

الخطاب الحداثي العربي وإشكالية الثابت والمتحول

د. محمد محمد أمزيان^(*)

إنَّ إشكالية الثابت والمتحول، وما أفرزته من انقسام حاد على مستوى الوعي الجماعي للمجتمع العربي لا يمكن فهمها خارج سياقها التاريخي. فعندما كان مفكرو النهضة إبان القرن التاسع عشر الميلادي يتلمسون أولى خطواتهم الإصلاحية، كانت الحضارة الغربية الناهضة والمتفوقة حاضرة وبقوة في وجدانهم ووعيهم، ومن ثمَّ كانت مصدر إلهام لبرامجهم الإصلاحية.

وكان الفارق المذهل بين الحضارتين الإسلامية والغربية يشكل تحدياً لم يكن بالإمكان تجاهله أو تجاوزه، الأمر الذي دفع بنهجهم الإصلاحية في اتجاه الاقتباس والمحاكاة للنمط الحضاري المهيمن. لكن عملية الاقتباس هذه لم تكن لتتمر دون

تمهيد حول السياق التاريخي لإشكالية الثابت والمتحول:

تعتبر إشكالية الثابت والمتحول واحدة من القضايا السجالية الكبرى التي هيمنت على الجدل الفكري والثقافي للخطاب النهضوي العربي والإسلامي على مدى قرابة قرنين من الزمن. ووصف المسألة بالإشكالية هنا يجد مسوغه في تجدد الجدل واستمراره دون القدرة على حسمه. وللحظة الراهنة لا يبدو أن ثمة توافقاً يلوح في الأفق، وهو ما يعني أن وعينا الثقافي يعاني حالة من الانشطار الحاد، ويفتقر إلى إطار مرجعي موحد قادر على احتواء التيارات الفكرية والثقافية المتصارعة.

(*) أستاذ بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة قطر،
البريد الإلكتروني: (mamezzian@hotmail.com).

تعسف وبتر وتشوه في الفكر والممارسة؛ فإنّه كان سبيلهم الوحيد للحفاظ على مرجعيتهم الدينية التي لم يكونوا قادرين على الانفكاك منها أو القطيعة معها بحكم تكوينهم المعرفي، وبحكم ما كانت تقتضيه طبيعة المرحلة. لكن هذا الطابع المحافظ للإصلاحيين بدأ تدريجيًا في التآكل، وبدا واضحًا أن ثمة علاقة تناسبية بين حدة هذا التآكل وبين التقدم في الزمن، وبات واضحًا أن تطور الخط الفكري كان يتجه باطراد نحو تعميق ظاهرة الازدواجية، ليصل إلى أقصى مداه مع إعلان القطيعة النهائية مع المرجعية الأصلية، وهي القطيعة التي مثلتها تيارات فكرية وفلسفية سعت جاهدة إلى تمثل التجربة الحضارية الغربية وإعادة إنتاجها محليًا.

وهذه التيارات -على تباين خياراتها الفكرية والأيدولوجية- تنتظم جميعها في إطار الحداثة الغربية التي عملت على استلهاهم نموذجها النهضوي لتحديث المجتمعات العربية والإسلامية. فهذه الحداثة التي مكنت المجتمعات الغربية من تجاوز مأزقها الحضاري التاريخي أخذت تتحول إلى مصدر قوة وإلهام سحريين لم تترك للمعجبين بها فرصة للنقد والمراجعة ولا الاختيار. إن التيارات الحداثيّة في مجتمعاتنا

أن تترك جراحات عميقة على مستوى آليات التفكير وطرائق النظر. فالبرامج الإصلاحية بكل أبعادها السياسية والاجتماعية والمعرفية المستوحاة من الحضارة الغربية يتعذر فصلها عن إطارها المرجعي وبنيتها الفكرية والثقافية بكل ما تحمله من خصوصية. ويعني ذلك أن رواد الإصلاح -سواء بوعي منهم أم لا- كانوا قد وضعوا بذرة أخطر ظاهرة حكمت -ولا تزال تحكم- الساحة الفكرية العربية والإسلامية، وهي ظاهرة ازدواج المرجعيات وانشطار الوعي الجماعي للأمة. لقد كانت هذه المرحلة نقطة تحول جذري في أساليب النظر والتفكير والمعالجة لمستجدات الحياة.

ويعني ذلك أن رواد الإصلاح -سواء بوعي منهم أم لا- كانوا قد وضعوا بذرة أخطر ظاهرة حكمت -ولا تزال تحكم- الساحة الفكرية العربية والإسلامية، وهي ظاهرة ازدواج المرجعيات وانشطار الوعي الجماعي للأمة.

وقد حاول الرواد الأوائل الذين يوصفون عادة بتيار (الإصلاحية الإسلامية) التغلب على هذه الظاهرة باعتماد آليات التوفيق والتأويل بالشكل الذي يقرب المسافة بين النمطين المتغايرين. وهذا المسلك، بالرغم ممّا كان يعتريه من

وتفسيره: الأولى تقول بمطلقيته، بينما تتحدث الثانية عن تاريخيته. وتبعًا لذلك تتمسك الأولى بسلطة النص، بينما تتمسك الثانية بسلطة العقل. هذا ما يخبرنا به تاريخ الفكر العربي، وما أنجز حوله من دراسات نقدية كما سنشته لاحقًا. أما ما نود التذكير به في هذا المقام، فهو أن كل موقف سلبي ونابذ لمرجعية النص ينسحب بالضرورة على مجموع الثوابت المرجعية التي حكمت الفضاءات المعرفية والاجتماعية والقيمية والثقافية للمجتمع العربي.

وأعتقد أن السؤال الأهم الذي يفرض نفسه في هذا الإطار لا يتعلق بالوصف، بل بالتفسير، أي بكيفية تفسير حالة انشطار الوعي الجماعي للمجتمع العربي. وفي رأبي أن التفسير الأكثر موضوعية لهذا المأزق الحضاري يجد مصداقته في التأثيرات الخارجية التي تعرض لها الفكر العربي النهضوي. فقد تباينت الأيديولوجيات التي تعاقبت على الساحة الفكرية والثقافية العربية تبعًا لانتماءاتها المدرسية والفلسفية الغربية التي كانت تنهل منها وتعمل على التبشير بها داخل الساحة الثقافية والمعرفية العربية. وهي على تباينها، كانت جميعها تستلهم وبوعي منها تجربة الحداثة الغربية، وكانت في هذا الاستلهام تحاكي

العربية والإسلامية لم تتعامل مع تلك الحضارة باعتبارها تجربة نسبية يمكن الاستفادة من جوانب القوة فيها، بل تعاملت معها كمطلق حضاري، وسلطة مرجعية بديلة عن المرجعية الأم. وهذا الغياب أو التغييب القسري للذات اعتبر شرطًا لازمًا لإحداث التغيير وتحقيق المشروع النهضوي في المجتمعات العربية والإسلامية. وفي رحم هذا الانقلاب الجذري على المرجعية التاريخية للأمة، ولدت إشكالية الثابت والمتحول. ولا شك أن مشروعًا نهضويًا انقلابيًا من هذا النوع ومن هذا الحجم هو بالضرورة انقلاب على الثوابت، من حيث إنها تشكل المكون الأساسي للمرجعية.

المبحث الأول

الأيديولوجيا الحداثية وسؤال الثوابت

(١) التيار الليبرالي:

سؤال الثوابت وإشكالية المرجعية:

إن مدار الثوابت على النص؛ ولذلك فإن كل اختلاف في منهجية التعامل مع النص سينسحب بالضرورة على الثوابت ذاتها. وهنا ثمة رؤيتان متقابلتان تنازعتا موضوعية فهم النص

أن تكون علة شقاء الإنسان في دنياءه»^(١). هذا النص يكشف طبيعة الأيديولوجيا الإصلاحية التي هيمنت على ذهنية الليبراليين منذ بداية القرن التاسع عشر.

فهم لم يتعاملوا مع تجربة الحداثة الغربية باعتبارها معطى نسبياً يمكن الاستفادة منه، بل إنها ارتسمت في أذهانهم تجربة معيارية تمثل النموذج الأرقى للتمدن والنهوض. وبهذا الاعتبار، لا يمكن أن نتحدث هنا عن تجربة إصلاحية؛ بل عن «عقيدة إصلاحية». وهذه التسمية ليست من باب المجاز أو التهويل، فقد شكلت فلسفة الأنوار أساساً مرجعياً للإصلاحيين العرب، وثابتاً من ثوابتهم، وهو ما يفسر رفضهم المبدئي للأساس المرجعي الديني، كما هو واضح من النص أعلاه. ولقد شهد المجتمع العربي لاحقاً تيارات ثورية قد تبدو مناقضة للتوجهات الليبرالية من حيث انتمائها الأيديولوجي، ولكنها كانت في واقع الأمر تقف معها على الأرضية الحضارية نفسها من حيث الجوهر، أعني التقاءها في أساسها المرجعي الذي يعود إلى عصر الأنوار.

نهج هذه التجربة الانقلابي ضد أصولها اللاهوتية التي تم إدانتها لوقوفها عائقاً ضد الإصلاح والنهوض. لقد مثلت تجربة عصر الأنوار ومآلاتها - مع الثورة الفرنسية وما تلاها من انتصارات للنزعة الإنسانية التي أنهت مرحلة الهيمنة اللاهوتية على المجتمع - أصلاً مرجعياً لا مناص من استحضاره والقياس عليه في كل برنامج إصلاحي عربي. وآية ذلك هيمنة النموذج الليبرالي على فكر رواد النهضة من الجيل الأول أمثال: فارس الشدياق (١٨٠٤ - ١٨٨٧م)، وسليم البستاني (١٨٤٨ - ١٨٨٤م)، وفرنسيس مراه (١٨٣٦ - ١٨٧٣م)، وأديب إسحاق (١٨٨٥ - ١٨٨٤م)، وشبلي شميل (١٨٥٣ - ١٩١٧م)، وغيرهم؛ وحتى الجيل الثاني مع ساطع الحصري (١٨٨٣ - ١٩٦٨م)، وأحمد لطفي السيد (١٨٧٠ - ١٩٦٣م)، وطه حسين (١٨٨٩ - ١٩٧٣م)، وزكي نجيب محمود (١٩٠٥ - ١٩٩٣م)، واللائحة طويلة.

يكفي أن أورد هنا - على سبيل المثال - نصاً نموذجياً للدلالة على رسوخ مرجعية عصر الأنوار وقيم الحداثة في وعي أولئك الرواد. يقول شبلي شميل: «لا يصلح حال الأمة إلا كلما ضعفت فيها شوكة الديانة، ولا يقوى شأن الديانة إلا كلما انحط شأن الأمة... ولو لم يكن في الديانة سوى تقييد حرية الفكر لكفى

(١) نقلاً عن عزيز العظمة، «العلمانية من منظور مختلف»، بيروت مركز دراسات الوحدة العربية، (١٩٩٢م)، (ص/ ١٨٥). وينظر لمزيد من التفاصيل في السياق نفسه في: شبلي شميل، «فلسفة النشوء والارتقاء»، مصر، مطبعة المقتطف، (١٩١٠م)، المجلد الأول، (ص/ ٨ - ١٠).

الأخذ بما أخذ به الغربيون من الوسائل التي قادتهم إلى النهضة، دون تردد^(٤). أمَّا كمال عبد اللطيف فيرى أن هذه العقلانية تأسست في فكرنا الإصلاحية في زمن الهيمنة الاستعمارية، حيث عرف العالم العربي مخاضات وتوترات وثورات كبرى زعزعت كثيراً من ثوابته، وساهمت في كسر جوانب عديدة من قيود التقليد والتقاليد السائدة في المجتمعات العربية^(٥). ففي هذا السياق، ظهر هذا الجيل من المصلحين الذين اعتقدوا «أن رياح التأورب جارفة، وأن الانخراط في الكوني إذا لم يكن إرادياً؛ فإنه سيحصل بصورة قسرية، في وقت حرصت فيه أوروبا الغازية على تعميم منظومتها الاقتصادية والمعرفية والنظرية في البلدان المستعمرة»^(٦). وفي هذا الأفق الاستعماري المهيمن والقسري، انتهى زمن التاريخ المحلي المفصول عن العالم، وأصبحت المجتمعات العربية تتحول في إطار حركة كونية، وتستند إلى مرجعيات متناقضة^(٧).

هذه القراءة التقييمية لحصيلة العقلانية الفكرية العربية تقدم إفادات بالغة الأهمية بالنسبة إلى موضوع بحثنا هذا.

وقد قدم الباحثون المشاركون في ندوة عقدها مركز دراسات الوحدة العربية لتقويم «حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر» جملة من التوصيفات محاولة منهم لرصد التيارات العقلانية والتنويرية العربية من حيث امتدادها الزمني، ومضامينها الفكرية والأيدولوجية، والسمات العامة الجامعة لمختلف اتجاهاتها^(١). وفي هذا السياق، يصف عبد الإله بلقزيز تيار العقلانية الليبرالية، بأنها كانت عقلانية متحررة من سلطة النص الديني، وهو ما جعلها تبدو في نظر المثقفين فكرة برانية^(٢).

ويرى أن الطابع التبشيري هو السمة الغالبة على أقطابها الذين اكتفوا باستعادة معطيات المنظومة الفكرية الغربية الجاهزة وإعادة إنتاجها في الثقافة العربية من غير جهد تأصيلي^(٣). أمَّا عن منهجية تعاطيها مع موروثها الثقافي، فيرى أنها كانت حادة وجريئة في الجهر بموضوعاتها النظرية والفكرية حول الدين والعلم والتقدم، وحاجة العرب إلى

(١) ينظر في هذا الخصوص ندوة: «حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر»، القسم الثاني: «العقلانية والتنوير: حصيلة وتقويم»، بيروت مركز دراسات الوحدة العربية، (٢٠٠٥م)، (ص / ١٧٧ - ٣٤٥).

(٢) عبد الإله بلقزيز، بحث: «نظرة تقييمية في حصيلة العقلانية والتنوير»، ضمن ندوة «حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر»، مرجع سابق، (ص / ٢٨١).

(٣) المرجع نفسه، (ص / ٢٩٠، ٢٩١).

(٤) نفسه، (ص / ٢٨٩).

(٥) نفسه، (ص / ١٨٨، ١٨٩).

(٦) نفسه، (ص / ١٨٩).

(٧) نفسه، (ص / ١٩٣).

ولادة هذا التيار شكل علامة فارقة في تاريخنا الحضاري، فهي من جهة أنهت استقلاليتنا التاريخية لتتحول إلى هامش ملحق بالمطلق التاريخي الغربي، وهي من جهة ثانية -وهو الأهم- أنهت وحدتنا المرجعية لتزج بالمجتمع العربي في مرجعيات متناقضة، ولترفع شعار «إلى فكر مفتوح على كل التجارب»^(١).

