الإصلاح والتجديد في الدين

هشام جعيط

(١)

في الإصلاح

هل أن العالم العربي مخير في اللجوء إلى الروحانية الدينية في قرن المادية هذا، تجاه عالم شيوعي ملحد، وغرب ابتعد عن مسيحيته ابتعاداً عميقاً؟ هذه فكرة طارئة تتميز بكونها تجعل من الضعف قوة، وتجعل من مؤشر عن التأخر في التطور محوراً للتطور الأصيل. لكن يرى قطاع واسع من الضمير المعاصر أن رفع الطابع الإسلامي يكون خلافاً لذلك، شرطاً لكل تحرير للمجتمع العربي وخميراً لكل رقي.

تتلاقى هذه الآراء في الصورة التي تقدمها عن عالم عربي يسيطر عليه الدين. لكن المجتمع العربي الحالي تطوّر في اتجاه العلمانية بخطوات عملاقة وإن غير متكافئة، إذ تعمل السلطة السياسية طبق أهداف مستقلة، وقد نفذت التصورات العقلانية إلى دائرة التربية، في حين أن الشباب يبدي لامبالاة واضحة تجاه كل ممارسة دينية. لكن ومع هذا تبقى قضية مطروحة وهي هيمنة الدين على الدولة، وعلى المؤسسات القضائية والأخلاق الاجتماعية والرؤية العميقة لعالم الانسان العربي، وأن هناك لغة قديمة تطبع الخطاب، وأن الضغط

يرهق خيارات الضمير، وأخيراً فهناك تقاليد ارتبطت بالدين ارتباطاً مختلفاً وهي توثق الإنسان وتشل كل اندفاع إلى حياة حرة.

وسيظهر موقفنا مبهماً ممزقاً متضارباً دون شك من حيث المبادىء. وهو كذلك قطعاً طالما أن تفكيرنا عن الإسلام نابع من ثورة مزدوجة. الأولى ثورة على العقلانية البدائية، والذهنية المعادية للدين بصورة نسقية، والرأي المسبق المبسط المعادي للإسلام، وهو غير مبالٍ بتشعب الأشياء البديع، ضمن الخلفية العظيمة للتاريخ والفكر. وثاني الثورتين هي التي تيقظت عند الاتصال بالسلبية والتقليدية الدينية، ووعت بألم ضحالة كل حياة وفكر خاضعين إلى اعتباطية التقاليد والدين.

I

وهكذا نقترح العلمانية بصورة من الصور، علمانية غير معادية للإسلام بحيث لن تستمد دافعها من شعور لاإسلامي. ذلك أننا حافظنا على جوهر العقيدة ذاته في هذا المسلك الحائر؛ وكما قال فرويد بصورة بارعة في كتابه **مستقبل وهم**، فذلك يعني أنها حنان عميق لا يُجْتث، نحو هذا الدين الذي أنار طفولتنا، وكان أول دليل لنا على الخير واكتشاف المطلق. لقد صرح مصلحون كثيرون في ماضٍ قريب أنهم من أنصار الحداثة في حين أنهم كانوا مصرّين على العلمانية. وقد ادّعى كثير من العلمانيين اليوم حق التلاعب بالإسلام متسترين بقناع الإصلاح والرقي في حين أنهم يتمنون خراب الإسلام. نحن ندّعي العلمانية بمعنى أننا نعتقد ضرورة الفصل الجذري بين التشريع الديني والمؤسسات الاجتماعية والقانون والأخلاقية الممارَسَة. لكن هذه العلمانية لها حدود حيث نعترف بالعلاقة الجوهرية بين الدولة وبعض عناصر السلوك الأخلاقي والاجتماعي وبنية الشخصية الجماعية والعقيدة الإسلامية. ونحن نؤيد بقاء هذه العقيدة ونؤيد إصلاحها. **لا يجب أن يتم الإصلاح على حساب الدين، بل يقع في الوقت نفسه بواسطة الدين وفي الدين ومستقلاً عنه.**

يجتهد مسعى أول في العمل في منطقة خارجة عن الإسلام، في مراجعة

مواقع المجتمع الشامل تجاه الحدث الديني في اتجاه الفصل أو التحرير: هذا هو الهدف العلماني ذاته. وينبغي في المقام الثاني التفكير في المعطى الاعتقادي ذاته، وتقديم رؤية شخصية لأسس المعتقد.

يبرز هذا المسعى المزدوج الخارجي والداخلي، على قعر من الخلاف مع نظريات التحديث الإسلامي. لا شك أنه كان لموقف الإصلاح التحديثي وعي بحاجات الإنسان الإسلامي في زمنه، وكان له، فضلاً عن ذلك، الإيمان ومعنى استمرارية الإسلام. لكنه أخطأ خطأً فادحاً لسذاجته وتناقضاته. وقد سبق لنا أن رسمنا نقداً لأفكار محمد عبده، ولنضف إلى ذلك أن الشيخ الكبير أصر على الاعتقاد أن للدين دوراً محركاً دافعاً في كافة الميادين التي يشملها عادة **الفكر العقلاني والطريقة العلمية والابتكار التشريعي المستقل**. كان تفكيره وعمله مفيدين في عصره، لكن من منا لا يدرك أن ما هو عقلاني يتابع سيره، ويجب أن يتابعه خارج كل سيطرة للعامل الديني، وكل تبرير بواسطة الديني. وهكذا فليس للعلم والعقلانية السياسية أن يبحثا عن أسس ممارستهما في القرآن، حتى لو كان القرآن ثرياً فكرياً فريداً فيما يخص مصير الكون والإنسان.

II

من المعلوم أن الإصلاح ذاته غالباً ما تحول إلى موقف يدافع عن إسلام مثالي وقعت خيانته أو تشويهه من قبل الفقهاء القدامى. ونحن لا نشاطر هذه النظرة بل على العكس نتفق مع المراجعة التقييمية التي طرحها «إقبال» بخصوص اجتهاد الفقهاء وعلماء الدين المسلمين ضد أولئك المناصرين للحداثة الذين أوّلوا النصوص وألحقوها بغاياتهم الذاتية، فبرهنوا بذلك عن ازدرائهم التام بالحقيقة التاريخية. إن إقبال مفكر عميق، ولا شك أنه من أضبط الأفكار في الإسلام المعاصر، ومهما كان تجديده جسوراً، فهو يعترف رغم ذلك بعظمة العمل الذي أنجزه أولئك الفقهاء، كما أنه يجب فضلاً عن ذلك إضفاء معنى معقد على التشريع الإسلامي. وبعد أن أبدى إكباره لعمل الماضي لاحظ أنه وجد من القرن الأول إلى القرن الرابع هـ. ، ما لا يقل عن تسع عشرة مدرسة فقهية، كانت ثمرة حسنة لجهود اتجهت إلى تكييف القاعدة الإسلامية

«بضرورات حضارة متنامية». وأضاف إقبال أن «من يتناول هذه المؤسسات بالنقد، فيجب عليه أن يجتهد في فهم المعنى العميق للتجربة الاجتماعية التي يجسِّمها الإسلام فهماً واضحاً، قبل أن يشتغل بهذا الأمر، كما يجب عليه اعتبار بنية هذه المؤسسات والنظر إليها لا من حيث الفائدة أو المضرة الاجتماعية التي تمثلها في بلد معين، بل من حيث غايات أكثر رحابة تمتد شيئاً فشيئاً لتشمل حياة الإنسانية جمعاء»[١]. وإن اعترف بأن إغلاق باب الاجتهاد قد آل إلى جمود الفقه في حين أن القرآن يتضمن رؤية حركية للحياة أساساً، فهو يحاول تفسير هذا الجمود بواسطة مخاطر التفكك التي نزلت تباعاً على الإسلام، فوجب حمايته منها. «كان الرأي الذي قادهم هو النظام الاجتماعي ولا شك أنهم كانوا محقّين في ذلك إلى حد ما، لأن التنظيم يواجه إلى حد معين قوى الانحطاط»[٢].

ومن رأينا أن فكرة الانحطاط هذه جديرة بأن يعاد النظر فيها. فلن نجاري جيب (Gibb)[٣] لا محالة حين يريد أن يرغمنا على الموافقة على أن جمود المجتمع الإسلامي قاطبة مصدره ركود الفكر الديني أو الفقه، وكأن مبادىء العصر الحديث لم تولد في أوروبا، مستقلة عن الدين وضده في الغالب. حتى لو بقيت أبواب الاجتهاد الديني مغلقة محكمة الغلق، فقد كان ممكناً ظهور مبادىء جديدة في دوائر أخرى للعلم والعمل، ولعل ذلك كان يكون بسهولة أكبر.

ومهما كان الأمر، فإنه يجب الاعتراف أن منطق أنصار التحديث الديني يقوم غالباً على تزوير الحقيقة التاريخية. فهم يميلون إلى اقتراح إصلاحات ضد الشرع في اتجاه القيم التي رضي بها العالم الحديث، لكنهم يعرضونها على أنها من التشريع الإسلامي ذاته الذي يُعاد إليه سالف صفائه. وتبلغ النظرة الذاتية وسوء النية ذروتهما في هذه المساعي[٤]، وقد امتزجا مع ذلك بالعزم الصادق

(١) Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam، ص ١٨١.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٦٤.

