات التي تواجها الحضارة والفكر الغربي.

الطالبة نادية أقرع: السؤال من حيث انتهى الدكتور وائل حلاق عن إيجاد فكر للاسترجاع المعرفي لحضارتنا وهويتنا ومن حيث هي نقطة مهمة في جسر الهوّة التي تحدثتِ عنها بين العلمانيين والإسلاميين، والتي ليست في فلسطين، ربما في مصر الآن هي على أشدِّها. السؤال عن الشيء الإجرائي الواضح لاستخدام الكلمة في رأب هذا الصدع وفي استرجاع هذه الهوية في ظل انفلات التنظير برأيي وعقال اللغة. يعني هنالك انفلات شديد في التنظير، حتى في الغرب، في نقد هذه المنظومة، وأنتم أحدها. ولكن هنالك عقال للغة الأكاديمية، للغة الانجليزية، اللغات الاجنبية. إذا كنا نتحدث عن حالة مصر، مثلا الإخوان فيها بروفسورات وأساتذة ودكاترة وغيره، ولكنهم يتحدثون عن تجربة استنساخية للدولة الحديثة. يريدون أن يثبتوا أنهم قادرون على القيام بها. فإذا كان هذا الفكر لا يصل إلى النخب الثقافية، فكيف سنقوم باسترجاع هذه الهوية؟

د. وائل حلاق: هذان السؤالان مرتبطان مع بعض وممتازان. محور السؤالين هو علاقة التنظير الأكاديمي بالواقع، لأنك تتحدثين عن مصر وحضرتك تتحدث عن إسرائيل.

نادية أقرع: ليس تحديدا، بل هو مثال.

د. وائل : ممكن. يمكن أن يكون أي مثل أخر، في الغرب أو الشرق بالمناسبة، وسينطبق على هذا نفس الجواب بغض النظر عن الجغرافيا والوحدات السياسية. أنا لا أعترف بحلول سريعة. أنا مؤرخ.. بدأت حياتي كمؤرخ، وكمؤرخ أنا أعرف تمام المعرفة أنه ليس هناك إنتاج حضاري ولا إنتاج ملموس مهم من أي نوع لا يأخذ وقته. فأنا لا أتكلم عن حقبات زمنية قصيرة، يعني ال ٥ وال ١٠ سنوات و ٥٠ سنة غير واردة عندي. أنا أتكلم عن حركة نهضوية عامة كبيرة. المسلمون اليوم هم خُمس سكان العالم، أكثر من بليون وأربع أعشار. فهنا نحن نتكلم عن حركة ثقافية تحاول أن تحارب الجهاز التفكيري والمنظومة المعرفية التي يهيمن عليها الغرب بشكل بطيء، ولكن بشكل واعٍ بنفسه وعنده ثقة. فمسألة إسرائيل، طبعا إسرائيل كيان استعماري يعبّر عن نفس المبادئ الاخلاقية التي أوجدتها أوروبا. يعني ليس هناك فرق بين إسرائيل وما فعلته فرنسا بالجزائر أو بريطانيا في أماكن أخرى أو دول أخرى في أوروبا وأفريقيا. ولكن أنا لا أتكلم عن برنامج تفكيري سيجلب الحل حاليا. هذا شيء استراتيجي مداهُ طويل ويهدف إلى حلٍّ ليس فقط المشاكل السياسية والاجتماعية، ولكن أيضا المشاكل البيئوية. يعني أنا ليس عندي فصل بين، مثلا، مشكلة الفلسطينيين ومشكلة المرأة وأي مشكلة أخرى. في عالمنا الحديث لا نستطيع أن نفصل بينه وبين تدمير البيئة، لأن تدمير البيئة، والذي هو قسم من الاحتلال الاسرائيلي مثلا، نحن لا نفكر في الاحتلال الاسرائيلي كمشكلة بيئية في كأول شيء نفكر فيه الصبح عندما نستفيق من النوم. يعني نفكر فيه كاحتلال جغرافي سياسي عسكري وحضاري، ولكن لا نفكر فيه بأنه هو احتلال بيئي. فبالنسبة لنا يجب أن نطور نظرية منظومة معرفية تُصلِح ليس فقط مشاكل الغرب. يعني أنا هنا بصراحة أقول لكم أنا جريء. أنا أتحدى الواقع وأقول أنه ممكن أن آخذ الحصان بملجمه وأُوطِئَه إلى الأرض لكي يسمع ما أقول. وهذا طريقُهُ الجدلُ الصحيح، وأنا شخصيا اكتشفت هذا من تجربتي الشخصية. فإذا استطعت أنا أن أحارب مثلا مجموعة كبيرة من العلماء الغربيين في الاستشراق وعلوم السياسة وإلى آخره، وأنا واحد فقط وشخص متواضع طبيعي عادي جدا، فمن الممكن أن نقدم الكثير وبشكل أسرع مما نفكر .. أن نواجه الغرب في جدل لا يستطيع أن يخرج منه ونحن نلعب على قوة الغرب، على قوة الغرب وثقته بنفسه؛ فالغرب يفكر لأنه هو ونحن كما يقولون، نحن جميعنا اليوم «Neo-Descartians». ماذا يعني "Neo-Descartians" أو "Descartians"؟ يعني أننا نتفاخر كحضارة غربية تتفوق على جميع الحضارات الأخرى (هذا ما يقولونه)، نتفاخر أننا نحن نحلّ مشاكلنا عن طريق العقل (rationality). فإذا كنتم تريدون العقل، سنأتي لكم بالعقل؛ وإذا كان هذا هو سلاح المعركة، فلنستعمل هذا السلاح لننجز أهداف ما بعد العقل لأن العقل هو في أزمة. ولكن لا يفهمون علينا. هناك بعض النقاد يعرفون أن العقل في أزمة اليوم (reason is in

crisis). فلنأخذ هذا الطريق لكي نُفهِمهم أن كل المنظومة المعرفية التي يعملون بها هي خاطئة من أساسها، وبما أنه ستكون هناك بعض النقاشات عن برامج الدكتوراه وإلى آخره نقول مقولة أخرى: إن جميع العلوم السياسية والأدبية هي خاطئة من أساسها. يعني كل الاكاديمية الغربية مبنيّة على خطأ إبستمولوجي لا يُصلَح، وليس له مجال الاصلاح إلا بأن ينقلب إلى شيء آخر. فهذا شيء نستطيع أن نفعله مثلا إذا أقمنا جامعات تفكر على هذا النحو وتعرف ما هي مشاكل الغرب أولا. فهذه هي مشكلتنا نحن أيضًا: يأتي بعض الاشخاص يقول لنا أننا متخلفون وإلى آخره. يعني عندما أسمع هذا الكلام، وربما الآن في هذه الايام لا شيء آخر يزعجني أكثر من هذا. لماذا؟ لأنه إذا تبنينا هذه المشاعر والنظرة إلى أنفسنا، خلاص خلصنا لنذهب إلى (برميل الزبالة). أنا أقول بالعكس: أنه بالرغم من صعوباتنا، بالرغم من التدمير الذي مارسه الآخرون ضدنا، برغم المستعمرات وبرغم قرف المعيشة وبؤسها؛ أنا أقول أنه دائما يوجد سبيلٌ لأن نتحدى الآخر على مستواه وليس أن نشعر دائما بأننا يجب أن نقلِّد. لن ننجح في أي مجهود ما دمنا نقلِّد. لن ننجح. فإذا كانت عندنا الشجاعة التي تقول بأننا نستطيع أن نعرف ما يعرفه الغرب وأننا نستطيع أن نجادلهم ونستطيع أن نأتي له بمقولة لم يعرفها من قبل، وهذا ليس بالأمر الصعب. في كل حقل هناك طريقة تفكير يمكن أن نقوم فيها بتحسين على تفكير الغرب. فهذا المشروع، جوابًا على الأسئلة، ليس لعشرة وعشرين سنة، هذا مشروع ربما لنصف قرن أو قرن كامل. وليست المسألة أن هذا شيء إيجابي، ولكن هناك لذة في فعل هذا الشيء.

أ. توفيق: لدي سؤال واحد يتعلق بمنظور الإنسان الغربي إلى ذاته كنصف إله أو كالله؛ بمعنى يسخّر الطبيعة ويجني على البيئة. وسؤالي هو: ألا تشكل المنظومات الدينية بما فيها التوراتية والانجيلية والقرآنية بتسخير الطبيعة أساسًا لهذه الممارسات؟

د. صالح عبد الجواد: أولا أحب أن أشكركم على هذه المحاضرة القيّمة. أنت ترى أن نقدنا للحداثة بما آلت إليه مرهونٌ لحدٍّ ما باستخدام أدوات لنَقُلْ أنّ جزءًا كبيرًا منها طُوِّر في الغرب. سؤالي هل يعني هذا كنوع من اللعب على ملعب الطرف الآخر وبقواعد لعبة الطرف الآخر؟ سؤال آخر: طيب، أناسٌ لم يتمكنوا ، لنقُلْ، من أن يستخدموا (العقلانية)، أناسٌ تراثُهم وثقافتُهم هي في الأساس إسلامية. لنقُلْ أنهم تتلمذوا على ابن رشد والفارابي والكندي وكذا.. هل هم غير قادرين على القيام بهذا الدور؟ الجانب الآخر طبعا، أنا سررت بفكرة العداء.. يعني الشعور أن الانسان هو المسيطِر على كل شيء. هذا يذكّرني بأني أنا دائماً أقول أنني مستعد كي أغفر للإسرائيليين لأنهم قتلونا، ذبحونا وطردونا؛ لكن ما لا أستطيع أن أغفره كيف تم تدمير هذا المشهد. وهذا يقودني لمسألة أنني لاحظت أنك لم تتعامل مع قدرة أل image، يعني قوة أل image التي استطاع الغرب بها أن يطوِّر قدرة هائلة لدرجة أنك تسمع اليوم أي مفكر عربي حتى إسلامي يشيد بالديمقراطية ؟ شكرا

د. جورج جقمان: ابتداءً، أدرك أنه قد لا يوجد متسع في المحاضرة لتغطية جميع النقاط الافكار

المهمة التي ذكرها المحاضر، ولكن أرغب في التساؤل عن بعض التفاصيل. أولا، في ما يتعلق بالنقد الذي وجّهتَه تجاه الحداثة وربطتَه بأوروبا الجغرافيّة. الواقع أن السياق التاريخي الذي تطورت فيه الحداثة، تحديدا النقاط المشار إليها من فصل ما هو كائن عما ما ينبغي أن يكون تطورًا في سياق تاريخي معين وهي حداثة رأسمالية برجوازية ولم تكن هناك أي إشارة للرأسمالية كظاهرة تاريخية تطورت عبر القرون. الجانب الآخر يتعلق بالدفاع عن عدم الفصل بين الأخلاق والواقع. ولكن، ربما لضيق الوقت لم يكن من الواضح في أي اتجاه يذهب؟ قد يذهب باتجاه السلفيين، قد يذهب باتجاه اليساريين، قد يذهب باتجاه راشد الغنوشي. نموذج دولة حديثة، ولكن انتقائية مع مرجعية دينية اسلامية قيمية، وقد يكون من المفيد توضيح بعض هذه القضايا، وشكرا.

د. وائل حلاق: الاجابة عن السؤال الأول: لو أن الدين سخّر الطبيعة فعلا كما تقترح (وعمرُ الدين بألوف السنين) لكانت الطبيعة قد انهارت قبل الحداثة. هذا جواب واحد. ولكن الدين مبدئيا وفكريا وأخلاقيا بجميعه.. بما أعرف، كل الديانات التي أعرف عنها من الاسلام أولا (طبعا فهذا تخصصي) إلى المسيحية (والمسيحية أقل الأديان اهتمامًا بهذه القضايا). ربما هذا كان سببًا ممكنًا كي يُبتَز بسهولة أكثر من ديانات أخرى، ولكن البوذية وإلى آخره من ديانات آسيا أو ديانات أمريكا التي قامت قبل الاستعمار، أي ما نسميه أل Amerindians . صح؟ ليس هناك دين يسمح بسيادة وسيطرة الانسان على الطبيعة. أنا لا أعرف هذا الدين. إذا كانت لديك معرفة فأنا أريد أن أتعلم. الدين الاسلامي والدين اليهودي والدين المسيحي، ونعرف أكثر حتى البوذية والكونفوشية والطاوية وإلى آخره. جميع هذه الأديان تصرّ على استمرارية الانسان للطبيعة، فالصورة التي يجب أن تظهر في مخيلتنا عندما نتكلم عن هذا هو الفرق بين ذبح البقرة والبقرة دائما يكون أل caricature لهذا الفرق .. عندما كان أل Amerindian يصطاد (وحتى الان إذا ذهبت الى كمبوديا وفيتنام، نفس الشيء)، عندما كان أل Amerindian يصطاد البفلو كان يصلي عليه ويقيم له نوعًا من الصلاة قبل أكله. ماذا يعني هذا ؟؟ اليوم، أنت تعرف أننا نذبح الملايين من رؤوس البقر كل يوم من غير أن نفكر (أحد الحضور: والبشر) والبشر، هذا معروف، قبل البقر. أنا دائما عندي فكرة: كلاب وقطط نيويورك (وأنا أعيش اليوم في نيويورك) هي تعامَل أفضل من حوالي بليونين من البشر في العالم. في كل لحظة من حياتي في نيويورك من الصباح الى المساء لا يغيب هذا عن فكري. ولكن هذا شيء. فليس صحيحًا في نظري أن الدين يسخّر الطبيعة، وحتى لو كان عند الدين نوع من ال..، لنفترض على سبيل الافتراض، أنه يمكن إصلاح الدين بشكل سهل جدا ولكن ليس هناك مجال لإصلاح الحداثة بهذا الموضوع إلا عندما تُهدم الحداثة، يعني يجب أن تُدمَّر قبل أن تُنشئ منها شيئًا آخر يتطلع إلى الطبيعة. لماذا؟ لأنه العنصر المركِّب للحداثة. هذا ما جعل الحداثة حداثة. وهنا كذلك بالنسبة للسؤال الأخير، بما أننا نتكلم عن مميزات الحداثة الذاتية التي إذا ذهبت ستذهب الحداثة. بالنسبة للدولة و"انتقاءاتها"، توجد أحزاب تريد، أو مفكرون يقولون أنه ممكن أن تكون هناك دولة، نحن نأخذ أحسن شيء من كل شيء ونجعل لنا

دولة خالصة جيدة ليس فيها من المشاكل التي توجد في الدول الأخرى. هذا كلام فارغ.. لماذا؟ لأن الدولة، إذا درستَ الدولة ككيانٍ أنتجته الحداثة. طبعا فيها أفكار مطلقة ومن الصعب تحديدها في بعض المجالات والأحيان، ولكن الدولة شيء يختلف عن أي نظام حكم عرفته البشرية منذ آدم. الدولة لها خصوصيات، والكل يعرف (كل علماء السياسة وفلسفة السياسة وإلى آخره) يعرفون أن الدولة لها صفاتٌ، فإذا ذهبت صفاتها الأساسية هذه (أو أريد أن أقول عنها الصفات الذاتية – Essential qualities – يعني من "جوهر"، "جوهر" الشيء)؛ فاذا ذهب الجوهر ذهب الشيء. فهذا وهمٌ. وهمُ الإسلاميين اليوم أنه ممكن أن نقوم بدولة إسلامية. بالمناسبة، هذا هو الموضوع الأساسي للكتاب الذي سيظهر لي بعد عدة أشهر. فإن نقاش الكتاب يبدأ ببساطة (ولكن يتعقد لاحقا) وهو أن الدولة الاسلامية هو اقتراح مستحيل.. هي نظرية مستحيلة.. هي كيان مستحيل. ليس هناك مجال وليست هناك إمكانية أنطولوجية لقيام الدولة الاسلامية. غير ممكن..

أحد الحضور : لماذا؟؟

د. وائل حلاق: هذا سؤال آخر. سأرسل لك كتابي. أما مسألة السؤال الثالث الذي كان عن: هل يجب أن نحارب العقل الحداثي العقلاني بطريقتنا الخاصة؟ ولكن ربما هنالك بعض الناس عندهم طريقة ثانية. سؤال مهم أيضا. أولا أنا لا أقول أن هذه هي الطريقة الوحيدة التي يمكن بها المحاربة على النظرية التي اقترحتها. ذكرت هذا لأنه كان مناسبًا للوضع، ولكن هناك طرق أخرى. ثانيًا: لماذا نفترض أن عقلانية ابن رشد وعقلية ابن تيمية والغزالي (وأهمية العقل عندهم) تختلف عن التفكير العقلاني الغربي اليوم ؟ الصورة هي كالآتي: التفكير الغربي العقلاني اليوم هو جزء من التفكير الاسلامي. يعني ليس هناك في المنظومة الإسلامية (المنظومة المعرفية الإسلامية)، ليس هناك أي شيء غير موجود في العقلانية الغربية الديكارتية اليوم. الفرق هو نفس الفرق الذي تكلمت عنه: أن العقلية الإسلامية لا تعزل العقل وتقول عنه أنه هو المصدر الوحيد والطريق الوحيد لفهم الوجود. وهذا ما فعله الغرب. فالإسلام، من البداية إلى النهاية (أستطيع أن أقول من أبي حنيفة أو حتى من «إقرأ»)؛ ولكن دعونا نَقُلْ بشكل واضح جدا ومعبَّر عنه ومتبلور – من أبي حنيفة حتى ابن عابدين الذي توفي عام ١٨٣٦ في القسم الثالث من الدولة العثمانية– فهذا معناه أنه ليس لدينا أي نقص في المنظومة المعرفية. النقص يكمن في النظرية المعرفية الغربية التي عزلت المعرفة والعقل عن أشياء أخرى. فمثلاً يقول الغزالي أنه كيف يستطيع البصر مثلا أن يرى؟ فهو يختص في الرؤية والأذن تختص في السمع والإحساس واللسان يختصّان بكذا كذا، والعقل يختص بكذا. يعني العقل لا يستطيع أن يرى الباب، ولذلك هناك أشخاص نسميهم عميانًا، يعني لا يستطيعون أن يروا الباب ولكنهم ليسوا عميانًا عقليًا. فيرفض، كما يرفض جميع المسلمين المفكرين المسلمين اللذين درستُهم في خلال أل ٣٥ سنة السابقة أحدًا يقول شيئًا مثل الحداثة الغربية. كلهم يعترفون أن العقل هو قسم من خليط أكبر. فأنا أفكر أنه (وأنا بالمناسبة شاهدتُ هذا المشهد) كان هناك بعض الاشخاص في حادثة معينة. مُلّا إيراني اجتمع مع مفكر غربي وتباحثا في الموضوع، والإيراني كان

يستوفي الصفات التي حكيتَ عنها أنت (أنه درس الفقه الاسلامي والتفكير الاسلامي والشريعة الاسلامية والفلسفة الاسلامية) نقاشه مع الرجل كان مقنعًا جدا ولكن المقدمات تختلف ..

السيد خالد عبد اللطيف: .. لديّ مجموعة أسئلة ولكن الإجابة عليها ستكون في جواب واحد لأنها كلها مرتبطة. هل معنى اعتراضك على قضية الديمقراطية على الدول غير الغربية أن الخلل هو في الديمقراطية نفسها، وهل العالمان العربي والإسلامي غير مهيئين ديمقراطيًا؟ وهل يرفض الاسلام الديمقراطية من حيث المبدأ؟ وهل يرفض الاسلام مبدأ الفصل بين السلطات أم أن الديمقراطية الغربية تحتاج لبعض التعديلات لكي تكون منسجمة وجوهر الفكر الإسلامي؟ وشكرًا.

الطالبة أشجان عجور: الادعاء الأساسي الذي فهمته في المحاضرة أن الاستشراق معكوسٌ عنه، بمعنى ضرورة تأسيس مقولة نظرية للحداثة وعنفها، بضرورة تشخيص مشاكلنا من فهم الغرب وبنفس أدوات الغرب. سؤالي كيف يمكن نقد الحداثة دون تمجيد ما قبلها؟ يعني نحن لم نسمع مقولة نقدية، فكيف بضرورة تشغيل مقولة نقدية للماضي. يعني أنا حسبما ما أفهم أن مشروعك فكري. أن نشير إلى مواضع إمكانات العنف والإقصاء في الحداثة الغربية. ففي النهاية، مجتمعاتنا غير مثالية وعلينا أن نُظهِر أنه لدينا أنماطُ عدلٍ مختلفة لا تختلف من تلك التي يقترحها الغرب. ولكن السؤال الذي أفكر فيه ضرورة النقد بنفسِ أدوات الغرب: هل تجد أنه في هذه الحال هنالك نوع من التماثل في النقد؟ اعتدنا على أن كل شيء يأتينا من الغرب (حتى النقد من أدوات الغرب) فلندخل في حوار نقدي، ليس من تشخيص الغرب من تشخيص مشاكل أنفسنا فإذا أمكن أن نسمع منك توسُّعًا أو نقدًا من فهم أنفسنا. شكرًا.