(٢) تيار العقلانية النقدية

سؤال الثوابت: وصل أم فصل؟

نحن هنا مضطرون لاختزال المسافة الزمنية، لنقفز إلى اللحظة الراهنة لرصد حركة تطور الفكر العربي في كيفية تعاطيه مع إشكالية الثابت والمتحول على وجه التحديد. منذ نهاية الستينات من القرن العشرين نشطت مجموعة من الكتابات النقدية التي تصنف عادة ضمن خانة (التيار العقلاني النقدي). ربما كانت هزيمة ٦٧ محفزاً على العمل النقدي، وتجاوز الأطروحات الإصلاحية الجاهزة، لكن الراجح أن هذا التيار تشكل على هامش التيارات النقدية الغربية التي

فهي تمثل خلاصة قراءات متشعبة لم تدخر جهداً في استكشاف مسيرة فكر تناسل عبر ما لا يقل عن قرن من الزمن، وهذا ما وفر الكثير من الجهد والتعقب، ممّا لا يتسع له هذا الحيز من البحث. ولقد خرجت هذه القراءة التقويمية بجملة من الملاحظات القيمة التي تكشف النقاب عن الخلفية التاريخية والأيدولوجية التي تبلورت فيها العقلانية الحدائثة في نسختها الليبرالية، فمن حيث الخلفية التاريخية تبقى الولادة القسرية في ظل الهيمنة الاستعمارية الجارفة أهم سمة مميزة، أي إنّها نشأت على هامش الحدائثة الغربية، وضمن شروط تاريخية موتورة، وهو ما برر وصفها بـ (البرانية)، ممّا يدل على أن الغزو الاستعماري الكاسح شكل الرافعة الحاضنة لهذا التيار. إنّ استحضار هذه الخلفية التاريخية يشكل مدخلاً مهمّاً لفهم وتفسير طبيعة الخلفية الأيدولوجية التي انبثقت عنها الحدائثة الليبرالية، وهي التي لخصتها الملاحظات السابقة في غلبة النزوع التبشيري، والخلو من أي جهد تأصيلي، والتحرر من سلطة النص الديني، وزعزعة الثوابت المرجعية، والحدة والجرأة في التعاطي مع الموروث وفرض الأفكار البديلة. أمّا الخلاصة الجوهرية التي يمكن استخلاصها من هاتين الخلفيتين، فهي أن

(١) في سياق الصراع الأيدولوجي ضد التيار الليبرالي، قام سمير نعيم وفرج أحمد سنة (١٩٧٠م) بترجمة كتاب أوسيبوف: «قضايا علم الاجتماع: دراسة سوفيتية نقدية لعلم الاجتماع الرأسمالي»، وكان الشعار الذي تصدر الكتاب هو «شعار الفكر المفتوح على كل التجارب»، وهو الشعار الذي جعل من المجتمع العربي مجرد حقل للتجارب.

حامد أبو زيد، وحسن حنفي، وصادق جلال العظم، وحسن صعب، وهشام شرابي، وغيرهم من أصحاب المشاريع النقدية التي سنعرض نماذج منها لاحقاً.

(أ) العقلانية النقدية والمطلق الغربي: تجاوز أم امتداد؟

ينظر النقاد عادة إلى هذا التيار على أنه على العكس من سلفه الليبرالي كان أقدر على التحرر من يقينيات العقل الغربي ومطلقاته. ربما كان هذا التيار أقدر على استيعاب الآليات المنهجية النقدية الغربية واستخدامها، لكن السؤال الذي يشغلنا هنا يتعلق بمدى قدرته على التحرر من مرجعية الأيديولوجيا الحدائية في دراسته النقدية للعقل الإسلامي الذي ينتمي إليه جغرافياً وتاريخياً، ويصر على أن يقطع معه إبستيمولوجياً. وأعتقد أن المشاريع النقدية التي أنجزها في هذا السياق لا تقدم أي مؤشر يدل على انفصاله عن المطلق الغربي الذي يستقي منه منظومته الإصلاحية التي يبشر بها كالعلمانية والديمقراطية وحقوق الإنسان، والمجتمع المدني، وما يتعلق بالحريات العامة، والنظم الاقتصادية والقانونية وغيرها من الأبنية النظرية الناظمة للمجتمع والدولة. ولربما كان الفارق بينه وبين سلفه الليبرالي فارقاً على مستوى المنهج لا غير، فقد استطاع هذا

أفرزتها الإخفاقات الغربية وتلاشي الأوهام التي كانت تعد بها الأيديولوجيا الحدائية وسقوط أساطيرها الكبرى^(١)، خاصة مع حالة اليأس والإحباط التي تولدت في أعقاب الحرب العالمية الثانية، والتي عبرت عنها انتفاضة الشباب في ثورة ماي (١٩٦٨م).

ربما كانت هزيمة ٦٧ محفزاً على العمل النقدي، وتجاوز الطروحات الإصلاحية الجاهزة، لكن الراجح أن هذا التيار تشكل على هامش التيارات النقدية الغربية التي أفرزتها الإخفاقات الغربية وتلاشي الأوهام التي كانت تعد بها الأيديولوجيا الحدائية وسقوط أساطيرها الكبرى.

وأياً كانت الظروف المحيطة لهذا التطور الفكري، فالمؤكد أن هذا التيار كان أكثر تسليحاً بمناهج النقد والتحليل، وكانت صلته بالتراث الإسلامي عميقة، خاصة أنه اتخذ منه موضوعاً أساسياً لدراسته النقدية. وقد مثل هذا التيار كل من: محمد أركون، ومحمد عابد الجابري، وعبد الله العروي، وهشام جعيط، ونصر

(١) يرى إدغار موران أن الحدائية مظهرت من خلال ثلاث أساطير كبرى: أسطورة التحكم في الكون، وأسطورة التقدم والضرورة التاريخية، وأسطورة السعادة. انظر: «Overture» in: Modernité 2004. Auditions publiques au théâtre du Rond-point. Cahier Laser N°8.P.41.

العربي الراهن، وعلى حجم المسافة التي تفصله عن مرجعيته النقيضة التي يصر على القذف بها بعيداً في نفايات التاريخ. يقول هاشم صالح: «إن الشيء الأساس في التجربة الأوروبية هو أنها تقدم للمثقف العربي في هذه الظروف المدلهمة عزاء ما بعده عزاء. فهي تثبت له أن خوض المعركة من أجل تنوير العقول شيء ممكن، وأن النجاح فيها ممكن أيضاً. وبالتالي، فالرؤية الجديدة للدين والمجتمع، أو بين الدين والسياسة، يمكن أن تنتصر على الرؤية القديمة حتى ولو كانت راسخة الجذور في العقلية الجماعية منذ مئات السنين. ولكنها لن تنتصر إلا بعد تفكيك العقلية القديمة واقتلاعها من جذورها عن طريق تبيان تاريخيتها ونزع القدسية عنها»^(١). إن هذه الإفادة التي يقدمها هاشم صالح لا تمثل شذوذاً أو استثناءً كونها صادرة عن تلميذ كرس حياته عزاباً للخطاب الحدائي. بل إن قيمة هذه الإفادة تكمن بالذات في كونها تترجم ما تنادت به أعمال كبار المنظرين في حقل الإسلامولوجيا، وتعبر عن القدر المشترك بين جميع روادها، وهذا بالضبط ما رشح صاحبها لحمل هذا اللقب بامتياز.

التيار فعلاً الانتقال من مستوى الخطاب التبشيري الدعائي إلى مستوى الخطاب التبشيري التأصيلي، وأصبح بإمكانه استخدام أدواته النقدية المستعارة من عقلانية الحداثة وحتى ما بعد الحداثة في تشريح جسد التراث.

ومن منطلق هذه المرجعية تحديداً، كان يتم الحفر في ذاكرة التراث بحثاً عن الأشباه والنظائر وعمّا (بقي حياً من تراثنا) - أي عمّا هو عقلائي قياساً إلى عقلانية الأنوار، ومحققاً وتجاوزاً لما اعتبره ظلامياً استناداً إلى المعيار ذاته. والسؤال هنا هو: إلى أي حد يمكن لعمل نقدي كهذا أن يكون مشروعاً؟ وإلى أي حد يمكن اعتبار تلك المناهج النقدية محايدة ومطلقة الصلاحية؟ ثم ألا يعد هذا العمل النقدي بحد ذاته أكبر دليل على التلفيق؟ أسئلة مشروعة ولا شك، لكنها تخرج عن نطاق بحثنا، ويكفي طرحها هنا لنضع الخطاب النقدي موضع مساءلة.

(ب) شواهد دالة:

وقد يكون مفيداً هنا استعراض بعض الشواهد من نصوص هذا التيار للوقوف على منطق المقايسة الذي كان ولا يزال يحكمه، وعلى مدى حضور مركزية التجربة الغربية في الفكر النهضوي

(١) هاشم صالح، «مدخل إلى التنوير الأوروبي»، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، ورابطة العقلايين العرب، (٢٠٠٥م)، بيروت، (ص/ ١٠).

الشواهد التي تكرر نفسها بلغة ترددت بين التلميح والتصريح، كان بعضها صادمًا وجارحًا، والتزم بعضها الآخر التقية والمراوغة التي قدر أصحابها أنها أجدر نفعًا وأقرب إلى بلوغ المرام ضمن بيئة ثقافية نابذة وممانعة. لا جدال أننا بإزاء عمل نقدي، لكن لا جدال أيضًا أن هذا العمل النقدي لا يتجاوز استهلاك مقولات عصر الأنوار حول ضرورة القطع مع العقل الديني الخاضع لسيادة الله، أي القطع مع الثوابت كشرط للإصلاح والنهوض. إن الشواهد المذكورة أعلاه تتكشف عن منطوق استتصالي هدفه تجاوز الأبنية النظرية والأطر المرجعية القائمة، وإعادة تأييد العقل العربي وفق هرمية معكوسة. ليس قصدي هنا المزايمة، ودفعة لكل شبهة من هذا القبيل، فلربما كان أقرب إلى الموضوعية والإنصاف أن نستمع إلى تقويم من داخل التيار الحدائثي نفسه، لنرى كيف ينظر هو إلى نفسه، وإلى أي حد يختلف أو يتفق مع نظر منتقديه من خارجه.

(ج) حصيلة العقلانية النقدية: نحو تراتبية معكوسة:

يرصد كمال عبد اللطيف سمتين لازمتا المشروع النقدي لهذين المفكرين: الأولى: اعتقادهما أن سطوة آليات محددة في التفكير على نظام النظر في

وكبرهان على صحة هذه الملاحظة، يكفي أن أحيل على نموذجين من المشاريع الموسوعية النقدية: الأول لمحمد أركون، والثاني لمحمد عابد الجابري.

فمن جهته، ينتقد محمد أركون خضوع العقل الإسلامي لسلطة النص لما يشكله -في نظره- من عائق في النمو والإبداع، ويرى أن هذا التأطير الديني الموجه هو الذي يفسر محدودية إبداعات العقل الإسلامي؛ إذ قبل بالخضوع «تمامًا لسيادة الله»، وظل دائمًا «يغلب حكم الله في الظروف والمناسبات»^(١). ومن جهته، ينتقد محمد عابد الجابري اعتماد العقل العربي أساسًا على النص، حتى غدا النص هو سلطته المرجعية الأساسية، ومن ثم يدعو إلى التحرر من منهجية العقل الفقهي الذي لا يمكنه الإنتاج إلا باعتماد آلية القياس التي تفترض وجود أصل مسبق يسنده، وينتقد مقولة الإمام مالك المنوه بها أعلاه؛ إذ ليس لها -في تقديره- من دلالة على المستوى الإبيستيمولوجي سوى الرجوع بالعقل إلى مرحلة ما قبل ظهور العقل في الحياة الفكرية العربية الإسلامية^(٢). هذان النموذجان يغنيان عن تتبع مئات

(١) «تاريخية الفكر العربي الإسلامي»، بيروت، منشورات مركز الإنماء القومي، (١٩٨٦م)، (ص/ ٦٧، ٨٠، ٨٥، ١٠٨).

(٢) «الخطاب العربي المعاصر»، مرجع سابق، (ص/ ٣٣).

عن الهدف المعلن لهذا التيار النقدي (الإصلاحية)، فيحدده في «المساهمة في ترسيخ مبدأ تخطي عقلانية عصورنا الوسطى ذات الطابع النصي الإطلاقي»^(٣). ولأنَّ عملية الهدم والتقويض لا تتم لذاتها بل بغرض إعادة البناء، وعلى أسس جديدة ومغايرة؛ فإنَّ الإطار المرجعي للبناء الجديد يتحدد في «التمرس بلغات عقلانية الأزمنة المعاصرة، واستيعاب مقدماتها الكبرى، عقلانية الفعل والجرأة والمغامرة، والإبداع والاعتقاد بجدارة حمل مشعل برومبوس، وإعلان مركزية الإنسان في الوجود، ومركزية العقل في المعرفة وفي بناء نظام الظواهر في الطبيعة وفي التاريخ»^(٤).

بعد هذا البيان المختصر لكشف حساب حصيلة التنوير، سواء من خلال عينات دالة من نصوصه، أو من خلال الملامح العامة التي تم رصدها من داخل التيار ذاته، نسجل هنا أبرز هذه السمات واللامح، على مستوى الإطار المرجعي، وعلى مستوى الأهداف والوسائل.

بخصوص الإطار المرجعي، يتم الإحالة إلى عقلانية الأزمنة المعاصرة، واستيعاب

عالمنا يعد من أهم عوامل استمرار التأخر الحاصل في مجتمعاتنا، وهو أمر استدعى استخدام النقد لكسر مختلف اليقينيات والآليات التي ورثناها عن العصور الوسطى.

والثانية: اتفاهما في نقد الوثوقية واليقينيات المتعالية التي لا يمكن تجاوزها إلا بتكسير النظام المعرفي الذي يوطرها، وتركيب نظام جديد بديل عنه، الأمر الذي اقتضى أن تكون وظيفة النقد تقويضية، والتقويض آلية فكرية، وتاريخ الأفكار هو تاريخ تقويض أسقف عمارات النظر^(١).

ويرى كمال عبد اللطيف، في تقويمه لحصيلة التيار النقدي عامة، أن عمله اتجه إلى «تكسير رتابة عقلانية الاسم (العقل النصي المغلق) في اتجاه بناء عقلانية الفعل التاريخي المبدع»، وهو رغم ما لاحظته في هذا المسعى من «عنف وقسوة مطلب الفصل والقطع والتجاوز»، لم يتردد في مدح هذه «الأفعال التي تصنع التاريخ وتصنع اللحظات المفصلية في جسده»^(٢). أمَّا

(١) كمال عبد اللطيف، «تيارات العقلانية والتنوير في الفكر العربي»، ضمن ندوة «حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر»، مرجع سابق، (ص/ ٢٠٦).

(٣) نفسه، (ص/ ١٩٧).

(٤) نفسه.

(٢) نفسه، (ص/ ١٩٥).

إن تفكيك المرجعية النصية وما يستتبعه من تقويض للثوابت وتجريدها من قدسيتها هو الدرس التاريخي الذي تقدمه تجربة النهضة الحداثية الغربية، وهي الثابت المعياري الذي حل بامتياز محل الثوابت المعيارية القديمة. وإذا كان هناك من فارق بين جيل فارس الشدياق، وسليم البستاني وأديب إسحاق، وشبلي شميل، وبين جيل أركون والجابري، فهو فارق في العملة التي يتداولها كل من الجيلين بحكم تطور الزمن لا غير. كان الأولون من جيل الدعاة المبشرين بالأنساق الفلسفية الكبرى، فكان منهم الدارويني، والوضعي، والعلموي، والماركسي والوجودي...، وأما المتأخرون فمن جيل الدعاة المبشرين بهدم الأنساق القائمة أولاً وقبل أي شيء آخر، فالهدم شرط أولي، وهو من لوازم إعادة البناء.

المبحث الثاني

العقلانية الحداثية وآليات التجاوز

العقلانية الحداثية وآليات التجاوز

هذا المبحث يقدم جملة من الخلاصات المركزة حول مجموع الآليات التفكيكية التي تم توظيفها في تجاوز ما تصفه العقلانية الحداثية بسلطة (الكهنوت

مقدماتها الكبرى. أما الأهداف المعلنة فتتلخص في تخطي عقلانية العصور الوسطى ذات الطابع النصي الإطلاقي، والتحرر من الوثوقية واليقينيات المتعالية، وتحرير الإنسان من سيادة الله، وبناء عقلانية الفعل التاريخي، وتثبيت الرؤية الجديدة للدين والمجتمع، والانتصار على الرؤية القديمة واقتلاعها من جذورها، وإعلان مركزية الإنسان في الوجود، ومركزية العقل في المعرفة. وأما فيما يتعلق بالوسائل، فتتلخص في الوظيفة التقويمية والتفكيكية للنقد والتحرر من آلية القياس الفقهي، وحمل مشعل برومثيروس أي التمرد الدائم.