(٣) Les Tendances Modernes de l'Islam.

(٤) الحقيقة أن مسعى العودة إلى المنابع، وهو مسعى **الظهور**، كما يسمى في علم الاجتماع الديني، صاحب كل الحركات الإصلاحية.

والتعلق بالإسلام دون منازع، وبرغبة أصيلة في تغيير الحياة. فعندما يقول المصلح التحديثي أمير علي مثلاً: «من المرغوب فيه أن يصرح في مدة قريبة مجمع عام للفقهاء المسلمين أن تعدد الزوجات والرق يستهجنهما الشرع الإسلامي»، فمن الواضح أن هذا التأكيد خاطىء مردود. إذ لا شك أن رأي الشريعة موجود بالكتابات القدسية كالقرآن والحديث والفقه أيضاً. ولا شك أيضاً أن تحريم تعدد الزوجات يخالف نص الدين كما روحه. ومن الأفضل هنا أن يقبل المرء فكرة أن القرآن كلام مقدس، وأنّه شرّع مع ذلك في ظروف تاريخية واجتماعية معينة، وهو ما يبعث في الوقت نفسه على رفع كل اتهام بالرجعية عن القرآن، ويمكّن من حل القضية القائمة.

ذلك هو نوع التضاد الأساسي بين فكرة الحقيقة الإلهية الأزلية في القرآن وضرورة قبول القيم الحديثة التي تفرض علينا التشريع في الميدان الاجتماعي بعيداً وخارج المعطى الديني، قبل أن نستسلم لرياضة ذهنية ضالة. وفي هذا الجهد الضروري قطعاً لن يعود مناسباً البحث عن أي تطابق مع روح الفقه الإسلامي، وتقصي الخفايا والحيل الفقهية للوصول إلى تقديم أحد مكاسب الفكر الحديث كالمقصد الحقيقي للشريعة، شريعة غدر بها الماضي القريب إن صح القول. يجب على المشرعين تحمل الحداثة بحيث يستوحون منها، لأنها تعبر عن **التجربة التاريخية الحديثة** للعقل العملي. وعليهم أيضاً ابتكار هذه الحداثة وإثراؤها باعتبار التجربة التاريخية لشعوبهم بالذات، لا أن يمتلكوا امتلاكاً كاذباً لأجزاء فقط، وصولاً لأغراض اجتماعية نفعية. فإن صرحنا مثلاً بضرورة التحرير القانوني للمرأة فوراً، فلن يكون ذلك بالعودة المزعومة إلى نقاء الماضي الأول، ولا إرضاءً للفكرة السائدة أو إرضاءً للرأي العام الدولي. ذلك أن التطور الداخلي للمجتمع العربي يحث على ذلك بقوة من جهة، وأن تصوراً كاملاً جديداً للمرأة وموقعها من العالم يجعل منه ضرورة أخلاقية من جهة أخرى، وهو التصور الذي لا يمكن للتجديد التشريعي إلا تجسيمه، فيجب الإيمان به ومحبته واستبطانه، لكي يفرض وجوده.

III

وهكذا، فإنّ كل محاولة في مجال العلمانية التشريعية تستهدف الرجوع إلى تأكيد ما نصت عليه الشريعة من حيث المبادىء، وتحويرها على صعيد النتيجة العملية بحيث نكون قد بلغنا غايات التحديث لا محالة، إن كل محاولة من هذا القبيل ينبغي تجنبها حسب رأينا. إن القول مثلاً إن لكل مسلم أن يختار لنفسه أربع زوجات، ثم توثق هذه الحرية بكثير من الشروط بحيث أن تحقيقها يصبح أمراً مستحيلاً، إنه مسعى يقع فعلاً على طرفي نقيض مع كل مشروع لإنسانية الإنسان وتربيته. وفي هذه الصورة بالذات، فإنه يجب خلافاً لذلك التأكيد مسبقاً على مبدأ المساواة المطلقة بين الرجل والمرأة كتوطئة لتصور جديد لحياة الأسرة بحيث يكون التطبيق التشريعي نتيجة لا غير.

إن الأمر الجوهري هو التصريح بأولوية هذه المبادىء الإنسانوية والعمل من أجل أن تكون موجهة للعمل والأخلاق. ويجب الإيمان بها في باطن الضمير والقلب قبل التصريح بها. وهكذا نعود إلى تحول الذهنيات الضروري وكذلك المثل والقيم، وهو التحول الذي ينبغي أن يلحق بداية الطبقة الحاكمة الماسكة بسلطة التشريع وكذلك سلطة إشعاعية معينة. وحين يتم هذا التحويل، وحين يصبح الشعب ذاته الذي تربى تربية لائقة باتجاه الإنسانوية الحديثة، مستجيباً لنداء قيمه، فإن التطبيق يصبح ضرورياً ميسوراً. والواضح أن هذا الأمر يرتبط أيضاً بالتنمية المادية، وتأكيد ذات الفرد، وتقدم الأسرة النووية.

لكن التشريع يساعد كثيراً ميلاد عالم جديد من العلاقات البشرية. ويكون التشريع في خصوص البلدان العربية الإسلامية عامل تنشيط للرقي، وهو يلعب دوراً يعجل بالتطور. إن الزمن يسرع بنا، ورغبة العربي والمسلم في بلوغ مستوى إنساني رفيع تعاجلنا بالتدخل أيضاً. وهكذا، ففي هذا الميدان كما في غيره، يجب أن يزدوج العمل العميق بالعمل الفوري بواسطة التنظيم.

ولذا، ينبغي على البلدان المتخلفة اللحاق في ميدان التشريع بالبلدان المتطورة، وأن يتوقف العمل بالتشريع غير الملائم القاسي المعروف بإقامة الحدود والذي تخلى عنه الأمويون منذ ثلاثة عشر قرناً خلت. وعلى القضاء الجنائي أن

يعمل حيثما كان بالمبادىء العالمية لعصرنا وأن يتأنسن، دون أن يغيب عنه الواقع الاجتماعي والذهني المحيط به. وأخيراً وبالخصوص، ينبغي أن يركز الجهد على ميدان قانون الأحوال الشخصية الشاسع والذي ما زال خاضعاً لصبغة عتيقة وتنصيعات قرآنية. فينبغي تخليص ما يعرف بقوانين الميراث، وتشريع الزواج، وحتى التشريع الجنسي، من عبء الفقه، وإخضاعه لمقولات العقل العالمي. لكن ينبغي أيضاً إعمال الفكر والتمكن من حس عميق لاحتياجات المجتمع المعني. ويجب قبل كل شيء أن ينتهي العمل في كل مكان بطلاق المرأة حسب شهوة الرجل، وأن تضمن لها المساواة في حقوق الإرث، وأن يقع العدول عن تعدد الزوجات. ويرتبط بهذه الأمور تدخل العقلنة في تشريع المواريث حيث يجب القضاء على العناصر المتعلقة بالقبلية بصفتها مخلفات للمجتمع العربي القديم.

ويعادل مثل هذا التحرير للمؤسسات بالنظر للمعطى الديني، استدراك للعقل المشرع الذي يكون بذلك قد استرد كامل استقلاله الخلاق. ولا يعني ذلك بالضرورة انعداماً للثقة أو نقضاً لاحترام الكتب المقدسة. إن هذا التحرير هو أولاً جهد للوضوح والنزاهة الفكرية، لا رغبة في إخضاع الشريعة لرغائبنا ونزواتنا. ثم إنه يتجه من حيث الشكل إلى الطاقة الخلاقة للقرون الأربعة الأولى، لا باسترجاع المحتوى على الوتيرة نفسها بل بعزم إصلاحي واحد، وذات التوتر الموجه آخر الأمر إلى الخير: فبهذا يمكن أن يسير التجديد في هذه الطريق. ونحن نعترف أخيراً مع محمد إقبال بالقيمة القصوى الخفية في عصرها للتشريع الإسلامي، فضلاً عن أنه استهدف بصورة عميقة خير الناس، وساهم في توحيد بشرية مشتتة بواسطة ذات الولاء الوحيد للشريعة، وهو القانون الذي نظم كافة مظاهر الحياة. كان لنزعة الإسلام الماضية إلى التدخل في نسق الكائن البشري ما يبرره، وهو منطق ديني صارم وطموح مثالي عميق. وبما أن هذا العمل التربوي التوحيدي قد تم، وحيث أن على الطبقة التحتية الماورائية الدينية أيضاً أن **تتخلى عن احتكار الحقيقة على الأقل**، فإن هذا **الانفصال** ممكن وضروري في آن واحد.

وبذا يحافظ التشريع الديني في مثل هذا الأفق على كامل قيمته الامكانية، لكن في ميدانه الخاص. أما المجتمع، فإنه سينمو طبق مقاييسه الخاصة في المرحلة الراهنة من مصيره، لا عملاً برؤية مسبقة لآخرة تكون هي الحياة الحق. وهنا نلمس التضارب المحتوم بين موقف رجل الدين وموقف رجل السياسة. فالأول يضع المجتمع والدولة في شمولية تتجاوزهما، والثاني يقصر الدين وكامل الخلفية الماورائية التي يستند إليها على مجرد عامل اجتماعي. لكن العلمانية المفتوحة ليس لها أن تقوم بهذه التبعية ولا بهذا القصر، اللذين تستهدفهما في النهاية، السلفية والحداثة النفعية.