د. عبد الكريم البرغوثي: شكرًا لدكتور وائل على المحاضرة القيمة. حتى لا أطيل، أريد أن أبدأ مما تحاول التهرب منه. إذا كان هناك أخذٌ عن الآخر في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية وتاريخها الحضاري، فكما تفضلت في المحاضرة كان نابعًا من الشعور بالنديّة والتفوق أحيانا تجاه هذا الآخر، سواء كان يونانيًا هنديًا أو فارسيًا؛ وبالتالي الأخذ عن حداثة الآخر المعرفية وهنا أشير إلى سؤال الدكتور جورج بأن المضامين الطبقية والاقتصادية للحداثة المعاصرة بأنها حداثة مقترنة بالرأسمالية وبالاستعمار. لم تجب على سؤال دكتور جورج، وهذه فرصة لأعيد تكرار السؤال. أعود لسؤالي أنه إذا كان ممكنًا أن نأخذ عن الآخر ونحن أقوياء. الثورات العربية الراهنة أظهرت تيار الإسلام السياسي باعتباره قوةً، ليست فاعلة فقط في الشارع وإنما هي فاعلة أيضا في محاولة التفكر في ماضيها (كما سألت أشجان) وفي محاولة وصل ما قُطِع معرفيًا مع العقلانية كما تعيَّنت في تاريخنا العربي الاسلامي وفهم الحداثة الغربية باعتبارها في إحدى معانيها حداثة معرفية قد تحققت في يوم من الايام عندنا. ما أحاول أن أصوغه: هل الثورات العربية الراهنة وإمكانية انفتاح الاسلام السياسي على الأخذ من الآخر بذات الطريقة التي أخذنا منها حينما كنا أقوياء هل سيسمح هذا بإمكانية الدولة الاسلامية المعاصرة أو الحديثة بمضامين الانتقائية والتمحيص في ما يسمى (الأخذ؟)

د. وائل: فهمت سؤالك بالضبط، لكني لم أفهم بعد ماذا يقصد الدكتور جورج من هذا السؤال والذي كرّرتَه أنت فربما لاحقا .. بالنسبة للسؤال (هل أنا أقول أننا لا نريد الديمقراطية أو هل الاسلام متكافئ مع الديمقراطية أم تقبل الديمقراطية كما هي أو مع تعديل وإلى آخره). أنا برأيي أنه ليس هناك أي حضارة عريقة وطويلة وكبيرة ومتجذرة في التاريخ الانساني تستطيع أن تعيش من غير فكرة التمثيل. ليس الحرية. الحرية هي مفهوم حديث والمفهوم له مشاكل، ولكني أتحدث عن التمثيل. فإذا درستَ، مثلا، المجتمعات الاسلامية قبل الاستعمار تجد أن تركيباتها كانت ديمقراطية (ليس بالمعنى الحديث ولكن بالمعنى التمثيلي) كان يوجد تمثيلٌ من نوع معين. فالإسلام مثلاً، وهذا قسم من جواب على سؤال أن الاسلام، بكونه إسلامًا، (مجتمع إسلامي) ويختلف طبعا من منطقة لأخرى. لم يكن الاسلام هو ذاته. ففي شمال أفريقيا كان الإسلام شيئًا وفي وسط أفريقيا كان شيئًا آخر، في إندونيسيا والعالم الملاوي كان شيئًا وإلى آخره. نحن نعرف هذا ولكن هناك طرق في الحكم الشرعي التي أنتجت في كل مجتمع طريقة لتمثيل المجتمع وهذا شغل الأنثربولوجيين الذين يشتغلون على الشريعة وهذا كتب عنه الكثير. حتى أنا عندي بعض الوصف له. الاسلام عنده مشكلة مع الديمقراطية الغربية بشكلها الغربي، وليس مع التمثيل. ولكن إذا نظرنا وتعمقنا كما أشرت إليه في أول محاضرتي، حتى الغربيون عندهم مشاكل مع ديمقراطيتهم. يا أخي، إذا كانت لديهم مشاكل مع ديمقراطيتهم، طيب نحن مجتمع آخر مختلف تماما عنهم بالكثير من النواحي. يجب أن يكون لدينا تساؤلات واعتراضات أكثر. طبعًا، هذا شيء نستطيع أن نتعلم من بعض، ولكن مسألة التصويت هذه هي مضحكة على اللحى. إذا درسنا نظام الاقتراعات في أمريكا بشكل دقيق سنرى مثلا موقع المال ورأس المال والسياسية والقوة في «الديمقراطية الأمريكية». هذه نكتة كبيرة، نكتة سياسية كبيرة. أرجوكم ستحتاجون لأسبوع أو أسبوعين للقراءة.. لنقرأ كيف يسير النظام الأمريكي من بدايته لآخره. كيف ينتخب القضاة، مثلا، في المحاكم. كيف ينتخب العضو البرلماني في البرلمان. يعني على كل المستويات. على مدى أسبوعين اقرؤوا! فأنتم أكاديميون مثلي. اقرؤوا الطريقة الغربية (بالذات الامريكية) يعني بصراحة فيها مسخرة. هل هذا ما نريد أن ينطبق علينا حتى دون اعتبار لمجتمعنا كمجتمع شرقي أو إسلامي أو عربي وإلى آخره. فهو في ذاته، ومن غير هذه الاعتبارات، فيه مشاكل كبيرة لدرجة أن الأمريكان أنفسهم .. يعني في إسطنبول قبل أربعة أيام حاضرت فيهم محاضرة انتقدت فيها نظامهم الديمقراطي. كانوا جالسين خمسين شخصًا من شمال أمريكا ومن جامعات ييل وهارفارد وإلى آخره ولا أحد منهم أجابني على اقتراحي. ولا أحد استطاع أن يتكلم، لأنهم يعرفون أن ما أقوله صحيح. عندهم مشاكل كثيرة. وما أقوله أن الإسلام لديه طبعا، ويجب أن تكون لديه، مشاكل. يجب أن يقوم المفكرون المسلمون بتفكير جدي لإنتاج طريقة تمثيل وطريقة ديمقراطية حديثة تتماشى مع المبادئ الإسلامية. مشروعٌ صعب طبعا ولكن ليس لدينا حلٌّ آخر. هذه هي الطريقة الوحيدة. السؤال الثاني للأخت أشجان. أنا لم أقصد في هذه المحاضرة أن أركز على أن الحل يكون عن طريق نقد الحداثة. هذا مجرد تركيزي في هذه المحاضرة وبالمناسبة شغلي الصحيح في الكتب والمقالات وعلى مدى تقريبا ٣٠ سنة هو عن الأشياء

التي سألتِ عنها .. كيف ننظر لمجتمعنا في الماضي ونستمد منه الأشياء التي تناسب اليوم. ولكي نقوم بهذه العملية يلزم أن نفهم ماذا حدث في البداية، ليس فقط على الخارطة التي رسمها الاستشراق لنا وإنما على الخارطة التي نحن نريد أن نرسمها في التاريخ اليوم بشروطنا التاريخية العلمية إلى آخره. طبعًا أنا أوافق على هذا الشيء وأوافق على النقد التاريخي وأوافق على تجريد التاريخ مما يخص التاريخ، ولكن هناك أشياء أخرى التي بعد التجريد يمكن أن نأخذها في طريق البناء. الموضوع شاسع ولا أستطيع أن أدخل في التفاصيل، ولكن ممكن أن نتحدث فيه أو نقرأ عنه أشياء كثيرة اليوم. بالنسبة للسؤال الأخير، أنت أيضًا ذكرتَ شيئًا قيّمًا جدًا في أول ملاحظة عن المسلمين كيف أنهم في الاول تبنّوا من منطق القوة ونحن الآن لسنا في نفس الموقع، وهذا شيء مهم في المعادلة. والذي أقوله أنا أنه، كما قلت قبل ذلك، أولاً يجب أن نكون حذرين. مركّبات الدولة الحديثة معروفة جدًا . فلنأخذ التجربة الايرانية. يعني هل تظن أن الإيرانيين لم يريدوا بكل قلبهم وكبدهم وعقلهم أن يتخلصوا من بعض خصال ومزايا الدولة الحديثة لكي يخلقوا دولة إسلامية؟ الخميني مثلاً يعرف ما هي الدولة. عنده معرفة جادة في مكوِّنات الدولة كدولة حديثة وآفاتها. ولكن، في نهاية المطاف وبعد أن دخل في الثورة وسادَ وحكم وقبل أن يتوفى بأقل من نصف سنة أعطى خطابًا يقول فيه أن من أولويات الدولة أن لها الحق أن تلغي ركنًا من أركان الإسلام، حتى الحج وهذا حسب مقولته. يعني هذا يعارض كل المعارضة تفكير الخميني في بداية مطافه (حتى قبل أن يرجع إلى إيران) وهو في المنفى والى آخره. فالدولة والانتقاء وإلى آخره، هذا الشرخ ممكن لفترة قصيرة للتجربة وللتعلم؛ ولكن في آخر المطاف الدولة الحديثة قد نشأت حديثا وستذهب يوما من الايام لأن هناك الكثير من النقاد (وحتى المواطنين) الذين يعرفون أن هناك أشياء خاطئة في تركيبتها، أما بالنسبة لسؤال الأخذ عن الآخر من نقطة ضعف أو قوة فهو سؤال شائك. أنت على حق في هذه. ولكن لهذا السبب أنا أحاول أن أُدخِل في المعادلة نوعًا من الجراءة العقلية التي نحتاجها اليوم. فإن نتكلم مع أغلب الأفراد العرب في الشوارع والأكاديميات، هناك دائما تقليد ومتابعة وإعادة لما يقوله الغرب. يعني الغرب يقرر كلامنا ويقرر عقلنا وكياننا بالتالي. أنا أرفض أن أتقبل هذا. يمكن أن تكون هناك طريقة بأن نرفض هذا ونجعل من الضعف قوة بالرغم من الضعف. هنالك عنصر سيكولوجي، ولكنه عنصر سيكولوجي ينقلب انقلابًا معرفيًا. ولكني لا أريد أن أدخل في مسائل التصوف والغزالي. .

السيد صهيب: الدكتور ذكر ملاحظة مهمة ولكنه تجاوزها عن الانفصال ما بين الغرب الثقافي والغرب السياسي. إذا أردنا أن ننتقد أو أن نساهم في نقد المعرفة الغربية من داخلها علينا أن نحدِّد الغرب السياسي غير قابل للحوار والنقد. الغرب الثقافي تجاوز الحداثة فأنا لا أعلم عن مفكرين مرموقين أو حتى عن شعراء ما زالوا في منظومة الحداثة والعقلانية. الغالب تجاوزوا الحداثة إلى ما بعد الحداثة، اليأس من قدرة الانسان على تحصيل المعنى ومن سيادة الانسان في الكون. فهل نحن في صدد نقد الغرب السياسي الذي لا يقبل النقد ولا الحوارات أصلاً أم في صدد نقد

الغرب الثقافي الذي تجاوز الحداثة؟ ملحوظة في ثوانٍ قليلة: ما أسمعه عن أن الثورات تتيح فرصة لإنشاء دولة إسلامية قادرة على الأخذ بمعطيات الدولة الحديثة. أنا أرى أن هذه دولة تلفيقية. هذا ليس استلهامًا لمقاصد الإسلام، والإسلاميون في قرارة أنفسهم حتى ولو قالوا أنهم يرضون بالاشتراكي واللبرالي على رأس الدولة، هم في أعماقهم وفي بنية تفكيرهم الإسلامي يرون أن هذا خارج منظومة التفكير. وشكرًا.

أحد الحضور: أنا سأتحدث سريعا لضيق الوقت، لكن الحقيقة أن عنوان المحاضرة مهم كثيرًا بالنسبة لي «وهميات الحداثة ودين العلمانية» وهميات الحداثة ندعها للحالة العربية، نرجع للدكتور مصطفى حجازي في كتابه عن موضوع إشكاليات التنمية العربية. نفكر أنه يوجد تحول تاريخي: التحول من مجتمع جاهلي- حتى لو كانت عنده أدوات الحداثة كمجتمع مؤسساتي. هذا بشكل سريع. أما بالنسبة لدين العلمانية، الجزء الآخر فنتوقف عند الدكتور يوسف القرضاوي في التطرف العلماني في مواجهة الاسلام في كتابه الذي تناول حالة تونس. طبعا هناك مفارقات في الموضوع تجعلنا نطرح التساؤلات. أهم تساؤل كان بالنسبة لي شخصيًّا أنه هل نحن بالفعل أحرار في تبنّي منهج معيّن لحل إشكالياتنا؟ يعني لو حاول العرب في الوقت الحالي أن يتبنوا حلّاً معيّنًا أو نهجًا معيّناً لحل إشكاليات العلوم، هل هم فعلا أحرار؟ والملاحظة الثانية سريعًا: كما قلتَ حضرتُك، دكتور، اعتمدتَ الاخلاق كمعيارٍ مرجعيةٍ للسلوك في المجتمع مع أن الأخلاق متغيرة ونحن نعرف أنها تختلف من بلد لآخر، تحكمها ظروف معينة. لماذا لم تعتمد القانون أو الدين باعتبار أنها قواعد مستقرة؟ وشكرا.

أ. علاء العزة: أنا عندي سؤال صغير يتعلق بمفهوم الأخلاق، بمعنى أنه إذا كان الافتراض الأساسي الذي فهمتُه (إذا فهمت بشكل صحيح) بأن الاخلاق هنا هي منظومة متسامية خارج الانسان، خارج المنتَج الثقافي، وهذا الافتراض الاساسي أنا أعتقد أنه إشكالية، أن نمط هذا الافتراض في الأساس يمكن أن يعيد لنا أنماط التفكير أليتافيزيقية. على الأقل العقلنة إلى حدٍّ ما هي محاولة الخروج من أنماط التفكير الميتافيزيقية ويحضُرُني هنا مثال برونو لاتور ونقده للعلم والمعرفة، وفيما بعد حين جاءت ألـ Fox News لتحكي أن الاحتباس الحراري قد يكون موضوعًا خاضعًا لعلم غير دقيق ويمكن أن نُخضعَه للتساؤل وأنه ما من احتباس حراري، ثم يأتي برونو لاتور إن انتقد أحدٌ العلم (العلم الفيزيائي الطبيعي) فيراجع مجادلته ويقول أن هنالك خطورة في بعض الأحيان في هذا النمط الذي ينتقد الحداثة من خلال شيء ميتافيزيقي.

أ. ناجح شاهين: شكرًا دكتور وائل. أريد أن أسأل ربما انسياقًا بكلمة مع عبد الكريم وجورج أنّ هناك غياب للطبقي. هل أنا في مواجهة فكرٍ جوهرانيٍّ مُطلَق مثالي، بالمعنى الفلسفي، يهمل التاريخ إهمالًا تاما يتجاوز التاريخ ويمارس نقدًا لا يختلف جوهريا عن نقد ما بعد الحداثة دون أن يكون في موقع فلسفي يسمح له بتقديم البديل، البديل الجدي وليس البديل المناكف إذا جاز القول. ثم هناك فكرة أخرى: هناك محاولة لخلق جوهرانية غربية لم يُقِم المحاضر المحترم دليلاً عليها؛

بمعنى أنه يخترع شيئًا اسمه الغرب ويضعه في سلّة واحدة ويتحدث عن أحد، أخشى أن يُختزل هذا الأحد في المسلمين، يتم إقصاء العالم الآسيوي والصينيين مثلا فتحصل مباراة بين الشرق المسلم وبين الغرب.

د. وائل: نبدأ من الآخر كي لا أنسى. أنا أرفض المقولة أنه ليس هناك شرق وليس هناك غرب. الاختلاف هو اختلاف بسبب اختلاف مقدمتين، واحدة عليها البراهين. هذا موضوع شائك لا أستطيع أن أدخل فيه الآن. ولكن بالنسبة إلى ما بعد الحداثة، اسم ما بعد الحداثة، ليس هناك أي عصر نستطيع أن نطلق عليه أي شيء من غير أن ندخل فيه اسم الحداثة. لماذا؟ لأن الحداثة هي موجودة الآن ونحن في مرحلة أخيرة من مرحلةٍ منها. وهي المرحلة الأخيرة حتى الآن، فنحن لم نخرج من الحداثة وأنا أرفض أن أقول لأنه ما زلنا لم نخرج من at least معادلتين مهمتين وهما علاج البيئة بشكل بنيوي وعلاج الاخلاق بشكل بنيوي. نحن لم نخرج من الحداثة. كما أرفض أن أقول هناك ما بعد الحداثة تختلف عن الحداثة. ما بعد الحداثة هي استمرارية للحداثة التي نعرفها لأنه في القرن التاسع عشر طبعا كان هناك حداثة ولكن ليس كالقرن العشرين، وآخر القرن العشرين ليس كبدايته. فهذا معنى ما بعد الحداثة post modernity. وبالنسبة للاعتراض على الدين والأخلاق أنا عندما أقول أخلاق أريد أن ننظِّر أكثر لمرحلة أخرى وأقول أنه ليس هناك أخلاق من غير دين. ولكن نأتي لتعريف ما هو الدين وهذا موضوع آخر. إذا كنا نقول أنه يجب أن يكون هناك أخلاق، يعني مبادئ أخلاقية. نحن نقول أنه يجب أن تكون هناك مبادئ والمبدأ اسمه مبدأ لأنه لا يتغير. إذا كنت تستطيع أن تغيّر المبدأ كل ٥ دقائق و٥ سنوات و٥ كذا فهذا يعني أنه توقف عن أن يكون مبدأً. فعلى هذا الأساس أقول أنه إذا كنا وضعنا هذه المبادئ في إطارٍ قوي ومتمركز وتقريبا غير متغير فهو دين، لأن العلمانية هي نوع من الدين. فلماذا لا تكون الاخلاق موجودة أو مؤطّرة بإطار ديني من غير أن يكون هناك أي معنى سلبي للدين. لأنني أرفض أنا دائما أن أقول دين بمعنى سلبي. هذه ليست من كلماتي وهذا هو السؤال الثالث الذي لم أفهم ما الهدف منه.

الجلسة المغلقة

د. إصلاح جاد: جاءت هذه الفكرة بعد ما حدث الانقسام السياسي الفلسطيني، ولكن جرت محاولات خاصةً من قبل بعض السياسيين والإعلاميين لتصوير الموضوع وكأنه خلاف فكري وأيديولوجي في الأساس بين معسكر ما أُطلِقَ عليه معسكر الظلام، بما أنه يتعامل بالدين والماضي والسلف الصالح وبين من قدم نفسه كإمارة التنوير. فرأينا أن موضوع الانقسام على المستوى الفكري بشكل عمودي سيؤدي ليس فقط إلى تشرذم النخبة السياسية الفلسطينية ولكن أيضًا إلى المساس بالنسيج

الاجتماعي للشعب الفلسطيني نفسه. ومن هنا تبلورت المجموعة لكي تفتح نقاشًا علميًا عقلانيًا واعيًا على أساس أن الإشكالية التي قُدِّم بها الأمر بهذا الشكل هي إشكالية مزيفة ويجب التعامل مع الموضوع بشكل أكثر جدية وبشكل ينتج خطابًا جديدًا أو ينتج (كما نأمل طبعا من الطالبات عند استكمال دراستهن) إنتاجًا معرفيًا مختلفًا على نمط الإنتاج المعرفي للبروفيسور وائل حلاق. فإذًا، كانت كتابات بروفيسور حلاق أساسية في نقاشات المجموعة، وأيضا كتابات أخرى والنقاشات بدأت بمجموعة أخذت مساقًا كاملاً. قدّمت المجموعة أيضًا زميلاً من جامعة كولومبيا وهو الأستاذ أحمد أبو عوض وبعد ذلك كانت المرحلة الثانية في الفصل الثاني حيث أخذت شكل لقاءات شهرية يتم خلالها فتح أو تقديم بعض الأوراق ويتم نقاش هذه الأوراق بشكل مفتوح بشكل عام. إذًا، التقت المجموعة أكثر من ثلاث مرات، ونحن نختتم الدورة النقاشية الثانية بمحاضرة بروفيسور حلاق وبعد ذلك سيتم تنظيم مناظرة من قبل منتدى مناظرة بيرزيت عن نفس الموضوع حيث سيتم تفاش ما بين أساتذة وما بين طلاب. سوف أقدم الزميلة حنان قاعود وهي أيضًا طالبة نجيبة في برنامج دراسات المرأة في جامعة بيرزيت وهي منسقة المجموعة الحوارية وستقدم تلخيصًا صغيرًا جدا عما قامت به المجموعة حتى الآن. أترك المجال لحنان. تفضلي!

الطالبة حنان قاعود: .. هذا اللقاء الذي عُقد تحت مظلة صرح أكاديمي يُشهد له بإيمانه واعتقاده الراسخ بأهمية وضرورة تعددية واحترام الرأي الآخر كأساسٍ لبناء صورة متكاملة لمجتمع بنّاء. اسمحوا لي أن أوجز لكم حول مجموعتنا الدراسية، والتي عرّفناها باسم مجموعة العلمانية والدين، والتي تعكس باسمها الغاية العلمية المجرّدة من وجودها (وليس بالضرورة القناعة الدينية لأي فرد من أفرادها) ولم يكن لتسويق العلمانية في المسمّى عن الدين أيّ بُعد سوى محاولة منا لإيجاد روابط ما بين المفهومين العلمانية والدين لما قد يخرج منه ما يفيد المجتمع الفلسطيني بشكل عام وما ينمّي ويعزز من مفاهيمنا الدراسية وتوسعة مداركنا العلمية بشكل خاص. إن مجموعة العمل الخاصة بنا والتي بدأت نشاطها (وهو عبارة عن جلسات دراسية لغايات البحث والنقاش) ضمت فيها الزملاء والزميلات من نفس البرنامج، بالإضافة إلى من استجاب لدعواتنا من أسرة الجامعة ومن خارجها؛ حيث تناقشنا في الفترة القصيرة الماضية الممتدة من بداية الفصل الدراسي الأول في عدة محاور كانت ذات علاقة بدراستنا في برنامج النوع ألاجتماعي، والمساق الذي تفضلت به الدكتورة اصلاح (مساق العلمانية والدين) ومشرفُهُ الدكتور أحمد أبو عوض. هذه المحاور خمسة وقد أشرفت الدكتورة إصلاح عليها مع المجموعة. دار المحور الأول حول نشأة الفكر العلماني في الغرب والأفكار التنويرية والذي كان المفكر "كانت" (Kant) في تلك الفترة، وخاصة محاولته لخلق طريق وسط ما بين ما هو تجريبي وما هو عقلاني وتشديده على فكرة الحكم الذاتي والذي يميز ما بين الشخص التابع فكريا والشخص الناضج، ومن ثم موضوع الكنيسة وسيطرتها والثورة لقلب نظام الحكم وتمييزه ما بين الاستخدامين العام والخاص وأن الله هو نتيجة منطقية وأن العقل هو الذي يرجح الإيمان وأن الدين يدخل ضمن الحرية الشخصية. ومن ثم تناولنا مفكرين

آخرين منهم لوك الذي شدّد في الأساس على فكرة تحييد الدين للمحافظة عليه ومن ثم رينان الذي تناول مسألة الأعراق حيث انتقد العقل العربي الإسلامي واعتبره عقلاً مغلقًا لا يقبل أي شيء جديد، ورجح فكرة أن العلوم لم تكن إسلامية الأصل. وكانت عليه ردودٌ لمفكرين عرب لهم أفكار يمكن أن نسمّيها استشراقية، نوعًا ما، ومنهم المفكر الكاتب "الأفغاني" الذي رد على رينان تقريبا بنفس النهج فكان يقول أنه لا يسمح أن يُمَسَّ الاسلام بأي شكل من الأشكال. ومن ثم مفكر آخر هو فرح أنطون، المفكر السوري، الذي كان ضد موضوع الدفاع عن الدين لأن الدفاع عن الدين يضعف الدين. وفي نهاية هذا المحور محمد عبده، عالم الدين المصري الذي اهتم بتشكيل إطار الفكر الإسلامي التقدمي وكتب في موضوع الفكر الإسلامي المستنير وربطه بالفكر الحداثي. المحور الثاني تمحور حول دراسة الحالة المصرية بشكل خاص وأشكال تطور العلمانية فيها والصراعات المتمركزة بين مفهومي الدين والحكم وكانت الخلاصة في محاولة الدولة السيطرة على المؤسسات الدينية واستخدام العلمانية كأداة تمكين للفكر الغربي عن الحداثة وتبقى على صورتها كي لا تخسر الفئة الاخيرة من المتدينين من الشعب المصري؛ لذلك أبقت على مؤسساتها الدينية، ولكنها وضعتها تحت سيطرتها. فالعلمانية في مصر إنما تفصل الدين عن السياسة بطريقة غامضة نوعًا ما، فقد وضعت الشعب المصري في صراعٍ بين الثقافة الدينية والثقافة اللبرالية التحديثية العلمانية. والمحور الثالث تناول موضوع الفصلٍ بين ما هو علماني وما هو ديني، بالمعنى التالي: طُرحت قضية مهمة جدًا وهي فكرة الفصل التعسفي ما بين المفهومين؛ يعني إمكانية وجود دين نقي من العلمانية أو بالعكس؛ علمانية نقية من الدين. وطُرِحت هذه القضية بعد اللجوء إلى احتمالية أن الإطار العلماني يمكن أن يثبت الكثير من القوانين الدينية للوصول إلى نتيجة أن المفهومين يمكن في النهاية وجوب تشكيلهم بعضهم لبعض متأثرين بعوامل متعددة في المجتمع. المحور الرابع قضية منع لبس الحجاب في فرنسا وأخذناها كدراسة كاملة، حيث تعتبر فرنسا نفسها، أو هي تُعتبر، من كبار الدول العلمانية في الغرب. فما هو المقصود من وراء هذا القرار الطامس لرمز من رموز الدين الإسلامي وما يمكن أن يكون وراءه، وهل يوجد بالضرورة أيادٍ خفية تقوم بالتحرك في هذا الاتجاه لخلق نوع من أنواع الفتنة التي يمكن أن نسمّيها فتنة دينية طائفية، شرقية غربية. المحور الخامس، والذي تمحور حول موضوع الاستشراق وارتباطاته بما هو علماني واستعمار.. العنصران المتلازمان (علماني واستعماري) والتركيز على الفكر والطرح الغربي والتميز بين ما هو "نحن" و "هم"، شرق وغرب. فأشكال الاشتباك والتداخل هي أوسع وأكبر من مجرد "هم" و"نحن" والاستمرار في صراع أزلي، والتجديد وليس التحديث. التجديد يتطلب عملية حوار ودفاع عن قضايا معينة تخص جماعة معينة والهم الأساسي فيها هو الحفاظ على فصل الجماعة. في النهاية، لا يوجد شكل واحد في العلاقة بين العلمانية والدين؛ والخلاصة أنه يجب أن يحكم هذه العلاقة مصلحة هذه الجماعة. وفي موضوع آخر، تناولنا (أو تناول هذا المحور) التجربة الصهيونية المتطورة بين الدين والعلمانية كمثال على دحض فكرة عادل ضاهر بأن العلمانية هي ضرورة منطقية خارج منظومة القوى المهيمنة، علما بأننا على قناعة بأنه يمكن أن يبرز المزيد من المحاور التي من الممكن

أن تدور حولها النقاشات واللقاءات والتي نتشرف بتتويجها في مثل هذا اللقاء الذي يضم حضوركم الكريم وضيفنا العظيم البروفيسور وائل حلاق، المفكر الفلسطيني والمبدع بمؤلفاته وفكره النيّر وعلمه الذي لا ينضب والذي لم يتوانَ عن قبول الدعوة والمشاركة معنا رغم استحالة برنامجه ووقته.