هذه الحصيلة لا تشير إلى حدوث أي تحول جوهري على مستوى المرجعية والأهداف، وإن اختلفت آليات التعامل المنهجي. وهذا يعني حقيقة واحدة: إن هذا التيار محكوم بالعقيدة الإصلاحية نفسها التي حكمت سلفه من قبل، أي إن العبور إلى الحداثة لا بد وأن يتم عبر أنقاض الثوابت.

وهذا يعني حقيقة واحدة: إن هذا التيار محكوم بالعقيدة الإصلاحية نفسها التي حكمت سلفه من قبل، أي إن العبور إلى الحداثة لا بد وأن يتم عبر أنقاض الثوابت.

إذ تردد مقالات الحداثيين حول «موت الإله»، تناضل في سبيل تثبيت منظومة جديدة تتمحور حول مركزية الإنسان، واستقلاليتها بالفعل التاريخي، وتعقل الطبيعة من حوله.

(أ) الأدب الحداثي ونعي الإله:

لم يكن مقبولاً ولا مبرراً أن يتقبل الذوق الأدبي العربي نزق نزار قباني وهو يردد أنشودة الحداثة البائسة:

من بعد موت الإله مشنوقاً

على باب المدينة

لم تبق للصلوات قيمة

لم يبق للإيمان أو للكفر قيمة^(٢).

ولا تجديف السياب المتلبس بلبوس

الفاوستية الكاذبة:

أنا الباقي بقاء الله أكتب باسمه الآجال

وما لسواه عند مطارق الآجال من حرمة^(٣).

ولا تخرص الفيتوري بجحوديته النابية:

ليس على الأرض سوى الإنسان

الطاغية... العبد الأكبر

ما ثمَّ إله يتجبر

كذبٌ ما قالته الأديان^(٤).

(٢) نزار قباني، «الأعمال الشعرية الكاملة»، بيروت، منشورات

نزار قباني، بيروت، (١٩٨٣م)، (٣/ ٣٤٢).

(٣) «ديوان بدر شاكر السياب»، بيروت، دار العودة (١٩٧١م)،

(ص/ ٢١٥).

(٤) «ديوان محمد الفيتوري»، بيروت، دار العودة، (١٩٧٩م)، (٧/ ٢).

الديني)، أو القطع مع (العقل النصي الأرثوذكسي)، و(غائية العقل الديني)، والانعقاد من (ميثولوجيا المتعالي)، إلى ما هنالك من توصيفات واستنساخات تم حشدها جميعها لإجراء جراحات استئصالية تزيح من المخيال الديني العربي قدسية الثوابت الاعتقادية وما تفرع عنها من نواظم معرفية وقيمية وتشريعية وجمالية.

(١) في المجال الوجودي

من مركزية الإله إلى مركزية الإنسان

لاحظ إدغار موران أنَّ الصراع ظل علامة مميزة على علاقة الحداثة بالدين. فمنذ اللحظة التي استغنى فيها الإنسان عن الإله المتعالي -وهو أصل كل حقيقة- اتجه إلى البحث عن أصل بديل يقوم بوظيفة الإله نفسها^(١).

هذه المقولة تشكل فكرة مركزية في الخطاب الحداثي العربي، وكان لها حضور قوي سواء على مستوى التأليف النظري أم الإبداع الأدبي، وأخذت بعداً تبشيريًا ونضاليًا في الوقت نفسه؛ فهي

(١) يقول إدغار موران: منذ تلك اللحظة التي أعلن فيها عدم وجود الله الذي هو أصل كل حقيقة، اتجه الفلاسفة إلى البحث عن أصل أي تصور ممكن. انظر:

(Overture, op. cit. P.39-40).

(ب) الفكر الحدائبي: من الاعتقاد إلى العقل:

لكن مبشري الحداثة لم يكونوا حكراً على عالم الفن والأدب حصراً، فحضورهم على المستوى الفلسفي والفكري وحقل الدراسات الإنسانية عموماً أصبح يشكل الاتجاه الغالب والمسيطر ثقافياً وأكاديمياً.

والمفكر الحدائبي العربي يبدو واثقاً بل ومزهوياً بنفسه، وقد استنفد كل أدوات التحليل المنهجية التي طورها أسلافه من قبل مع «صراعات فلسفة عصر الأنوار»، و«العقل الوضعي»، و«المادية الجدلية»، و«العلوم الإنسانية»، و«تاريخ الديانات»، و«التحليل النفسي»، و«علم الرموز»⁽⁴⁾؛ ممّا وفر له عدة كان ولا يزال يخالها أسلحة هجومية ذات قدرة تدميرية هائلة، ومدعومة بخبرة تاريخية أثبتت فعاليتها في الفتك بـ «العقل الأرثوذكسي»، أي «العقل الإسلامي المبني على قاعدة الإيمان المتمثل بالأصل الإلهي والمختزل في القرآن»⁽⁵⁾، والاعتقاد من «ميثولوجيا العقل المتعالي»⁽⁶⁾، و«التخلص من إكراهات الإيمان

هذه التجديفات المستفزة ليست استثناءً أو شذوذاً، بل إنها علامة مميزة للأدب العربي الحديث المتحرر من ثقل الماضي شكلاً ومضموناً، ولبنة ضمن البناء الفني بكل مجالاته المتشعبة. وقد بلغ أقطاب هذا الاتجاه من السطوة والحظوة والريادة حدّاً جعلهم يستحقون عند بعض وسطاء الحداثة لقب «أمراء الحداثة الثقافية»⁽¹⁾.

إن عالم الأدب والفن من جنس عالم العقائد، كلاهما يشكل وجدان الفرد ويرسخ رؤيته وتصوره وقيمه، وكل ما له صلة بهويته وانتمائه ووجوده الرمزي.

ولا أدل على ذلك من أن بعض النقاد الحدائبيين العرب يصرون على أن يذهبوا بهذه الرؤية إلى أبعد مداها، فأنزلوا الشعر منزلة الدين. إن الشاعر في نظر خالدة سعيد يلعب «دور الآلهة التي اختفت»⁽²⁾، والقصيدة الحديثة عند فؤاد رفقة «تعبير عن فكرة غيبية كبرى»⁽³⁾.

(١) هذا ما قاله عبد الله بلقزيز، انظر: «العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحدائبيين»، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، (٢٠٠٧م)، (ص/ ٥٦).

(٢) انظر: محمد جمال باروت، بحث: «تجربة (الحداثة) ومفهومها في مجلة (شعر)»، ضمن قضايا وشهادات، كتاب دوري، الحداثة (١): النهضة - التحديث - القديم والجديد، تحرير عبد الرحمن منيف وآخرين، مؤسسة عيال للدراسات والنشر، صيف (١٩٩٠م)، الكتاب الثاني، (ص/ ٢٥٩).

(٣) نفسه، (ص/ ٢٦٢).

(4) Mohamed Arkoun. Lectures du Coran. Edition G.P. Maison neuve et Larose. Paris 1982. P. 2.

(٥) «تاريخية الفكر العربي الإسلامي»، مرجع سابق، (ص/ ٦٥).

(٦) نفسه.

هذا التطور التاريخي الخطي للزمن المعرفي المثلث بالأيدولوجيا الوضعية، يصدر محمد بنيس في هذه الموعظة الحدائية الحدية، ولنستمع إليه وهو يحدد أولى فروض الميتمافيزيقا الجديدة المؤلهة للعقل: «أول ما يجب أن يتجه إليه النقد هو المتعاليات بمختلف تجلياتها. ليس الغائب الذي يخلق الحاضر والمستقبل، بل الإنسان هو خالق حاضره ومستقبله»^(١).

(ج) الإنسان الكامل: عودة إلى الحولية:

وفي مقابل هذه اللغة الحدية، ثمة لغة أخرى تقبل أو تتظاهر بالقبول بمبدأ الشراكة والاندماج بين الإله والإنسان على قاعدة مذهب وحدة الوجود والاتحاد والحلول للعبور من المطلق الإلهي إلى المطلق الإنساني. من هذا الأساس الماروغ ينطلق حسن حنفي الذي يصر محمود أمين العالم على تصنيفه ضمن خانة التيار الاجتهادي الديني، ودعاة الحدائة الدينية. ومن وحي هذا الدمج القسري خرج زعيم اليسار الإسلامي باستراتيجيته الجديدة التي تقوم على مبدأ النسف من الداخل، حيث يتم إجهاض المفاهيم الدينية وإفراغها من حملتها الغيبية

وأوامره»^(١)، ومحق «المقدس» و«الخرافي والطبيعي والخيالي»^(٢)، وبوضوح أكبر، «تخطي الإشكالية الكلاسيكية للحديث عن الله الموحى به، طبقاً لمعطيات العقل المعاصر»^(٣).

على هذه الأنقاض كان يتعبد الطريق أمام الحدائة العربية لتنجز لحظتها الفارقة بحيث يتم «الانتقال من الاعتقاد إلى العقل»^(٤). والانتقال إلى العقل هنا لا معنى له خارج لعبة قلب الأدوار، حيث يتلبس الإنسان بلبوس الإله، ويحتكر لنفسه الحقيقة المطلقة التي جرده منها. وقد تبدو هذه الكلمات مجرد محاكات لغوية غير ذات معنى، لكن العقل الحدائي يعتقد أنه مؤهل فعلاً لتمثيل هذه المغامرة في سياق الزمن الوضعي الذي تجاوزت فيه الإنسانية مرحلة الطفولة الميتمافيزيقية كما سجل ذات يوم هشام جعيط^(٥). ومن وحي

(١) نفسه، (ص/ ٨٥).

(٢) Lectures du Coran. op.cit. P.2

(٣) Lectures du Coran. P.2.

(٤) «تاريخية الفكر العربي الإسلامي»، (ص/ ٧٠).

(٥) يقول هشام جعيط: «إن الدين فكرة بشرية ما زالت في الطفولة أو على الأقل بصدد التكوين، فكان على العقل أن يتحرر من الدين بدخول العصر الحديث». وهذه المقولة ترد بشكل أو بآخر فكرة التقدم، وقانون الأحوال الثلاثة التي قال بها رائد الفلسفة الوضعية أوغيست كونت. انظر: «الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي»، ترجمة المنجي الصيادي، بيروت، دار الطليعة، (١٩٩٠م)، (ص/ ١٠).

(٦) حمد بنيس، «حدائة السؤال: بخصوص الحدائة العربية في الشعر والثقافة»، بيروت، دار التنوير، (١٩٨٥م)، (ص/ ١٩).

وعند المظلوم هو العدل، وعند المحروم عاطفيًا هو الحب، وعند المكبوت هو الإشباع، أي إنه في معظم الحالات (صرخة المضطهدين). والله في مجتمع يخرج من الخرافة هو العلم، وفي مجتمع يخرج من التخلف هو التقدم. فإذا كان الله هو أعز ما لدينا وأغلى ما لدينا فهو الأرض، والتحرر، والتنمية، والعدل. وإذا كان الله هو ما يقيم أودنا وأساس وجودنا ويحفظنا فهو الخبز، والرزق، والقوت، والإرادة، والحرية...^(١).

هذا التلاعب بالألفاظ هو المدخل إلى تجاوز مبدأ الألوهية ومركزيته إلى مركزية الإنسان. إن لفظة الجلالة هنا تستعصي عن التحديد، وليست لها أية دلالة محددة وثابتة، مجرد تعبير أدبي لا يحيل على موجود متحقق الوجود، ومجرد وصف لرغبات الإنسان وآماله وليس خبرًا عما يعقده حقيقة إلهية. ولأن رغبات الإنسان وآماله محكومة بالحيثيات الظرفية التي يحياها في الزمان والمكان، فهي بالضرورة متغيرات ظرفية تأخذ دلالات متباينة ومتعددة تبعًا للمتغيرات الظرفية ذاتها. ولأن الرغبات والآمال تعبير صادق عن انفعالات الإنسان الوجدانية، فهي أيضًا متقلبة

والعقدية لإعطائها مضامين إنسانية. ولتحقيق هذا العبور من الإلهي إلى الإنساني، يلجأ الكاتب إلى استخدام التأويل الرمزي الذي لا ينضبط بأية قواعد علمية أو قرائن لغوية أو عقلية أو شرعية، على غرار ما هو مألوف في الشطح الصوفي والنهج الإشراقي العرفاني.

ولتحقيق هذا العبور من الإلهي إلى الإنساني، يلجأ الكاتب إلى استخدام التأويل الرمزي الذي لا ينضبط بأية قواعد علمية أو قرائن لغوية أو عقلية أو شرعية، على غرار ما هو مألوف في الشطح الصوفي والنهج الإشراقي العرفاني.

في هذا السياق، يرى الكاتب أن لفظ الجلالة (الله) يحتوي على تناقض داخلي في استعماله، ولا يعبر عن معنى معين، فهو صرخة وجودية أكثر منه تعبيرًا عن قصد أو إيصال لمعنى معين. فكل ما نعتقده ثم نعظمه تعويضًا عن قصد يكون في الحس الشعبي هو الله، وكل ما نصبو إليه ولا نستطيع تحقيقه فهو أيضًا في الشعور الجماهيري هو الله. فالله لفظة نعبر بها عن صرخات الألم وصيحات الفرح، أي إنه تعبير أدبي أكثر منه وصفًا لواقع، وتعبير إنشائي أكثر منه وصفًا خبريًا. فالله عند الجائع هو الرغيف، وعند المستعبد هو الحرية،

(١) حسن حنفي، «التراث والتجديد، موقف من التراث القديم»، بيروت، دار التنوير، (١٩٨١م)، (ص/ ٩٦).

صفات الإنسان الكامل. وكل أسماء الله الحسنى تعني آمال الإنسان وغاياته التي يصبو إليها. (فالإنسان الكامل) أكثر تعبيراً عن المضمون من لفظ (الله)»^(٢)، وعلى هذا الأساس «يصبح (الله) تاريخ البشرية وسجل تطورها، تقرأ فيه نفسها، وتتعرف فيه على ذاتها. تاريخ تصورات الله هو تاريخ تدوين البشرية لذاتها»^(٣).

هكذا تفقد اللغة وظيفتها التواصلية مع هذا التأويل الرمزي حيث تنتفي علاقة الدال بالمدلول، وتتحول الألفاظ والكلمات إلى مادة هلامية قابلة للتشكل حسب الطلب، ووفقاً للمزاج الشخصي للأفراد. لكن عملية شخصنة اللغة هذه إذا حملناها محمل الجد؛ فإنها تطرح أسئلة إشكالية يصعب تقديم أجوبة مقنعة بشأنها. ولعل السؤال الأهم هنا يتعلق بجدية هذا الطرح بالذات، ومدى مصداقيته العلمية. والحقيقة الصارخة التي تفرض نفسها هنا أن اعتماد الكاتب لآلية التأويل الرمزي لم يكن اختياراً علمياً بل أيديولوجياً بالأساس. فالمسألة هنا لا تتعلق بدراسة لغوية ودلالية، بل بنزعة تبشيرية لا غير. فالهدف المعلن والصريح على لسان الكاتب هو تحرير وعينا المعرفي من ظلال اللغة الدينية،

دوماً، ومتجددة دوماً، ومن ثمّ فهي ليست تعبيراً مجرداً عن معنى قار وثابت مفارق للذات، بل مجرد تعبير عرفي يترجم الانفعالات المحايثة للذات في الزمان والمكان. هذا المعنى العرفي الشديد والانزلاق لمفهوم الألوهية هو بالضبط ما عبر عنه حسن حنفي في كتابه الذي جرده للحديث عن الإنسان الكامل، حيث قال بالحرف: «إن لفظ (الله) ليس إلا لفظاً عرفياً استعمله الناس للدلالة على معنى عام، ويمكن استعماله مبدئياً نظراً لسهولة استخدامه في إيصال المعاني، ولكنه ليس اسماً بمعنى أنه يدل على جوهر»^(١).