IV

ينبغي أن يشمل هذا الانفصال ميادين أخرى من الحياة الاجتماعية كالأخلاق وذلك بدرجة أقل من القانون. لا شك أن الأخلاقية الملموسة لا ترجع إلى الدين الإسلامي وحسب. فهي تجر أيضاً العادة والتقاليد والأفكار المسبقة التي تيبست في عادات: فهي إذاً مرتبطة بالعمل الهائل القديم الذي قام به اللاوعي الجماعي، إلى حد أنه يمكن التساؤل عما إذا لا تخرج أكثر السلوكات عن التأثير الديني. على أن الضمير الأخلاقي الأساسي قد صاغته إلى حد بعيد الأخلاقية الإسلامية المتعالية التي تربط بين فكرة الشر والذنب. هناك بالضمير الإسلامي الأخلاقي عنصر هام للاستبطان، لكن التعاليم تبقى مرجعاً خارجاً عن الأنا، هو واجب الطاعة الذي يضمنه وجود الله ووعيده وعذابه المقبل، ولا أخلاقية مستقلة هنا لا محالة. وتوجد في الكثير الغالب أخلاقية مُمَأسَسَة لم تبلغ مرحلة الاستبطان وبالأحرى مرحلة ما فوق الأنا الأعلى المتطلب. والنتيجة أن كل مس يلحق القاعدة الدينية للأخلاقية الملموسة للشعب، من شأنه أن يؤول إلى انهيار الأخلاقية العامة، وحتى إلى انهيار لذات التلاحم الاجتماعي.

لكن لا بد من الوصول إلى تحرير الأخلاق الملموسة من وطأة الأخلاق الدينية، من حيث ضيقها وتشددها ولأنها تحدد تفتح كل رؤية حديثة عقلانية للعلائق البشرية. وضمن مشروع تجديد البناء هذا ومن أجل توسيع وفتح قواعد الحياة الأخلاقية من المهم أن نمنح مسؤولية أكبر للعقل الفردي، وأن

نفسح المكان لصوت الضمير الداخلي، وأن نزرع قيماً جديدة، وأن نسمح ونشجع تشعيب وإثراء الحياة الأخلاقية الذاتية التي يتاح لها بذلك تعاطي البحث الشخصي عن السعادة والخير. إن علمنة الأخلاق الملموسة هي بداية علمنة أسسها. إن حب الخير، والاتجاه نحو الغير، ومعنى الإنسانية، يمكنها أن تساند وتجانب وتعوض عند الاقتضاء المثل المتعالية. ومن حيث الشكل، يكون هناك أيضاً تأكيد على جو من الحرية يعادل ما للأخلاق التقليدية ـ التي ليست الديانة ضمنها سوى عنصر ـ من عبء وقمع واعتباط من بعض الوجوه. وعلى صعيد المحتوى أخيراً، ليس المقصود أن نعارض بصورة نسقية القيم القديمة في بذورها المركزية لكونها ذات مدى كوني أبدي في جوهرها. إن كل واحد منا على علم بواجباته الأولية. وفي هذا المقام فلا حاجة إلى التفلسف والتردد، كما بيّن هيغل ذلك جيداً. لكن يمكن حصول زرع مناسب لقيم جديدة كان أهملها الإسلام، في أطراف الضمير الأخلاقي حيث تتعدد سلسلة الممكنات. وعكساً لذلك، يمكن تأكيد التخلي عن الرؤى التي تجاوزتها التجربة الحديثة للإنسانية بفضل نضج مثلها.

لنفكر في قضية الحب مثلاً وهي إحدى العقد الحيوية للمجتمع الإسلامي التقليدي. عاش هذا المجتمع منذ البداية الصراع بين القطاع الدنيوي الذي استثاق بالطبيعة، وطمح إلى ازدهار الإنسان، وصعّد الغريزة في طبقاته العليا إلى أسمى تعابيرها، وبين القطاع الديني الذي اتجه إلى السيطرة التامة على النفس، وعلى طبع الواقع كله بمبادئه، وفرض إيقاع الصرامة على الحياة. وهكذا يمكن القول بتواجد تصورين وهيكلين في صميم الإنسان بالذات.

من حسن الحظ أن الإنسان خالف باستمرار الدين وأن الدين بقي مثلاً لم يطبق كله أبداً، وإلا لسحقت الحياة. لكن الدين هو الذي ربى الغرائز أيضاً وأنسن الإنسان: لولا هذا العمل لكان الماضي البدائي دعارة شبقية وعنفاً.

كانت الارستقراطية العربية في القرن الأول الهجري، متمتعة بالحياة ولها دراية بالحب في المدينة مثلاً، أو في محيط بعض الخلفاء الأمويين. وكانت الأوساط المثقفة في العصر العباسي تتعاطى كل دقائق الشعور واللذة، كما كان

الشعراء يغرقون في الخلاعة. كان كتاب **الأغاني** مرآة للعالم الدنيوي ومباهجه، ويظهر أنه ترك جانباً أو تجاهل أو تظاهر بجهل مبادىء العالم الديني. وهكذا كشف المجتمع الحيلة القصوى المتمثلة في الانقسام على نفسه، لكن خفية وكأن الأمر كان يقع في السرية. هكذا كانت تسير الروح الفردية أيضاً، فكانت تفصل بين القيام بما فرضه الله وما تطلبه الحياة. لكن عصر الانحطاط حطم تحطيماً كاملاً كل محيط دنيوي منظم وعى نفسه، فبسط التزمت الديني على المجتمع رداءً موحداً من الامتثالية والرياء، مما جعل الحساسية كما الوجود ضحلاً. وقد جهل الإسلام «الاقليمي البرجوازي المحنط»، الحب وتلوناته اللامتناهية وبعده النبيل. وقد سبق أن مأسست أشكال أخرى من الإسلام في الماضي الغيرة عند الرجل. لكن لا ينبغي إغفال مسألة هي أن الحب الحديث اختراع غربي دون شك، مع العلم بأنَّ تأثير اسبانيا المسلمة الحرة الباسمة أي ذلك العالم الدنيوي، قام تماماً بدوره في ظهور الحب الظريف. وخلافاً لذلك، فإن المسيحية كما الإسلام ولعلها كانت أكثر تطلباً منه، تجاهلت العلاقة الغرامية فلم تبارك إلا الزواج، مماثلة بين العلاقة الجنسية والذنب. فكانت تصد كل حركة صادرة عن القلب أو الحواس. إن الحكم على الحب بأنه فساد هو ما سماه هيغل «الأمر الموضوعي»(٥) الذي ليس واجباً يبرره العقل بل مجرد عدم الثقة تجاه الحياة.

وليست قضية الحب إلا مثالاً من ألف مثال. إن فكرة الفضيلة ذاتها سلبية إلى حد كبير ومبنية على قمع الاندفاع الحيوي فينبغي مراجعتها. هذا ولم نتحدث على كل الأنساق الأخلاقية للشرف التي تستقر في قلب الإنسان الساذج آمرة إياه بالأسى والانتقام والموت بصفة موجبة. . .

(٥) من البديهي أن الحب بجميع أشكاله يفقد قيمته إذا استهدف القضاء على الآخر وإذلاله، وأصبح جنوناً بليداً مهيناً، وإذا قصر الآخر على وضعه موضع الشيء البحت والفريسة. لكن الواقع البشري ـ وهو ليس واقع الحياة حتماً ـ يتضمن غالباً هذا البعد المهين. وقد تجذر معنى دنس الحب عند البشرية في القديم، في شعورنا المنساب بمثل هذه الميول. والجريمة المقترفة هي أن ذلك اعتبر نسقاً. بإرادة القضاء على الثانوي من الأمور، تحول الأمر إلى محاولة لقتل أصالة الإنسان. في خصوص مفهوم «الأمر» عند هيغل فهو مشتق من صيغة «أمر، يأمُر، ضدّ نهى ينهى».

إن علمنة الأخلاقية، كما نعرضها هنا، تستهدف إثراء العالم البشري بإدخال إمكانيات أخرى ضمنه **ومتطلبات** أخرى دون شك، تفرضها فكرة الحرية ذاتها. وبدل تثبيت النظر باستمرار على الماضي، وبدل أن «نعاود كشف الحقائق الأصلية كالحرية والمساواة والتضامن... فنعيد إليها بساطتها وعالميتها الأولى» كما قال إقبال، فالمقصود هو كشف الآفاق الجديدة واستقبالها، وسبر مناطق جديدة من التجربة الأخلاقية. وبدل أن **نعيد** النظر وحسب، ونؤسس **من جديد** المبادىء الدائمة للإسلام، فلنضف بالأحرى ونقر مبادىء مستقلة دون أن نمنع لذلك إتمام هذا العمل ضمن المركب الاسلامي. إذ أن الأمور لا تتغير دفعة واحدة وبالتالي فهي ستبقى مدة طويلة وربما على الدوام، قطاعات أساسية تحكمها الطبقة التحتية الدينية. وستبقى خاصة في عمق كياننا، نواة إسلامية لا يمكن اجتثاثها كما لا يمكن تحديدها. وهي تلوِّن وتوحد تنوع السلوكات، وهي بالذات **جوهر النية** الأخلاقية في الإسلام. وبهذا نعترف بقدم ماضينا الإسلامي الذي خلفناه وراءنا، وأن المرء لا يتخلص من ماضيه الذي يصير عنصراً من عناصر الطبع ويندمج اندماجاً عميقاً في «الشخصية الأساسية». وسواء كانت القيم الايجابية الإسلامية غير واعية أم مقبولة قبولاً حراً واضحاً، فهي تشكل الأصالة التي تصنع روح الشعب. إذ ليس المقصود تقليد الغرب في كل شيء، أو اقتباس المظهر بل أن نكون ذاتنا نحن دائماً حيثما كان وأن نسمو انطلاقاً من الواقع الخاص بنا.