السيد عوني: أنا أودّ استيضاح نقطتين من البروفيسور. النقطة الأولى تتمحور حول الأدبيات الإسلامية والتنظير الإسلامي الذي أنتجه الإسلاميون في العصر الحديث وهل ترى أنه يخدم معركتك الفكرية التي تخوضها ضد الحداثة والتي حسب ما فهمت أنك تريد رؤية معرفية جديدة؟ هذه هي النقطة الأولى. النقطة الثانية التي أثرتَها في الموقف من الدولة الإسلامية. هل أنت تقصد أنك ضد التجربة التاريخية يعني إعادة تقليد التجربة التاريخية للخلافة الإسلامية أم أنك ضد تحكيم الشريعة في أي شكل من أشكال الدولة الحديثة. إذا ما قام الإسلاميون بعملية قطع مع تجربة الخلافة وأنتجوا تجربة جديدة، فيها تحكيم للشريعة، فما رأيك ؟؟ أقصد بتحكيم الشريعة تحكيم القوانين المنصوص عليها في القرآن الكريم مثلا.. أنا أقصد تبنّي هذه القوانين.

السيد عماد: يعطيك العافية.. من الضروري أن أقدم شكري لأنها كانت محاضرة ممتازة. أشكر البروفيسور على موضوعيته ولا أخفيك أنني أنا كمتدين، هذه الأفكار عن الحداثة والحضارة الغربية والعلمانية هو شيء كنا دائمًا نحاول أن نوصله. وهنا إنسان مثلك، مطّلع وعنده خبرة يتوصل بهذه الموضوعية لمثل هذا، فهذا شيء رائع أشكرك عليه. ثانيًا: لأنه لا توجد إلا فرصة واحدة للحكي ولذلك نحن لا نعرف حقيقةً قضية قولك عن الدولة الإسلامية أنها مستحيلة وغير ممكنة. لا أعرف ما قصدك، ولذلك، ولأنه لديّ الفرصة لأحكي، فدعني أُقُلّ رأيي. أولا، حضرتك قلت أننا نحن نتهم الحضارة الغربية- الحداثة- أنها تعتمد على العقل.. قدست العقل.. عملت العقل إلهًا، وأنت هنا تتخذ موقفًا كأنه عقلي، مع أننا نعتبر ربما أن الأخلاق والقيم والدين هي فوق العقل، وأنت مدحت المفكرين الإسلاميين أنهم لم يعتبروا العقل آخر المطاف كالغربيين. وبالتالي ما دمتَ اتخذتَ هذا الموقف الذي ليس حكمًا في المختبر على مادة كيماوية تتفاعل مع مادة ثانية.. فهذا لا يمكن أن يحصل، مستحيل أن يحصل. فالمسألة كانت حساسة لاتخاذ هذا الموقف الصارم، فكأنك قمت باتخاذ قرار عقلي لا يعتمد على غير العقل دون أن نعرف ماذا يمكن للمستقبل أن يجلب لنا. وقد حصل بيننا نقاش كثير ومن الجيد أن يتوضح.. وشكرا لك.

الطالبة هلا الخيري: أريد أن أسألك بالنسبة للهيمنة بما أنها الفكرة المسيطرة في عالمنا. إلى أي حدٍّ فكرة الهيمنة مسيطرة على الخطاب الديني الحالي الذي نسمعه حاليًا، وإلى أيّ حدٍّ الخطاب الديني الحالي بمثل القيم الإسلامية الموجودة أصلا في الدين.. أقصد هيمنة الحداثة على الخطاب الديني الحالي. وشكرا.

السيد محمد جمال: شكرًا للبروفيسور. بما أن مسألة إمكانية إقامة دولة إسلامية غير ممكنة، حسب البروفيسور، بشكل مطلق، في ما يخص مسألة الربيع العربي الحالي: ما هو شكل الحكم

الذي يمكن أن تكون عليه حركات الإسلام السياسي بواسطة الحكم في ظل معادلة الهيمنة الموجودة والتي تشكل حالة تناقض. فإذا كان البروفيسور يقول أنه ما من إمكانية لقيام دولة إسلامية، فما هي طريقة العلاقة ما بين نظام رأسمالي مهيمن وحركات إسلامية؟

د. وائل حلاق: إجابة مختصرة على بعض هذه الأسئلة تتطلب عدة أيام، ولا يكفي عدة أيام، بل تتطلب فصلاً كاملاً يجب أن نكون مع بعض ونتباحث. رؤوس أقلام شديدة وسأترككم في بعض الحيرة بسبب عدم التفصيل. أنا سأحوّر الأسئلة إلى اطارات شاملة أكثر لأجيب عليها وعلى اعتراضات أخرى وتعليقات أخرى أو أساليب تفكير أخرى. أنا أقدم لكم أولا اعتراضاتي على الحركة الإسلامية من ناحية فكرية لكي تكون هذه الاعتراضات الاطار العام للإجابة على أسئلة أخرى. ما هي هذه الاعتراضات؟ اعتراض واحد في الأساس نبدأ به (وهو أساسي) أن الحركة الاسلامية بحكم الواقع تخرج المبادئ الإسلامية، والتجربة الإسلامية بجميع أشكالها التي قامت عليها في خلال ١٢ قرنًا قبل الاستعمار، تخرجها عن إطارها البنيوي والإطار العضوي الذي وجدت فيه. دعوني أقدم لكم مثلا بسيطًا، وهذا المثل نشأ بشكل واضح كأزمة فكرية في المؤتمر الذي ذكرته لكم في اسطنبول قبل أيام. كان هناك العديد يقولون أنه على المسلم طاعة الحاكم دون أي قيود وشروط ودون أي دستورية تُقيِّد هذا القول، أو هذه المقولة، أن على المسلم طاعة الحاكم؛ وهذا ما يقول عنه المستشرقون والغربيون جميعًا أنه مجرد علامة على الطغيان الشرقي (oriental despotism) الذي بدأ فيه الأستاذ رينان وكان من أكبر المدافعين عنه. إذا نظرنا لهذه المقولة، والتي ليس لها أي تقييد الآن في الخطاب الإسلامي، ونرى من أين أتت (وهي بالمناسبة تعبّر عن مجموعة أحاديث طويلة عريضة.. لائحة طويلة من الأحاديث في إطاعة أولي الأمر وإلى آخره ..نعرفها في الترمذي والمسلم والبخاري، والبعض يسند ذلك من آيات قرآنية وإلى آخره)؛ إذا نظرنا إليها نرى أنها عاشت في خلال إثني عشر قرنًا في إطار ما يسمى الآن في اللغة الحديثة إطار دستوري الذي قد هيمن على هذه المقولة فقيّدها بتقاليد لا تستطيع أن تخرج منها وخرجت منها فقط عندما انهار النظام الإسلامي على يد الاستعماريين. فمثلا: ما معنى أن المسلم عليه طاعة الحاكم؟ عليه طاعة الحاكم يعني عليه طاعة السلطان. ما هو السلطان؟ السلطان هو السلطة التنفيذية في عالمنا الحاضر. يعني لما كنا نقول "وقامت الدول الإسلامية.. والدولة الاسلامية.. والدولة الاسلامية.." من إبن خلدون للغزالي لابن جماعة لجميع المفكرين المسلمين، لا أحد منهم كان يقصد بالدولة الإسلامية ما نقصده بالدولة اليوم؛ وإنما قصدوا بذلك السلطة التنفيذية، الدولة يعني السلالة (dynasty) بنو أيوب، بنو كذا.. من جميعهم حتى العثمانيين.. هذه dynasty (عائلة حاكمة)، عائلة بالمعنى الموسع وليس عائلة مثل عمي وخالي. وكانت كل دولة إسلامية من المغرب العربي حتى منتصف، أو في حدود، الصين الشرقية والهند وإندونيسيا.. جميعها، دون أي استثناء، كانت السلطة التنفيذية فيها تخضع كما نعرف جميعًا للشريعة الإسلامية. وقامت الشريعة الإسلامية من جهة أخرى بتشريع (إذا سُمح لنا بالتعبير) بتشريع شيء اسمه السياسة الشرعية

وهي امتدادٌ لأحكام الشريعة الإسلامية. يعني، أنت لا تجد في كتب الفقه سياسة شرعية. السياسة الشرعية كانت تكتب على هامش الفقه وأصول الفقه والأشباه والنظائر وإلى آخره وهذا هدفه أنّ الشريعة تشرِّع ورجال الفقه (الفقهاء) كانوا يشرِّعون للسلطة التنفيذية. نحن اليوم عندما نقول وبالمناسبة السلطان (يعني أل executive) لم يستطع أن يخالف ولم يخالف أي قانون شرعي بشكل مبدئي. طبعا كانت بعض التعدّيات وإلى آخره (السلطان متى صادر أرض كذا رُفعت محكمةٌ ضدَّه.. خسِرَ أم ربحَ، هذا كان طبيعيًّا) ولكن لم يستطع السلطان أن يقول أنا المشرِّع. أنا أستطيع أن أغير الشريعة إلى شيء آخر أنا أريده.. يعني I will it .. يعني الإرادة "الهائلية الكانتية". هذا كان مفقودًا تماما. بعض تشريعات الدولة كانت هامشية ونعرف في مسائل الجرائم والأراضي، مسائل أل public law يعني كانت الشريعة تسمح بهذا. قارن هذا الوضع بالدولة الحاضرة. حين يقول أحدهم أنه يجب على المسلم طاعة الحاكم ويضحك علي يا مسلم .. هذا القصد منه.. القصد منه أنكم تطيعون الحكام في ما يقولون لكم، يضربونكم وتسمعونهم. ولكن هذا يوازي في الدولة الحديثة أن أقول لأمريكيٍّ أنت رجل متخلف وخاضع submissive وخَنوع. لماذا؟ لأن الحضارة السياسية الأمريكية تفرض عليك طاعة السلطة التنفيذية، يعني أوباما وجماعته.. من أوباما وحتى السجون وإلى آخره. سوف يضحك عليّ إذا قلت هذا القول، لأنه معلومٌ طبعًا أنه يجب أن تطاع السلطة التنفيذية إذا كانت السلطة التنفيذية هي قسم من الجهاز القانوني في الدولة أو في المجتمع أو إلى آخره. لا أرى (أنا شخصيا لا أرى) أن الإسلاميين يقدّرون معنى المبادئ والأفكار الإسلامية في إطارها الذي قامت عليها أو قامت فيها من خلالها في العصور الماضية. هم أتوا (وأنا لا ألومهم.. هذا ليس انتقادًا) ولكن هو شرح وتشخيص للمشكلة. أنا لا ألومهم لسبب بسيط جدًا. نحن نعيش اليوم في مجتمع عمره تقريبًا ٢٠٠ سنة. في خلال القرنين الفائتين، كل المؤسسات ومعنى التعليم ومعنى كل شيء كان قيِّمًا لدينا وكان أساسًا وركنًا لحضارتنا دُمِّر من بداية القرن التاسع عشر، ١٨٢٦ بالضبط (في الإمبراطورية العثمانية على الأقل)، أما في الهند فأبكر بخمسين سنة. دُمِّروا وقُطِعت شرايين الحياة في الحضارة الإسلامية العربية، الاسلامية الإيرانية، الاسلامية الملاوية وإلى آخره. نحن اليوم نفكر دون تاريخ. اليوم، كلُّ تفكيرنا هو في إطارٍ ليس له جذور تاريخية، ليست له أبعاد تاريخية. لا يأتي من التاريخ. ليس هناك أي استمرارية للجهاز الفكري الذي نريد أن نعيش عليه. فحين تقول للغزالي يجب على المسلم طاعة الحاكم وبهذا الشكل out of context (دون إطار) فلا شيء ينتج عن ذلك.. سوف "يقلب في قبره". فهذا المثل له علاقة طبعًا، هذا المثل أنا اخترته قصدًا على أساس علاقته بالنقاشات التي تجري اليوم حول الربيع العربي، ولكن له علاقة أيضًا بالأسئلة الوجيهة التي طُرِحت عليّ. جميع هذه الأسئلة كانت وجيهة في مسألة الدولة الإسلامية. دعوني إذا سمحتم أن أبدأ بملخص شديد. يعني أنا أُجرم في حق ما يجب أن أقول لأنني لا أستطيع أن أقدم كل الموضوع بشكل حتى نصف متكامل. على أي حال، الدولة الإسلامية هي تربيعٌ للمثلث. إذا كنتم تستطيعون أن تُربِّعوا المثلث فسوف نستطيع نحن أن نُقيم دولة إسلامية. لماذا؟ أولا، وهنا أيضًا يجب أن أذكر شيئًا بسيطًا عن الدولة الحديثة

والدولة المدنية والدولة القومية وغيرها من الألقاب.

الدولة الإسلامية (إذا كان هذا ممكن أصلا) لا يمكنها أن تكون إسلامية وأن تنتج ما تنتجه الدولة. يعني عندما أقول دولة (state) لا أعني بذلك أي نظام أو حكم معين. أنا دقيق في هذا المعنى. يعني كلمة الدولة ظهرت في التاريخ البشري في فترة معينة في نقطة معينة ومعناها شيء معين. فأنا لا أستطيع أن أقول الدولة المملوكية. إذا قلت الدولة المملوكية معناه أنني استعمل مصطلحات المؤرخين المسلمين مثل الطبري .. أعني الدولة كdynasty. ولكن إن قلت اليوم "دولة" فهذه الكلمة تعبر عن مشروع معروفٌ ماذا ينتج، كيف يعمل منهاجه، حياته، كل أسلوب تفكيره ونظامه وتصرفاته. أشياء تختلف ربما من الصين لليابان، لإندونيسيا، لمصر، للولايات المتحدة؛ ولكنها كلها تشتغل في نطاق واحد اسمه الدولة. فهنا أنا أقول أنه إذا كان الإسلام ينتج ما تنتجه الدولة فلن يعود إسلامًا. غير ممكن. ولننظر ما هو موضوع الدولة ما هو أل object للدولة؟ هو المواطن. ليس هناك دولة بدون مواطنين. يعني الدولة مصنوعة من المواطنين. الدولةُ هي كلُّ مواطنٍ وكلُّ مواطنٍ هو الدولةُ في الدولة الحديثة، فلا نستطيع أن نقول أن هناك دولة ليس فيها مواطنون. وكلمة المواطن (في الانجليزية يعني citizen) تعني شيئًا معيّنًا ودقيقًا. و الـ citizen ، وهو نتاج الدولة، لا يمكن أن يُنتَج من أي مشروع إسلامي. لماذا؟ لأن الدولة تنتج أشخاصًا لهم تركيبات ثقافية مفهومية حضارية سيكولوجية معينة. الدولة لا تهتم مثلا في أي مسائل روحانية. بالعكس، الدولة تحاول أن تحدّ من هذه المشاريع في المدارس. الدولة والمدرسة (المدرسة الغربية والمدرسة الابتدائية، المدرسة العليا الثانوية والجامعة وإلى آخره) كل واحدة من هذه المؤسسات هي دولة أو تعكس الدولة وليس هناك مدرسة من دون دولة. فإذا قلنا مثلا (قياسًا): الإسلام لم يعرف الدولة الحديثة أو لم يعرف الدولة كمفهوم ونظام قبل القرن السادس عشر، السابع عشر، ما معنى هذا؟ أنه لم يكن هناك ثقافة كثقافتنا اليوم عند ذلك الحين. هذه ليست مسألة تاريخية. أنا لا أتكلم في التاريخ. أنا أتكلم في نظم معرفية سيكولوجية لأنه مجرد أن نقول مدرسة فهذا يعني أننا خاضعون تمام الخضوع لإرادة الدولة، لأن الدولة تقرر ما هو المنهاج؛ ما نتعلّمه وكيف نتعلم وعلمانية وغيره وأشياء أخرى مثل هذا. لذلك قلت في محاضرتي السابقة أنه إذا كانت الدولة مُشتبَهٌ بها كبنية سياسية معرفية فبالتالي، وحتمًا، يجب أن يكون كل مواضيع العلم في العلوم الاجتماعية والأدبيات مشكوكٌ فيها لأنها مبنيّة على أسس هي نفس الأسس التي تقوم عليها الدولة. فإذا أخذنا الإنسان المسلم، ما هو بالمقارنة مع الإنسان المواطن؟ لأنه عندما تقول الإنسان المواطن أنتِ حالا تعزلين عن هذا الإنسان خواصَّ ومزايا موجودة في الإنسان المسلم.

أشجان: «كلام غير واضح كثيرًا. أنت تقول « الإنسان في البنية التحتية لا يُحترم، يتم تشغيل الإنسان...

د. وائل: صحيح. ولكن ليس فقط منعزلاً عن الطبقة المهيمنة (وهذا الذي لم يرده ماركس) وما أراده هو خلق مجتمع مثالي الذي لم يكن في التاريخ من قبل. يعني هناك أشياء بالمناسبة في هذا

المجال هناك أشياء كثيرة متشابهة بين المنطلق الماركسي والمنطلق الإسلامي.

أولاً الهدف الماركسي من خلق إنسان آخر لا يأتي بهدف إنساني روحاني شبيه بما يريده الانسان. يعني نقد ماركس في هذه النقطة بالذات لاذع وصحيح في رأيي، ولكن ما يريد ماركس أن يحققه هو شيء لا يمكن تحقيقه برأيي. هذا أولا. وثانيًا هو شيء غير واقعي. وثالثًا، وهذا أهم شيء، أنه شيء لم يُجرَّب من قبل ولذلك نسميه مثاليًّا. ولكن المسلمين عاشوا وجربوا الدنيا والحياة والكينونة (الكينونة هي أهم شيء) في خلال ألف سنة وطبقوا هذا المفهوم والآن ما لا أستطيع أن أستعيده تحت الدولة، وهو الانسان المسلم. السؤال الآن: ما هو الإنسان المسلم بالمقارنة مع الإنسان المواطن؟ وأنا أستطيع أن أرجعكم (وهذا وضعٌ شائك وعويص) فقط لقراءة مجموعتين من الكتابات عن المواطن. أنتم تعرفون كتبكم عن ال citizen والـ citizenship وما معنى citizenship وأهم شيء عن علاقة الـ nationalism)القومية(مع مفهوم citizenship وعلاقة الماركسية بالاثنين. لأن المسألة نفسية أيضًا. هنالك علاقة سيكولوجية أيضًا. psychoanalytical ب ألـ Nationalism and citizenship التي إن لم نفهمها جيداً. فالـ nationalism يمكن أن نقول عنها أنها غير سياسية، هي نفسية. هو مرض نفسي سيكولوجي. يمكن أن نراه كمرض مثلا على المستوى السريع LASCH: the fragmentation of the self، مثلا. كبداية، هو كتب ثلاثة أربعة قرون بدايةً للقراءة في الموضوع. هذا من جهة الاسلام. أنا أريدكم أن تخصِّصوا بعض الوقت لدراسة ما سماه فوكو، والذي سبقه إليه الغزالي وابن مسكويه والراغب الأصفهاني، ما سماه فوكو بـ Technologies of the self (تقنيات الذات)، ويمكن أن تأخذوا كمعيار لهذا التكوين الانساني المسلم فقط الإحياء، إحياء علوم الدين ليس لنقلد القرن الحادي عشر و القرن الخامس الهجري، ولكن لنعرف ما هي القيم الإسلامية التي عليها يتمركز الفرد والشخص، لأن الفرق بين المواطن والمواطن المسلم، الشخص المواطن والشخص المسلم، هو هذا. والفرق شاسع جدا؛ فالمسلم لن يرى العالم بنفس الطريقة، يعني نحن نتحدث عن إنسانين يختلف تماما أحدُهما عن الآخر، ليس كميًا ولكن كيفيًا.

لندخل في مسألة أخرى. المشكلة أصبحت أكثر تعقيدًا. هناك ما يسمى، ما سماه كارل شميدت وفوكو وكون بالذات، هؤلاء الثلاثة كارل شميدت، فوكو وكون (Coone). ثم جاء Agamben بعدهم. شرح فوكو بالأكثر ما يسمى بالـ Paradigm .. دعونا نسميها في اللغة العربية البراديجما، البراديجما هو مصطلح يوناني، نموذج (احتجنا خمسين سنة بالإنجليزي كي نتفق الآن على معنى أل paradigm)..ألـ "نموذج"

شخص من الجمهور: «أنموذج».