وإذن، فالله كجوهر قائم بذاته غير موجود على الحقيقة، وهذا اللفظ مجرد تعبير مجازي ابتدعه الناس لسهولة استخدامه في التعبير عن رغباتهم ليس إلا. إن استخدام لفظة الجلالة (الله) في اللغة القديمة ليس له أية دلالة في اللغة الجديدة غير (الإنسان الكامل). «فالانتقال من (الله) إلى (الإنسان الكامل) يعبر عن كل مضمون الله، فكل صفات الله: العلم، والقدرة، والحياة، والسمع، والبصر، والكلام، والإرادة، كلها هي

(٢) «التراث والتجديد»، مرجع سابق، (ص/ ١٠٥).

(٣) «من العقيدة إلى الثورة»، (ص/ ١٣٢).

(١) حسن حنفي، «من العقيدة إلى الثورة» (٢)، الإنسان الكامل (التوحيد)، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر، (١٩٨٨م)، (ص/ ٥٥٧).

وتتحقق له صفة الكمال ويتقمص أسماء الله الحسنی؟ هذه التساؤلات تضع عقلانية اليسار الإسلامي على المحك. في بيان توضيحي سابق حدد فيه منهجه (العلمي)، وصف الكاتب نفسه بأنه مفكر وضعي لا يؤمن بكل ما يخرج عن دائرة الحس والمادة، وما هو غير قابل للتحليل. وفي شرحه لمنهجه هذا يقول بالحرف: «إن كل ما لا أستطيع أن أقول فيه شيئاً عن يقين، لا أدخل فيه وأتركه لغيري، ولا أتحدث إلا في ما أستطيع التوصل إليه بالعلم الدقيق، هذا أيضاً جوهر الحداثة والعلم!»^(٤)، هنا تكمن المفارقة بالذات بين الواقع والادعاء، واقع التأويل الرمزي الموغل في الشطح والمتجاوز للمتواضعات اللغوية المتعارف عليها أنثروبولوجياً واجتماعياً، وواقع السقوط في التعميمات اللفظية التي لا تشير إلى أية حقيقة متعينة في الوجود الحسي على الإطلاق.

لقد كان من الممكن غض الطرف عن هذه الشطحات لو أنها بقيت في حدود التجربة الشخصية لرجل غلبه وجد الحداثة، شأنها شأن التجارب الصوفية التي تطوى ولا تحكى. لكن ادعاء الكاتب تجاوزَ الحدود الشخصية إلى التعميم التاريخي،

وتحقق هذا الإنجاز المعرفي هو شرط تحررنا من مركزية الله. بهذه الصراحة المكشوفة يدعونا حسن حنفي إلى تخليص لغتنا المعرفية من الاصطلاحات الدينية من قبيل الله، والجنة والنار، والآخرة، والحساب والعقاب، والصراف والميزان والحوض، والإله والرسول، والملاك والشیطان، تلك اللغة التي يقول عنها إنها لغة مغلقة وما زالت خاضعة للرمز الديني^(١). والسبب الكامن وراء هذه الدعوة أن هذه اللغة التقليدية القديمة مثقلة بعيوب لم تعد معها قادرة على أداء وظيفتها في التعبير والإيصال، وأول هذه العيوب أنها لغة إلهية تدور الألفاظ فيها حول (الله)^(٢).

ولتجاوز هذه العيوب يدعونا حنفي إلى تجريد هذه اللغة من مضامينها الدينية والغيبية، وإعطائها مضموناً تجريبياً وإنسانياً، وتجريد الألفاظ الدينية من معانيها المطلقة لإعطائها مدلولات نسبية ومتغيرة^(٣). هنا يكمن التحدي. فكيف سيتم هذا الانتقال من الغيبي إلى الحسي التجريبي، وما هي آلياته؟ وكيف يتأتى للإنسان المحكوم بنسبته المكانية والزمانية أن يتلبس بلبوس السرمدية،

(١) نفسه، (ص/١٠٣، ١٣٤).

(٢) نفسه، (ص/٩٦).

(٣) نفسه، انظر: مبحث «مميزات اللغة الجديدة»، (ص/١٠١-١٠٤).

(٤) «الإسلام والحداثة»، (ندوة مواقف)، بيروت، دار الساقی، (١٩٩٠م)، (ص/٢١٩).

كيف يقول، ويعرف ماذا يقول في آن واحد»، «أعتبر أن البحث العلمي والعمل السياسي شيئاً واحداً»، «أنا أتنازل عن العرض النظري أحياناً في سبيل الممارسة السياسية»، «أنا هنا ماركسي أكثر من الماركسيين، إن الحزب البروليتاري هو الوريث الوحيد للأفكار»، «أنا عيني على الجماهير، أنا مهتم بقضايا الجماهير لأنني مسؤول عنها...»^(٢). لكن ماذا لو كانت تلك الجماهير متشبثة بعقائدها القديمة، لا تؤمن بالماركسية ولا ترغب في الحداثة؟ «في رأيي، أن هذا هو التحدي الكبير. لن نستطيع أن نتقدم بالمجتمع طالما أن وعينا القومي مشكل من ألف سنة من الإيمان الذي نسميه الإيمان السلفي... ونحن منذ فجر النهضة العربية الحديثة وحتى الآن نحاول أن نخرج من الإيمان السلفي إلا أنهم أطول باعاً منا وأكثر رسوخاً، ووراءهم تراث حضاري ضخم. ونحن الأقلية كيف نستطيع أن نحجم هذا الأخطبوط الكبير؟... أعتقد أن الإخوة العلمانيين يستعجلون التقدم، إنهم يريدونه إيجابياً فقط، وأنا أريد أولاً أن أمنع عوائق التقدم، أي أعمل للتقدم سلماً إذا جاز التعبير. فإذا ما استطعت ذلك، عندئذ أسلم المجتمع العربي إلى الإخوة

فها هو يجازف بالقول: «إن علماء أصول الدين الذين يتحدثون عن الله ذاته وصفاته وأفعاله فإنهم في الحقيقة يتحدثون عن الإنسان الكامل. فكل ما وصفوه على أنه الله، إن هو إلا الإنسان مكبراً إلى أقصى حدوده، وكذلك الصوفية عندما عبروا عن ذلك بأنفسهم...»^(١). هل يثبت هذا الادعاء أمام النقد التاريخي؟ وهل صحيح أن علماء التوحيد والعقيدة كانوا جميعهم على دين حسن حنفي في نفي حقيقة الألوهية؟

أيّاً كان الجواب، وبغض النظر عن موضوعية هذا الطرح ومصادقته العلمية، ثمة حقيقة لا مراء فيها، وهي أن هذه اللغة الأصولية الدينية المضللة للوعي التاريخي تخفي وراءها وجهاً بشعاً لصورة (الإنسان الكامل)، صورة الإنسان المتأله الذي تفوح منه رائحة الحداثة في نسختها التنشوية بالرغم من كثافة مسوحه الدينية الزائفة. ومع هذا الإنسان الكامل، يتكشف الوجه التبشيري لليسار الإسلامي الذي يتوسل بهدم الثوابت العقدية للوصول إلى أعتاب الحداثة. هكذا يقدم لنا حسن حنفي نفسه داعية مناضلاً: «إنني في واقع الأمر أبحث عن خطاب يعرف

(٢) «الإسلام والحداثة»، مرجع سابق، (ص/ ٢٢١).

(١) «التراث والتجديد»، مرجع سابق، (ص/ ١٠٨).

حالة الوصاية تلك. وبالإضافة إلى حالة الوصاية هذه، كان المضمون المعرفي للكهنوت المسيحي يشكل منظومة معقدة من الرموز والأسرار والفهوم السحرية والأسطورية، وهذان العاملان يفسران عنف المواجهة التي خاضها فلاسفة الأنوار ضد النص الديني المسيحي.

وبالإضافة إلى حالة الوصاية هذه، كان المضمون المعرفي للكهنوت المسيحي يشكل منظومة معقدة من الرموز والأسرار والفهوم السحرية والأسطورية، وهذان العاملان يفسران عنف المواجهة التي خاضها فلاسفة الأنوار ضد النص الديني المسيحي.

وإذا كانت هذه المبررات التي اصطنعتها الحداثة الغربية منطقية بالنظر إلى مجالها الديني وتاريخها الفكري الخاص بها، فما الذي يبرر استعادة هذه التجربة في الفضاء الحضاري الإسلامي؟ من خلال تعقب الاعتراضات التي ترد في هذا السياق، نلاحظ أن أكثر ما يزعج الحداثيين العرب ليس المضمون السحري والأسطوري للنص الإسلامي، بالرغم من حضور هذا الادعاء، بل أساسه الغيبي، الذي يمثل ركيزة المعتقد الإسلامي، والذي يتمحور حول مبدأ الألوهية. فإذا كان الهدف النهائي للحداثة أن يستقل

العلمانيين لكي ينوه إيجابياً، ومن ثمّ فأنا مقدم لهم. أنا ماركسي شاب، وهم ماركسيون شيوخ، هذا تقسيم للأدوار»^(١).

في هذه المقتطفات نقرأ اعترافاً صريحاً بطغيان الهم السياسي على المعرفي، وهذه النزعة البراغماتية تجد مبرراتها في نضال المثقف والتزامه بقضايا النهوض والتقدم، وهذا الالتزام لا سبيل إلى الاعتراض عليه، إنما الاعتراض على التوظيف الأيديولوجي المكثف للعقلانية والمنهجية العلمية الزائفة في تقويض الثوابت العقديّة، وقد كانت الاعترافات أعلاه شواهد دالة على ممارسة الخداع والمناورة للالتفاف على وعي الجماهير العربية باسم العلم والعقلانية.

(٢) في المجال المعرفي

إقالة الوحي وتنصيب العقل

ارتبطت العقلانية في فلسفة الأنوار بإعطاء العقل مركز الصدارة في نظرية المعرفة. هذه المركزية ولدت كرد فعل يتمرد على احتكار الكهنوت المسيحي لمصادر المعرفة واختزالها في النصوص الدينية، واستهدفت تحرير الإنسان من

(١) نفسه، (ص/٢١٨).

يقول- غير تعطيل «تحقق المشروع الإلهي» في الطبيعة والمجتمع والتاريخ؟ وكذلك كان موقفه فيما يخص الطبيعة وبناء الأنساق المعرفية والنماذج التفسيرية، فقد وقف العقل الحداثي العربي خصمًا عنيدًا يجادل في موضوعية الوحي وعلميته بما ينتهي إلى إلغاء مرجعيته من قائمة مصادره المعرفية.

وسر هذه الخصومة يكمن في قطع كل صلة أو وشيجة تذكر الإنسان بأنه يعيش في مملكة الله. «لكن كلمات الله» التي أعيته ألبجته إلى تكلف ضروب من التأويل^(٤) بقصد مصادرة دلالاتها العلمية والعقلية، وهو مرمى دونه خرق القناد. وربما كان صادق جلال العظم أكثر وضوحًا عندما اختار أن يختصر بعد المسافة والقفز مباشرة إلى النتيجة المقررة سلفًا. لنستمع إلى هذا الاعتراف على ما فيه من إقرار بالذنب: «هل باستطاعتنا أن ننكر أن الإله الذي مات في أوروبا بدأ يحتضر في كل مكان تحت وقع تأثير المعرفة العلمية والتقدم الصناعي والمنهج العقلية في تقصي المعرفة

(٤) ينظر نماذج من هذه التأويلات في:

Arkoun et autres. L'étrange et le merveilleux dans l'Islam médiéval. Edition J.A. Paris 1978. P. 9

وكذلك: بنية العقل العربي - «دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية»، محمد عابد الجابري، بيروت، (١٩٨٦م)، نشر المركز الثقافي العربي، (ص/ ٢٥٢).

الإنسان بالفعل التاريخي، ويتحرر من التدخل الإلهي في التاريخ، فإن شرط تحقق هذا الهدف يكمن أولاً وأخيراً في إزاحة مبدأ الألوهية من الطبيعة والمجتمع والتاريخ، وأيضاً وهو المهم هنا، إزاحته من أساليب النظر وطرائق التفكير. لقد كان ألان تورين على صواب وهو يتحدث عن هذا المسعى الدؤوب للحدثة إلى إعلان «القطيعة الضرورية مع غائية العقل الديني الذي يستدعي دومًا نهاية للتاريخ، وتحقيقًا كاملاً للمشروع الإلهي»^(١).

هذه هي الحقيقة التي تضرها تلك السيول النقدية الجارفة التي تتوسل بنقد العقل النصي والغيبي، عقل الإيمان بالمعجزات، إلى إسقاط أساسه ومصدر شرعيته. ما الذي يمكن فهمه من الدعوة المتكررة لمحمد أركون إلى «التحرر من المحرمات العتيقة والميثولوجيا البالية»^(٢) غير القطع مع غائية العقل الديني؟ وما الذي يمكن فهمه من تشكيكه في صدقية الوحي أو ما يسميه بأصالة قدسية القرآن^(٣)، وهي مسألة ذات بعد استراتيجي في تحديد مدلول الدين - كما

(1) Critique de la Modernité. op. cit. P. 23-24.

(٢) مقال بعنوان: حول الأنثروبولوجيا الدينية: نحو إسلامية تطبيقية. «مجلة الفكر العربي المعاصر»، (١٩٨٠م)، عدد (٧/٦)، (ص/ ٣٣).

(3) Lectures du Coran. op. cit. P: 27- 31

وعلى سبيل البيان والتمثيل، فالحدثة كما تراها خالدة سعيد هي «حركة انزياحات معرفية قيمة»^(٣). وربما كان استعارة هذا المصطلح الجيولوجي الذي يستخدم في وصف الهزات العنيفة التي تؤدي إلى انزياح القارات وتباعدها أبلغ من حيث الفاعلية التدميرية في التعبير عن التصدمات التي أحدثتها الحدثة العربية على مستوى تشابك الديني بالمعرفي والقيمي. ولعل واحدة من أهم «هذه الانزياحات وأبلغها - في تقدير خالدة سعيد- هي نقلها حقل المقدس والأسراري من مجال العلاقات والقيم الدينية والماضوية إلى الإنسان والتجربة والمعيش»^(٤).

(٣) في المجال التشريعي

من العقل العابد إلى العقل الجاحد

(أ) مركزية الوحي في المنظومة التشريعية:

من البدهيات العقدية التي يدين بها الإنسان المسلم أن الوحي هو مصدر إلهام في الإجابة عن الأسئلة الوجودية الكبرى التي تعطي معنى لوجوده، وهو

والاتجاهات الثورية في المجتمع والاقتصاد، طبعًا عندما نقول مع نيتشه إن الله قد مات أو هو في طريقه إلى الموت، فنحن لا نقصد أن العقائد الدينية قد تلاشت من ضمير الشعوب، وإنما نعني أن النظرة العلمية التي وصل إليها الإنسان عن طبيعة الكون والمجتمع والإنسان، خالية من ذكر الله تمامًا كما قال لابلاس^(١). أليست هذه الشواهد دليلاً على التوظيف الأيديولوجي للعقلانية لتصفية حساباتها مع العقل الديني الذي يتأسس على مرجعية الوحي. أظن أن جلال أمين كان على حق عندما اتهم دعاة العقلانية بأنهم اتخذوا من التنوير شعارًا للهجوم على الموقف الديني بتهمة التعصب وتهديد التقدم العلمي، ورفض التعايش مع العقلانية والعلم^(٢). فقد كان يفترض في الخطاب التأسيسي للعقلانية العربية، والذي ينتمي إلى حقل الإبيستيمولوجيا أن يصاغ بلغة منطقية مجردة، لكن هذا الخطاب طغى عليه الطابع السجالي، وكتب بلغة زاوجت بين الوعد والوعيد، فكان خطابًا يحمل مشروعًا هدميًا، ومارس الهدم بامتياز.