V

ولنبحث الآن في العلاقات بين الدولة والدين. لقد سبق للعلمنة التشريعية أن وجهت عمل الدولة في مسار الانفصال، لكن الدائرة التشريعية لا تمثل إلا نقطة معينة لاندراج الدولة في المجتمع، لا جوهر الدولة ووجهتها الأولى. إن رأينا هو أنه **يجب على الإسلام البقاء كدين للدولة**، بمعنى أن الدولة تعترف به تاريخياً، وتهبه حمايتها وضمانها. لأن الدولة أساساً هي وعي للتاريخ تجاه قوى النسيان. فليس للدولة أن تكون علمانية بمعنى أنها لا تهتم بمصير الدين معتبرة إياه مسألة خاصة. إلا أن الدولة إذا قررت التلاعب بالدين لغايات سياسية أو

إدخال اصلاحات داخلية عليه من لدنها، فينبغي تجنيبها ذلك لأن الدين قضية تهم الأمة الإسلامية قاطبة، أمة الأمس واليوم، وغداً. ونحن نؤيد إقبال لكن لأسباب مغايرة، في رفضه للتصور «الكمالي» لعلمانية الدولة. يرى إقبال أن العلمانية التركية أو ما يسميه أيضاً «النظرية القومية للدولة»، تطرح تفوق الدولة على الدين. وهو يلاحظ أن الزمني والروحي في الإسلام يمتزجان أشد ما يكون الامتزاج، يعني أن الروحي وحده يوجد في أصل الأشياء في واقع الحال. إن «الإسلام يشكل واقعاً وحيداً يتحدى التحليل... ويظهر نفس الواقع كدين منظور بوجه معين وكدولة منظورة من زاوية أخرى». وبذلك لم تعد الدولة سوى وجه من هذا الكل، وهي خاصة «جهد لتجسيم الروحي في تنظيم بشري». وفعلاً، فإذا لم يكن الإسلام تيوقراطياً ولا هيروقراطياً، كما سبق لـ «كارل فيتفوغل»[٦] (Karl Wittfogel) ان لاحظ ذلك وإذا لم يعارض الدين الدولة أبداً ولا عارضت الدولة الدين في صراع نفوذ، فلعل ثمة بالقاعدة فعلاً أساً واحداً فريداً ماورائياً تاريخياً في آن واحد. لكن الرؤية التي يبسطها إقبال لم تعد صالحة الآن، حيث أن على المجتمع والدولة التحرر من ماورائية دينية تعتبر حقيقية وحدها، أي التحرر من كل عسف إيديولوجي ديني. فإذا كانت مهمة الدولة تجسيم الروحانيات، فإن هذه الروحانيات منشورة متنوعة متعددة، وهي ليست بالضرورة تلك التي حددها الاسلام. وبعبارة أخرى، فليس في اتجاه هذه الشمولية القروسطية للدين والدولة، الذي يبدو أن إقبال الفيلسوف الهندي[٧] ينزع إليه، يكون بحثنا من أجل إنشاء استمرارية العلاقة بين الدولة والدين. الأوْلى بنا أن نتجه إلى الولاء التاريخي مع الشعور الأسمى بالحفاظ على وديعة مقدسة، لكن دون الخضوع لها. يجب على الدولة أن تتطور في نطاق عملها العادي، داخل دائرة مستقلة، طبق القوانين المجردة للسياسة والمصلحة الاجتماعية، وخارج كل حنين

(٦) Le Despotisme Oriental، ص ١٥٩.

(٧) ليس للدولة أن تكون هيكلاً بموجبه «يتحقق التوحيد ويتجسم» حتى لو كان التوحيد يفسر بصورة متسعة جداً.

سلفي، كما فعلت دائماً أو يكاد. الحقيقة أن الدولة الإسلامية الأولى أسست تبعاً لدعوة دينية، وأن الرسول جمع في شخصه بين سلط الرسالة وسلط الدولة. لكن الخلافة الراشدة تطورت بعد موته إلى ملوكية عادية[٨]، وهو التطور الذي عجل به عثمان والذي أدى به إلى الموت لكنه انتصر آخر الأمر مع الأمويين. كان الأمويون ملوكاً زمنيين يحكمون بواسطة إرادة القوة، لكنهم كانوا يشعرون بكفالتهم للمصير الإسلامي وللإبقاء على الإسلام المتماثل وقتئذ بانتشاره الحربي. وكذلك كان الأمر مع العباسيين، مع ملاحظة أن الإسلام عندهم تماثل بفتوحاته الاجتماعية والدينية الصرف. فكانت الدولة تتحرك في كل عصر بضرورة حكم البشر وتنظيم العنف، لكنها اعتبرت نفسها في كل وقت الكفيل الأخير لاستمرارية الدين. كان رد الفعل القمعي في عصر المهدي ضرورياً إطلاقاً، لأن هناك سبباً سامياً أوجب تجاوز المصلحة الفورية للدولة وحماية الإسلام من محاولات التحلل كافة ـ كما أن وقفة المتوكل أملتها ضرورة عليا. إن هذا الشعور الأقصى بالعمل وراء الحينية الزمنية حيث يسجن أغلب البشر، هو الذي يصنع عظمة الدولة.

هكذا تتحدد المنطقة التي تتطور داخلها الصلة الأساسية بين الدولة والدين، وهي ليست العسف الايديولوجي الرامي إلى فرض **حقيقة** في حد ذاتها أو المحافظة عليها، كما أنها ليست الانتهازية الاجتماعية التي تبحث عن استمرار النظام السياسي استناداً إلى ما يتضمنه الدين من عداء عميق للفوضى الاجتماعية. وبما أن الأمر كذلك، فستسمح الدولة بحرية الضمير وتضمنها داخل المجموعة الإسلامية ذاتها، وتضمن الخروج من الإسلام من حيث المعتقد خروجاً حراً. إن **التعددية الايديولوجية** في المجتمع في دولة دينها الإسلام تحديداً، ليست مقبولة وحسب بل ضرورية. فليتظاهر عدم الإيمان وليبرز ويؤكد ذاته، فليس للدولة أن تمنعه بل يجب عليها أن تضمن خلافاً لذلك هذه الامكانية. لقد جاء في الحديث أن الإسلام جاء غريباً إلى الدنيا وسيعود غريباً.

(٨) في الحقيقة لم أعد الآن أفكر مثل هذا التفكير بعد استقرائي عن كثب للخلافة الراشدة. إنما توجد بذور لسياسة مونارشية عند عثمان طورها فيما بعد الأمويون.

هذه مخاطرة تاريخية ينبغي الأخذ بها. ومن الممكن فعلاً أن يصبح الإسلام يوماً أقلية في مجتمعه بالذات، كما هي حال المسيحية في الغرب. لكنها إمكانية مستبعدة لحين. فضلاً عن أن للإسلام طاقات كبرى لحماية نفسه من الايديولوجيات والأخلاق الدنيوية العلمانية، وحتى من اتجاه اللامبالاتية. ولذا، فكل إكراه صادر عن الدولة أو الكيان الاجتماعي لفرض الإيمان والممارسة الدينية على الفرد يجب أن يُماثل باغتصاب للضمير، وليس آخر الأمر إلا تطفيلاً للإنسان الذي يعتبر قاصراً في خياراته الماورائية: وهذا هو الانكار بالذات لمفهوم الإنسان بصفته ذاتية مفكرة حرة. وخلافاً لذلك، فإنه يجب مكافحة كل إرادة منظمة واعية مجبرة من قبل الدولة أو الطوائف المؤثرة، تريد إخلاء الضمائر من الإسلام، وإعاقة الشعائر، والحط من الدين.

(٢)

تجديد الرؤية في الإيمان

بعد الخوض في قضية العلاقات بين الدين والخارج أي العالم الاجتماعي والدولة، ها نحن قد وصلنا إلى القضية المركزية ألا وهي **التجديد من الداخل**. تتزاحم في هذا المجال الكلمات في الفكر، منها الإصلاح وإعادة التقييم وإعادة التفكير وإعادة البناء، إلخ. ويمكن للطموح أن يتسع لكن بدون مفعول عملي واقعي كما يمكنه أن يكون متواضعاً لكنه يبحث جدياً عن امكانيات التطبيق. والأمر يختلف بالنسبة للمفكر الذي يقدم رؤية جديدة للإسلام، مجدداً أسسه، ويعيش الصراع بين الإيمان والعقل مستجيباً لتساؤلاته الداخلية، وبالنسبة للدين الوضعي التاريخي الذي يصلح مذاهبه وشعائره، وهذه قضية جماعية واقعية. لكن هذا الواقع المقبل يهيئه فعلاً البحث والغليان الفكري اللذان بانتشارهما في الروح الجماعية، يسهمان في تحوير إن لم يكن المذهب والعقيدة، فعلى الأقل المعاش الديني، ودلالة التشريع وأبعاد الضمير.