د. وائل: أنموذج؟؟ طيب ممتاز. علمتموني كلمة أعرفها في الإنجليزية. الأنموذج. مصطلح الأنموذج مهم جدًا استعماله. لماذا؟ لأنه حين التكلم عن أي ظاهرة، ممكن أن تجد دائما اعتراضات، إذا

لم نكن نتكلم عن المسائل الجوهرية والأساسية في الظاهرة. وهنا المواطن الياباني مثلا ليس بالضبط مثل المواطن السعودي. هذا واضح، والسعودي ليس مواطنًا.. مثلا السعودية بالذات تعطي نكهة خاصة. ولكن، إذا كنا نتكلم في نشوء الدولة الحديثة منذ ثلاثة أو أربعة قرون، لأنها بدأت في القرن السادس عشر في الصحيح، ووصلت لأوجها في القرن الذي فات (القرن التاسع عشر والقرن العشرين) نرى أنه يوجد اتجاه واضح لتغيير التركيبة الإنسانية من ناحية سياسية. ما سُمِّيَ بالمواطنة، بالـ citizenship، فهذا يعني أنه إذا قُلتِ لي (هنا يتوجه حلاق لصاحبة السؤال) أبو محمد مسعود في شمال السعودية لا يعرف ما هي الدولة، أقول لكِ هذا صحيح: هو لا يعرف ما هي الدولة. هو ليس مواطنًا. هو ما زال شخصًا مسلمًا يعيش في قرية. لا يعرف حتى أنه يوجد شيء اسمه دولة. ولكن هذا ليس الوضع في العالم كله. نحن اليوم في نفس الاتجاه الذي نراه يحدث كل يوم من آخر القرن في تدمير الطبيعة. هذا لا يعني أنه لا توجد استثناءات. الاستثناءات لا تحسب وليس لها أي اعتبار. مجرد أنه هناك حركات green movements (الخُضر) وإلى آخره. هذا لا يعني أي شيء. ما يهمني أن نظام الانتاج اليوم في العالم من اليابان لأمريكا هو نظام إنتاج اقتصادي كيماوي لم يتراجع ويغير رأيه عن أي شيء فهذا paradigm. تدمير الطبيعة بهذا الشكل هو paradigm، فهناك مفهوم بغض النظر عن كل الاستثناءات الموجودة أنه إذا أعطيت السعودية كفاية من الوقت، فإن محمد أبو محمود في شمال السعودية سيصبح مواطنًا، إن لم يكن هو فابنه سيصبح مواطنًا بمعنى المواطنة التي أتكلم عنها.

أنا لا أقصد أن أقول أنه حين يصير الشخص مواطنًا فهذا يعني أنه لا يكون مسلمًا، ويكون بالتالي كافرًا مثلا. هذا ليس المقصود. المقصود أي إنسان يمكن أن ينتج المواطنة وأي إنسان يمكن أن ينتج الاسلام، علم كلام ولاهوت والميتافيزيقية، هذا ليس الهدف. مثلا أنا أزور كثيرا، ومنذ ٢٥ سنة، أنا زائر دائم مثلا لبلاد جنوب شرق آسيا وأنا أتتبع بعض المناطق سنة بسنة أو مرة كل سنتين أو ثلاث سنوات، وأنا أرى التغيرات التي تحدث للأجيال الناشئة هناك. فهناك نفس النمط، نفس البراديغما أو الأنموذج. يوجد في العالم الاسلامي ويوجد مثلا في كمبوديا، كمبوديا مثلا مثال ممتاز على هذا لأنها بلد كانت تعيش بطريقة معينة ومفهوم معين، وهي تتغير تقريبا بنفس الطرق التي يتغير فيها كل العالم. فهذا القصد منه، وليس قصدي أنه لاهوتي أو أي شيء من هذا القبيل. أنا لن أدخل مع أي أحد في هذه الغرفة أو في أي غرفة أخرى في مسائل الدين والإيمان وإلى آخره. that's not my business. أنا أتحدث عن التكوين الاجتماعي الفكري والسيكولوجي للشخص وكيف يرى الشخص الكينونة. هذا هو المهم الكينونة. يعني كيف أنظر أنا للعالم الذي أعيش فيه. يعني نرجع لأشياء بسيطة وتافهة، أو حتى غير التافهة ففي الحقيقة متى أصل لمرحلة المواطن، كمواطن أنا أصل لمرحلة أرى خلالها الكون مترابطًا كل الترابط ،وله علاقة بوجودي أنا كإنسان حي وكروح. يعني كيف أرى أن الشجرة والجبل والجمل والبقرة التي أذبحها وآكل لحمها، كيف أراها امتدادًا لي في هذا الكون. فإذا درسنا مثلا الشريعة الإسلامية في التاريخ (طبعا الاستشراق أجرم بحق هذه

النقطة) فلا يكفي أنهم أجرموا بحقوق كل الشريعة، ولكن هنا أيضًا هنالك فصل بين التصوف والإسلام، التصوف والشريعة.

الاستشراق له ١٠٠ سنة، أهل الشرع يكرهون أهل التصوف. يعني ربما أنا أتحدث بشكل دراماتيكي بعض الشيء، ولكنّ الإسلام، الشريعة، رجال الشرع كانوا ينتقدون أهل التصوف كما أن أهل التصوف ينتقدون الشريعة، وطبعا حتى ابن تيمية فُهِمَ خطأً حين هاجمه التلمذاني وابن عربي وقالا عنه أنه يكره التصوف. لكنه من القادرية، هو متصوف. وهذا يعني أن ابن تيمية كان يُنتقد على شيءٍ ما كان يحبه. ولكن المهم في هذا الامر كله أنه يجب أن نعرف أن كُلّاً من الشريعة والتصوف كان مدموجًا بالآخر كل الدمج وهذا له علاقة بذبح البقرة التي نأكلها. لماذا؟ لأنه عندما تدمج النظام القانوني والشرعي في المجتمع الذي ينتج الفرد، لأن الشريعة قررت كل طرق الحياة والتعليم والمدرسة والحلقة وكل هذه الأشياء، كلها وظيفة الشريعة؛ فعندما تدمج هذا المشروع الفكري البنيوي مع مشروع فكري اجتماعي آخر وهو التصوف، نرى أن الشريعة (والغزالي دمج بشكل Paradigmatic - أنموذجي) تعكس الروح الصوفية، فهي ليست فقط أنظمة وقوانين- هذا مهم جدا- هي ليست فقط أنظمة قوانين طلاق وزواج ونكاح وغيره (كل ما يندرج بين الطهارة والصيد- كتاب الصيد في آخر الكتاب)، ولكن هي نظام موضوع في إطار وفي سائلٍ في سائل- كيف تغمس شيئًا ما بسائل موضوع في سائل اسمه سائل التصوف، فأصبح التصوف يتخلل النظام الشرعي. والتصوف هو الذي يضمن العلاقة بين الإنسان والطبيعة، الفصل بين الاخلاق والقانون، الاخلاق والطب، الاخلاق .. فصل الاخلاق عن جميع القيم أو الحقائق الأخرى هو بالضبط معاكس لهذه النظرة للحياة، وهذه النظرة للحياة بالمناسبة- أعود وأقول- ليست منفردة ومختصة بالإسلام فقط، بل تمارسها كل الديانات والحضارات الكبيرة من اليابان للهند والصين والقبائل الأفريقية.. الأنثروبولوجيون يعرفون.

أ. علاء العزة: لديّ ملاحظة صغيرة أو مجموعة ملاحظات مرتبطة ببعض. د. وائل يقول أنه ما من حداثة بمعنى القراءة الكونية لمفهوم التاريخ، هو بحد ذاته استمرار لمشروع كوزمولوجي ديني بمعنى تخيُّل التاريخ الحياة الإنسانية باتجاه المثالية؟ يعني ماركس يحدثنا عن عالم الاشتراكية، حيث يكتب العمال الشعر ويعيشون ويشتغلون ويكتبون شعر نهاية التاريخ. مفهوم النهايات هو نهاية خلاصية لحدٍّ ما والحداثةُ بحد ذاتها هي استمرار لمفاهيم دينية في الأساس حول التاريخ. لا أعرف إلى أي حدٍّ توافق على هذه المجادلة النظرية

د. وائل: أوافق كثيرًا.

أ. علاء: حسنًا. في مسألة تكنولوجيا الذات أو technology of the self. السؤال هنا: اليوم لا يتم الحديث من قِبَل التيارات الاسلامية عن مشاريع لها علاقة بتكنولوجيا الذات. الحديث اليوم يدور تحديدًا عن مؤسسات الدولة الحداثية العلمانية مصبوغة بتعبير إسلامي، بكلمة إسلام،

يعني الدولة بالمفهوم الحداثي. المؤسسات الحداثية التي أنتجتها الدولة بلحظتها التاريخية تُصبغ بمفهوم الاسلام ويقدَّم هذا المشروع بمنظومة قوانين وقواعد أخلاقية مأخوذة من الميتافيزيقية.. بجزء كبير منها من الميتافيزيقية، بمعنى إخراجها عن سياقها التاريخي. والسؤال هو: هل تعتقد أن المشروع الاسلامي (أو ما يقدَّم على اعتبار أنه مشروع مختلف نقيض للحداثة، إلى أي مدى هو استمرار أو على الأقل هو جزء من المشروع الاستعماري (على الاقل استعمار معرفيٌّ) بمعنى أنه تغليف الدولة الحديثة العلمانية بصياغة اسمها "الاسلامية" هو عمليا زركشة زخرفة للحداثة نفسها، بمعنى أن الحداثة الاسلامية هي جزء من المشروع الحداثي وليست نقيضها.

د. وائل: أريد أن آتي بموضوع أخر لكي نفهم موضوع الدولة بالنسبة للمواطن والمسلم، إذا قارنّا مثلا في حقوق الدولة على المواطن لأن الدولة تستطيع أن تدعو مواطنًا ليشترك في الحروب ويضحي بأغلى ثمن يملكه الشخص وهو حياته. ماذا يوجد عندي أغلى من حياتي؟ أنا إذا خسرت حياتي خسرت كل شيء، فالدولة تستطيع أن تجنّدني وأن ترسلني للقتل والموت لخدمة شيء يمكن ألا تكون له في الحقيقة موضوعية معينة. لماذا أموت، حتى ولو افترضنا أنه دفاعًا عن الدولة، دفاعا عن أسلوب حياة معين ومجتمع وعائلتي التي تبقى؟ عندما يذهب هؤلاء الجنود الأمريكيون إلى العراق، يقول كلٌّ منهم: أنا ذاهب لأدافع عن طريقة حياتنا، لكي نبقي the American way of life. ولكن هناك مأزق منطقي: لماذا يضحي أحدهم بحياته لكي يساعد الأخر في أن يعيش. أي أنا أتي وأعطيك ٥ آلاف دولار دون أي سبب. إذا كنت أنت أيضا مواطنة وفي حاجة وأنت أغنى مني لا أعطيك ٥ آلاف دولار، إلا إذا كانت المسألة مسألة تبرُّع، ولكن هنا يوجد نقد للمنطق هذا أولاً. ثانياً، الدولة تأمرك بأن تضحي بحياتك (وكل دولة تتطلب هذا، كل دولة تتطلب أن ترسل جنودها إلى الجبهة)، فماذا يعني هذا؟ هذا يعني أنه من المفترض أن يكون هنالك هدف عالٍ غير مفهوم...ميتافيزيقيا. إنها التضحية بالحياة، ونحن نتحدث عن أثمن شيء يملكه الإنسان. أنظر مثلا للإسلام لكي نرجع لسؤال المواطن: والمؤمن المواطن يجب أن يضحى به دون خلاف. هل يجب أن يُضحَّى بمؤمن؟ في الشريعة الإسلامية؟ طبعًا. فدراسة متعمقة لقضية ما يسمونه بالجهاد (والذي يُذَمُّ في الغرب كل يوم) تأتي بالنتائج التالية: أن الجهاد فرض عين على كل شخص موجود في مدينة أو منطقة تُهاجَمُ من قبل العدو. هذا يعني self defense (دفاع عن النفس). أي منطق وأي مجتمع في العالم يتطلب هذا. كل واحد مهدد بالخطر (إن كان شخصًا أو مجموعة) يُفترض الدفاع عنه أو عنها، إلا إذا كانوا هم سوف يموتون .. نحن نتحدث عن "الأنموذجية" (الـ paradigms). لا نستطيع أن نتكلم عن كل شيء. دعونا نتحدث عن الذي يعرف الحضارة الاسلامية من ناحية المحاربة والدفاع والهجوم، والدفاع عن الكيان الإسلامي اسمُه جهاد ولن نختلف حول التسمية .. الجهاد كفرض كفاية، نعرفه جميعا. إذا كنت لا تريد أن تذهب، لا تذهب. لا يوجد أي أمر من أي سلطان يجبر أي أحد أنه يذهب إلى الجهاد، وبالمناسبة الفرض العيني لا يوجد له enforcement (تنفيذ). فبعض الفقهاء يقول أنه يمكن للسلطان أن يجبر أحدًا أن

يذهب، لأن المدينة مهاجمة فيرسله مع الجيش أو مع المجموعة اللي ترغب في أن تحارب؛ ولكن لا يوجد في الفقه الاسلامي نمط واضح يجبر الشخص على الذهاب، ليس مثل التجنيد عندنا في الجيوش. فهناك نقطة غامضة غير واضحة جدا وكثير من الفقهاء يفترضون أنه إذا كنت لا تريد أن تذهب فأنت وربّك، ولكن لا يوجد أحد على الأرض اليوم في هذه الدنيا يستطيع ان يجبرك. هذا في فرض العين. في فرض الكفاية هناك جهاد، فيمكن أن يقول الوالدان لا نريد أن نرسل ابننا إلى الجهاد. في هذه الحالة لا يحلّ الجهاد. أكثر من ذلك: إذا كان عليك دَيْن لا تستطيع أن تذهب إلى الجهاد من غير إذن المُدين. بمعنى أن المُدين والوالدين أصبحوا أهم من الدولة. إذا كنتُ اليوم أمريكيًا ودولتي تقول لي اذهبْ لتحارب، وأهلي لا يقبلون هذا والحكومة الأمريكية تقول: حسنًا نحن نحترم هذا! هل سمعتم بهذا؟ هذا هو الشرع الإسلامي. هذا يعني أنكم إذا بحثتم بحذر عن كل شيء في الجهاد، من أوله إلى آخره، لن تجدوا أن السلطان والدولة يتطلّبان تضحية الشخص حتى في هجوم العدو على البلاد الاسلامية. لا يوجد . أكثر من هذا نحن نعرف قوانين النظام العسكري كان الأمريكيون في فيتنام وكمبوديا يرسلون (مثل الجنود والجيوش الأخرى)، كانوا يرسلون Platoons بالمئات ويعلمون أنهم سوف يموتون كلهم لأن الوضع واضح، ولكن يجب أن يحاربوا لسبب من الأسباب. القيادة قالت هكذا.

مثلاً، أنا أريد أن أشتري حصانًا ولكن لا أريد لا رأسه ولا رجليه ولا ذيله. الدولة هي دولة، الدولة الاسلامية لم تكن دولةً لأسباب واضحة جداً وقد علّقت عليها بشكل مختصر وهو أن الدولة الحديثة دولة تتدخل وتسيطر على كل جوانب الحياة وتقرر الفضاء الخاص. هذه أسطورة أن الدولة تتدخل في الفضاء العام وتترك الفضاء الخاص للمواطن، كلام فارغ. الدولة تقرر ليس فقط حجم وتوسع وانكماش الفضاء الخاص، بينما تقرر ما يجري في الفضاء الخاص من الداخل بسبب القوانين وغير القوانين من الاجراءات. فلا نستطيع أن نقول أننا نريد أن نعمل دولة، لكننا نأخذها على خاطرنا وكيفما نريد بالذات ونسنّ القوانين، لأن الأوضاع الحالية الموضوعية في العالم اليوم لا تسمح بهذا الاختيار. أولًا المجتمع الاسلامي (برأيي) يجب أن يقيم مشروعًا تعليميًا ثقافيًا مستقلاً عن إرادة الدولة ويتماشى مع القيم الاسلامية التي يراها المجتمع في منطقة معينة. وهنا أنا أصر على خاصية المجتمعات. أنا من المدرسة التي تقول أن كل مجتمع خاص، وكل مجتمع له العقلانية والعقلية والروحانية التي تختص به ويجب أن يقرر مصير نفسه بنفسه. فإذا قلنا هذا الشيء فمعناه أننا بدأنا نقول أن الدولة يجب أن تتراجع، يعنى يجب أن تكون هناك صور أخرى للدولة الحديثة؛ ولذلك أقول أنا أنه يجب أن نتوقف عن تسميتها بالدولة. هذا أولاً. ثانيا، لنفرض أن المسلمين اليوم أقاموا دولة إسلامية على طريقتهم، التي تختلف تماما عن الطرق الأخرى، نحن نعرف أن الاقتصاد الاسلامي (إذا كان يُسمح بهذا التعبير.. لم يكن موجودًا، ولكنا نسمي شيئًا جديدًا اقتصادا إسلاميًّا) يُبنى على قيم إسلامية تعارف عليها الجميع من وقت نزول القرآن لحد تكوُّن الحضارة الاسلامية بالشكل الكامل (بمعنى خلال قرون). هذا يتطلب أن تكون الأولوية في المجتمع الإسلامي هي أولوية أخلاقية.

ليس في القرآن أي شيء لا يتطلب أن يكون مؤسَّسًا على الأخلاق. الأخلاق هي عماد القرآن. القرآن هو الأخلاق. طبعا كلُّ مجتمع حرٌّ في نفسه، ولكن القرآن هو عماد الأخلاق الإسلامية. فإذا كان هذا هو الهدف الأعلى والأسمى، وليس الحياة المادية التي قررها عصر التنوير، وقررتها أوروبا أن تكون هامشية استبدلت بالرأسمالية والمادية. والمادية والرأسمالية ليست لهما علاقة بالأخلاق، بمعنى أنها إما never moral but it is immoral or unmoral والـ unmoral يصبح بسهولة immoral ؛ هذا يعني أن الاقتصاد فقط (نركز على الاقتصاد، اقتصاد الدولة الاسلامية) يجب أن يكون من نوع أخر يبنى على أساس العدالة والاهتمام والحساسية للفقير واليتيم والمساكين وإلى أخره. نحن نعلم القصة كلها وهدف المجتمع الاسلامي ليس جمع الاموال وتكديسها. هذه مسألة معروفة، المال هو قسم من الهدف الذي هو مطلوب لكي يحقق شيئًا آخر أعلى وأسمى. مثلا، الدراسات الاقتصادية الاجتماعية للمجتمعات الاسلامية اليوم تثبت، من غير أي نزاع أو أي شك، أنه بالمعدل العام بين الهند ومراكش وحتى دخول الاستعمار من بين ٥٠٪ إلى ٦٠٪ من الممتلكات العقارية في العالم الاسلامي ومن أغلى المناطق في العالم كانت وقفًا. تصوّري أنك تربطين ٦٠٪ من عقاراتك كحضارة عريقة في ألف سنة كوقف، ما معنى هذا المجتمع؟ أكبر صراع قام به الاستعمار ضد الامبراطورية العثمانية هو صراع على تدمير الوقف لدرجة أنه في بداية القرن العشرين أصبح تقريبا منحلّاً كظاهرةً حضارية. الوقف هو أساس المدرسة والتعليم وتغذية الفقراء والمستشفيات والجسور والماء من الحنفيات العامة للشرب، جميعه وقفٌ. في كل مكان كان يوجد وقف، هذا كله قسم بما يسمى بال social justice العدل الاجتماعي. بالمختصر المفيد أقول: إذا كانت الدولة الاسلامية تقوم على مبادئ حديثة (نسميها ما نشاء عندئذٍ)، وإذا قامت في هذا النظام الاقتصادي الذي هو مبني على أولوية الانسان وأولوية الجماعة وأولوية الاعتبار للفقير والمسكين؛ فهذه الدولة لن تصمد في المجتمع العولمي الاقتصادي عشر سنوات. هذا يعني أنه إذا لم يكن هناك ذلك التغيير الذي يجب نحن أن نساهم به في كل العالم (نحن نعني في العالم الاسلامي)، نساهم به في كل العالم أن نغير هذه المبادئ لأنها مبادئ نعرف تماما الآن أنها لا تستطيع أن تستمر، بمعنى أنه ليس لها سند unsustainable، وإذا استمرينا فيها سنذهب ضحية هذه التجربة نحن والذي صنعها في الغرب وفي الشرق- اليابان والصين في الأساس، فهناك مشكلة لا تخصنا لوحدنا. هذا ما أقصده في المحاضرة. لسنا نحن أصحاب المشاكل. ليس لدينا سيطرة وmonopoly على المشاكل في الدنيا. المشاكل في الدنيا صنيعتنا جميعا، فيجب أن ندرس مشاكلنا ولكن يجب أن ندرس مشاكل الآخر، الغرب في الاساس. وهذا الشيء مهم أن الدعوى أنه ليس هناك فصل بين الشرق والغرب صالحة لمنظور واحد وهو أنه لا تستطيع أي حضارة أن تقوم من غير دَيْن لحضارة أخرى. أوروبا قامت على أساس دَيْن كبير للحضارة الإسلامية ونحن الآن يجب أن ننظر للغرب ونتعلم، وأن نأخذ منه أحسن شيء. هذا هو الـ cross- fertilization (التلاقح الثقافي). طبعًا يمنع أن نفصل بين الشرق والغرب، وهذا ما يقصده ناس مثل سعيد وغيره؛ ولكن لا نستطيع أن نتجاهل تبلور القوة السياسية. أرجع لكارل شميدت لأنه أظن هو يُعرّف ويحدِّد معنىً واضح في شرقٍ وغربٍ. ولو خرجت

من جلدي لا أستطيع أن أتخلص من أنني شرقيٌّ ومن أن جون سميث (من نيويورك الذي يدافع عن الصهيونية مثلا والرأسمالية والليبرالية) غربيٌّ. يوجد هناك paradigms ليس لأنه شرق وغرب، ولكن لأنه يوجد paradigms أنموذج شرقي وأنموذج غربي، وربما يشتبكان، ولكن إذا اشتبكا في هذه الحالة يوجد مشكلة لدينا نحن. فأنا لا أتقبل، الدولة الحديثة لن تحل مشكلتي، لا كفلسطيني ولا كعربي ولا كمسلم. أي إذا فكرتم فيها: أحسن تجربة للدولة الحديثة فشلت حتى في الغرب. وإذا لم يعرف بعضهم ذلك فالوقت قادم. آخرون يعرفون ذلك ونحن نعرف ذلك وكثير من الناس يعرفون ذلك. أما بالنسبة للمستقبل وفي كلمات بسيطة لنختم هذه الحلقة عن المستقبل، وهذا شيء عويص دائما، أي شيء صعب جدا أن تحاول تقديم مشروع حل ليس أول شيء للإسلام ولكنّ الاسلام لديه مناطق، كل منطقة لها خاصيتها. فلا تستطيع أن تعطي حلاً واحدًا للجميع، وإلا سندخل في الهيمنة التي تحدثتِ عنها حضرتك. ولكن من متطلبات هذا الحل أن ندخل في دراسة نقدية لأنفسنا وللغرب على التساوي. لا نستطيع أن نقول الغرب، الغرب، ونذم في الغرب، أو نمدح في الغرب، أو نذم أنفسنا أو نمدح أنفسنا. كل هذه الاحتمالات الأربع خاطئة تماما. يجب أن نبدأ بدراسة تاريخنا، وكان يوجد سؤال عن هذا أنه يجب أن نبدأ بتاريخنا ودراسته دراسة نقدية لنسترجع منه العناصر الفكرية والأخلاقية في الإطار الذي عاش فيه لنكيّفه لإطار جديد بشكل نقدي، لأنه إذا كان يوجد الحق والممارسة في الغرب في أن يستمدّوا أو يستندوا إلى الـ enlightment وكل العصور والقرون الأربعة الماضية (هذا تاريخهم وهذه حضارتهم وهذا الـheritage لديهم.. تراثهم)، لماذا نحن لا نعمل هذا بشكل معقول، سواءً كنا إسلاميين أو غير إسلاميين. نقدي ليس على الاسلاميين هنا. الاسلاميون ليس لديهم مشكلة مع أنه مشكلتهم هي أحيانا لا يفهمونها كفاية، ولكن نقدنا لليبراليين أنهم لديهم أزمة inferiority complex (عقدة نقص). أنظر أولا إلى نفسك وحضارتك، أن تستطيع أن تستخلص منها قسمًا من هويتك وتاريخك وتجربتك وبعد ذلك أنظر في الإمكانيات الخارجية. هذا ناقص في المعسكر الليبرالي، ولكن وأخيرا يجب أن ندخل في حوار مع من يسمع ويستطيع أن يسمع لنا في الغرب ويتجادل معنا ويضم صفوفه لنا، لان كثيرين في الغرب يعلمون، وفكرة صحيحة للدعوة الاسلامية اليوم أن الحل يجب أن يكون حلاً جذريًا؛ هو حل لوجودنا على الأرض، ليس فقط كمسلمين. في هذه الناحية يجب أن نقنع الغرب أننا نحن وهم معرّضون لنفس الخطر. هم مرتاحون أكثر على السفينة، هم حجزوا first Class في السفينة التي يركبون فيها، ونحن في قاع السفينة مع الفئران والجراذين. ولكننا جميعا سننزل في السفينة (هذا إذا كانوا يفهمون هذه الرسالة بأننا نحن جميعا على هذه السفينة) وهنالك أشخاص بدؤوا يفهمون مثل alasdair maclntyre (واحد من أئمة هذا المعسكر الذي فهم، أو بدأ يفهم خطورة الوضع على هذا المستوى)، حينها يوجد لدينا مستقبل أن نخلق عالمًا أفضل وهذا الذي نريده، وشكرًا.