(١) صادق جلال العظم، «نقد الفكر الديني»، بيروت، دار الطليعة، (١٩٩٧م)، (ص/ ١٩).

(٢) جلال أمين، حول مفهوم التنوير: «نظرة نقدية لتيار أساس من تيارات الثقافة العربية المعاصرة»، ضمن «قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر»، سلسلة كتب المستقبل العربي (١٨)، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت (١٩٩٩م)، (ص/ ٧٨).

(٣) انظر: شكري محمد عباد، «المذاهب الأدبية والنقدية عند العرب والغربيين»، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، (١٩٩٣م)، (العدد/ ١٧٧)، (ص/ ٦١).

(٤) نفسه.

قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ
الْخَيْرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ
وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا}. [الأحزاب:
٣٦]. وهو الحكم الذي تترجمه القاعدة
المنهجية الأصولية: «لا اجتهاد مع النص».

أما المتحول فيتعلق بخصوصية الزمان
والمكان، وهو متروك للتقدير البشري في
حدود الضوابط الشرعية الحاكمة لهذا
التقدير، كقوله -تعالى-: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ
آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْبِ
الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ
إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ
وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا}.
[النساء: ٥٩]. هذه الضوابط الشرعية
تجعل المتحول موصولاً بالحكم الإلهي
دون أن تثبت إلهيته، فهو يمثل ما غلب
على ظن الفقيه أنه مراد الله من كلامه
دونما قطع أو جزم، وهذا الوصل هو
شكل آخر من التجلي الإلهي في التاريخ
الإنساني، وفيه يخط الإنسان مسيرته،
ويعيد دومًا ترتيب مجريات حياته
وفقًا لما يعتقد تجسيدا لمراد الله
امثالًا لأمره، وهو ما يعني عمليًا جهدًا
موصولًا من التحري لتحقيق مقاصد
الشرعية المتمثلة في مصالح العباد.

إنَّ الترجمة العملية لهذه التشابك بين
الإلهي والإنساني تعني شيئًا واحدًا، أن

أيضًا مصدر التلقي لتنظيم أداؤه وحركته
في المجتمع. فالوحي بهذا المعنى يشكل
الإطار المرجعي الذي تتمحور حوله
حياته ويستقي منه منظومته العقديّة
والأخلاقية والتشريعية والمعرفية. وفي ما
يتعلق بالمجال التشريعي، يهيمن الوحي
على مصدرية التشريع بغض النظر
عن نوع الحضور الذي تتخذه هذه
المصدرية من حيث القطعية أو الظنية.

السؤال الذي يثار عادة في هذا السياق
يخص طبيعة العلاقة القائمة بين المطلق
الإلهي والنسبي البشري، أي كيفية
الانتقال من النص إلى التفسير ومن
الشرعية إلى الفقه. يشكل علم أصول
الفقه الوسيط المنهجي الذي يتجلى من
خلاله الحضور الإلهي في الفعل الإنساني،
من حيث هو مجموع آليات ضابطة
لعملية الاستنباط، لضمان سلامة التنزيل
والتكييف: تنزيل النص على أرض الواقع،
وتكييف الواقع وفقًا لمقتضى النص. هذه
الآليات الضابطة رسمت للعقل الإسلامي
حدوده ومجال اشتغاله؛ إذ حافظت على
المسافة الفاصلة بين الثابت والمتحول،
حيث يجسد الثابت المشترك الإنساني
الممتد في الزمن، وهو ما يفسر اختصاصه
بالله، والضابط المنهجي في التعامل معه
يتحدد في مبدأ الامتثال عملاً بالحكم
القرآني: {وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا

فلا يمكن تحقيق الوحدة الوطنية في أي بلد من البلدان العربية ذات التعددية الطائفية أو المذهبية...»^(١). من الواضح أن هذا النص التحريضي النموذج إنما يستهدف على وجه التحديد ضرب المنظومة الفقهية التي تمثل الأرضية الثقافية التي تتغذى عليها التيارات الإسلامية في تثبيت شرعية وجودها الاجتماعي. وهو لذلك يفسر الأهمية الاستراتيجية للمنظومة الفقهية أصولاً وفروعاً ومركزيتها في المواجهة الثقافية.

(ب) آليات التجاوز:

شكل علم أصول الفقه محوراً للدراسات النقدية الحدائثة، وهذا الاهتمام جسد تحولاً نوعياً في آليات المواجهة التي أصبحت مواجهة من الداخل، تصطنع الحجج الدينية ذاتها لإثبات تناقضها منهجياً، وعدم اتساقها منطقيًا. من هنا جاء الاهتمام برسالة الإمام الشافعي تحديداً من حيث كونها تجسد عملاً تأسيسياً للقواعد الناظمة لعملية الاجتهاد، والضابطة لقواعد التنزيل. هل يمكن فعلاً تحقق الانتقال من المطلق الإلهي إلى النسبي البشري؟ سؤال عادة ما يثار في الدوائر العلمانية على سبيل الاعتراض والاتهام بدعوى أن ادعاء

الإنسان لا يملك حق الاستقلالية بالفعل التاريخي في عملية البناء الحضاري، وهذا النسق الحضاري الذي يجسد حركة العقل العابد يشكل أكبر إزعاج للنسق الحدائثي الذي يجسد حركة العقل الجاحد، وهو ما يجعلهما يقفان على طرفي نقيض.

إنّ التيار الحدائثي الذي يجد نفسه على خط التماس مع ثقافة الممانعة يعي جيداً أن حسم معركته ضد الثوابت لا يمكن أن يتم على أرضية سياسية، بل على أرضية ثقافية، وتحديدًا الثقافة الفقهية التي رسخت في وعي الشعوب العربية تلك الثوابت التي تعتبر التخلي عنها خروجاً من الدين نفسه. والشواهد على هذا أظهر من أن تذكر هنا، والنص الآتي نموذج لما تنادت به التيارات الحدائثة ومارسته فعلاً وواقعاً. يقول هاشم صالح: «هناك شيء آخر أفهمتنى إياه تجربة أوروبا مع الحدائثة والتقدم، وهو أن الإصلاح الديني يسبق الإصلاح السياسي بالضرورة ويحتضنه ويفتح له الطريق. ولذلك فإن دعوة بعض المثقفين العرب إلى إجراء إصلاحات سياسية من دون مواجهة الحركات الأصولية الارتكاسية على أرضيتها بالذات، وتحقيق التنوير الديني، لن يؤدي إلى أي نتيجة تذكر. فما دام الفقه القديم مسيطراً على العقول،

(١) «مدخل إلى التنوير الأوروبي»، مرجع سابق، (ص / ١٠).

هذا ما فعله محمد أركون ونصر حامد أبو زيد وآخرون، فيوصي الأول بضرورة تعقب كل ممارس للاجتهاد، وفي كل الظروف، لالتقاط ما يسميه بالانحرافات الأيديولوجية المرافقة لعملية الاجتهاد، مع التركيز على ما ينعته بالزعم المفرط والغرور المتبجح الذي يدعيه الفقهاء بأنهم قادرون على التماس المباشر بكلام الله، وقادرون على الفهم المطابق لمقاصده العليا لتثبيت القانون الإلهي المؤله (يقصد أنهم أنزلوا أقوالهم منزلة كلام الله)، ويتهمهم بالتلاعب بالآيات القرآنية إرضاءً لتقاليد مجتمعاتهم، واستخدام آليات النسخ واللغة للتلاعب وإبطال الآيات التي لا تخدم أغراضهم^(١).

وتتكرر تهمة التوظيف الأيديولوجي للمنظومة الأصولية مع نصر حامد أبو زيد الذي أفرد الإمام الشافعي بتأليف خاص أراد من خلاله بحكم تخصصه في تحليل الخطاب -كما نوّه في مقدمة الكتاب- «الحفر من أجل رد الأفكار إلى أصولها وبيان منشئها الأيديولوجي»^(٢). ويبدو أن آليات تحليل الخطاب أسعفت الكاتب في رحلته الاستكشافية للأبعاد

الفقهاء القدرة على فهم مراد الله هو ادعاء لامتلاكهم الحقيقة المطلقة وإضفاء طابع التقديس على اجتهاداتهم. والواقع أن هذا الاتهام يشكل المدخل الأساسي لعلمنة المجتمع، فتحت طائلة هذه التهمة يجادل العلمانيون بشأن هذا الادعاء، ومن ثمّ المطالبة بضرورة أن يستقل الإنسان بحق التشريع. والسؤال هنا: ما هي آليات هذه المواجهة وأنماطها الخطابية والسجالية والمعرفية؟

والواقع أن هذا الاتهام يشكل المدخل الأساسي لعلمنة المجتمع، فتحت طائلة هذه التهمة يجادل العلمانيون بشأن هذا الادعاء، ومن ثمّ المطالبة بضرورة أن يستقل الإنسان بحق التشريع.

- آلية النسف من الداخل:

تهدف هذه الآلية إلى نسف البناء الأصولي من داخله، أي ضرب مصداقيته العلمية والمنهجية، وإظهار تهافته وعدم اتساقه. ولعل الباب الأوسع لتحقيق هذا الهدف هو استغلال الجدل العلمي الذي صاحب تأسيس هذا العلم، من قبيل اختلافهم في الناسخ والمنسوخ، وتحقق الإجماع، وأسباب النزول، والتشكيك في وثوقية القراءات، إلى غير ذلك من القضايا الخلافية التي يتم تضخيمها ضمن سياق سجالي وانتقائي.

(١) «من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي»، بيروت، دار الساقي، (١٩٩١م)، (ص/ ١٥، ١٦-٦٧).

(٢) «الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجيا الوسطية»، القاهرة، مكتبة مدبولي، (١٩٩٦م)، (ص/ ١٢).

لم تسلم الأحكام التعبدية بما فيها الأحكام المتعلقة بشروط صحة الصلاة من لعبة التوظيف. إن اشتراط الشافعي قراءة الفاتحة باللغة العربية كما نزل بها القرآن، والأكثر من ذلك إصراره على قراءتها وفقاً للترتيب الذي نزلت به حتى تصح الصلاة، يشير إلى مستوى أعمق من الخلاف الأيديولوجي^(٣)، وهذا الخلاف يجد تفسيره في الصراع الدائر بين العروبة والشعوبية، هذا السر الذي اكتشفه الكاتب عند تحليله لمبحث «الدلالة بين العموم والخصوص» ليقرر أن الشافعي «لم يكن منحازاً إلى العروبة فقط - كما انحاز كثير من معاصريه - بل إلى (القرشية) تحديداً»^(٤).

هكذا تبدو تهمة التحيز الأيديولوجي واحدة من أهم آليات التفكيك، وهي التهمة التي سيدفع بها محمد عابد الجابري إلى أقصى مداها عندما جعل منها ثابتاً من ثوابت المنظومة الفقهية برمته. إن «ما بقي ثابتاً في الفكر السياسي السني - في نظر الجابري - هو الأيديولوجيا السلطانية، تلك الأيديولوجيا التي كانت من أجل الأمير ولفائده الخاصة»^(٥).

(٣) نفسه، (ص/ ٦٦).

(٤) نفسه، (ص/ ٧٣).

(٥) محمد عابد الجابري، «العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته»، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، (١٩٩٠م)، (ص/ ٣٨٩).

الأيديولوجية لرسالة الشافعي، وتحديداً آلية الانتقاء والتحريف والتعسف في ربط ترجيحات الشافعي بأحداث ومعطيات تاريخية توهم بأنها كانت استجابة لقوى سياسية معينة، وليس عملاً تأصيلياً لقواعد النظر الفقهي. وعلى سبيل المثال، يفترض الكاتب أن اعتماد الشافعي على المصحف العثماني الذي دُون بلغة قريش هو عمل أيديولوجي موجه ضد بقية اللغات الأخرى غير القرشية، تثبيتها لمركزية قريش. يقول الكاتب: «لا نغالي إذا قلنا إن تثبيت قراءة النص - الذي نزل متعددًا - في قراءة قريش كان جزءاً من التوجيه الأيديولوجي للإسلام، لتحقيق السيادة القرشية»^(١).

ليس ذلك فحسب، فمذهب الشافعي برمته لا يترك أي مجال للتخمين، فاحتراف الشافعي بأحاديث فضل قريش، وانحيازه إلى رأي أهل السنة في أحقية قريش بالخلافة، بل وادعاؤه صحة ولايتهم مع التغلب وإسقاط البيعة، والأكثر من ذلك، كونه الفقيه الوحيد (كذا) من بين فقهاء عصره الذي قبل بالتعاون مع السلطة باختياره ورضاه، كلها شواهد تنتصب دليلاً على هذا التحيز^(٢). وبعيداً عن القضايا السياسية،

(١) نفسه، (ص/ ٦٢).

(٢) نفسه، (ص/ ٦٣).

استدعى هذا العمل التفكيكي لتقويض هذا السند الشرعي والتاريخي. ولم تكن خاتمة الكتاب لتشد عن هذا الهدف المعلن والصريح. لقد قرأ الكاتب ترجيح الإمام الشافعي العمل بالقياس على الاستحسان على أنه «تأسيس لسلطة النصوص لتشمل كل مجالات الحياة الاجتماعية والمعرفية»^(١). وهو يرى أن هذه الشمولية التي حرص الشافعي على منحها للنصوص الدينية، إضافة إلى اجتهاداته التي يدور أغلبها في دائرة المحافظة على المستقر والثابت، تسعى إلى تكريس الماضي بإضفاء طابع ديني أزلي، وهذا يعني في التحليل الأخير - كما يقول - تكبيل الإنسان بإلغاء فعاليته وإهدار خبرته، وهو ما يبرر دعوته إلى المراجعة والانتقال إلى مرحلة التحرر، لا من سلطة النصوص وحدها - كما يقول - بل من كل سلطة تعوق مسيرة الإنسان في عالمنا. أما الجملة الختامية للكتاب، فقد جاءت مثقلة بالندير: «علينا أن نقوم بهذا الآن، وقبل أن يجرفنا الطوفان»^(٢).

تكشف هذه الخاتمة عن البعد الأيديولوجي المحرك لهذا السجال، وهو ما لخصه الكاتب تحديداً في تجاوز

ولا يخفى مغزى هذا اللمز الذي يستهدف الصرامة المنهجية للبناء الأصولي من جهة، والنزاهة العلمية للأصوليين والفقهاء من جهة ثانية، والأمران معاً ينزلان الفقه منزلة التوظيف الأيديولوجي، ويقطعان كل صلة له بالشرعية، وهذه النتيجة هي بيت القصيد؛ إذ يتم تسويقها واستهلاكها إعلامياً للتثقيف المضاد، وإحداث أكبر ما يمكن من رجات في الفكر الديني ومناصريه. ربما أفاد هذا الاتهام في اختصار مسافة النقد والتحليل لتراث استغرق أزيد من ثلاثة عشر قرناً من العطاء على مستوى الزمن، وتوزعته معظم قارات العالم ولغاته على مستوى المكان، وهو تحدٍ فاضح لأدعياء الموضوعية، لكن تهمة رخيصة من هذا النوع تبقى باهظة الثمن، فهي تضع مصداقية الباحث وأمانته العلمية موضع مساءلة؛ إذ تكشف إلى أي حد كان مؤدجاً في نقده للأيديولوجيا، على قاعدة رمثني بدائها وانسلت.