I

وسنقتصر فيما يخصنا على هذه الدائرة شبه الفلسفية التي تمدد الإيمان وتعيد تأويله وتأسيسه بل وتبتعد عنه أحياناً وهذا ما نسميه **تجديد الرؤية في الإيمان**.

إن اللبس الموجود في الدين أنه في آن نتاج التاريخ ووعي للمطلق مستمر وحاضر. لكن معجزة الدين أيضاً أنه يخاطب أبسط كائن وأكثره سذاجة كما يتجه إلى أسمى فكر وأكثره رفعة، ومعجزة الإنسان نفسه أن مستويات الوعي واللاوعي لا تنتهي عنده، وأنه يمكن دائماً التعمق في الأشياء الأكثر وضوحاً في ظاهرها، والاغراق في النزول إلى ما لانهاية.

أول واقع للدين أنه نتاج الماضي وقوة من الماضي. فكل إعادات البناء التي جدّت بعد لا يمكنها تأسيس الإسلام الذي يؤسسه نفوذه التاريخي وحده. إن هذا النفوذ واقع صامد وكائن موجود في عمق الشخصية والمحيط الاجتماعي. لكنه ليس ذلك وحسب إذ يستجيب لطموح الإنسان المتجدد باستمرار، وهو محمل بحقيقة في صلبه. يسمي هيغل العنصر التاريخي للدين **الاتصاف بالوضعية**، وينبغي القول إن هذه الصفة عائق لحرية الإنسان واستقلاليته. فهي مفروضة من الخارج وتطفّل الإنسان. نحن نقبل دين آبائنا دون مقاومة ولا نقاش. لكن هذه المقاومة تمت حقاً في جزء قصير جداً من الماضي حيث عرف الدين الجديد التشكك وحتى العداء والمقاومة. ثم غلبت هذه المقاومة على أمرها، ونحن مدينون اليوم لهذه الهزيمة بديننا. وهكذا، فإنّ الأمور تجري وكأن النقاش قد دار في الخارج، في لهيب التاريخ، وكأنه نُقل إلى الماضي، وأن القضية منتهية اليوم.

ولذا، فالإيمان يقين منقول. بدأ الأمر بقرار الرسول الدخول في مغامرة رهيبة لا غير. فطاقة الاستقرار تكمن في العشرين سنة التي دامت خلالها الدعوة. ويستمد الإسلام قوته وحضوره من مسيرة الترسيخ هذه، ومن الطاقة المتفجرة لهذه الشعلة المنطلقة. وهي فترة الخلق واللحظة التي وجب خلالها إخضاع العالم واختراق الجهاز الديني له. إنها لحظات نادرة ثمينة في تاريخ الإنسانية حيث برزت بنية عسيرة ثم اخترقت طبقة القرون بعد ذلك. أصبح الإسلام قوة تاريخية وبذلك فقد صار ظاهرة عابرة للتاريخ.

وهذا ما لم يفهمه المؤرخون العاديون والمستشرقون الذين لم يولوا أهمية إلا للبنى القائمة والذين لم يطلعوا على كل الجمال وكل العظمة التي اكتساها هذا

العمل الاستثنائي الممزوج بالنفس الذي أقر الإسلام فعلاً. وليست توجد قاعدة للمجهود العلمي والنظري الهائل ولا للنشاط الفكري الحامي للقرون الإسلامية، إلا في الوحي أي في التجربة القصيرة لذاك الإنسان الذي فك رموز الإلهي في قلبه. وقد أصاب الفقهاء وعلماء الدين المسلمون حين اعتقدوا وجود حاجز لا يمكن تخطيه بين نسق الرسالة ونسق العلم. هناك عالم يفصل بينهما وهم لا يوجدون إلا بواسطتها. ليست المعجزة أن الرسول وفق في الأحداث، وهي ظاهرة عجيبة نسبت إلى قابلية التصديق عند البشر أو إلى الظرفية التاريخية. بل إن المعجزة أنه ما كان جديراً بالنجاح نجح، وأن الخير والحق انتصرا آخر الأمر. قال مارلو بونتي (Merleau - Ponty) «إن الحركة التي تنجح حيناً ليست دائماً الأكثر حقاً والأكثر قيمة، **لكن يجب أن تكون كذلك لو كان عليها أن تستمر**»[٨]. ويضيف أنه إذا وُجِدَ شيء منعش في التاريخ البشري، فهو أن عملاً جميلاً عظيماً يقع الاعتراف به آخر الأمر بصفة عامة.

ولذا، فإن ظهور الرسالة هو أكبر عنصر تاريخي في الإسلام. إن الإيمان الذي هو ثقة يصبح من خلال ذلك ثقة في الرسول. وهو نفسه ليس بالإنسان الزمني وحسب، المولود بمكة حوالي ٥٧٠ والمتوفي بالمدينة سنة ٦٣٢. بل أصبح ما أرادته أجيال من المسلمين أن يكون، أي كتلة هائلة من المثل والحب والوفاء. إنه يزن بوزن كل تلك الدموع والاندفاعات. وقد نادى باسمه كثير ممن كانوا في النزع الأخير من كائنات بشرية بسيطة طيبة ذكروه وهم على شفة الموت. إن التاريخ يثقل بكل وزن البشري وبكل قيمته، شخص الرسول وكلامه. لقد كان الدين روح العالم والإسلام روح الأمة الإسلامية، وهو ما زال قوة حية ملموسة ملتصقة حميمياً بالمجتمع الإسلامي تخترقه من طرف إلى آخر.

لكن صفة التأريخية في الدين سلاح ذو حدين ومعطى مزدوج. إن فترة الإرساء عظيمة لأنه وجب قلب البنى القائمة، لكنها كانت قريبة جداً من

(٨ مكرر) Sens et Non-Sens، ص ١٨٤.

الواقع، فليس من اليسير إكساؤها هالة فوق طبيعية. لا شك أن كل الذين اقتربوا من الرسول استمدوا من هذه الصحبة روحانية لا تدانى. لكن التشكك كان كامناً في القلوب عند غيرهم. وهكذا كانت العاطفة الدينية فاترة في العصر الأموي، واحتاج الأمر إلى وقت مع انطفاء الوحي، لكي ينظر إلى العصر الأول كفتحة فريدة إلهية. الواقع أن حركة العاطفة الدينية عكس ما تصوره الفقهاء. فباستثناء مدة الهبوط التي تلت الانطلاقة، أنها تتنامى بمر القرون، في الوقت الذي تبدأ المبادىء الدينية تطابق الواقع الاجتماعي. تعظم ذات الرسول وتسمو دائمة الانتشار. عندئذٍ يبدو الدين متمكناً إلى الأبد في حين تقوم مطابقات باطنية بين الذهنية والمؤسسات وحتى اللغة والدين. وبذلك ندرك سبب ارتباط الكنيسة المسيحية بالعصور القديمة ارتباطاً عميقاً، وأكثر من العصور القديمة، فقد ارتبطت بالعهد الوسيط وهو عصر المطابقة الكاملة. أما الإسلام فقد اندمج هو أيضاً اندماجاً كاملاً بالعصر السابق للفترة الحديثة. ولم تكن هاتان الديانتان حيتين حقاً وفي ذاتهما إلا حين تطابقتا مع تلك البشرية.

وبصورة من الصور، **فإن الدين روح لبشرية ما زالت في الطفولة**[٩]، أو على الأقل بصدد التكون. فكان على العقل أن يتحرر من الدين بدخول العصر الحديث، لكن بعد أن يمر به. ذلك لأن الأديان هي التي أخرجت الإنسان من حينية الكائن حيث كان يخشى عليه الإغراق في دهشة تسمر بصره إلى الأرض لا غير.

لكن بما أن الدين مرتبط بالماضي، فإن عناصر كثيرة يتضمنها أو يتشكل منها لا يقبلها العقل إطلاقاً، ولا الفكر وحتى ذهنية الإنسان الحديث. فقد أبرز العلم والفلسفة والنقد التاريخي بديهيات تهاجم النواة الدينية ذاتها، أو على الأقل كساءها الأسطوري. من المعلوم أن الكنيسة الكاثوليكية في القرن التاسع عشر قد تعرضت مباشرة أو بطريق غير مباشرة إلى هجمات ذلك الأمر لكنها عرفت كيف تدافع عن نفسها، فاندمجت في عصرها تدريجياً واستخدمت بدورها

(٩) تبدو لنا فكرة هاردر (Herder) عن طفولة البشرية صالحة لهذا العصر.