د. إصلاح: أشكر د. وائل حلاق على سعة صدره وعلى سعة علمه وعلى كثرة تواضعه وأتأمل ألا تكون هذه آخر مرة نستضيف فيها د. وائل ونكون دائما في لقاءات مع حضرتك في المستقبل.

عرب ما قبل الدعوة: تفنيد لتصورٍ سائد

جمال ضاهر

عبد الكريم البرغوثي

نديم مسيس

يسلط هذا البحث الضوء على كيفية تعامل التيار السائد من الباحثين العرب القدماء والمعاصرين، مع عرب ما قبل الدعوة الإسلامية، ليظهر تأثير أفكارهم المسبقة على نتائج أبحاثهم، وعلى تكريس تصور سيسود في أدبيات عدة، مفاده أن العرب لم يكن لديهم فكر أو تجريد فلسفي. ولبيان مواضع التناقض بين الأطر النظرية المعتمدة في إجراء تلك الأبحاث، والتفسيرات المقدمة من قبلهم لما يرونه ويجدونه عند العرب كدلالة على حجم الإشكالات المتضمنة في مثل هذه الأبحاث، هذا من ناحية، ومن الناحية الأخرى، يقوم البحث بتبيان ما كان عند العرب من غنى لغوي، أهّل اللغة العربية لتكون أداة إبستمولوجية تعزز الدراية المعرفية، لا يتعلق بالطبيعة وبضرورات الحياة في الصحراء فحسب، بل أيضاً فيما يتعلق بتأويل حياتهم الاجتماعية والثقافية على حدٍ سواء.

مقدمة

نقصد بالعرب هنا عرب ما قبل الدعوة الإسلامية، وإن كنا سنتناول بعض الآراء التي تتحدث عن العرب عامة، ما قبل الدعوة وما بعدها، في محاولة لتسليط الضوء على سلوك جل الباحثين عند اصطدامهم بمعطيات تاريخية تتنافى وما يحملون من أفكار ومعتقدات، وذلك من أجل التدليل على أن المعطيات التاريخية، مهما كانت، لم تبدل ولم تغير من أفكارهم المسبقة بأنه لم يكن «للعرب، في جاهليتها، من علم تفاخر به وتباري فيه سوى علم لسانها، وأحكام لغتها، ونظم الأشعار، وتأليف الخطب»[٤]، التي يؤكدها الباحثون، ومن بينهم طرابيشي، بقوله: «رغم ورود أخبار عن كتب متداولة لدى العرب ما قبل الإسلام، ينبغي أن نستدرك ونقول إن النثر الوحيد الذي عرفه عرب الجاهلية هو نثر الأمثال والحكم وسجع الكهان القريب في بنيته إلى الشعر»[٥]، فأتت الأبحاث، وكانت كذلك نتائجها متناغمة ومنسجمة مع هذه الأفكار. وللدقة نود الإشارة إلى أن الأفكار المسبقة، التي يحملها

٤- الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية وجماعة الدراسات العربية والتاريخ والمجتمع، ١٩٩١ م، ٨٨.

٥- طرابيشي، جورج، نقد نقد العقل العربي، إشكاليات العقل العربي، بيروت، دار الساقي ١٩٩٨ م، ١٨٠.

هؤلاء الباحثون عن العرب، هي أحد العوامل الرئيسة، إن لم تكن العامل الوحيد، التي حددت في تعاملهم، من فهم وتحليل وتفسير، لما بين أيديهم من معطيات تاريخية تتعلق بالعرب، الأمر الذي رسخ أفكارهم المسبقة عن العرب، وهذا بدورة أكد الزعم بأن المصادر الفكرية للفلسفة العربية الإسلامية لا علاقة لها بالعرب، بل هي يونانية المنشأ والأصل.

وليس هذا التعامل خارجاً عن القاعدة[٦]. إلا أن اللافت هنا هو خصوصية التعامل، من حيث الإصرار على إخراج العرب من دائرة التفسير النظري المُعتمد في تفسير الظواهر نفسها عند سائر الشعوب، حيث بالغ البعض فأخرجهم حتى من دائرة الشعوب. فقد قرر الشهرستاني، مثلاً، الذي عاش في القرن الخامس الهجري، بأن اللّه لم يمنح العرب شيئا من علم الفلسفة، «ولا هيأ في طباعهم للعناية به»[٧].

يمكننا أن نقرر حقيقة أنه لولا شيوع الأفكار المسبقة عن العرب، لتكشفت خصائصهم منذ القدم، ولظهر ما كان بين أيديهم من معرفة وطرائق فكرية. قصدت القول إن الاحتكام للأفكار المسبقة في إصدار الأحكام، شكّل وما زال يشكّل، أحد أهم الأسباب لاستمرار الجهل بما كان عليه العرب، ولولا ذلك لسلط الباحثون الضوء تنقيبا وتحليلا على القرائن المتوفرة، الدالة على عمق الفكر واتساع الوعي وانتشار المعرفة عند عرب ما قبل الدعوة الإسلامية.

من هنا، سيقوم هذا البحث على افتراض نظري أساسي، مؤداه أن العرب مثلهم مثل سائر الشعوب، ينطبق عليهم ما ينطبق على غيرهم. ولا نقصد بهذا أن لا خصوصية للعرب أو لغيرهم، بل نقصد القول إن النظريات في انطباقاتها الممكنة على سائر الشعوب، تنطبق أيضا على العرب. فإذا كان من الممكن أن نعتمد نظريات تربط بين الشروط الحياتية والنشاط الإنساني، لتفسير الظواهر ونشأتها عند الشعوب، يكون من الممكن أيضا أن نعتمد النظرية ذاتها لتفسير الظواهر ونشأتها عند العرب. وإذا ارتبط نضج الفكر واتساع المعرفة مع نضج اللغة، يكون هذا صحيحا أيضا بالنسبة للعرب.

حدود الموقف

إن الاعتقاد بجهالة العرب من جهة، والتأكيد على سذاجة البدوي من جهة أخرى، تشكلان المنطلق

٦- الأمر الذي يتحدث عنه توماس كون Thomas Kuhn في كتابه The Structure of Scientific Revolution، ١٩٦٢ في إشارته إلى حجم تأثير إيمان العلماء بنظرية علمية معينة، ليس فقط على فهمهم لنتائج أبحاثهم، بل على التجربة العلمية برمتها. أنظر أيضا: Thomas Kuhn. "Logic of Discovery or Psychology of Research" in Criticism and the Growth of Knowledge. Edited by: Imre Lakatos & Alan Musgrave. Cambridge University Press. Cambridge، ١٩٨٢؛ ١ - ٢٣

٧- الشهرستاني، أبي الفتح عبد الكريم ابن أبي بكر، الملل والنحل، تحقيق محمد الوكيل، القاهرة، مؤسة الحلبي، ١٩٦٨ م، ج ١، ١٠.

الأساس، واليقين الراسخ لمعظم الباحثين، ومنهم العرب، وبشكل خاص عند تناول عرب ما قبل الدعوة. كأن الجهالة والسذاجة، صفتان للبداوة العربية، أو كأن جهالة العرب وسذاجتهم هما جهالة وسذاجة بدوية. وهكذا دواليك، فتارة يتم توظيف الجهالة والسذاجة، كصفتين للبداوة العربية، وتارة أخرى يتم اعتماد جهالة العرب وسذاجتهم البدوية، إما للتفسير، أو للحكم عليهم، أو حتى لمجرد إبداء ملاحظات عابرة. وقد وصل الأمر ببعض الباحثين الذين شاع بينهم الاعتقاد بسذاجة العرب البدوية واستحكم، أن يطلقوا حكماً بأن «السمات الثقافية العامة المميزة لما يمكن أن يسمى (العقلية العربية)، هي سمات مهما اختلفت حولها الأحكام والرؤى، تمتاز في نهاية الأمر بأنها: ثقافة عملية (برجماتية) لا تنزع إلى التفلسف النظري العميق، ولا تقبل فكرة الامتزاج والتداخل بين الآلهة والبشر»[٨]، من دون أن يقرن حكمه هذا بتفسير يتناسق مع حجم الحكم وخطورته، وكأن الإشارة إلى «برجماتية» التفكير كافية لنفي القدرة على الخلق والإبداع، أو على التفلسف النظري العميق عند أحد. يقول إسرائيل ولفنسون على سبيل المثال: إن الكنعانيين، بسبب عقليتهم المادية والأرضية، اخترعوا ما اخترعوا وخلقوا ما خلقوا، فهم الذين «اخترعوا السفينة، واهتدوا إلى عمل الزجاج، ووضعوا نظام الحساب، وهم الذين اخترعوا أبجدية الكتابة المختزلة بالنسبة للخط المسماري والهيروغليفي، فلا غرو أن أصبح الخط الكنعاني أساسا لجميع خطوط العالم المتمدن في الشرق والغرب»[٩]، بل وإلى الكنعانيين أصحاب العقلية المادية يُنسب أيضا اختراع «اللون الأرجواني والنظريات الذرية»[١٠]. أكثر من ذلك، إذا أخذنا برأي جلازر، حسب ما يورد ولفنسون، بأن اللفظ «معين مصران» الذي ورد «في كتابات مصرية إنما يدل على بطون معينية وجدت في مصر وطردوا منها... وأن هذه القبائل المعينية هي بعينها القبائل السامية التي فتحت مصر وحكمتها قرونا كثيرة، وعرفت بعدئذ باسم الشاسو أو الهكسوس»[١١]، تكون هذه القبائل، وهي من أعظم القبائل العربية «التي حكمت بعض البلاد في شمال الجزيرة زمنا طويلا»[١٢]، هي التي أدخلت العجلة الحربية والسيف إلى مصر، وهي التي أدخلت الأبجدية إلى بلاد الإغريق، والذي يعتقد برنال بأن ذلك لا بد أن يكون قد تم قبل ١٤٠٠ ق.م[١٣].

أما بالنسبة للادعاء القائل بعدم إيمانهم أو قبولهم لفكرة الامتزاج والتداخل بين الآلهة والبشر، من نوع ما يقوله المعرّي في رسالته: إن العرب لم تكن «في الجاهلية تقدمُ على هذه العظائم، والأمور غير النظائم، بل كانت عقولهم تجنح إلى رأي الحكماء، وما سلف من كتب القدماء. إذ كان أكثر الفلاسفة لا يقولون بنبي، وينظرون إلى من زعم ذلك بعين الغبي»[١٤]، أي أن عدم إيمان العرب بفكرة

٨- زيدان، يوسف، اللاهوت العربي وأصول العنف الديني، القاهرة، دار الشروق، ٢٠١٠ م، ٨٧.
٩- ولفنسون، إسرائيل، تاريخ اللغات السامية، بيروت، دار القلم، ١٩٨٠ م، ٥٢.
١٠- مازيل، جان، تاريخ الحضارة الفينيقية الكنعانية، ترجمة ربا الخش، اللاذقية، دار الحوار، ١٩٩٨ م، ١٧.
١١- ولفنسون، إسرائيل، ١٧٦.
١٢- ولفنسون، المصدر السابق، ١٧٧.
١٣- برنال، مارتن، أثينا السوداء، تحرير أحمد عثمان، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٢ م، ١٩٠.
١٤- المعرّي، أبي العلاء، رسالة الغفران، تحقيق عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ)، القاهرة، دار المعارف، ط ٩، ٤٤٠.

النبوة أو بفكرة الامتزاج والتداخل بين الآلهة والبشر، نابع من سخافة الفكرة عندهم، مثلهم في ذلك مثل الكثير من الوثنيين الذين بدت لهم المسيحية «عقيدة بربرية، وبدا الله المسيحي إلها ضارا أو بدائيا يتدخل بأسلوب لا عقلاني في شؤون البشر، ليس فيه شيء مشترك مع إله الفلاسفة الذي لا يعتريه التغير، والنائي، مثل إله أرسطو»[١٥].

افتراض زيدان لجهل العرب وسذاجتهم ليس استثناء في المصادر العربية، ولا اعتقاده بأنه من الممكن أن يقوم بالحكم عليهم من دون أن يقف عند حكمه، حتى لو أشارت المصادر إلى خطأ الحكم، بل وحتى لو أشارت المصادر في موضوع بحثه بحد ذاته إلى غير موقفه واعتقاده، وكأن كل ما يخالف رأيه، وإن كانت معطيات تاريخية، ليس فقط لا قيمة له ولا حاجة للتعامل معه، بل وغير موجود أصلا. مثال آخر هو عزة حسن، الذي يقول في تقديمه لكتاب ابن الأجدابي، من دون أي تعليق ومن دون أي محاولة لإسناد مقولته: إن «معرفة العرب في الجاهلية في موضوع الأزمنة والأنواء كانت معرفة عملية، قائمة على التجربة المستمرة خلال السنين والدهور، ومبنية على مجرد العيان، غير مستنبطة بالنظر العقلي والبحث العلمي، لجهلهم علوم الرياضيات والهندسة»[١٦].

يذكر الجاحظ، عن اليقطري، قصة تتحدث عن وصف أعرابي «لبعض أهل الحاضرة نجوم الأنواء، ونجوم الاهتداء، ونجوم ساعات الليل والسعود والنحوس. فقال قائل لشيخ عبادي كان حاضرا: أما ترى هذا الأعرابي يعرف من النجوم ما لا نعرف! قال: ويل أمك، من لا يعرف أجداع بيته؟»[١٧]

من أجل الوقوف على مدى سلامة وصف الشيخ العبادي لعلاقة العربي ومعرفته بالنجوم، علينا أن ننظر في سائر معارفه المرتبطة بحركة الطبيعة ومن ضمنها النجوم.

لم يتوقف العربي عند التمييز بين فصول السنة الأربعة، كأربع حالات تمر بها الطبيعة خلال دورتها، بل قسم كل فصل من الفصول الأربعة إلى فترات منسوبة إلى حال كل فترة وفترة في كل فصل وفصل من الفصول الأربعة، «ويسمى كل زمن باسم الغيث الواقع فيه. فأول أزمنة الشتاء الثلاثة الوَسْميّ، ثم الشتاء، ثم الربيع، وكلها شتاء. وأول أزمنة الصيف الثلاثة الصيف، مشدد الياء، ثم الحميم، ثم الخريف، وكلها صيف»[١٨]، بل وميزوا بين حالات المطر ومميزاته، بدءا بترتيب المطر الضعيف، مرورا بجميع أنواع المطر[١٩]. وجاءت أشهر السنة لتشير إلى ما يميز الطبيعة في كل

١٥- أرمسترونغ، كارين، الله والإنسان على امتداد ٤٠٠٠ سنة من إبراهيم الخليل حتى العصر الحالي، ترجمة محمد الجورا، دمشق، دار الحصاد، ١٩٩٦ م، ١٠٤.

١٦- في: عزة، حسن، ابن الأجدابي، أبي إسحاق إبراهيم ابن إسماعيل، الأزمنة والأنواء، تحقيق عزة حسن، الرباط، دار أبي رقراق، ٢٠٠٦ م، ١١.

١٧- الجاحظ، أبي عثمان عمرو بن بحر، الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، ط ٢، ج ٦، القاهرة، مطبعة مصطفى ألبابي الحلبي وأولاده، ٣١.

١٨- ابن الأجدابي ، الأزمنة والأنواء، ٩٥.

١٩- لا حاجة، هنا، لتعداد أسماء المطر، وعددها ٢٩ اسما، بالإضافة لأنواع المطر الضعيف (أنظر الثعالبي، أبي منصور عبد الملك بن محمد، فقه اللغة وأسرار العربية، تحقيق ياسين الأيوبي، بيروت، المكتبة العصرية، ٢٠٠٠، ٣٠٣). تكفي الإشارة إلى وجودها للدلالة على نشاط العرب المعرفي بكل ما يتعلق بالأنواء والأزمنة.

وقت من أوقات تلك الفترة من ذلك الفصل، ومن ثم قاموا بالتمييز بين عشرة أحوال كل شهر، أي أن تجزيئ السنة إلى مركباتها كان تجزيئًا لأحوال الطبيعة في أزمنة.

من هنا، وفي سياق هذا النشاط اللغوي للعرب، علينا أن نتعامل، وأن نفهم ثبات الأشهر وعدم دورانها قبل الدعوة في السنة، حيث جاء النسيء للحفاظ على ثباتها ومواعيدها منسوباً لأحوال الطبيعة، فأخذت الأشهر عندهم أسماءها نسبة للمعطيات في كل شهر وشهر في السنة. كان «شتاؤهم أبدا في جمادي الأول وجمادي الآخرة، ويجمد الماء في هذين الشهرين؛ ولذلك سموهما بهذا الاسم»[٢٠]. وكان صيفهم أبدا في رمضان، وذلك لشدة الحر في تلك الفترة من السنة. بل إن العرب لم يكتفوا بتفصيل حالات الطبيعة، فبالإضافة لهذه الأسماء، كان للشهور العربية أسماء أخرى، مثل المؤتمر والناجر وخوان، التي تشير إلى حال الحياة في حال الطبيعة من كل شهر، فالمؤتمر «معناه أن يأتمر بكل شيء مما تأتي به السنة من أقضيتها»[٢١]، ويسمون «شهري الشتاء الخالص شهري قماح... وسميا بذلك لأن الإبل ترفع رؤوسها عند الماء لشدة برده والإبل القماح، التي ترفع رؤوسها... ويسمون شهري القيظ اللذين يخلص فيهما حرّه، شهري ناجر، وسميا بذلك لأن الإبل تشرب، فلا تكاد تروى لشدة الحر. والنجر والبغر متقاربان، وهو أن تشرب فلا تروى.»[٢٢]

وكان لكل ثلاث ليال منها اسم خاص بها، «فالثلاث الأولى: غرر، والثانية: نفل، لأن الغُرَرَ كانت أصلا وهذه زيادة عليها، والثالثة: بُهَرٌ، يغلب فيها ضوء القمر ضوء النجوم، والرابعة: زُهَرٌ، لبياضها، والخامسة: بيضٌ، لأن القمر يطلع فيها من أولها إلى آخرها، والسادسة: دُرَعٌ، لسواد أوائلها وبياض سائرها، والسابعة: ظلم، لغلبة السواد عليها، والثامنة: حَنادسُ، لشدة سوادهن، والتاسعة: محاقٌ، يَمَّحِقُ فيها الهلال، والعاشرة: الدّادءَ، والدّأدأة شدة الظلمة، وفيها يستسر القمر ليلة أو ليلتين، فلا يُرى غدوة ولا عشية، وتسمى ليلة الثامن والعشرين الدّعجاء، والتاسع والعشرين الدّهْماء، والثلاثين الليلاء، وهي الثلاث الدّادءُ»[٢٣].

إن تجزيئ السنة إلى مركباتها، وتصنيف حركة الطبيعة وأحوالها، والتمييز بين كل جزء في دورتها، هو أحد الوسائل التي استخدمها العرب للتعامل مع الصحراء من أجل التحكم بحياتهم، فمواسم العرب على سبيل المثال «كالحج والأسواق الكبرى، وهي وجه من وجوه الحضارة في عصر الجاهلية، لا يكفي أن تكون مواعيدها معروفة، وأيام قيامها وانقضائها معلومة، بل يجب أن تكون لها مواقيت ثابتة، لا تدور في الزمن، دوران الشهور في السنة القمرية، تكون مرة في الشتاء، وأخرى في الصيف، تارة في الربيع وأخرى في الخريف... ولذلك كان العرب في الجاهلية يقومون بفعل «الكبس»، تثبيتا لمواسمهم في الأزمنة، ويسمونه: «النسيء» بمعنى التأخير»[٢٤].

٢٠- الأصفهاني، ابي القاسم الحسن بن محمد، الأزمنة والأمكنة، حيدر أباد، دار المعارف، ١٣٣٢ هـ.، ج ١، ٨٦.

٢١- البيروني، أبي الريحان محمد بن أحمد، الآثار الباقية من القرون الخالية، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٨ م، ٦٠.