إنَّ المقدمة التي خص بها نصر حامد أبو زيد طبعة كتابه الثانية، والتي استغرقت ما يربو على ثلث الكتاب، جاءت سجالية وجارحة، ليس لها من هدف سوى تعرية بنية الخطاب الديني الذي يحتمي بالعمل التأسيسي الذي دشنه الشافعي في رسالته، وهو ما

(١) «الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجيا الوسطية»، مرجع سابق، (ص/ ١٤٥).

(٢) نفسه، (ص/ ١٤٦).

من خلاله من المقدس إلى الديوي. فهذا الوعي التاريخي العلمي بالنصوص الدينية -يقول الكاتب- يتجاوز أطروحات الفكر الديني قديمًا وحديثًا، ويعتمد على إنجازات العلوم اللغوية، خاصة في مجال دراسة النصوص. «إذا كان الفكر الديني يجعل قائل النصوص الله محور اهتمامه ونقطة انطلاقه، فإننا نجعل المتلقي -الإنسان- بكل ما يحيط به من واقع اجتماعي تاريخي هو نقطة البدء والمعاد»^(١). ووفقًا للمنهج الجديد، يستقل الإنسان بقدراته الذاتية في مجال الفعل الديوي، ويضع حدًا لتدخل الفعل الإلهي، ومن ثمَّ يتحول مفهوم الألوهية إلى مفهوم جامد وغير فاعل في التاريخ، ما دام الفاعل التاريخي هو الإنسان وحده^(٢).

ووفقًا للمنهج الجديد، يستقل الإنسان بقدراته الذاتية في مجال الفعل الديوي، ويضع حدًا لتدخل الفعل الإلهي، ومن ثمَّ يتحول مفهوم الألوهية إلى مفهوم جامد وغير فاعل في التاريخ، ما دام الفاعل التاريخي هو الإنسان وحده.

سلطة النصوص وهيمنتها على كل مجالات الحياة الاجتماعية والمعرفية، وتجاوز مبدأ المحافظة على المستقر والثابت الذي يكبل الإنسان ويلغي فعاليته، والتحرر من سلطة النصوص. هذا التكرار الممل الذي تنضح به كل الأدبيات الحداثية، ليس أكثر من استهلاك مفرط لآليات الحداثة الغربية، وإعادة إنتاج لخبرتها في إدارة الصراع بالوكالة ضد مجتمعاتها.

- آية النسف من الداخل:

إذا كانت آية النسف من الداخل تتجه إلى الهدم، فإن آية التجاوز تتجه إلى تقديم بدائل منهجية لا تكتفي فقط بالقطع مع مجموع الآليات التي يعتمدها المنهج الأصولي، بل تنظر لآليات بديلة تتوسل بها إلى إعادة تأسيس مفهوم (الاجتهاد) بالشكل الذي يجعل منه أداة للتجاوز وإعادة التأسيس في الوقت نفسه: تجاوز مركزية النص إلى مركزية الإنسان، وتجاوز المطلق الديني إلى المطلق الإنساني. يطرح نصر حامد أبو زيد (النظام اللغوي) منهجًا بديلًا لـ (استكشاف) دلالات النصوص بالشكل الذي يحقق تاريخيتها ويخلصها من ميتافيزيقيتها. ضمن هذا السياق يدعونا إلى اتخاذ الوعي التاريخي العلمي جسرًا نعب

(١) نقد الخطاب الديني، القاهرة، سينا للنشر، (١٩٩٤م)، (ص/ ٣٠٠).

(٢) انظر في هذه المسألة: مبحث «رد الظواهر إلى مبدأ واحد» من كتاب نقد الخطاب الديني، (ص/ ٥٨). حيث يتنكر الكاتب لفاعلية الله وتدخله في العالم والطبيعة والإنسان، وانتفاء صفة العلمية عن مثل هذا الاعتقاد.

اللغوية بمعنى الفصل بين الخصوم في مسألة جزئية وهو أمر لا علاقة له بنظام الحكم^(٥).

- آية الانتقاء والتلفيق:

هذه الآلية تعتمد تصيد بعض الشواهد والآراء وانتزاعها من سياقها الاستدلالي والتاريخي، والتلفيق بين بعض المفاهيم التراثية وأخرى حديثة، دونما أي رؤية منهجية منظمة. كما أنها تعتمد أسلوب المناورة وتوظيف الانتقاء والتلفيق في سجلاتها السياسية بعيداً عن الاشتغال المعرفي. وعلى سبيل المثال، يتم رفع شعارات من قبيل الدعوة إلى الاجتهاد النقدي المتفتح ورفض الجمود والتقليد، واعتماد روح القرآن وليس ظاهر القرآن، وتصيد الأشباه والنظائر ممّا يمكن اعتباره دليلاً على توافق الإسلام والحداثة، أو ما هو عقلائي في التراث، إلى غير ذلك من الشعارات الفضفاضة التي لا تنضبط بأية قواعد منهجية.

من هذا القبيل دعوة رحمة بورقية إلى تجاوز الاجتهاد الذي يبحث عن الحقيقة، حيث لا حقيقة إلا التحرر من الحقيقة^(٦)، وادعاء المخترار بن عبد اللاوي

وفي السياق ذاته، يضعنا الكاتب أمام طريقتين متناقضتين لقراءة (النص الديني): قراءة «الفكر الديني الذي يجعل قائل النصوص الله محور اهتمامه»، وهي بنظر الكاتب قراءة براغماتية مؤدلجة^(١)، يوظفها الخطاب الديني ليتزيا بلبوس القداسة والأبدية والسرمدية^(٢)؛ وقراءة «المتلقي/الإنسان الذي هو نقطة البدء والمعاد»^(٣). وإذا كانت الأولى معنية بتنزيل النص على أرض الواقع وتأكيد حاكمية الله، فإن الثانية تتجه على العكس منها إلى هدم مقولة (الحاكمية) لتحرير نفسه من أثر (العبودية). هذه هي النتيجة التي يصل إليها الكاتب من خلال منهجه اللغوي البديل الذي يعتمد التأويل لإعطاء دلالات مغايرة للمفاهيم القرآنية من قبيل العبودية والحاكمية. ووفقاً لهذا التأويل، فإن العبودية تعني العبادية أي الحب، ومن ثمّ تصبح علاقة الإنسان بالله علاقة حب وليس علاقة عبودية^(٤). وهذا التأويل نفسه ينطبق على الحاكمية التي لا يتجاوز معناها الدلالة

(١) ينظر كتابه: «النص، الحقيقة، السلطة»، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، (١٩٩٥م)، (ص/ ٩٨).

(٢) نفسه، (ص/ ٢٠٠)، وتنظر التفاصيل فيما سماه الكاتب بآلية التوحيد بين الفكر والدين من الكتاب نفسه، (ص/ ٧٨).

(٣) نفسه.

(٤) «النص، السلطة، الحقيقة»، (ص/ ١٤٢)، وكذلك: «نقد الخطاب الديني»، (ص/ ٢٨، ٢١٧).

(٥) «النص، السلطة، الحقيقة»، (ص/ ١٢٧، ١٤٢). «نقد الخطاب الديني»، (ص/ ٤٢).

(٦) انظر: جريدة الاتحاد الاشتراكي، المغرب، (٢٧ فبراير، ١٩٩٩م)

هامش الجدل الفكري والفلسفي الذي شهدته المجتمعات الغربية حول موضوع المنظومة القيمية. جاءت الكتابات العربية لتعكس أمشاجاً من الأفكار، تداخل فيها الحدائي بما بعد الحدائي في غير اتساق، بوعي أو بغير وعي، وبدت أشبه ما تكون بصورة ممزقة تقاطعت أجزاءها على سطح مرآة متشظية. لقد أخذت الحداثة العربية على عاتقها تفكيك المنظومة القيمية، ونزع القداسة الدينية عنها. وعلى سبيل المثال، تستعيد خالدة سعيد المرجعية المادية للقيم، ومع أنها كانت تجتر، وبحرفية مبتذلة، (الأقانيم) الجديدة للحداثة، فإنها تصر على أن تجعل ذلك من مميزات الحداثة العربية. تقول الكاتبة: «الحداثة العربية تتميز باعتبارها الإنسان مركزاً وغاية ومحوراً للمعنى، ومصدراً للقيم»^(٦). وظني أنه إذا كان هناك من شيء تتميز به الحداثة العربية حقاً، فهو هذا الاستهلاك المفرط لنفايات الحداثة، وآية ذلك هذه العبارة المشبعة بالأيدولوجيا الحدائية على لسان أدونيس: «الإنسان مصدر القيم لا الآلهة»^(٧).

عدم وجود نص قطعي^(١)، ومطالبة آسية الهاشمي البلغيثي باعتماد منهج عمر بن الخطاب الذي يراعي المصالح الجماعية والتطورات الزمانية والمكانية^(٢)، ومطالبة عبد الصمد الديالمي بدمقرطة الفقه بحيث يكون الحق في إبداء الرأي واقتراح التفسير مشاعاً للكل، وإحلال إجماع الشعب الثوري محل الإجماع الفقهي^(٣)، وانتقاء الشاذ من الآراء، لإبراز العقلانية المكبوتة، وتجاوز فقهاء الظلام^(٤)، ووصف حسن حنفي القرآن بأنه «أشبه بالسوبر ماركت»، الذي «يمكن للمجتهد أن ينتقي منه ما يشاء من دون الالتزام بحرفية النصوص القرآنية أو يأخذها كلية»^(٥)، إلى غير ذلك من الدعوات التي توصف عادة بثقافة الرصيف.

(٤) في مجال القيم

من الطهورية إلى الجنسانية

ثمة دعوات ترددت في الساحة الفكرية والثقافية العربية جاءت وكأنها صدى على

(١) نفسه.

(٢) آسيا الهاشمي البلغيثي، «نضال امرأة»، (١٣/٣)، وكذلك، (١٠١/٤).

(٣) عبد الصمد الديالمي: «المعرفة والجنس من الحداثة إلى التراث»، منشورات عيون، (١٩٨٧)، (ص/ ١٢٧).

(٤) نفسه، (ص/ ١٢٦).

(٥) جريدة (الخليج)، الإماراتية الأربعاء، (٢٠٠٦/٨/٣٠م).

(٦) قضايا وشهادات، الحداثة (٢)، عيال، قبرص، شتاء (١٩٩١م)، الكتاب الثالث، (ص/ ٦٧).

(٧) انظر: محمد جمال باروت، بحث: «تجربة (الحداثة) ومفهومها في مجلة (شعر)»، ضمن قضايا وشهادات، مرجع سابق، (ص/ ٢٥٩).

والشتائم، يشتهي الجريمة ويتلصص بين شقق الأبواب، يلاحق النساء، ويبحث عن فتاة سمينة يحتك بها في الحافلة، أو قروية بأئسة يغرر بها، ويضاجعها في أذنيها، مغرم بالبغايا وقد اجتمعن على فراشه. ويصل به الهياج الجنسي إلى تخيل ذاته وهو يضاجع أجمل نساء التاريخ البشري برمته، لكن ليس هذا كل شيء، إنه يحكي عن تلك الشفاه التي كانت تقبل أمه، والنهود التي يؤكل شهدها في الظلام ...

- يجهد الأديب العربي الحدائى ذهنه لانتقاء الألفاظ البذيئة والكلمات النابية والتعابير الجارحة، فيتحدث عن الأفخاذ والنهود، والمضاجعة، والأثداء والصدور وفض البكارة ...، وكل ذلك ضمن تصوير حسي مبتذل لا يستحق أن تلتخ به هذه الصفحات. لكن ليس ذلك فحسب، فعلى هامش مدرسة الفن المفاهيمي التي أظهرت احتفالاً بالغاً بالقاذورات، واتخذت من (البراز) رمزاً لإبداعها اللافني^(٢)، بالغ الأديب العربي في الاحتفال بهذا الاكتشاف الجديد الذي سيرفع رصيده من الابتذال اللفظي، ومن يومها، افتتح له ورشة جديدة من

(أ) الشعر الحدائى: انتحار القيم:

- تقدم الأعمال الشعرية الصادرة عن كبار الأدباء الحدائين العرب أجوبةً حاسمة وبلا تردد أو خجل. آلاف من الصفحات تطفو على أسطحها صور جنسية مبتذلة لم تستثن إنسًا ولا جانًا، حتى الحيوان والمدن والتضاريس والطواهر الطبيعية أضحت عناصر للاستهلاك الجنسي، إنَّه الإدمان المزمن والخيال المريض الذي (بيدع) صورًا جنسية موهلة في الإغراب، ومجردة من كل مسحة فنية أو ذوق أدبي، ليس لها من مبرر سوى الابتذال في الكلام، حتى وإن لم يكن لهذا الكلام أي معنى على الإطلاق. ليس في نيتي أن أزعج القارئ بسرد هذا الهوس؛ ولذلك سأكتفي بالإشارة إلى بعض الملامح والصور والمضامين مجردة من شواهدا^(١).

- يقدم هذا الشعر صورة للأديب العربي المتمرد على الأخلاق والمجرد من مرجعيته القيمية، ويكشف عن أدائه الأخلاقي في المجتمع. على سبيل المثال، يقدم لنا الماغوط نفسه متسكعًا في شوارع دمشق التي تتبدى في حسه أشبه بعربة سبايا بلحمها العاري، يمضي يومه متسكعًا بين الحانات وأحضان البغايا، يعشق الخمر

(٢) ترفض هذه المدرسة فكرة الفن ذاته، وكان من أبرز أعمالها (اللافنية) أن أحد روادها - بيير مانزوني، (١٩٣٣-١٩٦٣) - كان يعلب برازه ويبيعه بعد أن يكتب عليه عبارة، (براز فنان صاف ١٠٠٪). انظر: عبد الوهاب المسيري، «الحدائى وما بعد الحدائى»، مرجع سابق، (ص/ ٤١).

(١) بإمكان القارئ مراجعة نماذج من هذه الشواهد التي اعتمدا عليها فيما أورده وليد قصاب، «خطاب الحدائى في الأدب: الأصول المرجعية»، دمشق، دار الفكر، (٢٠٠٥م)، (ص/ ٢٩٦-٣١٥).

في حس أدونيس وهي ترفع فخذها راية، وتأخذها الرغبة في شفتيه وفي فخذه، حتى نيويورك امرأة فخذها في السماء وآخر في الماء. وتتناسخ هذه الصور الفجة في هذه الأذهان العليلة، ها هو سميح القاسم يعرف الشارع ثدياً ثدياً، وها هي دمشق تعود مع الماغوط لتضطجع في دفتيه كفخزين عاريين، ليس دمشق وحدها، بل الوطن ذاته يجثم كليلاً على صدر أنثى. أما صلاح عبد الصبور فقد ارتد إليه بصره خاسئاً وهو حسير بعد أن تجاوز المدى، فإذا الأرض بغبي طامث، ومن يضاجعها ملعون! ليست الشوارع والمدن والأرض وحدها لها أفخاذ ونهود وأرحام، فالظواهر المناخية ووسائل النقل العمومي كان لها من ذلك حظ وافر، ها هي الرياح تفتح فخذها لسميح القاسم، والغيوم تتبدى لخيال الماغوط حاضنات صدور عارية قذرة، وها هي السفينة تبحر به بين نهديها المالحين... وها هو سميح القاسم يفض بكاراة العتمة والظلام.

استنفد الأديب العربي الحدائي طاقته التخيلية في استحضار صور غريبة وغير مألوفة وفارغة من كل مضمون أدبي أو فني. في تكلف فاضح.