أسلحة التفكير الفلسفي والنقد التاريخي. لكن إلى متى سيحافظ على هذا التوازن غير المستقر البعيد كثيراً عن المطابقة التامة للماضي؟ صحيح أنه يوجد إلى جانب عالم الفكر، عالم البشرية العادية، لكن كل شيء يتم وكأن الإيمان لم يبق فيها إلا من خلال الجهل وبفضل قوة تجميد خاصة بالتاريخ ولتواجد العصور البشرية وتراكبها في ذات المجتمع الواحد. على أن هذه المواجهة بين الكنيسة والمجتمع الدنيوي تؤكد انتماء الخصمين معاً إلى عالم متقدم حي، بفضل المناقشات التي أثيرت. لكن ما أعظمه من سبات ومن عدم أو يكاد في وضع الإسلام[٩]، بعد الصمت المفاجيء للحركة الإصلاحية وحركة التحديث! الواقع أن النقاش هنا كامن ويبدو خاصة في أفق وعي السياسي. فقد تطور الإسلام بقوة في بضع سنوات بأن أخرج من الضمير الشعبي صوفية الأولياء. إن المواجهة أيضاً أقلّ عنفاً بكثير، لأن الشعب ما زال متأثراً بذهنية سابقة للحداثة، حيث اطمأن الدين بالتالي إلى الاستقرار وإلى ميدانه المأنوس. ومن جهة أخرى، فإن الوعي الفكري غريب عن الفلسفة وعن العلم والنقد التاريخي، ومنشأها الغرب، وهو يتدرب عليها ويقبلها قبولاً سلبياً مجزأ[١٠]. والرأي عندنا أن حركة التحديث ذاتها لم يشعر بها إلا كقضية تكييف المؤسسات الاجتماعية والتشريعية الإسلامية بالعالم الحديث، وأن الوعي الإصلاحي المنتشر الراهن يطرح قضية المواجهة بمفاهيم سياسية أو اقتصادية لا غير.

إن المفكرين المسلمين الذين احتكوا بالحداثة وحتى دون أن يكتسي تساؤلهم شكلاً نظرياً، ينزعون إلى التخلي عن الدين لأنه يبدو لهم بناءً منخوراً ونسيجاً من المحالات، ويظهر لهم مرتبطاً بذهنية ساذجة أو غير حديثة. إن الصراع ضمني أو خفي ومرهق، لاسيما أن العلماء التقليديين لا يبذلون جهداً قط لصوغ العقيدة صوغاً مقبولاً في الوقت الحاضر.

إن المظهر السلبي للصلة بين الإسلام وعالم الماضي يطرح قضية خطيرة

(٩مكرّر) هذا التحليل يستهدف الفكر النظري لا العمل السياسي. وعلى كل فهو يعكس وضع الستينات حيث حصل تحميد لكل ما يمس الإسلام (زيادة من المؤلف).

(١٠) ينبغي الاشارة الى ما يمثله محمد إقبال من استثناء ممتاز.

بالنسبة للفكر النظري، وقد أشرنا آنفاً إلى **الكساء الميثي** للدين، لكن القضية كلها تعني التساؤل فيما إذا كانت الميثولوجيا لا تمس إلا عناصر عارضة أو هي تتمثل بنواة الإيمان. إن الإسلام ككل دين غيره نشأ في بيئة ذهنية معينة وفي جو فكري معين، في عصر بشري سيطر فيه المظهر العجيب على أفق الإنسان، وهو ورث فضلاً عن ذلك أغلب التقاليد اليهودية النصرانية. يتضمن القرآن الملائكة ورؤساءهم وإبليس وجيشه من الشياطين والجن، ويظهر أن هؤلاء اقتُبسوا من الخرافات المحلية، نجد في القرآن تصوّراً معيّناً للجنين البشري قد لا يقبله العلم. ونظرة للكون المادّي قابلة للتأويل بحيث لا تتضارب مبدئياً مع العلم لكن تتداخل فيها عناصر توراتية هي بدورها متأثرة بالكوسمولوجيا البابلية القديمة. هذا ما يبرز لعيان الإنسان الحديث المثقف ثقافة متوسطة، وهو ما يمكن أن يكتشفه كذلك في العهدين القديم والجديد. لكن التفكير المتسلح يمكنه التقدم خطوات أخرى فيتساءل كيف يقبل العقل الناقد العذاب الأبدي فضلاً عن كونه جسدياً، بالنسبة لغير المؤمنين، وكيف للنزعة الإنسانية الكونية لَعصْرِنَا أن تسمح بذلك؟ أين يكمن الحل للتناقض بين الحرية ومسؤولية الإنسان التي يتضمنها مفهوم الحساب، وبين قدرة الله وظلمه أو يكاد، التي يترجم عنها القضاء والقدر؟ وهذا الإله ذاته الشخصي والمتعالي أي لعبة يلعب؟ لماذا كان متخفياً؟ أَوَلاَ كان يتكشف مرة واحدة وبوضوح للإنسان؟ وختاماً لذلك كله، يتدخل النقد التاريخي. لا شك أن في هذا المقام أيضاً لا يوجد سوى قرائن بدون أي برهان واضح لا يقبل النقض ضد الإيمان. لكن الإيمان ليكون صالحاً، فعليه أن يكون إيماناً طيباً أي إخلاصاً وصدقاً وحسن نية وانفتاحاً على حجج العقل، وإلّا كان رفضاً صرفاً وتعنتاً محضاً. ويدل تاريخ الأديان كيف ارتفع الإنسان من التأليه الكامل للطبيعة إلى تفريد الآلهة، وكيف نشأ التوحيد عند بني إسرائيل حيث كان «يهوه» أصلاً إلهاً قومياً. واكتست هذه الشخصية بعد ذلك طابعاً كونياً، وتكونت اليهودية ذاتها في سياق شرقي. إن أسفار موسى أو التوراة كتاب مركب اختلط فيه تقليد يهوي وتقليد ألوهي، أمّا فكرة اليوم الآخر فإنّما هي فكرة جديدة رفضها الصدوقيون وهم الفرع المحافظ بالفعل ضمن اليهودية. وما القول في المسيحية التي نشأت في بيئة يونانية أو ضمن

يهودية تسربت إلى عمقها فكرة الاعتقاد بالمسيح المنقذ وتأثرت بالتلفيقية الهلينيستية؟ كان هناك بداية يسوع وتكونت فكرة المسيح بعد موته. إن المسيحية في نواتها مبنية على سر بعث المسيح وسر التجسد، وهما فكرتان تستعصيان على كل جهد عقلي مهما كان متفهماً، مع أنهما رفيعتا القيمة كرمزية.

ثم جاء الإسلام. إن التسلسل التاريخي بديهي كما أصالة العطاء العربي (تيار الحنفاء، وتقليد تعبير الكهان في العصر الجاهلي). لقد صنفت العقيدة في مكة، وشيدت انطلاقاً من نواة أولية، وتطورت وحورت وأَثْرَت بالمدينة. ولعل الطقوس لم تضبط نهائياً عند وفاة الرسول، وقد عاش القرنان الموالیان نمو الجسم العقائدي الأولي مدعوماً باجتهاد كبير في خلق الأحاديث ولو أن الأحاديث لم تختلق جميعاً. ويُبرز البحث وجود أنسقة لاواعية وكمنطق كامل للتطور الديني. وهناك بالنسبة للعقل خاصة **العائق الكبير وهو يتمثل في بنية الوحي الإسلامي**. فالقرآن بالنسبة للإسلام هو ما يقابل سرّ التجسّد في المسيحية. فهو أساس الإيمان. وهو مشحون بأربعة عشر قرناً من التصديق والسلطة الروحية. من البديهي أن منازعة المسيحية في الماضي القرآن بخصوص صدقه الإلهي هشة، لأن الإسلام إذا كان كاذباً، فكل شيء كذب، وإن كان الله تجلى هنا فَلِمَ لا يظهر هناك؟ لكن شكّ العقل النقدي الموحد المسوّي لكل الأديان يسبب حقاً دواراً. ذلك أن مظهراً رئيساً من حياة البشرية قاطبة يكون شيد على كذب أو افتراء، أو على وهم في نظر الناس الأكثر تفهماً. ويزيد التناقض القائم بين التاريخ والإنسان حدة، لما للدين ولغاياته السامية من دور تاريخي عظيم!

وهكذا نرى أنه إن كان ثمة قضية مصداقية في شكل التنزيل الإسلامي وأصله، فإن هذه القضية ليست نوعية وخاصة بالإسلام، بل تلقي ظلاً على أسس كافة الديانات الكبرى. يريد القرآن أن يكون الكلمة المباشرة لله، وهي إحدى العقائد الأكثر أهمية في الإسلام، في حين أن الإنجيل لا يريد إلا أن يكون تقليداً لحياة يسوع، مستوحًى من روح الإله ومتضمناً بعض اقواله. والأولى أن تقارن عقيدة ألوهية القرآن، كما رأينا، بعقيدة سر التجسد لأن في