٢٢- ابن قتيبة، أبي محمد عبد الله بن مسلم، ت ٢٧٦ هـ، الأنواء في مواسم العرب، بغداد، الشؤوون الثقافية العامة، ١٩٨٨ م، ١٠٩ – ١١٠ .

٢٣- ابن الأجدابي، الأزمنة والأنواء، ٨٥، ٨٧.

٢٤- حمّور، عرفان محمد، المواسم وحساب الزمن عند العرب قبل الإسلام، بيروت، مؤسسة الرحاب الحديثة، ٢٠٠٠ م، ٨ – ٩.

إن تصنيف أحوال الحياة وتمييزها بعلاقتها بأحوال الطبيعة وتسميتها، هو فعل تقريب وربط بين سلوك الطبيعة والسلوك الاجتماعي، وهو فعل إدخال للطبيعة إلى حيز الفضاء الاجتماعي ومزجها فيه لإحكام السيطرة على حياتهم فيها، والأداة هي اللغة، التي لم يكن من الممكن أن يتم توظيفها من دون أن تكون قد وصلت إلى مرحلة من النضج كافية.

إذا كانت اللغة، كما يقول جيرار جهامي، هي «مبدأ فاعل يفرض على الفكر جملة من التمييزات المختلفة والقيم الذاتية، وهذا ما يحوّل نظام كل لغة إلى مستودع متنوع من التجارب المتوارثة عن الأجيال المتلاحقة»[٢٥]، فإن التسمية، بوصفها جزءاً من النشاط اللغوي، هي جزء من هذا المستودع، وبوصفها كذلك، تشير إلى طبيعة التجربة المتوارثة عن الأجيال المتلاحقة، وإلى طبيعة علاقة مُنتج اللغة مع بيئته، بل إنها أيضا نشاط دال على حدود معرفته ببيئته وطبيعتها. إذ إن فعل التسمية، كفعل تجريد، هو فعل تمييز لما يجعل الشيء ما هو ويفصله عن غيره، أي أنه فعل تصنيف للموجودات، كما للظواهر، بعد الإشارة إلى خصائصها للتمييز بينها، وهو بهذا فعل دال على طبيعة الإدراك ونوع المعرفة. وبهذا، نقول إنه كلما تعددت التجريدات وطالت التصنيفات عددا من الظواهر والموجودات أكبر، كانت المعرفة بالطبيعة أنضج. وكلما تعددت التسميات للتمييز بين الحالات المختلفة للظواهر، مثل تعدد أسماء المطر، كانت المعرفة أعمق وأوضح. وتمييزا بين التسمية والوصف؛ كلما طالت كثرة التسميات، كان تناقل المعلومات أسهل وأسرع، فنقل المعلومات يحتاج، ولو تقنيا، إلى عدد من الكلمات أكبر ومن الكلام أكثر. وكلما كان تناقل المعلومات أسهل، كانت إمكانية نشرها وتراكمها أكبر.

وبهذا، إذا أردنا أن نربط بين ما قبل الدعوة وما بعدها، من حيث الاشتغال باللغة، نقول: إن جذور هذا النوع من النشاط وأساسه بعد الدعوة، ممتدة في أرض عرب ما قبل الدعوة. المقصود هنا، ليس المعنى الذي يقصده الفارابي في قوله إن «العوام والجمهور هم أسبق في الزمان من الخواص، والمعارف المشتركة التي هي بادئ رأي الجميع هي أسبق في الزمان من الصنائع العملية ومن المعارف التي تخصّ صناعة منها، وهذه جميعها هي المعارف العامية»[٢٦]، بل إن النشاط اللغوي بحد ذاته كان مشروع العرب وهاجسهم قبل الدعوة، وكذلك الأمر بالنسبة لنشاطهم المعرفي.

اللغة قيد المراوغة

«وكل معنى للعجم، فإنما هو عن طول فكرة وعن اجتهاد رأي، وطول خلوة، وعن تشاور ومعاونة، وعن طول التفكر ودراسة الكتب، وحكاية الثاني علم الأول، وزيادة الثالث علم الثاني، حتى اجتمعت

٢٥- جهامي، جيرار، الاشكالية اللغوية في الفلسفة العربية، بيروت، المكتبة الفلسفية، ١٩٨٦ م، ١.
٢٦- الفارابي، أبو النصر، الحروف، تحقيق محسن مهدي، بيروت، دار المشرق، ١٩٨٦ م، ١٣٤.

ثمار تلك الفكر عند آخرهم. كل شيء للعرب فإنما هو بديهة وارتجال، وكأنه إلهام، وليست هناك معاناة ولا مكابدة، ولا إجالة فكر ولا استعانة... وكان الكلام الجيد عندهم أظهر وأكثر، وهم عليه أقدر، وله أقهر، وكل واحد في نفسه أنطق، ومكانه من البيان أرفع، وخطباؤهم للكلام أوجد، والكلام عليهم أسهل وعليه أيسر...»[٢٧].

يتعامل الجابري ويفسر هذا القول، بأن الجاحظ، وإن لم يكن متنبها، يسلب العرب «القدرة على «التعقل»، بمعنى الاستدلال والمحاكمة العقلية. إن «العقل العربي»، حسب الجاحظ، قوامه البداهة والارتجال، وهو يريد بذلك سرعة «الفهم» وعدم التردد في إصدار الأحكام، وهذا معناه تحكم النظرة المعيارية التي تؤسسها ردود أفعال آنية، وذلك في مقابل النظرة الموضوعية التي قوامها «المعاناة والمكابدة وإجالة النظر»، التي يجعلها الجاحظ من خواص «العقل» عند العجم من فرس ويونان»[٢٨].

وقبل التعامل مع تفسير الجابري لموقف الجاحظ، علينا استيضاح معنى «الفطرة» و «البداهة» في اللغة العربية، حتى تتبين إن كان الجاحظ يقوم حقا بسلب العرب قدرتهم على التعقل، ولو من دون أن يقصد.

الفطرة، بكسر الفاء، ما فطر الله عليه الخلق من معرفته، وهي الابتداء والاختراع. وفطر، بالفتح، شقه، وتفطر الشيء، يعني تشقق. (لسان العرب، مادة «ف . ط . ر»)، وكل من المعنيين يؤدي إلى الآخر. فالتشقق هو تشقق الشيء بذاته إلى جزأين، وإذا كانت اللغة عند العرب بالفطرة، تكون اللغة جزأه الآخر. أما معنى الفطرة، بالكسر، فتعني أن اللغة عند العرب، من إيجاز في العبارة وبلاغة، ابتداء منه واختراع له. وإذا نظرنا إلى معنى البداهة، نجده لا يختلف عن المعنى الثاني للفطرة، وهو أول كل شيء وما يفجأ منه (لسان العرب، مادة «ب . د . هـ»). واستناداً إلى هذا الفهم، عبر الجاحظ عن موقفه بخصوص علاقة العربي مع اللغة. الأمر الذي يعني أن تفسير الجابري لرأي الجاحظ بالعرب وبممارساتهم اللغوية، على أنه نفي لقدرتهم على التعقل، هو إسقاط، وهو تحميل لنص الجاحظ ما لا يحتمل، أي أنه تفسير يعتمد على المفاضلة التي يقيمها الجابري بين العقل والبداهة والفطرة، تفضيلا للأول واعتباره قيمة بحد ذاته.

إن الجاحظ، عندما يقارن بين علاقة العربي والعجمي مع اللغة، لا يفاضل بين العقل والبداهة، وإن استشعرنا وجود استحسان وإعجاب بعلاقة العربي مع نشاطه اللغوي، فإنه يتحدث عن سبيلين مختلفين، بل وعن ملكتين مختلفتين لممارسة النشاط ذاته؛ العربي بالفطرة والبداهة، والعجمي بالكد والمعاناة. الأمر الذي يعني أن الجاحظ لم ينف، وليس بإمكاننا أن نستنتج من كلامه أن العربي لا يستعمل و/أو لا يستطيع أن يستعمل عقله في إنتاجه اللغوي، إنما لا يحتاج للمعاناة والكد في هذا النوع من نشاطه.

٢٧- الجاحظ، أبي عثمان عمرو بن بحر، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٩٨، ج ٣، ٢٨.
٢٨- الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربي ، ٣٢.

الآن، إذا كانت اللغة في متناول يد العربي، فلماذا عليه أن يتعامل معها بطريقة أخرى، بطريقة من لا يستطيع سوى أن يجهد ويكد من أجلها؟ أم أن على العربي أن يسلك مسلك اليونانيين، بغض النظر عن ملكاته، حتى يتم الاعتراف بنشاطه الفكري وتقدير إنتاجه اللغوي؟

هنا، لا بد من التنويه إلى أن ربط الجابري للذاتية مع البداهة والفطرة، وربطه للموضوعية مع النشاط العقلي المرافق بالكد والجهد والمعاناة، ينقصه الكثير من التمييز، ومن القرائن، ومن الحذر العلمي، فليس كل نشاط عقلي يتصف بالموضوعية، وإن كان يترافق بكد وجهد ومعاناة. وعندما نتحدث عن الإنتاج اللغوي -عن مجرد الإنتاج اللغوي- فلا مكان للحديث عن موضوعية النشاط العقلي. إذ إن الموضوعية، كمصطلح، ترتبط بالحديث عن الحقيقة بالمعنى التمثيلي للكلمة relationship of correspondence، ومن هنا يحدد الكندي تباعا لأرسطو[٢٩]، تعريف الصدق على أنه «القول الموجب ما هو، والسالب ما ليس هو؛ وهو أيضا إما إثبات شيء ليس هو، وإما نفي شيء عن شيء هو له»[٣٠]، أي أن الموضوعية كمفهوم، ترتبط بالحديث عن علاقة اللغة بعد إنتاجها وصياغتها مع الواقع، وليس من خلال عملية الإنتاج والصياغة. وإذا كان الحديث عن الإنتاج الأدبي، بغض النظر عن نوعه، فلن يكون للموضوعية علاقة مع اللغة حتى بعد إنتاجها وصياغتها، إذ إن القول الجازم، كما يقول الفارابي، هو «ما يقع الحكم عليه، فإنه صادق أو كاذب، ببنيته وبذاته، لا بالعرض»[٣١]، والإنتاج الأدبي لا يقع ضمن الأقوال الجازمة، وما لا يقع ضمن الأقوال الجازمة، لا علاقة له بالموضوعية.

وتفسير الجابري لنص الجاحظ، بخصوص نشاط العرب اللغوي، بأنه سلب للنشاط العقلي يتوافق مع حكمه على العالم الذي جمعت منه اللغة في عصر التدوين، بأنه عالم «حسي لا تاريخي»، والتدوين باعتقاد الجابري، «هو أول مظهر من مظاهر الخلق والإبداع في هذا العقل، إنه العقل المكوَّن في الثقافة الإسلامية، العقل العربي في أبرز مظاهره وأقوى مكوناته»[٣٢]، الذي يحدده تباعا للذهبي، في سنة ١٤٣ هجرية[٣٣] ويمتد ما بين منتصف القرن الثاني للهجرة ومنتصف القرن الثالث»[٣٤]. أي أن العقل العربي، قبل عصر منتصف القرن الثاني للهجرة، لم يخلق ولم يبدع.

لا يكتفي الجابري بالحكم على العرب بأنهم لم يخلقوا ولم يبدعوا قبل بدء عصر التدوين، بل ويمتد حكمه ليصل العقل العربي والحضارة الإسلامية برمتها. يقول الجابري: إن العقل الذي جمع اللغة من الأعراب البدو، ومنهم وحدهم، ترك في اللغة أثر حياتهم، أي «بعض خصائصهم الراجعة إلى ظروف معاشهم وفي مقدمتها الطبيعة الحسية لتفكيرهم ورؤاهم. إن جمع اللغة من الأعراب، دون

٢٩- Aristotle. The Complete Work Of Aristotle. De Interpretation. Edt. Jonathan Barnes. Vol. 1 .Princeton. New Jersey. 1984. 18b1

٣٠- الكندي، أبي يوسف يعقوب ابن اسحاق، رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق محمد أبو ريدة، القاهرة، مطبعة حسان، ط ٢، ١١٧.

٣١- الفارابي، أبو النصر، العبارة، تحقيق محمد سليم سالم، دار الكتيب، ١٩٧٦ م، ١٩.

٣٢- الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربي، ٦٥.

٣٣- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، تاريخ الخلفاء، دار ابن حزم، ٢٠٠٣، ٢٠٨.

٣٤- الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربي ، ٦٧.

غيرهم، معناه جعل عالم هذه اللغة محدودا بحدود عالم أولئك الأعراب»[٣٥]، والعالم الذي «نشأت فيه اللغة العربية، أو على الأقل جمعت منه»، باعتقاد الجابري، هو «عالم حسي لا تاريخي»[٣٦]؛ ولهذا، «إذا جاز لنا أن نسمي الحضارة الإسلامية بإحدى منتجاتها، فإنه سيكون علينا أن نقول عنها إنها «حضارة فقه»، وذلك بالمعنى نفسه الذي ينطبق على الحضارة اليونانية حينما نقول عنها إنها «حضارة فلسفة»، وعلى الحضارة الأوروبية المعاصرة حينما نصفها بأنها «حضارة علم وتقنية»[٣٧]، والعقل الفقهي هو «عقل تكاد تقتصر عبقريته في البحث لكل فرع عن أصل، وبالتالي لكل جديد عن قديم يقاس عليه.»[٣٨]

وتأكيدا لحكمه على العالم الذي جُمعت منه اللغة بأنه «عالم حسي لا تاريخي»، يقول الجابري إن معنى العقل «في اللغة العربية، وبالتالي في الفكر العربي، يرتبط أساسا بالسلوك والأخلاق. ونجد هذا واضحا في مختلف الدلالات التي يعطيها القاموس العربي لمادة «ع. ق . ل»، حيث يكاد يكون الارتباط بين تلك الدلالات وبين السلوك الأخلاقي عاما وضروريا»[٣٩].

إذا أخذنا مادة «ع . ق . ل» في لسان العرب، نجد أن معناه العقل القلب، والقلب العقل، وسمي العقل عقلا لأَنه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك، أَي يحبسه، وقيل: العقل هو التمييز الذي به يتميز الإِنسان من سائر الحيوان، ويقال: لفلان قلب عقول، ولسان سؤول، وقلب عقول فهم؛ وعقل الشيء يعقله عقلا: فهِمه. فهِمت الشيء: عقلته وعرفته.

ومعرفة الشيء هي العلم به، العرفان: العلم؛ العريف والعارف بمعنى مثل عليِم وعالم.

والاسم "عقل" جاء إذن "لأنه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك أي يحبسه"، ارتباط فعل التعقل بالمهالك لا يجعله بالضرورة فعلاً حسياً، فالقول: "لفلان قلب عقول"، إنما يشير إلى الرغبة بالمعرفة، فعندما أرسل معاوية إلى دغفل وسأله "عن أنساب العرب، وعن النجوم، وعن العربية، وعن أنساب قريش فأخبره، فإذا رجل عالم، فقال: من أين حفظت هذا يا دغفل؟ قال: بلسان سؤول وقلب عقول"[٤٠]، «وإن غائلة العلم النسيان. قال معاوية: انطلق إلى يزيد فعلمه أنساب الناس، وعلمه النجوم، وعلمه العربية.»[٤١] أي أن القول «قلب عقول» يشير إلى عكس ما يقول الجابري. ثانيا، حتى لو سلمنا مع الجابري بأن ارتباط فعل التعقل بالتهلكة يجعله فعلاً حسياً، فإن معنى الفعل «ع . ق . ل»، كما هو مذكور في المصادر العربية، يرتبط أيضا بالفهم[٤٢]؛ أن تعرف الشيء يعني أن تفهمه.

٣٥- المصدر السابق، ٨٦

٣٦- المصدر السابق، ٨٧

٣٧- المصدر السابق، ٩٦

٣٨- المصدر السابق، ١٠٥

٣٩- المصدر السابق، ٣٠

٤٠- البيهقي، الحافظ، المدخل إلى السنن الكبرى، تحقيق محمد الأعظمي، الرياض، دار أضواء السلف، ١٤٢٠، ج ٢، ١٠

٤١- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف ابن عبد الله، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق علي البجاوي، بيروت، دار الحلبي، ١٤١٢ هـ.، ج٢، ٤٦٢

٤٢- أنظر: التهاوني، محمد بن علي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق علي دحروج، بيروت، مكتبة لبنان، ج ١، العقل.

الأمر الذي تمظهر بكل تجلياته في النشاط اللغوي لعرب ما قبل الدعوة، تعبيرا عن طبيعة وجودهم، وانعكاسا لنضج إدراكهم. فالعرب، «وإن كانت تعنى بالألفاظ فتصلحها وتهذبها فإن المعاني أقوى عندها، وأكرم عليها، وأشرف قدرا في نفوسها. ولما كانت الألفاظ عنوان المعاني وطريقها إلى إظهار أغراضها أصلحوها، وزينوها وبالغوا في تحسينها: ليكون ذلك أوقع لها في النفس، وأذهب بها في الدلالة على القصد».[٤٣] وللتأكيد، سنورد مثالين خاصين بتعامل العرب مع الماء، الأول خاص بالأسماء التي تتعلق بتقسيم خروج الماء وسيلانه من أماكنه، والثاني خاص بتقسيم كميات المياه وكيفيتها في الطبيعة.

تقسيم أسماء خروج الماء وسيلانه من أماكنه: «من السحاب سح. من الينبوع نبع. من الحجر انبجس. من النهر فاض. من السقف وكف. من القربة سرب. من الإناء رشح. من العين انسكب. من المذاكير نطف. من الجرح ثغ.»[٤٤] .

تقسيم كميات المياه وكيفيتها في الطبيعة: "إذا كان الماء دائما لا ينقطع ولا ينزح في عين أو بئر، فهو عد؛ فإذا كان إذا حرك منه جانب لم يضطرب جانبه الآخر فهو كر؛ فإذا كان كثيرا عذبا فهو غدق؛ فإذا كان مغرقا فهو غمر؛ فإذا كان تحت الأرض فهو غوْر؛ فإذا كان جاريا فهو غيل؛ فإذا كان على ظهر الأرض يسقي بغير آلة من دالية أو دولاب أو ناعورة أو منجنون فهو سيح؛ فإذا كان ظاهرا جاريا على وجه الأرض فهو معين وسنم؛ فإذا كان جاريا بين الشجر فهو غلل؛ فإذا كان مستنقعا في حفرة أو نقرة فهو ثغب؛ فإذا أنبط من قعر البئر فهو نبط؛ فإذا غادر السيل منه قطعة فهو غدير؛ فإذا كان إلى الكعبين أو إلى أنصاف السوق فهو ضحضاح؛ فإذا كان قريب القعر فهو ضحل؛ فإذا كان قليلا فهو ضهل؛ فإذا كان أقل من ذلك فهو وشل وثمد؛ فإذا كان خالصا لا يخالطه شيء فهو قراح؛ فإذا وقعت فيه الأقمشة حتى كاد يدفن فهو سدم؛ فإذا خاضته الدواب فكدرته فهو طرق؛ فإذا كان متغيرا فهو سجس..."[٤٥] ، وبالإضافة لهذه الأسماء، هنالك واحد وثلاثون أسما آخر لتفصيل كمية المياه وكيفيتها في الطبيعة يعددها الثعالبي في فقه اللغة. وفي هذا يقول العسكري إن قريش كانت «تسمى في الجاهلية العالمية لفضلهم وعلمهم»،[٤٦] ومن هنا قول أبي عمرو بن العلاء بأن «ما انتهى إليكم مما قالته العرب إلا أقله. ولو جاءكم وافرا لجاءكم علم وشعر كثير»،[٤٧] .

تقسيم كميات المياه وكيفيتها في الطبيعة، وتقسيم خروج الماء وسيلانه من أماكنه، هما مثلان لا أكثر، أي أن الأمر عند العرب ليس كما هي الحال عند الحديث عن مئة اسم للثلج في بلاد الإسكيمو، ولا كما هي الحال لو اقتصر الأمر على تعدد أسماء السيف وصفات النوق، بل هو نشاط

٤٣- القلقشندي، أبي العباس أحمد بن علي، صبح الأعشى، القاهرة، دار الكتب الخديوية، ١٩١٣ م، ١٨٣-١٨٤.
٤٤- الثعالبي، أبي منصور عبد الملك بن محمد، فقه اللغة وأسرار العربية، ٣٠٥
٤٥- المصدر السابق
٤٦- العسكري، أبي هلال الحسن بن عبد الله، الأوائل، تحقيق محمد الوكيل، دار البشير للثقافة العربية، ١٩٨٧ م. ٦٥
٤٧- الجمحي، محمد بن سلام، طبقات فحول الشعراء، شرح محمود محمد شاكر، القاهرة، دار المعارف للطباعة والنشر، بدون تاريخ، ١٠

شمولي، يطال كل شيء من موجودات وظواهر وأحوال، بل وأحوال الحياة في تلك الأحوال. الأمر الذي يعني أن اللغة كانت قبل الدعوة «قد تجردت تماما وتحررت من كل تصور واقعي النزعة»[٤٨].

وعليه، وفي معرض الإجابة عن التساؤل المتعلق بعلاقة الحسي بالمجرد، يمكننا أن نقرر أن الدقة في وصف ما هو محسوس باستخدام الأسماء هو ما يميز هذه اللغة، وهو بالتالي أساس للانطلاق مما هو حسي إلى ما هو مجرد، من حيث تجزيء العيان المشاهد - التجربة. هذا بالإضافة إلى استخدام العدد (أول، ثاني ...) لتوصيف تحولات الأنواء والزمان (ضبط إيقاع الطبيعة عددياً)، وربط العدد بالحرف (عدد أحرف اللغة) ارتباطا يُبنى عليه قانون حركة وإيقاع متقابلين بشكل لا مراء فيه (مرآي)، حركة الطبيعة تقابل حركة الحرف – اللغة، بتجريد يقابل تحولات إيقاع الأعداد الموزون. ويمكن التمثيل على المقصود، بإضافة ما تم تناوله بخصوص الماء إلى ما يمكن اعتباره نصاً أولاً لتوصيف الجسد كما يورده الباحث فريد الزاهي[٤٩]، الذي ينسب لجد امرئ القيس، حيث نجد استخدام أسماء دقيقة للتعبير عن عناصر الجسد، ومن ثم اعتماد ذلك أساسا لتشكيل صور جمالية متكاملة، توحي بتدفق موزون لصور واضحة، يلزم عنها المعنى (جمال الجسد). كذلك يقابل توصيف الجسد توصيف الشعر لما هو قائم، كما قيام أو قعود البيت، أي يبدأ التجريد مطابقاً للصورة في بيت الشعر والبيت نفسه، ومن ثم يبنى بيت الشعر بإيقاع عددي موزون، لتغدو حركة اللغة عاكسة لحركة الأشياء ذاتها، وما يضبطها قواعد هي ذاتها، واحدة، سارية في الكون والشعر ومعرفة إحداها تولد معرفة الثانية.[٥٠]

إن التجريد، الذي يقيمه العربي، ينقلنا من تفصيل الطبيعة إلى المعنى المجرد، بتوسط اللغة - الكلمات، العدد والأعداد، الذي يتمثل لاحقاً بالسعي نحو تجريد المجرد - الله - وما يعنيه هذا من أن جمع اللغة من الأعراب يبنى عليه تجريد المجرد، وإن رافق ذلك نزعة معاكسة لازمة عن التجريد المطلق، نزعة تجسيد المجرد، هبوطاً وصعوداً، قياماً وقعوداً، كما الصلاة.