الإبداع، قوامها تطويع الذوق وترويض الحياء وإرغامه على التطبيع مع النذالة والابتذال، بإزاحة الستر عن تلك المفردات التي كان يجري تداولها في المجال الفردي والخاص لتصبح مادة للاستهلاك العام. والواقع أن هذا الحضور المكثف لمفردات تشير الاشمئزاز من قبيل البول والبراز والحيض، والمراحيض، والدم، والخرقة، وفتحة الساقين، لا يمكن أن تفهم خارج سياق الهدم، وتوظيفها في زحزحة الاعتقاد الراسخ في الوعي الجماعي حول معنى المقدس، وإنزاله من عليائه إلى الحضيض ليزاحم البراز، ألم يقل ديريدا: «إن تاريخ الإله هو تاريخ البراز؟»^(١). عبارة مقززة ولا شك، لكن هكذا تكلم أدباء البراز.

- لا يتورع الأديب العربي عن حشد ملكاته الإبداعية وتسخيرها في هدم الروابط الأسرية المقدسة وهتك حرمتها. فهذا صلاح عبد الصبور يضاجع نساء أبيه، وهذا أمل دنقل يروج للمجاهرة بالجنس والسحاق وزنا المحارم ...

- استنفد الأديب العربي الحدائي طاقته التخيلية في استحضار صور غريبة وغير مألوفة وفارغة من كل مضمون أدبي أو فني. في تكلف فاضح، تنتصب دمشق

(١) نفسه، (ص/٧٦).

ومستهلكًا جنسيًا لحد هستيرى. إنَّ هذا القصف الغرائزي الموجه دومًا إلى استغلال نقاط الضعف لدى الإنسان، شكل اعتداءً سافرًا على وعي الإنسان العربي وتدميرًا لحسه الأخلاقي، واقتلاعًا لثقافة الحشمة والبراءة المغروسة في فطرته، وتجريدًا له من كل ما يعطي معنى لوجوده.

ولعل البدايات الأولى لهذه الغنائية/ الروائية العربية تعود إلى الكاتب المغربي جغرافيةً، والفرنسي ثقافةً، محمد شكرى، صاحب الرواية الجنسية البذيئة الشهيرة (الخبز الحافي)، والتي ترجم فيها سقوطه الأخلاقي ونزوعه البهيمي. ففي جرأة نادرة أغضبت إبليس، تصدى لسرد انغماسه في عالم الرذيلة، فروى تفاصيل مثيرة عن ممارسته البغاء مع عاهرات من أشكاله، وعن ممارسته اللواط والاعتداء على الأطفال؛ بل وممارسة الشذوذ حتى مع الحيوانات وأنواع الطيور من الفراخ والدجاج وغيرها من الحيوانات التي لا حول لها ولا قوة. وقد تناسلت هذه الأعمال (الإبداعية) العاهرة مع عبده خال في رواياته (الطين) و(الموت يمر من هنا) و(فسوق)، ومع إبراهيم بادي في رواية (حب في السعودية)، ولطيف الحلاج في (القران المقدس)، وآخرين غيرهم كثير من رواد (التجديد) الأدبي في عالمنا العربي المتهم دومًا بالطهورية

كانت هذه بعض الملامح الدالة على قامة الإبداع العربي في زمن يوصف عادة بالردىء، ولعل القارئ قد لاحظ غياب نزار قباني عن هذا المشهد، وهو الذي بز غيره في هذا المجال، والسبب في ذلك يكمن في هذه الشهرة بالذات، فهو عراب الإباحية بامتياز، وسيكون من الظلم اختزال إباحيته في حيز ضيق كهذا.

(ب) الرواية الحدائية: الإيروتيكية^(١) أو حدائة الماخير:

إذا تركنا الشعر جانبًا والتفتنا إلى الرواية العربية الحديثة، فسنجد أنهما توأمان نهلا من النبع نفسه. إنَّ هذه الرواية تجد مرجعيتها في (الإيروتيكية)، ذلك المذهب الأدبي الفضائحي الذي يوظف للتعبير عن السلوك الجنسي البهيمي الذي لا يرتوي أبدًا. هذا التوظيف شكل بالنسبة إلى القارئ العربي قصفًا غرائزيًا مكثفًا كان ولا يزال يفقده اتزانه النفسي، ويخلق لديه حالة من (الجوع الجنسي) المتجدد دومًا، وهي حالة مرضية تجعل من (الإيروتيكي) حيوانًا غرائزيًا مدمنًا

(١) و(الإيروتيكية) مشتقة من الكلمة الإنجليزية (Erotic)، وتعني المثير للشهوة الجنسية، ومنها صيغ مصطلح (Eroticism) للدلالة على اتجاه أو مذهب أدبي يعنى بالإثارة الجنسية والتهيج الجنسي والشهوة الجنسية والسبق. والكلمة لا تنفك عن أصولها اللغوية التي ترتبط بالأساطير الدينية اليونانية الوثنية، حيث الاعتقاد بإله الحب (Eros).

الجنسي الذي اتخذ من (الإبداع الفني) ذريعة يتوسل بها إلى التعبير عن مضامينه الإباحية. وقد جاءت (الإبداعات) الروائية العربية كعادتها صدى يتردد من بعيد، وكأنها موجات ارتدادية تنجذب دومًا نحو مركزها الأصلي، وهي تنسج خيوطها وفق إيقاعات محاكياتة فجة، وبلادة أخلاقية سافرة. ولأن الطيور على أشكالها تقع، كما يقول المثل العربي البليغ، فإن الذوق الأدبي المنحط لدى هذه الفئة من الهوامش العربية شلَّ وجدانها عن تلمس روائع الأدب الغربي^(١)، لتنجرف نحو ما نجس من أجناسه، وتنهل من نفاياته، وتتقلب في نتوءاته، فلا حسناء إلا (حسناء الدمن). هكذا ارتفعت أصوات عالية تجاهر بتحطيم المعبودات القديمة لتفسح المجال أمام الأفانيم الجديدة، امتزج فيها الشعر بالنثر والخطابة، لكنها جميعها كانت تردد تلك الترنيمة القديمة التي تحكي صرخة أسلاف يونان: «هذا صوت الطبيعة يدعوك، فلا خجل ولا حياء»^(٢).

الأخلاقية، وهي تهمة لا تقل خطورة عن تهمة التدين التي أصبحت علامة مميزة على الإرهاب، بل وأدل دلائله، ومن يدري، فلعل الإيروتيكية العربية تنجح فيما فشلت فيه (الحرب على الإرهاب). ولأنَّ المرأة العربية (المتحررة) حريصة على إثبات نديتها وقدرتها على منازل غريمها الرجل، فقد أبت إلا أن تصطف مع المصطفين في سوق الرذيلة لتزاحم رواد الجنسانية العربية وتنضم إلى قافلة (النساء العربيات الرائدات)، حتى ولو كان الطريق إلى الريادة يمر عبر مواخير الدعارة والعهر الفكري والمتاجرة بالشرف العربي. تلك كانت المغامرة الأدبية التي خاضتها سلوى النعيمي في روايتها (نهر العسل)، وهي تهتك قدسية الحب، لتؤسس للحب الفضائحي بكل صورته المجنونة الصادمة. ولنا أن نبشر القارئ العربي بصعود نجوم عربيات تألقن في الكتابة الإيروتيكية، فهاهي وردة عبد الملك على الخط في روايتها (الأوبة)، وزينب غاصب في روايتها (ملاحم)، وصبا الحرز في روايتها (الآخرون)، وهي أعمال تتميز بالتهييج الجنسي وإثارة الغرائز، في لغة سادية تنضب وقاحة، ويغلب عليها التصوير الحسي لمشاهد الخلاعة المألوفة في أفلام البورنو.

لقد كانت الرواية واحدة من أخطر الأدوات الفنية التي وظفها الإرهاب

(١) لا أثر عند هؤلاء لـ (الحرب والسلام) لتولستوي، و(الإخوان كارامازوف) لدوستوفسكي، و(مدمام بوفاري) لفلوبير، و(موبي ديك) لمفليل، و(البؤساء) لهوغو، و(الأب غوريو) لبالزاك، و(فرانكشتاين) لشيلي... وعشرات من قمم الرواية الإنسانية الرفيعة، والتي يجادل بعض أدباء الإسلام عن إمكان اعتبارها أدبًا إسلاميًا أيضًا.

(٢) ذلك ما كان يدعو إليه أرسطوبوس، الفيلسوف اليوناني القديم الذي بنى مذهبه الأخلاقي على أساس اللذة، وجعلها معيارًا للفعل الخلق. وهو ما انتهت إليه الأبيقورية أيضًا.

وأعراف، هنا يستقيل العقل، وتنتهك حرمة الصرامة المنهجية التي بشرت بها فلسفة الأنوار والعلموية الوضعية، والوضعية المنطقية، وكل أدوات التحليل البنيوي والسيميائي.

عندما تتخذ الذات العلوية والمعتقدات والشعائر التعبديّة موضوعاً للسخرية والتجريح، نكون قد خرجنا من مجال العلم إلى مجال الأيديولوجيا، ومن مجال الصرامة المنهجية إلى مجال التجديف والإسفاف والابتذال. لم تكن المعاني وحدها المبتذلة، فالألفاظ والتعابير والاستعارات والكنائيات بلغت في بذائها حد الغثيان.

وفي سياق فضائحي كهذا، فإن الآلية الوحيدة التي تكتسب شرعية الحضور هنا هي آية السخرية والابتذال. أما السخرية، فقد أنزلها عبد الرحمن منيف منزلة المنهج حيث اعتبر (اللجوء إلى السخرية)، و(التحرر من القيود)، و(نزع القداسة عن الأشياء) من مهمات الحداثة، وإحدى صفاتها^(١). وأما الابتذال فقد كان لرائد التيار الاجتهادي الحدائي، وداعية الحداثة الدينية، حسن حنفي، فضل السبق، فكان (أجره) مضاعفاً، أجر التأسيس وأجر التأسيسي.

(ج) تدنيس المقدس: نهاية السقوط:

لسنا بحاجة إلى التذكير بأن الأخلاق تستقي مصدرية إلزاميتها من قدسية مرجعيتها، وهذا المعطى بالذات يفسر لماذا كانت تلك المرجعية موضوعاً للتدنيس والتسفيه. إن الغاية الثاوية في هذا المسلك التدنيسي تكمن في إزاحة مشروعية المنظومة القيمية بهدم أساسها الديني. لقد كانت صرخة الحداثة العربية جريئة تنتهك المقدسات والأعراف والتقاليد بلا خجل ولا حياء. استنفدت كل ما أتاحتها ملكتها اللغوية والإبداعية من الألفاظ والرموز والصور التعبيرية النابذة للأخلاق والفضيلة. لقد كانت كما وعدت صرخة متمرّدة وداحضة ونابذة لكل أساس يصون قدسية الأخلاق ويثبت سلطتها في وجدان الناس وضمائرهم. وحتى نعطي لهذه الكلمات بعضاً من دلالاتها، ندع هذه الصور البلاغية الفاضحة تكشف أوزارها، مع اعتذارنا المسبق للقارئ عما قد تسببه له من آلام!

اختارت الحداثة العربية طريق الإباحية المفرطة، حيث أنزلت الذات العلية والشعائر الدينية وكل ما هو مقدس في ضمائر الناس منزلة الابتذال المقزز؛ إذ اتخذتها مادة للاستهلاك الجنسي في أحط صورته وأنذل معانيه. لا وجود هنا للمحرمات، ولا لأية قواعد وحدود

(١) عبد الرحمن منيف، «ملاحظات حول الرواية العربية والحداثة»، ضمن كتاب: قضايا وشهادات، مرجع سابق، (ص/ ٢١٩).

القاع، حيث يتكشف التصوير الحسي عن أشنع صور التحدي. هكذا تنتصب الذات العلوية في خيالها المريض، رجلاً يحترف الاغتصاب، اعتاد أن ينقض على ضحاياه ليلاً: «وفي الحلم يتراءى لي الله على شكل رجل، واقف في الظلمة... يرتعد جسمي تحت الغطاء وعيناي مغلقتان»^(٣). صورة تترك في الذهن أبغض صور الكراهية لإله فظ غليظ، لا يتورع عن اغتصاب ابنته التي ولدت منه سفاحاً، بعد أن كان قد أمر برجم أمها. وهو لأجل ذلك كان وجهه يتراءى «لفاطمة في أحلامها كوجه أبيها شديد القسوة، وكوجه عمها شديد الظلم»^(٤).

هكذا، وبهذه الصورة المثقلة بالرعب، يعود ثانية لتبدأ مغامرة جديدة، وهنا تطلق العنان لمكبوتاتها فتصف مشاهد هذه المغامرة الجنسية الفاضحة بتفاصيلها المملة: يداعب وجهها، ويربت على صدرها وبطنها، ويضمها إلى صدره، وعندما تأخذها هزة الرعدة وقد نال مراده منها، يبشرها بأنها ستلد له المسيح، وهي سخرية ماكرة، تقوض مصداقية الأديان إذ تدمغها بالنفاق والتزوي بالقداسة الكاذبة، وتنتهك قدسية القيم؛ إذ تسوي اللقطاء بالأنبياء، وتنزل

ففي لغة لا تخفي إعجابها بتحررية ملاحدة الصوفية، يقول صاحبنا: «الصوفي يتحدث بحرية تامة مع الله، ويتكلم عن علاقته العشقية مع الله، وأنه لا فرق بين الذكر والأنثى. الله يعامله جنسياً، وهو يعامل الله جنسياً»^(١).

أمَّا نوال السعداوي، فلم تكن هذه الصور التجريدية لتسفي غليلها. لقد كانت أبلغ في الضلالة وأشدهم (على الرحمن عتياً). لقد صورت الذات العلوية بصورة المغتصب المعتدي، المسرف في القسوة والظلم، يدهم ضحيته المذعورة ليلاً، ثم يغتصبها تماماً كما فعل بهريم العذراء. ومع أنه كان السبب في حملها، يأمر برجمها حجرًا حجرًا: «في الليل تحوطني أختي بذراعيها، تنشج بصوت مكتوم وتحكي قصة أمها، زارها الله في الحلم وحملت منه مثل مريم العذراء، ارتدت ثوبًا واسعًا لتخفي ارتفاع البطن، ولدتها في الليل بعد أن نام الناس، لكن عيون الإمام رأتها، ربطوها بالحبال ورجموها حجرًا حجرًا. قلت لها وأنا أعانقها: إذا كان الله هو السبب فلماذا يقتلونها؟»^(٢). وكأن كل هذا الإسفاف لا يكفي، فلا شيء يرضي عقدة التمرد ما لم تصل به إلى

(١) «الإسلام والحداثة»، مرجع سابق، (ص/ ٢٨٩).

(٢) نوال السعداوي، «سقوط الإمام»، القاهرة، دار المستقبل

العربي، (١٩٨٧م)، (ص/ ٢٣).

(٣) نفسه.

(٤) نفسه، (ص/ ٧).