الحالين كليهما ظهر الإلهي وتجسم. ويقودنا التفكير إلى القول إن المس بذلك يعني هدم كل البناء الذي شيد عليه الإسلام. وليس هذا رأينا وسنرى السبب في ذلك. لكن الواقع أنه مهما كان الأمر، فإن التصور الإسلامي المجمع عليه لتنزيل القرآن تحدٍ حقيقي للعقل التاريخي النقدي والفلسفي، مهما كانت مستوياته التعبيرية بداية من التي هي أكثر سذاجة حتى أسماها. لقد توارى الرسول خلف الله في القرآن، ولم يترجم عن الله بل استقبل كلمته سلباً. إن الله يخاطبنا في صيغة المتكلم، ويحاجج ويوعد ويشرع ويتدخل أحياناً في حياة الرسول في اتجاه ميوله، مما أوقع الشك في فكر عائشة أو يكاد. فهل كان الرسول صادقاً؟ لا شك في ذلك حيث تبقى شخصيته غير مستطلعة من حيث التاريخ، مع أنها تضررت من ظهورها إلى النور أكثر من شخصية كبار مؤسسي الأديان الأخرى، الذين تاهت حياتهم في غموض الخرافة. لكن لا بد أنها كانت شخصية معقدة ممزقة. فإلى جانب الوحي، كان النبي يشعر بوضوح باحتياجات الروح العربية وبالصبغة التي يجب إعطاؤها لرسالته. لقد كان الوحي الشكل المعبر عن الروح الدينية لذلك العصر، ذلك الذي به كان ينفهم في الإنسان وفي العالم البشري الواقعي حدس الحقيقة واللانهائية. إن خصوصية الإسلام وهي قوة وضعف في نفس الوقت، أنه تصور الوحي بكيفية موجبة مباشرة صارمة لغوية وميكانيكية. وإني لأميل إلى التفكير بأن كل دين يتضمن في أصله جانباً من التمويه، إضافة إلى الصدق والاقتناع الباطني لمؤسسه أو مؤسسيه، بأنه على الطريق السوي. ويخفي هذا العنصر التمويهي الحقيقة جزئياً، وهو يرتبط إن صح القول بكل مشروع يستهدف النفاذ إلى مجال العالم البشري عبر سلطة ما. فالسياسة مموّهة أيضاً وهي كذب وبهتان، لكنّ المرجح أن كل هذه العناصر ضرورية وهي لا تسيء في شيء إلى قيمتها وغايتها الأخلاقية القصوى.

وتلخيصا لما قلنا، إن تاريخية الدين مزدوجة المعنى غامضة. فهي تجذر الدين في الواقع بحيث تجعل منه معطى ثرياً بالذكريات والمشاعر والوفاء من جهة ومن جهة أخرى، فإن مخالطة الدين للإنسانية القديمة تضعه في مواجهة مع الفكر والحساسية الحديثتين وتكشف عن صبغته الأسطورية وتناقضاته. إن دوائر

الحق لا تتقاطع دون شك باستمرار، ولا يقدر العلم شيئاً ضد سلطان ونداء العالم غير المرئي، إن استمرار الدين دليل على قوته، لكن تقهقره دليل على ضعفه أيضاً. ولا يمكن التخلص من القلق بتجزئة مجالات الحقيقة قطعاً لا صلة بينها. ذلك أنه يوجد لا محالة تخمين بوحدة الحقيقة، بالنظر للعقل المدرك. إذ لا يمكن فعلاً تفكيك الإنسان أقساماً حيث يتواجد دون اتصال الوجدان والحس بالأمة، والاندفاعات الإلهية، والعقل المجادل، والمعرفة. إن الإنسان أيضا وحدة كلية، وقد نجح الدين إذ عمل عمله في الإنسان الكلي.

إن الشك الذي يدخله العقل النقدي تجاه الدين هو مع كونه أساساً نتاجاً للعصر الحديث، فلا يجب أن يكتسي صفة النسبية من الوجهة التاريخية تجاه عقيدة فوق الزمان أو تطمح إلى صفة الأبدية. إن تموقعه التاريخي لا ينفي عنه أنه يستهدف الحقيقة وأنه فضلاً عن ذلك قد مورس في الماضي بصورة متقطعة وغير منظمة.

الواقع أن الدين في شكله الخارجي الظاهر، يرتبط بالتاريخ أكثر من ارتباطه بالعلم لأنه نشأ من حدث ونبع من شخصية مؤسِّسة في حين أن العلم والفلسفة بوضوح أقل، هما بلا أسماء ويسخران من الظروف التي اكتشفت خلالها حقائقهما. وقد سبق أن بيّنا أن هذه الصفة التاريخية فكرة ثرية وليست مجرد تسليم أمام نسق الحدث. إنها تدعى الإيمان الحي والوفاء ومحبة الرسول والذكرى النابضة.

لكن إن لم يوجد إلا التاريخية لتقييم الإسلام ومراجعة أسسه، فإنّ هذا يكون أمراً ضئيلاً وخطيراً جداً على الدين ذاته، إذ يمكن الحكم عليه من طرف التاريخ يوماً وهو في سبيل ذلك على كل حال. وهنا يخطىء العمل التاريخاني لأن الدين يستهدف شيئاً آخر غير ذاته واستمراره. إن الطريقة التاريخية الصرف المستخدمة كوسيلة للبحث الحيادي في دراسة الإسلام، قد تصل حتى إلى هدم الإيمان حيث تفرز ضمنياً التاريخانية. وهي مثل التحليل النفسي الناجح، تقضي على الشخصية من أساسها وفي أسسها الأسطورية العتيقة. لكن التحليل النفسي يطمح إلى إعادة بناء الشخصية بإدماج الهدامات الأولى وتجاوزها.

II

وبالفعل يعهد اليوم إلى التفكير الفلسفي الحر القيام بهذا الجهد ومراجعة الهيكلة في مستوى البشرية قاطبة، البشرية المريضة حقاً. وضمن الواقع الديني والدائرة الدينية، يقع الرجوع إلى التفكير المتفهم الواسع الميتافيزيقي أساساً، لتجاوز غشاوات العلم والنقد التاريخي. وليس ذلك بالضرورة لمراجعة أسس الدين، لكن لرفع النقاب عن طموحه إلى المطلق، وإبراز أبعاده الحق واللحاق به في النهاية على طريق لعله نفس الطريق الواحد، طريق الإنسان إلى الله. إن عقدة القضية تكمن فعلاً في معنى الكون ومغامرة الكائن. **إن مراجعة تأويل الإسلام يعني بالذات معاودة المسعى العميق الأول لمؤسسه باستخدام ما بلغه الفكر الحالي من رقي.** لكن هذا التساؤل في الدلالة الذي كان دون شك في أصل خيار النبوءة ينعكس باستمرار في القرآن الذي هو بحث عن الله، واكتشاف تدريجي لله بصفته معنى ومفتاح مغامرة الكائن، وهي المغامرة التي لم تكن مجرد لعبة بل كانت أمراً كبير الجدّية. لكن الإسلام أصبح ديناً لما ترك التساؤل إلى التأكيد، متحمّلاً قلق الإنسان الميتافيزيقي ومحرراً إياه منه. وكذلك أصبح محمد نبياً لأنه عبّر عن تجربة لا توصف أو عن حدس بالكائن بلغة يفهمها الجميع، وقد أدرك إقبال ذلك جيداً. من هنا يكون الدين مشروعاً كبيراً **للمطلق**، وجهداً ملموساً لإخضاع المادة إلى الروح، وهو كذلك جهد لإدخال المثالية إلى الواقع. يقول إقبال: «إن المثالي والواقعي في الإسلام لم يكونا قوتين متعارضتين لا يمكن التوفيق بينهما... فوجود المثالي وجوداً خفياً إحيائياً يحرك ويدعم الواقع». لا شك أنه كان يجب الربط بين مطلب المطلق هذا بعرض هو حادثة وشكل الوحي، ولكي يتجسم هذا المطلب في الواقع. لكن هذا العرض في نظر المسلم يكشف النقاب عن المطلق ويعيّنه. وبهذا المعنى يكون القرآن كلمة الله الحي، لأنه إذا شملت دعوة الرسول احساس كل إنسان حقيقي، فإن المسلم يكون مسلماً لأن التأثير عليه يكون أعظم ولأن الدعوة في نظره تصبح حقيقة ورجاءً.

ويضيف إقبال قائلاً: «**إن القاعدة الروحية** للحياة بالنسبة للمسلم تشكل

قناعة يمكن أن يهبها حياته أقل الرجال المستنيرين منا». هكذا يحوّل الإيمان عبر التنزيل، إحدى المسلمات الميتافيزيقية إلى واقع وجودي بالنسبة لجموع من البشر عبر الزمان! لكننا لن نجاري إقبال في التحليل الفلسفي الذي يضفيه على هذه المسلّمة. إن مذهب الوحدوية الروحانية الذي يقول به إقبال يجعل من الكون «حركة خلّاقة حرة»، ويسمح له بإبراز مفهوم الواقع الروحي كأسّ للكائن. يكون الواقع في رأيه روحاً أساساً، أما الواقع الأسمى فهو الأنا الذي عنه تتفرع الأناوات الأخرى. إن الله هو الأنا المطلق تحديداً «الأنا المحايث الذي يحرك ويدعم الكل». أما الطبيعة والعالم المادي، فلا يكون سوى طبع الله أو عادته وأحسن من ذلك إنه الكشف الذاتي لـ : «أنا الأكبر».

ويسترجع إقبال في نظريته، أكثر من البرغسونية، نظرية الأشعرية الخاصة بالذرات والخلق المستمر الذي يجعلنا نشاهد النشاط الإلهي الدائم. وهو يمجد الاتجاه غير الكلاسيكي في القرآن، معتبراً أن الارسطاطلية التي هي ثبوتية أساساً، توجد على طرفي نقيض مع روح الإسلام القريبة جداً من الذهنية العلمية. ويستند في استدلالاته باستمرار إلى النظريات العلمية الخاصة بالكون والزمان والفضاء. هذا التقليص ذو القاعدة التحتية العلمية للعالم إلى الروح هو أمر مخالف كل المخالفة للمثالية لأنه ينطلق من العالم، فيبدو لنا غير كافٍ. . .