طبيعة الموقف ومعناه

إن الإيمان أو الاعتقاد بسلامة نظرية علمية، لم يشكل أساسا للتعامل مع العرب، ولا سببا لإعادة النظر في الأفكار المسبقة عنهم. أي وبكلمات أخرى، عندما وجد الباحثون من الدلائل ما يتعارض مع أفكارهم المسبقة بخصوص طرائق العيش عند العرب و/أو بخصوص النشاط المعيشي عندهم، وجدوا أنفسهم ينساقون خلف أفكارهم المسبقة بدل إعادة النظر فيها، تباعا لشرط العلمية،

٤٨- طرابيشي، جورج، نقد نقد العقل العربي، ١٩٩٨، ١٩٨

٤٩- الزاهي، فريد، الجسد والاستراتيجية المظهرية في الثقافة العربية الإسلامية، الكرمل، رام الله، ١٩٩٨، ع٥٤، ١٠٥

٥٠- أنظر: البرغوثي، حسين «قصص عن زمن وثني»، الكرمل، رام الله، ٢٠٠٢، ع-٧٢-٧٣، ٢٩٧-٣٣٦

متخلّين تارة عن مرجعيّاتهم النظرية، وتارة أخرى مخرجين للعرب من إطار التفسير العلمي، محمد توفيق أبو علي، على سبيل المثال لا الحصر، كان على أتم الاستعداد أن يقبل بخروج العرب عن التفسير النظري الذي يعتمده، بل وعن أي تفسير نظري علمي. وقد عبر عن عدم فهمه لما وجد من عدم انسجام بين نشاط العرب اللغوي، ومعطياتهم الحياتية وطرائق المعيشة عندهم، أو بالأحرى، كما يعتقد أنها كانت بقوله: «لعل من الغرابة المفرطة أن يكون هذا النظام الدقيق وليد العفوية والفطرية، وقد أملته ظروف الحياة البدوية، ونمط العلاقات السائدة آنذاك، القائم في مجمله على عدم الاستقرار؛ ومن غريب المصادفات أن بروز نظام المصطلحات هذا، لم يتساوق مع انتشار معرفي كبير، كما يقضي بذلك قانون التطور العلمي لأي مجتمع، أي أننا نلحظ انحسارا كبيرا في حيز الكتابة والقراءة، وطغيانا شبه كامل للأمية يهيمن على السواد الأعظم من الناس؛ ومع هذا فإن دقة الاصطلاح مع شيوعها هو الأمر العجب؛ فالمدركات الاصطلاحية كانت شائعة بين كل الناس، وهي أشبه بالإرث العام أو الوقف المشاع للجميع، الكل مشاركون فيه دون استثناء.»[٥١]

إذا كان من الغرابة المفرطة أن يكون هذا النظام الدقيق قد أملته ظروف الحياة البدوية، فربما لم يكن الأمر كذلك، وربما لم يكن هذا النظام وليد العفوية، ولا أملته الحياة البدوية. وعرب ما قبل الدعوة «لم يكونوا مجتمعا واحدا، بل كانوا طبقات اجتماعية مختلفة متباينة، تمثل المجتمعات الإنسانية التي مرت بها البشرية في تاريخها الطويل»[٥٢]، خصوصاً وأن الحديث هنا لا يدور حول مدركات اصطلاحية اقتصر التعامل بها على قبيلة دون غيرها أو على فئة صغيرة من الناس، كما هو يقول، بل عن شيوعها في مجتمع ما قبل الدعوة، من دون استثناء.

غير أن الأكثر غرابة هو التمييز الذي يقوم به أبو علي بين المدركات الاصطلاحية والمعرفة، فالمدركات الاصطلاحية ليست مجرد معرفة بوجود شيء ما، بل هي معرفة بعد تمييز، هي معرفة وفهم تمت صياغتهما في شكل مصطلحات، الأمر الذي يعني أن شيوع المدركات الاصطلاحية هو عمليا شيوع معرفة وفهم، بل هو شيوع صياغة لغوية لمعرفة وفهم، أي أن الشيوع ليس لمدركات فحسب، بل أيضا لطبيعة تعامل لغوي، الذي بإمكاننا من خلال الحكم عليه، أن نحكم على درجة النضج الفكري بعلاقته مع النشاط اللغوي لأي شعب كان، إذ إن اللغة «والفكر في تفاعل مبدع ومستمر، وكلاهما يستمد غذاءه المشترك وديناميكيته الخلاقة من الممارسة الوجودية (الحياتية) اليومية: أي من التاريخ الفردي والجماعي معا».[٥٣]

إن معرفة أبو علي بشيوع المدركات الاصطلاحية عند العرب، وبشرط وجودها وانتشارها، وفهمه أن المصطلح وأشباهه هو من أهم معالم «التكنولوجيا الثقافية»، و «أنه حين يتضح أمر المصطلحات في لغة ما وعند شعب معين، فيعني ذلك وضوح الرؤيا لدى هذا الشعب، وبلوغ هذه اللغة مدارك الوعي

٥١- أبو علي، محمد توفيق، الأمثال العربية والعصر الجاهلي، بيروت، دار النفائس، ١٩٨٨ م، ١٢٧

٥٢- الأسد، ناصر الدين، مصادر الشعر الجاهلي، القاهرة، دار المعارف، ١٩٧٨ م، ٩

٥٣- أركون، محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، بيروت، مركز الإنماء القومي، ١٩٩٨ م، ٨

الحقيقي»،[٥٤] وهذان لم يشكلا دافعا عنده للرجوع عما يعتقد عن جهل العرب وعن بداوتهم، ولا للبحث مجددا فيما يعرفه عنهم، وبدلا من ذلك قام بإخراجهم من حيز التفسير النظري، جامعا بين ضدين: غياب المعرفة وانتشار المدركات الاصطلاحية في المكان ذاته، ولوصف الحالة ذاتها.

وإخراج العرب من حيز التفسير، والجمع الظاهر للعيان بين الأضداد، هما من بين الخصائص التي تتصف بها الأبحاث، في معظمها، عندما يتعلق الأمر بعرب ما قبل الدعوة، وكأنه لا إشكال في عدم الاتساق مع النظرية، ولا في الجمع بين المتناقضات؛ فإذا كان من المقبول حسب المنهج العلمي المكرس معالجة عدم الاتساق هذا بتعديل أو تبديل الإطار النظري، فإنه في حالة اقتصار إخراج العرب كفئة دون غيرها من حيز التفسير، فهذا مدعاة للتساؤل. والتساؤل في هذه الحالة لا يكون حول سلامة النظرية، أو حول قدرتها على التفسير، بل حول الباحث بحد ذاته، من جهة مصداقيته، ودرجة اتباعه، والتزامه بمتطلبات الإطار النظري الذي يعتمد.

ليس من مثال واحد لمثل هذا التوجه في دراسة حالة العرب، وليس من مجال بحث بعينه يُمارس فيه، حتى أنه أصبح من الممكن لنا أن نتعامل معه كظاهرة، هي أعراض syndrome البحث في عرب ما قبل الدعوة، فنرى جورج طرابيشي يقابل بين حركة تاريخ اللغات، كما في العادة يكون، وحركة تاريخ اللغة العربية، مدعيا أنه بالرغم من «أن التطور اللغوي بطيء للغاية في العادة... فإن تطور اللغة العربية على مدى أربعة عشر قرنا قد أخذ على العكس شكل طفرات»،[٥٥] ونرى عصام قصبجي يصر على تصنيف التعبير وفق قواعد ومعايير عامة كتعبير ذاتي، ومن ثم نفي النشاط الفكري عن العرب. حيث يقول: إن الشعر "يقوى في البدو، ويضعف في الحضر، بينما يضعف النقد في البدو، ويقوى في الحضر. وقد يقال في ذلك: إن الثقافة العقلية تفسد البديهة الشعرية؛ لأنها تفتح أمام الذهن أكثر من سبيل، وتضع أمامه أكثر من احتمال، فيحار الشاعر بين التفكير والتعبير، أما البديهة بنبض الحياة أكثر مما نحس بمنطق العقل"[٥٦]. وبهذا، فهو يقابل بين العقل والبداهة، ليفصل بين الحالة الحضرية وحالة البداوة من جهة. والثقافة العقلية للحضرية والبداهة الشعرية للبداوة من جهة أخرى، معتبرا النشاط العقلي مرحلة متطورة عن الإحساس والبداهة[٥٧]. غير أنه لا يكتفي بهذا القدر من تحديد الخصائص للفصل بين الحالتين، ولا يكتفي بنفي النشاط العقلي، -مثل النقد الأدبي- عن الحالة البدوية، بل يذهب إلى تقويم الخصائص في البداوة العربية، مدعيا أن «المشكلة في الجاهلية أن هذا الإحساس كان غائما خفيا لم يبلغ أن يتحول إلى مبدأ عقلي؛ لأن الإحساس مرحلة تتقدم التعليل».[٥٨]

وبمعزل عن الإشكالات المرتبطة بافتراض قصبجي لوجود علاقة بين قوة الشعر وحالة البداوة،

٥٤- أبو علي ، محمد توفيق، الأمثال، ١٢٧

٥٥- طرابيشي، جورج، نقد العقل العربي، ٢٠٨

٥٦- قصبجي، عصام، أصول النقد العربي القديم، حلب، منشورات جامعة حلب، ١٩٩١ م، ٥-٦

٥٧- المصدر السابق، ٦

٥٨- المصدر السابق.

التي يُظهر أحمد أمين هشاشتها في مؤلفه صدر الإسلام[٥٩]، فإن قوله بأن «المشكلة في الجاهلية أن هذا الإحساس كان غائما خفيا لم يبلغ أن يتحول إلى مبدأ عقلي؛ لأن الإحساس مرحلة تتقدم التعليل»، وقوله في المؤلف نفسه «لعل أبرز ما يوضح سمات النقد الجاهلي هو ما يُروى عن قبة النابغة التي تضرب له في سوق عكاظ، ففي هذه القبة حدد النابغة ملامح الذوق النقدي الذي ينكر على الشاعر أن يعبر كما يريد، أو كما يحس، ويطلب منه أن يعبر كما يريد العرف أو المثل»[٦٠] يثير التساؤل حول كيفية جمعه بين النقائض.

فنقد النابغة ومطلبه من الشعراء أن يعبروا، كما يريد العرف أو المثل، يعني أن هذه القواعد وهذه المعايير معرفة، ومعروفة متفق عليها، فالمعيار لا يكون عاما إلا إذ اتضحت معالمه، وقد أخذ تعريف سوء الصنعة عند العرب على أنه «يتصرف على وجوه: منها سوء التقسيم وفساد التفسير، وقبح الاستعارة والتطبيق، وفساد النسج والسبك».[٦١]، فمن دون هذا التعريف ومن دون شيوعه، لا يمكن أن نفهم مجرد إمكانية النقد الذي وجهه طرفة بن العبد للمتلمس على استعماله لأوصاف في غير موضعها[٦٢]، وهو فتى لم يبلغ بعد، ولا أن نفسر موافقة الناس لطرفة، بل وموافقة المتلمس/أو المسيّب بن علس نفسه على نقده. كما أنه ليس من الممكن أن نفهم من دون هذا التعريف، قبة النابغة التي كانت تضرب له في سوق عكاظ، أو إدراكه للنقص في إنشاده هو عند دخوله إلى يثرب، قائلا عند خروجه: «دخلت يثرب فوجدت في شعري صنعة، فخرجت منها وأنا أشعر العرب».[٦٣]

إن افتراضنا أنه يمكن لطرفة بن العبد أن ينتقد المتلمس، وأن يقبل الناس نقده من دون أن يحتاجوا لمعيار مقبول من الطرفين، وافتراضنا أنه يمكن لنا أن نفسر نقد أهل يثرب للنابغة وموافقته على نقدهم من دون اللجوء إلى معيار للنقص في الإنشاد مقبول من الطرفين، لا يحل الإشكال. إذ إن الإشكال في موقف قصبجي لا يتوقف هنا، بل يشمل جمعه بين معنيين متناقضين في المصطلح نفسه، تماما كما يجمع أبو علي بين غياب المعرفة وانتشار المدركات الاصطلاحية ليصف الحالة ذاتها، يجمع قصبجي بين التعبير، وفق المزاج والأهواء، والتعبير وفق الأعراف والمثل. والتعبير وفق العرف أو المثل، هو تعبير وفق قواعد ومعايير ليست ذاتية ولا مزاجية، أي أن المطلب هو الابتعاد عن الذاتية وعن الأهواء الشخصية، فلا يمكن للنقد، وهذا مطلبه، أن يكون وفق فطرة بدوية قائمة على تقلبات الأهواء والأمزجة، فكيف يمكن للتعبير وفق المزاج أن يكون في الآن ذاته تعبيرا وفق معايير غير مزاجية؟ لذا فإما أن يكون المطلب مزاجيا ووفق أهواء النابغة لحظة نقده، أو أن يكون وفق المتعارف عليه والمعروف عندهم في العرف.

٥٩- أمين، أحمد، فجر الإسلام، موسوعة أحمد امين الإسلامية، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٦٩ م، ٢٢

٦٠- قصبجي، عصام، أصول النقد ، ٦

٦١- العسكري، أبي هلال الحسن بن عبد الله، الصناعتين، الكتابة والشعر، تحقيق علي البجاوي وآخرون، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٢ م. ٤٤

٦٢- المقصود، هنا، قصة المتلمس واستنواقه للجمل، على حد تعبير طرفة بن العبد.

٦٣- العسكري، أبي هلال الحسن بن عبد الله، ، الصناعتين، ٤٥

إن تعارض الأدلة التي يمتلكها الباحث مع موقفه من العرب، جعل من الباحث كمن يجلس على أرجوحة لا يعرف أين يوقفها، فتراه بعد أن يقوم بتعداد الأدلة، ينتقل إلى الجهة الأخرى ليطلق أحكاما تتعارض مع الأدلة التي قام بتعدادها، محاولا جسر هوة التناقض بشتى الطرق، ولو بارتكاب أخطاء منهجية أخرى، وحتى أن الثمن الذي يمكن أن يدفعه الباحث لا يكون أقل من تخليه عن فهمه، وعما يتسلح به من تصنيفات وتعريفات أساسية لكل إطار نظري بما هو.

غير أن الأمر لم يتوقف هنا، بل امتد لدى بعض الباحثين ليطال منجزات العرب اللغوية، فقاموا بتفريغها من معانيها ومن ثم وظفوها ضدهم. تماما كما تعامل يوسف زيدان مع عدم قبول العرب لفكرة امتزاج الآلهة مع الإنسان على أنها نقيصة. هكذا فعل مصطفى عبد الرحمن إبراهيم مع منجزات العرب اللغوية، وهي محاولة أخرى لجسر الهوة بين واقع العرب كما تبين بالبحث عندهم، وما يعتقدونه عنهم.

يعبر إبراهيم بشكل مطول ومفصل عن فهمه بأن الشعر العربي لا يمكن أن يكون قد بدأ حياته وفق هذا النظام الكامل الذي وجدناه عليه، وذلك لأن الطبيعة تأبى الطفرة في مثل هذا الشأن، ولا تسلم إلا بمبدأ التطور والارتقاء. وتبعاً لذلك، من الطبيعي أن يكون الشعر عند العرب قد قطع أحقابا طويلة حتى بلغ من النضج والاستواء كما عرف عنه. ثم يستنتج من قوله هذا، بأن الشاعر لا بد وأنه «كان في كل خطوة من خطوات تطوره في سلم الحياة، يقف ليرجع بصره فيما أسلف، ويعد عدته للخطوة المقبلة، أو للوثبة الجديدة التي سيقوم عليها أودا، أو يصلح بها هوجا، ثم يجدد في البناء مفيدا من أخطائه السابقة وتجاربه المتعددة، وتجارب غيره ممن يزاولون صناعته، وهو في كل خطوة ينفي ما رآه الناس نقصا، ويضيف ما عساه أن يستقيم بإضافته البناء الذي بناه».[٦٤] غير أن إبراهيم، بعد أن يتحدث عن النضج والاستواء، وعن الاستعداد للخطوات المقبلة والوثبات الجديدة، وعن التجديد في البناء، وعن الاستفادة من الأخطاء، يضيف، في الصفحة نفسها وللمؤلف نفسه، وكأنه يستدرك نفسه لئلا يؤخذ عليه مأخذ، «حين نضج هذا الشعر، واكتملت صورته الفنية، فتن به العرب فتراووه وتذوقوه، وتغنوا به، ونظروا فيه تلك النظرة التي تلتئم مع حياتهم وطبيعتهم، وبعدهم عن أساليب الحضارة، فأعلنوا استحسانهم لما استجادوا، واستهجانهم لما استقبحوا في عبارات موجزة وأحكام سريعة، وإن كانت صحيحة عادلة فكما تمليها الفطرة السليمة، لا كما يمليها التعمق في البحث والدراسة والمنطق الذي يعتمد على التحليل والتعليل.»[٦٥]

وفهم إبراهيم بأن النشاط اللغوي لا يقبل الطفرة، يتطابق مع وصفه لسلوك الشعراء في عصر ما قبل الدعوة. الشاعر زهير بن سلمى، هو خير مثال لمن قام بنقد قصائده بنفسه، وقد سمى القصائد الطويلة بالحوليات، «لأنها لم تنظم مرة واحدة، ولم يذعها صاحبها فور إعدادها... وقد اشتهر بهذه العملية من الشعراء الجاهليين أوس بن حجر، وزهير بن أبي سلمى، وكعب بن زهير،

٦٤- إبراهيم، مصطفى عبد الرحمن، في النقد الأدبي القديم عند العرب، القاهرة، مكة للطباعة، ١٩٩٨ م، ٢٨
٦٥- المصدر السابق

والحطيئة، وطفيل الغنوي، والنمر بن تولب وغيرهم»[٦٦]، والمعنى من هذا الفعل هو أن هؤلاء الشعراء لم ينظموا قصائدهم فحسب، بل كانوا يفكرون فيما ينظمونه ويختبرونه ويفحصونه قطعة قطعة وبيتا بيتا، متخيرين لألفاظهم ومعانيها، ثم يتركونها مدة من الزمن. ثم يعودون إليها فيعيدون النظر في أجزائها، ومن هنا يستنتج شوقي ضيف أن هذا كله ليس «إلا نموا واضحا لروح نقد عامة.»[٦٧] وذلك بعد أن اكتملت لغتهم ووصلت إلى «شكل كامل النضج سواء من حيث الإعراب والتصريف والاشتقاق، أو من حيث التنويع الواسع في الجموع والمصادر وحروف العطف وأدوات الاستثناء والنفي والتعريف والتنكير والانتهاء بالممنوع من الصرف إلى نظام تام منضبط، مضافا إلى ذلك احتفاظها بحروف ومخارج لم تحتفظ بها لغة سامية احتفاظا كاملا، وهي الثاء والخاء والذال والظاء والضاد والغين»[٦٨]

إذا كان الأمر كذلك، أي إذا كان فهم إبراهيم النظري يتطابق مع نشاط العرب الأدبي، فكيف يمكن أن يكون الرجوع بالبصر إلى ما سلف إعدادا للخطوة المقبلة، أن يؤدي إلى نضج واستوا؟، بل وعلى حد تعبيره، إلى بناء نظام شعري كامل، إذا كان تعبيرهم عن استحسانهم واستقباحهم عبارة عن أحكام سريعة؟ وهل يمكن أن يمتد الحكم لسنة بأكملها وأن يكون سريعا في الآن ذاته ؟

إلا أن الإشكال هنا لا يتوقف عند هذا الحد، فإبراهيم، عندما يربط بين «الإيجاز في العبارة» مع «الأحكام السريعة»، يكون قد صبغ «الإيجاز» بصبغة سالبة، بالرغم من أنها أحد أهم سمات اللغة العربية المُنتجة في جاهليتها، وقد عرفه عبد الله بن سنان الخفاجي، بقوله: «هو أن يكون اللفظ القليل يدل على المعنى الكثير دلالة واضحة ظاهرة، لا تكون الألفاظ لفرط إيجازها قد ألبست المعنى وأغمضته حتى يحتاج في استنباطه إلى طرف من التأمل ودقيق الفكر، فإن هذا عيب في الكلام ونقص»،[٦٩] ورأي ابن الرومي في البلاغة أنها «حسن الاقتضاب عند البداهة، والغزارة عند الإطالة.»[٧٠] والاقتضاب هو «أخذ القليل من الكثير، وأصله من قولهم: اقتضبت الغصن إذا قطعته من شجرته»[٧١] وقد كان «الجاهليون حريصين على الإيجاز في أشعارهم... حتى صار الإيجاز عندهم فضيلة يطلبونها ويتفاخرون بها»[٧٢].

لسنا هنا بصدد التوسع في الحديث عن إيجاز العبارة، ولا عن علاقتها ببلاغة العربية الجاهلية، لهذا سنكتفي بما أشرنا إليه لنقول: إن ربط أحد أهم سمات العربية الجاهلية بالأحكام السريعة، هو عمليا تحويلها إلى مركب سالب، ومن ثم توظيفها كمؤشر يدل على نقص مُنتجها بدل تدليله على قيمة مضافة.

٦٦- المصدر السابق ٤٢

٦٧- ضيف، شوقي، النقد، القاهرة، دار المعارف، ط ٥، ٢٣

٦٨- ضيف، شوقي، العصر الجاهلي، القاهرة، دار المعارف، ط ٢٢، ١١٧

٦٩- الخفاجي، عبدالله بن سنان، سر البلاغة، ٢٤٣-٢٤٤، www.kotobarabia.com، استرجعت بتاريخ ٢٠١١/٠٧/٢٧

٧٠- أبو هلال العسكري، الصناعتين ٢٧

٧١- أبو هلال العسكري، المصدر السابق

٧٢- عطية، مختار، الإيجاز في كلام العرب ونص الإعجاز، القاهرة، دار المعرفة الجامعية، من دون تاريخ، ٥٣

ربط الفطرة والبداهة بالسذاجة البدوية، كما فعل كل من قصبجي وإبراهيم، لا يختلف من حيث المبدأ عن الربط بين إيجاز العبارة والأحكام السريعة؛ وفي جميع الحالات هنالك محاولة لجسر هوة التناقض بين الأحكام والأدلة تدعيما للأفكار المسبقة.