الأدبي في عصره، مصطفى صادق الرافعي؛ إذ لم يرَ مبرراً لهذا التحديث الذي كثر أذعياؤه في زمنه سوى «الفسق والإلحاد»^(٢). هل جانب الرافعي الصواب في حكمه؟

* خلاصة واستنتاجات:

بكلمة موجزة، يمكن القول بأن إشكالية الثابت والمتحول تبقى العنوان الأبرز لحالة التشظي وانشطار الوعي الجماعي في المجتمع العربي. ومن منظور تاريخي، ارتبطت هذه الظاهرة بالانزياحات الكبرى التي أحدثتها صدمة الثقافة الغربية. لكن انجرافاً ثقافياً بهذا الحجم لم يكن ليتحقق لو لم يجد له سنداً في الداخل، فهو يحتاج إلى كتلة ثقافية واجتماعية ذات وزن وقادرة على التأثير والتحكم في مسارات المجتمع. ولقد مثلت الاتجاهات الليبرالية وما تلاها من التيارات التي تشكلت كهوامش للمركز الغربي هذه الكتلة بامتياز. ومن خلال ما تم عرضه من ملاحظات حول جملة الأفكار التي بلورتها الأدبيات الحديثة، يمكن استخلاص مجموعة من المفارقات الصادمة التي صاحبت تجذر هذه الكتلة في النسيج الثقافي والاجتماعي، أشير إلى ثلاث منها:

الأنبياء منزلة اللقطاء لا فرق: «يهمس بصوت ناعم: بنت الله، تعالي. يقترب مني حتى يلامسني بيده، أتحنس كفه الكبير الحاني، بشرته ناعمة كصدر الأم، أضع رأسي على صدره وأغمض عيني، يده تربت على وجهي، ثم تهبط لتربت على صدري وبطني، رجفة غامضة تهزني وقشعريرة، يهمس بصوت ناعم: لا تخافي؛ أنا الله، وسوف تلدين المسيح، أصحو من النوم والدينا ظلام، جسمي مبلل بالعرق وله رائحة الله»^(١). ألا يحق لإبليس أن يغار وقد سحب البساط من تحت أقدامه إن كانت له أقدام؟!!

إنَّ هذا المستوى من التجديف الذي لم يستثن الذات العلوية يعني أن الأدب الفضائحي لم يكن هدفه تسويق الدعارة فحسب، بل تعبيراً عن اختيار أيديولوجي واعٍ يسوق الإلحاد والعدمية؛ لذلك ما فتئ مروجو (الجنسانية) العربية يطلقون عبارات بذينة تسفه قيم الدين وتلعن مقدساته! هكذا هو حال الأدب العربي الحديث أو الحديث لا فرق، أدب شعاره العريضة والتمرد حتى القاع، أدب (يكاد السماوات يتفطرن منه وتنشق الأرض وتخر الجبال هدأً)، ولعل هذا ما استفز أحد أعمدة التجديد

(٢) مصطفى صادق الرافعي، «تحت راية القرآن»، بيروت، دار الكتاب العربي، (١٩٧٤م)، (ص/ ٢٠٠).

(١) نفسه، (ص/ ٢٣).

(١) المفارقة بين الوعي والتاريخ:

ما أظهره من قوة النقد وكشف مآزق الحداثة، لم يكن قادراً على تقديم الحلول؛ ذلك أن الحضارة الغربية التي أفلست قيمها واستنفدت مخزونها الإنساني، لم يعد بإمكانها التنقيب عن الحلول داخل جسمها المحنط. هكذا تتراءى الحداثة الموعودة (كسراب بقيعة يحسبه الظمان ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً). لكن الحداثيين لا يعجبهم هذا النداء القرآني وقد أنزلوه منزلة الأساطير البالية. أما وقد فعلوا، وأبوا إلا أن يخاطبوا على قدر ما تهفو إليه قلوبهم، حتى لا أقول عقولهم، فليصغوا إلى هذا الصرخة التي أطلقها أندري مالرو (André Malraux) المثقف والروائي ووزير الثقافة الفرنسي في الستينيات: «حضارتنا هي الأولى في التاريخ التي تجيب عن سؤال: ما معنى الحياة؟ بلا أدري»⁽²⁾. ويبقى السؤال هنا: لماذا كل هذا الإصرار على الضياع في صحراء التخريب المقفرة؟ أليست الثوابت التي تنكروا لها هي بالذات ما يبحث عنه (حنفاء) الغرب؟

ويبقى السؤال هنا: لماذا كل هذا الإصرار على الضياع في صحراء التخريب المقفرة؟ أليست الثوابت التي تنكروا لها هي بالذات ما يبحث عنه (حنفاء) الغرب؟

تبدو الحداثة العربية وكأنها إبحار نحو المجهول. ثمة مراجعات غربية جريئة ارتفعت أصواتها لنقد تراث عصر الأنوار الذي تعتبره المسؤول الأول عن إخفاقات الغرب بعد أن تحطمت الشعارات الكبرى حول الحرية والمساواة والإخاء، وحقوق الإنسان، والتقدم، ومجتمع الرفاهية...، على صخرة الواقع. إن العالم الذي صنعتة قيم الحداثة هو عالم الأزمات التي تنتهي دائماً بتوليد أزمات مضاعفة، وهنا تكمن المفارقة، فهذه القيم التي يعتكف العقل الغربي اليوم على مراجعتها، بل وإدانتها، هي القيم ذاتها التي يبشر بها الحداثيون العرب شعوبهم، ويتخذونها منارات للإصلاح والنهوض.

إنَّ فهم هذه المفارقة مدخل أساسي لفهم طبيعة المآزق النهضوي العربي، فالأيدولوجيا الحداثية - كما يصفها نقادها- تظهر قوتها في جانبها النقدي، إنَّها تحسن الهدم، ولكنها ليست شيئاً آخر غير الهدم⁽¹⁾. ومعنى ذلك أن الحداثة قد استنفدت أغراضها ولم يعد لها ما تقدمه للبشرية، وآية ذلك أن التيار الناقد للحداثة في الغرب، على

(2) Les Fossoyeurs Un nouvel Appel aux vivants. P: 9
Roger Garaudy L'ARCHIPEL1992.

(1) Critique de la Modernité. op.cit. PP: 33 - 34

وتناقض متبادل»^(٢). إنَّ هذا الاعتراف الذي يتفجر مرارة، لا يعني بالنسبة إلينا، وكما أراده لنا (التحديث)، أو التجديف لا فرق، إلا حقيقة واحدة: أن تيار الحيرة والتناقض سيجرفنا معه لا محالة، وهو ما يرشح الرهان على الثوابت ليكون الخيار الأسلم في استراتيجية الإصلاح والنهوض.

(٢) المفارقة بين الاستقلالية والتبعية:

يرى بعض النقاد أنَّ الفكر العربي المعاصر عمل على التخلص من التبعية الحضارية للمطلقات الغربية، ويدلل على ذلك بنقده الذاتي لمسيرته الفكرية وتجاوزه للطروحات الإلحاقية الليبرالية منها والثورية. لهذا الاعتبار ينظر إلى التيار النقدي على أنه أقدر على التحرر من مركزيته التاريخية. لكن وجه المفارقة هنا يكمن في كون الشعارات الإصلاحية التي رفعها تجد مرجعيتها النهائية - كما نبه عليه كثير من المفكرين - في هذا المطلق الغربي ذاته^(٣). فالطروحات التحديثية

ذلك ما يقر به أحد أساطين النقد الغربي الذي أخطأته عين تيار الحداثة النقدية العربية، لا لسبب إلا لأنه لم يكن من دعاة التفكيكية العدمية. يقول جوليان هكسلي: «إن مثلنا العليا تكون عرضة للهجوم؛ لأنها غير موحدة بما يكفي حتى تكون لها قوة واقعية حقيقية وقوية... وطالما استمر انشقاقها إلى قسمين: بين الطبيعي والخرق، بين الله والبشر، بين المادة والروح؛ فسوف تظل مدنيتنا الغربية تعاني من انفصام بكل ما تعنيه الكلمة، وسوف تفشل مثلنا العليا في تزويد القوة الفعالة للقيام بعمل هادف وحقيقي»^(١). أود التأكيد هنا أن قائل هذا النص ليس أصولياً، ومع ذلك فقد تم تجاهله، أليس في هذا التجاهل وهذه الانتقائية ما يثبت تورط دعاة العقلانية النقدية مرة أخرى في الوحل الأيديولوجي؟ كأني بلسان حالهم يقول: لا أريكم إلا ما أرى، وما أهديكم إلا سبيل (الرشاد). لكن هذه الحجة الفاوستية المثقلة بالإكراه، لا تغير من واقع الأمر شيئاً، لقد تنبأ مؤرخ الفكر الأمريكي الشهير كرين برنتن «بأن الأجيال المقبلة لن تشهد تحولاً في النظرة الكونية الغربية، وإننا سوف نستمر إجمالاً على قبول الإجابات عن المشكلات الكبرى التي نقبلها اليوم بكل ما فيها من تنوع يحير الألباب

(٢) كرين برينت، أفكار ورجال، «قصة الفكر الغربي»، ترجمة وتقديم: محمود محمود، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، (١٩٦٥م)، (ص/ ٦٦٧).

(٣) على سبيل المثال، يتهم غالي شكري الحداثة العربية بأنها تتخذ من الغرب إطاراً مرجعياً لها، سواء تعلق الأمر بالتيارات الليبرالية أو اليسارية. انظر رأيه في: مجلة الناقد، (العدد/ ١٣)، (ص/ ٥٤). وفي هذا الاتجاه نفسه يقول أنطوان أبو زيد: «يؤثر كثيرون عدم الكتابة إلا انعكاساً كلياً لمرآة الحداثة الغربية». مجلة الناقد، (العدد/ ١٢)، (١٩٨٩م)، (ص/ ٤٥).

(١) جوليان هكسلي، «الدين بلا وحي»، (ص/ ٨)، نقلاً عن: المسلم المعاصر، (عدد/ ١٧)، (١٣٩٩-١٩٧٩م)، (ص/ ١٢).

هذا الفهم الراديكالي زج به في حرب متواصلة ضد أبناء مجتمعه، مارس فيها كل أساليب الإقصاء والإرهاب الفكري. ولا أدل على ذلك من مراجعة القاموس اللغوي الذي وظفه في حشر خصمه الأيديولوجي في خندق الظلامية والماضوية، والدوغمائية، والأرثوذكسية، والأصولية، والتطرف والإرهاب، والانغلاق، والتحجر، ومعاداة العقل والحرية والانفتاح...، وما شاكل هذه النعوت الإقصائية التي تؤهله للعب دور المبعثر الرسولي الذي يملك وحده الحقيقة المطلقة.

بعض الرموز الحدائثة تكاد تجهر بعتابها وإن على استحياء، إذ تعترف بالطابع النضالي والسجالي الذي ميز أغلب تيارات العقلانية^(٣). والبعض الآخر أثر أن يلقي باللائمة على قوى الممانعة في المجتمع بما أوجدته من ظروف نابذة تطلبت تلك الحدة والجرأة، فحول الجلاذ إلى ضحية، متناسيًا اعتدائه على مقدسات المجتمع ومصادرته لحق الشعوب في ممارسة عقيدتها وقيمها وحقها في الحياة وفق منظومتها المعبرة عن شخصيتها الحضارية، وهويتها الثقافية. لكن التمسك بهذا الحق تحول إلى سبةٍ وعار، وصار من النعوت القدحية

محكومة بمنطق الالتحاق بالآخر، ولا أدل على ذلك من الشعارات التي حددتها كأهداف كبرى لمشروعها الإصلاحية والتي تتمحور حول العلمانية والعقلانية والحدائثة والديمقراطية والتقدم... إلى ما هنالك من المطلقات الغربية. ولا شك أن هذه المقولات الإمبريالية الصنع هي التي أدت إلى تغريب الحياة الاجتماعية العربية، حتى إنَّ باحثًا من طراز جلال أمين يقر بأن التنويريين العرب كان لديهم من التغريب أكثر مما كان لازمًا لتحقيق النهضة المنشودة^(١). ولقد لخص طارق البشري أزمة المفارقة هذه في قولته البليغة: «حاضر الغرب، مستقبل العرب»^(٢)، وهي مقولة تعري محدودية المشروع التحديثي العربي وتكشف حقيقة أفقه المأزوم.

(٣) المفارقة بين الشعار والممارسة:

كان يفترض في تيارات إصلاحية رفعت شعار العقلانية والتنوير والديمقراطية أن تحترم مدلولات هذه الشعارات على أرض الواقع. ولكن التاريخ الفكري والاجتماعي لهذا التيار أثبت أنه لم يفهم للإصلاح معنى خارج تدمير البنية التقليدية القائمة.

(١) «حول مفهوم التنوير»، مرجع سابق، (ص/ ٨٦، ٨٧).

(٢) طارق البشري، «حول القيم والمفاهيم السائدة في المجتمع العربي المعاصر بين العالمين الغربي والإسلامي»، مجلة المنعطف، وجدة، المغرب، (٢٠٠١م)، (العدد/ ١٨، ١٩)، (ص/ ١٩).

(٣) كمال عبد اللطيف، «ندوة حصيلة العقلانية»، مرجع سابق، (ص/ ٢٠٨).

صادقوه، عادوا الدين أو استهانوا به بينما لم يكن هذا ضرورياً على الإطلاق لتنويرنا نحن، وتقدمنا السياسي أو التقني أو العلمي.

أما عن موقفهم من التراث، فيرى أنهم تبنا الثورة على القديم لمجرد أنه قديم، وكان هذا القديم يمكن أن يزودنا بسلاح فكري وروحي فعال لمقاومة المحتل ونفوذه. وهو يشجب التوظيف المغرض لشعارات حرية التعبير والتسامح والعقلانية والعلم والموضوعية، والتي أصبحت سلاحاً موجهاً ضد من يرفعون راية الإسلام، فأصبح معنى التنوير يتحدد في التصدي لما يسمى بـ (الأصولية الإسلامية)، يسانداهم في ذلك ويشجعهم كل مؤسسات الدفاع عن حقوق الإنسان في الغرب، بل وتجد منهم من يفضل التعامل مع إسرائيل على التعامل مع التيار الديني^(٣). هذه النظرة الموضوعية من شأنها أن تؤسس للثقة المتبادلة بين مختلف تيارات المجتمع العربي، وتفتح سجلاً جديداً من التفاهات التي لا تلغي طرفاً من الأطراف، وتطهر الساحة الثقافية العربية من حالة الإسفاف الفكري، وتدشن تقاليد نقدية جديدة تنحاز للهم المعرفي، وتحرر من الهاجس الأيديولوجي.

المستخدمة بكثافة في الحرب النفسية أن يشار إلى دعاة الخصوصية والهوية والنصيحة^(١)، فعبرت شعوبها بمقدساتها، وهي أعلى ما تملكه الشعوب، وكذلك كان جواب قوم لوط: {وَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَخْرِجُوهُمْ مِنْ قَرْيَتِكُمْ إِنَّهُمْ أَنْاسٌ يَتَطَهَّرُونَ}. لقد تم استخدام الحداثة - كما قال منذر عياش - لتصفية الحساب مع التراث والعقائد^(٢).

وكان جلال أمين جريئاً في نقده لكثير من هذه الممارسات التعسفية، وهي جراءة غير مسبوقة في الواقع بهذا المستوى من المصارحة والمكاشفة. وتكتسب ملاحظات جلال أمين مصداقيتها من ضرورة مراعاة التنوير للشروط البيئية التي يتحرك فيها، والسعي إلى التوافق معها بدلاً من معاداتها. واستناداً إلى هذا المنظور الثقافي يرى أن التنويريين أضروا بنهضة المجتمع باسم حرية التعبير، ومردوا على القديم والتقاليد، واحتفلوا بكل من يتجرأ على التراث والتقاليد بالتهكم، ولم يميزوا بين حق التعبير عن الرأي، وبين حق توجيه السب والقذف والتهكم على المقدسات. أما عن انتمائهم المرجعي فيلاحظ أنهم تحيزوا لمرجعيتهم الغربية، واستناداً إليها عادوا ما عاداه التنويريون في الغرب، وصادقوا ما

(١) ينظر على سبيل المثال: عبد الإله بلقزيز، نفسه، (ص/ ٢٧٩).

(٢) انظر: «مجلة الآداب اللبنانية»، (ص/ ٢٤).

(٣) جلال أمين، «حول مفهوم التنوير»، مرجع سابق، (ص/ ٧٣).

٧٤، ٨٤، ٩٠.