مصادر الموقف وتاريخيته

تبعاً لتحديد الذهبي، نقلا عن السيوطي، «في سنة ثلاث وأربعين شرع علماء الإسلام في هذا العصر في تدوين الحديث والفقه والتفسير، فصنف ابن جريج بمكة، ومالك الموطأ بالمدينة، والأوزاعي بالشام، وابن أبي عروبة وحماد بن سلمة وغيرهما بالبصرة، ومعمر باليمن، وسفيان الثوري بالكوفة، وصنف ابن اسحاق المغازي، وصنف أبو حنيفة -رحمه الله- الفقه والرأي، ثم بعد يسير صنف هشيم والليث وابن لهيعة ثم ابن المبارك وأبو يوسف وابن وهب، وكثر تدوين العلم وتبويبه، ودوّنت كتب العربية واللغة والتاريخ وأيام النّاس. وقبل هذا العصر كان سائر الأئمة يتكلمون عن حفظهم، أو يروون العلم من صحف صحيحة غير مرتبة»[٧٣] . هذا التحديد جعل الجابري يرى هذا العصر، بدءا بسنة ١٤٣ هجرية ، كعصر تحددت فيه «صورة العصر الجاهلي والعصر الإسلامي الأول»[٧٤]. غير أن طرابيشي، وقد توقف عند التمييز بين التدوين والتبويب[٧٥]، واعتمادا على قول الذهبي إنه «قبل هذا العصر كان سائر الأئمة يتكلمون عن حفظهم أو يروون العلم من صحف صحيحة غير مرتبة»، وعلى تحديده لمن تأخر من تابعي الطبقة الثالثة وكبار الحفاظ، ومن توفي في عصر الطبقة الرابعة، «فإننا نستطيع التأريخ لبداية «التدوين» - طبقا للذهبي دوما – بالسنوات الممتدة ما بين ١٠٠ و ١٢٠ هـ»[٧٦] . وبالتالي، ووفقا لطرابيشي، فإن الرسم لصورة عصر ما قبل الدعوة، يكون قد بدأ قبل عصر المنصور، وقبل سنة ١٤٣ هجرية.

ومراجعة كتب التاريخ، تظهر أنه ليس من تاريخ واحد محدد، نستطيع الإشارة إليه، كنقطة بداية لبدء عملية التدوين، بل وليس من اتفاق حول بدء التدوين في مجال واحد. ففؤاد سزكين يؤرخ للبدء بتدوين الحديث بالربع «الأخير من القرن الأول والربع الأول من القرن الثاني الهجري.»[٧٧] بينما يرجع ابن حجر العسقلاني تدوين الحديث إلى الربع الثالث من القرن الأول، محددا أن «أول من دون الحديث ابن شهاب الزهري على رأس المائة بأمر عمر بن عبد العزيز، ثم كثر التدوين ثم التصنيف، وحصل بذلك خير كثير. فلله الحمد»[٧٨] . ويُرجع تدوين الآثار وتبويب الأخبار، إلى أواخر

٧٣- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، تاريخ الخلفاء، ٢٠٨

٧٤- الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربي، ٧٠

٧٥- طرابيشي، جورج، نقد نقد العقل العربي، ٥٠

٧٦- المصدر السابق، ٢٢

٧٧-سزكين، فؤاد، تاريخ التراث العربي، ترجمة محمود حجازي، مراجعة عرفة مصطفى وآخرون، الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٩٩١ م، ج ١، ١١٩

٧٨- العسقلاني، ابن حجر أحمد بن علي، هدى الساري لفتح البخاري مقدمة شرح صحيح الإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، القاهرة، المطبعة الكبرى الميرية، ١٣٠١ هـ، ج ١، ٢٠٨

عصر التابعين، محددا أن أول «من جمع ذلك الربيع بن صبيح وسعيد بن أبي عروبة وغيرهما، وكانوا يصنفون كل باب على حدة»،[٧٩] أي أنه يتحدث عن الربع الثالث من القرن الثاني الهجري. وهنا لا بد من التنويه، إلى أن هذا لا يتعارض مع الادعاء بوجود عصر لانتشار التدوين وكثرة التصنيف، بل مع الادعاء بأن التدوين والتصنيف بدءا في فترة بعينها. الأمر الذي يعني أنه إذا كان من علاقة بين التدوين ورسم صورة عصر ما قبل الدعوة، تكون بداية هذا الرسم قبل عصر المنصور وقبل العصر الممتد ما بين سنة ١٠٠ و ١٢٠ هجرية.

إن التعامل مع بدء عصر التدوين، كعصر «مزاج بالإسقاط من المابعد إلى الماقبل»٨٠ أي كعصر رُسمت فيه صورة عصر ما قبل الدعوة، والبحث عن بدايته كمحاولة لتحديد بداية رسم صورة عصر ما قبل الدعوة، هو باعتقادي تعامل مغلوط، إذ إن انتشار التدوين حتى لو كان في فترة بعينها لا يعني أن فعل التحديد لصورة عصر ما قبل الدعوة بدأ مع بداية فترة الانتشار، ولا يعني أنه انتهى بانتهائها. بل إن تحديد صورة عصر ما قبل الدعوة لا يرتبط ولم يبدأ مع بدء التدوين، في أي مجال كان. إذ إن فعل الإسقاط الذي يتحدث عنه طرابيشي، من المابعد إلى الماقبل، هو فعل مرافق لكل محاولة رسم لصورة عصر سابق، ولو لم يكن واعيا ومقصودا، ذلك لأن أي تمثيل للماضي أو لأفكار من الماضي، إنما يتم من خلال رؤيتنا perspective وتوجهاتنا orientations [٨١] بما فيها أفكارنا المسبقة. من هنا، وبصرف النظر عن فترة التدوين، وبصرف النظر عما إذا كان له بداية محددة واحدة أو لم يكن، لا يمكن لصورة عصر ما قبل الدعوة أن تكون قد بدأت معه. فإذا كان التدوين هو جمع الكتابات المتفرقة، أي جمع ما تم نسخه، وكان التصنيف هو تبويب ما تم جمعه، تكون جذور التصنيف أعمق من جذور التدوين، وجذور التدوين أعمق من جذور النسخ في تثبيت الصورة الموجودة وترسيخها، أي، وكما يقول طرابيشي، "ليس أول من صنف أول من دون، ولا أول من بوب أول من دون، ولا أول من دون أول من قيّد وصحّف. فالمصنفات كانت قبلها كتب، والكتب كانت قبلها صحف. والذهبي في النص المسند إليه يتحدث عن أول من صنف، لا عن أول من دوّن وبوّب".[٨٢] وهنا لا بد من القول إن رسم الصور لا يكون بطريقة واحدة، ولا هو مرتبط بالكتابة ولا مشروط بها، ولو أن الأمر مرتبط بالكتابة لقلت إن رسم صورة ما قبل الدعوة مرتبط أيضا بنسخ القرآن، خصوصاً وأنه يتضمن عددا من الآيات التي تم اعتمادها، بعد تفسيرها، في رسم صورة عرب ما قبل الدعوة، مثل الآية (٢) من سورة الجمعة، في قوله تعالى : "هو الذي بعث في الأميين

٧٩- العسقلاني، ابن حجر أحمد بن علي، هدى الساري، ٤.
٨٠- طرابيشي، جورج، نقد نقد العقل العربي، ١٠
٨١-(كولمان ١٩٩٩، ١٧)،
٨٢- طرابيشي، جورج، نقد نقد العقل العربي، ٥٠

رسولا منهم"،[٨٣] التي تم تفسيرها عند الطبري[٨٤]، والبغوي[٨٥]، والقرطبي[٨٦]، على أنها تعني العرب، وهم أمة لا تكتب ولا تقرأ.

غير أننا، إذا أخذنا بعين الاعتبار إمكانية الإسقاط خلال فعل التفسير، أي إذا أخذنا بعين الاعتبار إمكانية تفسير الآيات بما يتلاءم ونظرة المُفسر ورأيه في ما قبل الدعوة، علينا أن نستثني القرآن من العوامل التي صبغت صورة ما قبل الدعوة بعدم معرفة القراءة والكتابة، ليحل محله التفسير بحد ذاته.

تفسير الأمية على أنها تعني الجهل بالكتابة والقراءة، حدد عند عدد من المفسرين، مثل الطبري والقرطبي وابن كثير، في معنى الكثير من الآيات على نحو يتلاءم وهذا المعنى، خالقا صورة معينة عن عرب ما قبل الدعوة. الآية (٢) من سورة الجمعة، على سبيل المثال، بالرغم من أنها تشير وبشكل واضح إلى الجهل بالكتاب وبالحكمة المتضمنة به، فقد تم تفسيرها على أنها تتحدث عن الجهل بالكتابة، فتتمة الآية «يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين»، تشير إلى أن الأمية، هنا، هي أمية الرسول، بجهله للكتاب من قبل، مثله مثل الذين بعثه الله فيهم، فقد بعث به الله ليعلمهم الكتاب وليخرجهم من ضلالهم، والخروج من الضلال هو الخروج من الإشراك ومن عبادة غير الله، وهذا هو عمليا تفسير القنوجي لهذه الآية،[٨٧] كذلك هو الأمر بالنسبة للعديد من الآيات. للتأكيد، أخذ قوله تعالى «ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب إلا أماني وإن هم إلا يظنون»[٨٨] التفسير بأن المقصود من «الأميون»، هم الذين لا يحسنون القراءة والكتابة، عند البغوي[٨٩]، وعند الطبري[٩٠]، غير أن الفراء، وكدلالة على عدم الاتفاق حول معنى «الأمية» في القرآن، يقول: إن المقصود من «أميون» في هذه الآية «هم العرب الذين لم يكن لهم كتاب»،[٩١] ويشير الأصفهاني في المكان ذاته، نقلا عن قطرب، إن «الأمية الغفلة والجهالة، فالأمي منه وذلك هو قلة المعرفة»، وفي هذا المعنى يقول الشهرستاني: «وأهل الكتاب كانوا ينصرون دين الأسباط ويذهبون مذهب بني إسرائيل، والأميون كانوا ينصرون دين القبائل ويذهبون مذهب بني

٨٣- القرآن الكريم، سورة الجمعة، الآية ٢

٨٤- الطبري، أبي جعفر محمد بن جرير، تفسير الطبري جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق عبد الله التركي وآخرون، الجيزة، دار الهجرة، ٢٠٠١ م، ج ٢، ١٥٣- ١٥٤، ج ٢٨، ٦٢٥

٨٥- البغوي، أبي محمد الحسين بن مسعود، تفسير البغوي معالم التنزيل، تحقيق محمد عبد الله نمر وآخرون، الرياض، دار طيبة، ج ٨، ١١٣

٨٦-القرطبي، أبي عبد الله محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان، تحقيق عبد الله التركي وآخرون، بيروت، مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٦ م، ج ٢٠، ٤٥٢

٨٧- القنوجي، أبي الطيب صديق بن حسن، فتح البيان في مقاصد القرآن تقديم عبد الله بن ابراهيم الأنصاري، بيروت، المكتبة العصرية، ١٩٩٢ م، ج ١٤، ١٢٩

٨٨- القرآن الكريم، سورة البقرة، آية ٧٨

٨٩- البغوي، أبي محمد الحسين بن مسعود، تفسير البغوي معالم التنزيل، ج ١، ١١٤

٩٠- الطبري، أبي جعفر محمد بن جرير، تفسير الطبري، ج ٢، ١٥٣- ١٥٤

٩١- الأصفهاني، أبي القاسم الحسن بن محمد، المفردات في غريب القرآن، تحقيق مركز الدراسات والبحوث، القاهرة، مكتبة نزار مصطفى الباز، ج ١، ٢٩

إسماعيل"[٩٢]. وهؤلاء، أي الذين ينصرون دين القبائل، هم من لا كتاب لهم.

هنالك إذن معنيان إضافيان للأمية، والآيات بحد ذاتها، كما رأينا، لا تفرض الجهل بالكتابة كمعنى، بل على العكس تماما؛ إن تفسير الأمية على أنها تعني الجهل بالكتاب أو عدم اتباع كتاب، مقابل تفسيرها بأنها تعني الجهل بالكتابة والقراءة، يتوافق مع جوهر الدعوة الأساس ومع مطلبها الأول بامتياز، ألا وهو الخروج من الضلال من خلال معرفة كتاب الله واتباعه، هذا بالإضافة إلى أن تفسير الأمية على أنها تعني الجهل بالكتاب يتلاءم مع أسباب التنزيل فيهم، ومع ذكر الله لهم في كتابه العزيز. وبالرغم من ذلك فقد تم اختيار الجهل بالكتابة كأحد معاني الأمية لتفسير آيات من القرآن الكريم.

وبمعزل عن أسباب اختيار الجهل بالكتابة كمعنى للأمية لتفسير آيات من القرآن الكريم، أكان ذلك من أجل إظهار معجزة النبي الذي لا يقرأ ولا يكتب[٩٣] كما يشرح ابن عاشور في تفسيره للآية (٢) من سورة الجمعة[٩٤] أم من أجل التأكيد على تميز ما بعد الدعوة وخيرها، نسبة لما قبلها، كما كان موقف المسلمين منذ بداية الدعوة[٩٥]، أو لأي سبب آخر، فإن هذا المعنى هو من بين العوامل التي أسهمت في رسم صورة عصر ما قبل الدعوة، الذي من حيث كونه خياراً، كان من الممكن ألا يكون. وللتأكيد؛ فإن تحديد الجهل كمعنى للأمية، حتى لو كان الجهل بالقراءة والكتابة حقيقة عرب ما قبل الدعوة، لا يغير من حقيقة كونه خيارا أسهم في صبغ صورة ما قبل الدعوة بعدم معرفة القراءة والكتابة، حيث يتوافق هذا الخيار، أو للدقة، لا يخرج هذا الخيار عن حدود هاجس الدعوة.

وقد كان الهاجس، في سنوات الدعوة الأولى وما بعدها، ترسيخ جذور الدين الجديد، وتأكيد قداسة المنزّل باعتباره المصدر الأول والوحيد للمعرفة وللعلم، الأمر الذي جعل رسول الله ينهى عن كتابة أي شيء عنه سوى القرآن، إذ قال «لا تكتبوا شيئا عني سوى القرآن، (فمن) كتب عني شيئا سوى القرآن فليمحه»،[٩٦] وذلك خوف أن تختلط وتمتزج أقواله بالقول المنزّل. وقد سار الناس من بعده بما أمرهم إلى حين، الأمر الذي نراه واضحا فيما أخبر به أبو هلال بن جعفر الحفار، قال: «أخبرنا أبو إسماعيل بن محمد الصفار: حدثنا علي بن سهل: حدثنا روح بن عبادة: حدثنا كهمس عن أبي

٩٢- الشهرستاني، أبي الفتح عبد الكريم ابن أبي بكر، الملل والنحل، ج ١، ٢٠٧

٩٣- هنالك إشارات إلى معرفة الرسول بالقراءة والكتابة، من مثل ما حدث به قتيبة عن سفيان «عن عمرو بن دينار عن عطاء عن صفوان بن يعلى بن أمية عن أبيه قال سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقرأ على المنبر». (الحافظ ابن عربي المالكي، عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي، بيروت، دار الكتب العلمية، ج ٢، ٢٩٥) وحول حقيقة أمية الرسول وحول الجدل القائم بهذا الخصوص، أنظر: العسقلاني، الحافظ بن حجر، أجوبة الحافظ بن حجر العسقلاني، تحقيق ودراسة عبد الرحم بن محمد أحمد القلقشري، الرياض، أضواء السلف، ٢٠٠٣، ٤٨ وما بعدها.

٩٤- التحرير والتنوير، الجزء الثامن والعشرون، ٢٠٩

٩٥- الأمر الذي يظهر بوضوح في حديث حذيفة بن اليمان مع رسول الله: «قال حذيفة بن اليمان – رضي الله عنه – : كان الناس يسألون رسول الله عن الخير، وكنت أسأله عن الشر مخافة أن يدركني، فقلت: يا رسول الله! إنا كنا في الجاهلية في شر، فجاءنا الله بهذا الخير (فنحن فيه)، (وجاء بك)، فهل بعد هذا الخير من شر (كما كان قبله؟)» (الألباني، ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الصحيحة، الرياض، دار المعارف، ج ٦، القسم الأول، ٢٥٠٥)

٩٦- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف ابن عبد الله، ،، جامع بيان العلم وفضله، تحقيق أبي الأشبال الزهيري، الرياض، دار ابن الجوزي، ١٩٩٩ م، ج ١، ٢٦٨

نضرة قال: قلت لأبي سعيد: أكتبنا، قال: «لن أكتبكم؛ ولكن خذوا عنا كما كنا نأخذ عن رسول الله».[٩٧]

وبصرف النظر عن الخلاف الحاصل بخصوص موافقة النبي وإذنه في كتابة أقواله، وإن كان حقا قد ثبت أن «النهي خاص بوقت نزول القرآن خشية التباسه بغيره، والإذن في غير ذلك»، كما يذكر ابن عبد البر، نقلا عن الحافظ في «الفتح»،[٩٨] أم أن النهي كان عاماً ومطلقاً، فإن موقف النبي يشير في الحالتين إلى محاولة الإبقاء على ما أنزل نقيا حتى من أقواله، حفاظا على طهارة ما يتضمنه من علم ومعرفة إلهية، وقد شكل عند رسول الله مصدر المعرفة الأول والوحيد، وبهذا قال رسول الله، «قيدوا العلم بالكتاب».[٩٩]

وعلى خطى الرسول سار الصحابة، ومن هنا جاءت خطبة علي: «من زعم أن عندنا شيئا نقرؤه ليس في كتاب الله تعالى وهذه الصحيفة – قال: صحيفة معلقة في سيفه فيها أسنان الإبل وشيء من الجراحات – ؛ فقد كذب»، [١٠٠] ومثله فعل سائر المؤمنين: «أخبرنا عبد الرحمن بن عمر، حدثنا محمد بن أحمد بن يعقوب، حدثنا جدي، حدثنا يزيد بن هارون، أخبرنا العوام بن حوشب عن إبراهيم التيمي قال: بلغ ابن مسعود أن عند ناس كتابا، فلم يزل بهم حتى أتوه به، فلما أتوه به محاه، ثم قال: «إنما هلك أهل الكتاب قبلكم أنهم أقبلوا على كتب علمائهم وأساقفتهم وتركوا كتاب ربهم، – أو تركوا التوراة والإنجيل – حتى درسا وذهب ما فيهما من الفرائض والأحكام»،[١٠١] وقد وصل الأمر إلى حد قولهم : «إنا لا نكتب العلم ولا نُكتبه».[١٠٢] وقد «ثبت أن كراهة من كره الكتاب من الصدر الأول، إنما هي لئلا يضاهى بكتاب الله تعالى غيره، أو يشتغل عن القرآن بسواه، ونهى عن الكتب القديمة أن تتخذ، لأنه لا يعرف حقها من باطلها، وصحيحها من فاسدها، مع أن القرآن كفى منها، وصار مهيمنا عليها.»[١٠٣]

ويشير هذا الهاجس، وما ترتب عنه من رفض لمجرد وجود علم غير الكتاب، ولمجرد كتابته، الذي وصل حد انتشار ظاهرة محو الكتب[١٠٤]، يشير إلى ما كان عليه العرب من معرفة، ويفسر، ولو جزئيا، انعدام ما يدل على وجودها سوى أخبار متفرقة عن كيفية التعامل مع الكتب في بداية الدعوة، من مثل ما تقدم بخصوص رفض كتابة العلم ومحو الكتب، وعن ظاهرة انتشار الكتب وكثرتها في السنين الأولى للدعوة، التي تشكل بحد ذاتها مؤشراً لما كان عليه العرب قبل الدعوة، ما

٩٧- البغدادي، تقييد العلم، ٢٨

٩٨- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف ابن عبد الله،.، جامع بيان العلم وفضله، ج١، ٢٦٩

٩٩- الألباني، محمد بن ناصر الدين، سلسة الأحاديث الصحيحة، ٢٤٧٥

١٠٠- البغدادي، تقييد العلم، ١١٠

١٠١- المصدر السابق، ٥٩

١٠٢- ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، ج١، ٢٧٥

١٠٣- البغدادي، تقييد العلم، ٦١

١٠٤- لا حاجة لذكر حوادث أخرى لمحو الكتب من أجل الوقوف على مدى انتشار هذا النوع من الأحداث، فالمصادر العربية، البغدادي في «تقييد العلم» على سبيل المثال، مليئة بمثل هذه الأخبار.

أخبر به أبو الحسين عن حمل بعير من كتب ابن عباس كان كريب قد وضعها عنده، وعن أن «علي بن عبد الله بن عباس إذا أراد الكتاب كتب إليه: ابعث إلي بصحيفة كذا وكذا، فينسخها، فيبعث بها»،[١٠٥] يشير إلى أن حجم التداول بالكتب بين المسلمين في ذلك الوقت، كان تداولا لا يمكن خلقه بين ليلة وضحاها. هذا، أي كثرة الكتب واتساع المعرفة عند العرب، هو وحده ما يمكن أن يفسر هاجس الرسول ومحاولته للحفاظ على نقاء القول المنزّل، وعلى موضعته كمرجعية معرفية وحيدة، وهو وحده ما يمكن أن يفسر انتشار ظاهرة محو الكتب ورفض كتابة العلم. الأمر الذي يتعارض مع تفسير الأمية في القرآن على أنها تعني الجهل بالكتابة والقراءة، وينسجم مع تفسيرها على أنها تعني عدم اتباع الكتاب و/أو الجهل به. فلو كان الجهل من نصيب عرب ما قبل الدعوة لما كان هناك ما يرفضونه ويمتنعون عن كتابته، ولما كان من حاجة لقول رسول الله: «من تعلم علما لغير الله أو أراد به غير الله فليتبوأ مقعده من النار»،[١٠٦] ولو كان الجهل بالكتابة والقراءة ما يميز عرب ما قبل الدعوة لما كان من حاجة لمحو الكتب.

محاولة الحفاظ على القول المنزّل وموضعته كمرجع وحيد، وما ترتب عنها، تشير ولو بشكل جزئي إلى أسباب انعدام الدلالات على ما كان عليه العرب، الذي بدوره شكل أساس تكوّن الرأي بجهل العرب للكتابة والقراءة.

الأمية، عدم اتباع الكتاب وعدم معرفته، تحولت بانعدام الدلالات على ما كان عليه العرب، إلى الجهل بالكتابة والقراءة، التي تتضمن انعدام المعرفة وانعدام العلم، فمن لا يقرأ ولا يكتب لا علم عنده ولا معرفة.

١٠٥- البيهقي، المدخل إلى السنن الكبرى، ج٢، ٢٤٤

١٠٦- المالكي، الحافظ ابن عربي، عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي، بيروت، دار الكتب العلمية، بدون تاريخ، ج ١٠ ، ١٢٣