ثم يدخل إقبال عَرَضاً وضمن تحليله، فكرة رئيسة حيث يقول: «إن الشيء الواقع بالمعنى الحقيقي هو وحده الذي يعي مباشرة واقعه الذاتي»، ويضيف بعد ذلك أن الكون يبدو له مجالاً وإطاراً مهيأً لنشاط الفكر، وبذلك فهو يضفي على الوعي قيمة كاملة. واعتقادنا أن واحداً من أسباب ركود وفشل الفلسفة الغربية الحديثة منذ أن كان ديكارت، انها طرحت منطلقها، يعني الوعي، كمكوّن أو مؤسِّس للعالم. ولذا، فإن مفهوم العالم يختلف اختلافاً جذرياً عن المفهوم العلمي للكون، وهو يختلف أيضاً عما يمثله في الفهم أو العقل المشاع، بحيث يصبح المجموع اللامتميز للأشياء التي تؤسسها الذات بنظرتها. أما بالنسبة للعلم والعقل المشاع، فهناك أولاً العالم بكائناته المتنوعة ومنها الإنسان، الكائن الذي

نشأ في العالم. ولا يبدو لنا أن إحدى الرؤيتين مرضية لوحدها، لكنهما متكاملتان وتصفان الواقع المعقد.

إن حركة الذهاب والإياب بين الذات والموضوع الذي هو في صميم فلسفة الوعي الغربية، لا يمكن أن ترضي تساؤل الإنسان في اللانهاية، التساؤل البسيط الدائم، وأيضاً تساؤله عن معنى ومصير الكون كجهاز منظم سابق لوجود الإنسان وشامل له، وتساؤله عن آخرة ممكنة القيام بعد الموت. إلا أن هذا التساؤل الكوني هو الذي أنشأ في الماضي الأجهزة الدينية. وإن هذا التساؤل الذي لا ينجو منه أي كان بمجرد أن يقتلع من الأرض، ولو إلى حين، وعيه المنغمس في شباك الحياة، هو الذي يمدّ الشعور الديني بصورة من الصور، وهو تساؤل ديني في حد ذاته وفي مقاصده[١١]. فلينطلق خيالي وحسب نحو هذه العوالم التي يوحي إلينا العلم المعاصر بانتشارها الخفي المستمر، وليعد إلى تلك الأزمنة الغابرة حيث لم يكن موجوداً أي نفح للفكر يحمل العالم، وليسبق المستقبل النهائي حيث يبدو أن كوناً محدداً يمكنه التقلص والتفكك والعدم، بعد أن محي الإنسان من سطح الأرض، فإن الدوار الذي ينتابني عندئذ يؤيد ويلحق الحدس القرآني الذي هو خطاب جوهري في معنى العالم[١٢]، أو على الأقل يجعله معقولاً ومقبولاً، ويكسوه جدية. ليس أني أدرك مطلقاً نفس الله الشخصي، بل إني أكون مع هذا الشاغل، وأشعر بوجود تعالٍ ما.

على أنني أعود سريعاً إلى نفسي كوعي. إن زمان وجودي من وجهة النظر الأولى أي نظرة الخيال الكوسمي لا يساوي شيئاً بالنسبة لمليارات السنين التي مر بها تطور الكون. فلا يمكنني إلا التأسي على تفاهتي أو أن أقنع بها، ويكون ذلك أعقل. لكن أنا أحمل العالم من جهة أخرى، ولا يوجد إلا هذا الحاضر الذي يربط كياني بالعالم والعالم بكياني في بنية مشتركة، ونسق من الإدراكات

(١١) قال هيغل في Philosophie de la Religion، ج ١، ص ٦٥ «الدين لكل البشر فهو ليس الفلسفة التي هي ليست لكل البشر». وذكر أن غرضها مشترك وهو يعارض قصر نظر الوعي الأمبريقي والمبتذل.

(١٢) في حين أن الإنجيل خطاب عن الإنسان والعالم الإنساني.

المتصلة. إن الكلي ينحصر في وعيي، وبالنزول إليه فإني أصعد رجوعاً الدرجات التي مر بها الكائن. لا لأن الأشياء غير موجودة، بل بالعكس إن لها وجوداً أصم سميكاً: يكفي أن نحيل في هذا الصدد على التحليل الجيد العميق للـ ـ في ذاته (en-soi) الذي ورد في كتاب سارتر «الكائن والعدم» (L'Etre et le Néant). لكن هذا الامتلاء في الوجود هو نوع من العدم وحده نور الوعي يجعله كائناً. في حين أن العدم في مفهوم الـ ـ لذاته ـ (Pour soi) كما بينه سارتر[١٣]، هو عدم فاعل يخلق في قلب الوعي ذلك اللاتجانس الذي يدفع في الفكر الطاقة الضرورية لكي يتشكل بها فكراً. ولذا يمكن القول بصورة من الصور أن العالم يستمد كيانه من الفكر. والثابت لا محالة أنه يستمد منه قيمته. إن كوناً بدون فكر هو كون فارغ، وهو فعلاً مجرد مجال متاح لنشاط الإنسان، كما بيّن ذلك إقبال جيداً.

ويمكن بهذا المعنى طرح أولوية الروحاني الذي لا يعود تقليصاً للمادة إلى الروح أو الفكر ولا تقليصاً للعالم الخارجي إلى الوعي. إن الإنسان مؤسس للعالم ومقيّم له. لكنه أيضاً نتاج للكون وهو كلية منظمة في الكائن. إن الوعي موجود في آن في العالم وخارج العالم، وهو ظاهرة إضافية وأس في الوقت نفسه.

إن جدلية الله تندرج في هذه الجدلية الأولية. لئن أحالت الرؤية الأولى إلى إله خارج متعالٍ، فإن وجهة نظر الوعي ـ السيد تحملنا خلافاً لذلك على البحث عن الله بالنزول في ذاتنا، وتتجه لملاقاة الله الباطن. ويقول مارلو بونتي وهو الذي أشعر نحوه بقرب كبير[١٤]، تعقيباً على الـ «ارجع إلى ذاتك» القول للقديس أغسطينوس، إن الله يصبح في هذا الأفق «ذلك الضوء إطلاقاً، وذلك النور الذي هو أنا في أفضل لحظاتي... إني أؤسس فعلاً تأكيدي للحقيقة

(١٣) في الحقيقة المفهومان مقتبسان عن هيغل: أنظر الـ Encyclopédie des sciences philosophiques. على أن وضع سارتر للعدم في قلب الوعي بالذات أي في التجربة الإنسانية لا يفي بالحاجة لأنّه أهمل مشكل العدم في حدّ ذاته وعلى نطاق تعارضه مع الكائن عامّة.

(١٤) لقد اطلعت على كتاباته الأخيرة المجموعة في Le Visible et l'Invisible (المرئي وغير المرئي) بعد أن حررت هذا الفصل. فزاد قوله تأكيداً لرأيي.

المطلقة والروح المطلقة التي تفكرها على تجربتي الباطنة للحق»[١٥]. إن الله موجود في نفسي لا كفكرة أو كرغبة، بل كأعمق طبقة من كياني حين أقوم بهذا النزول في نفسي، كينونتي الحقيقية التي ألاقي من حين لآخر بالكيفية التي أماثل فيها إرادتي الخير بأصالتي.

يتكلم الله في الوحي في الرسول كما الجزء الإلهي من ذاته الذي يكبر ويتأكد وينسلب، في تجربة ممتازة هي في آن واحد حضور دائم وميلاد يتفجر، في تلك الأحايين الحادة التي هي أحياناً الوحي. يسمو الرسول فوق البشرية العادية حيث يقيم في ذاته ثم يموضع تجربة الإلهي المنسابة السطحية عند الآخرين، لكن الحاضرة لا محالة على ما يكفي ليتلاقى معها الإنسان وحتى يتجدد هذا التلاقي كلما ولد وعي في العالم.

وهكذا، فإن القرآن هو في آن عمل الله والرسول، الله المتكلم في الرسول، لا عبر أي جهاز لاواعي مرضي، **بل كالوعي الإنساني مكتشفاً لذاته نواته الإلهية**، في أعماقه ومباشرة. ويكون الأمر مباشراً لأنه وقع رفع القناع عن الحقيقة في وعي الرسول ورؤية هذه الحقيقة. فضلاً عن أن قوة التجربة وإيجازها أعدت بواسطة عمل تاريخي ضخم للروح، وهو أولاً وبالذات عمل التقليد الديني للإنسانية، وبصورة أدق بفضل مسيرة وعي التوحيد. لا يتجسم الله في الدين بصفته مؤسسة إنسانية أو نتاجاً موسَّطاً للفكر، بل إنه يلاصق الوعي الفردي وله القدرة على أن يتكشف فيه[١٦]، وهو يتكشف فعلاً داخل الوعي النبوي الذي هو وعي فردي ووعي كوني بآن، استرجع الإنسانية وجمّع

(١٥) Sens et Non-Sens، ص ٣٠٨.

(١٦) يقول هيغل إن معرفتنا الفورية بالله هي «تنزيل فينا». «لا يمكن للوحي الايجابي الوحيد أن ينتج الدين، وكأن الدين نتيجة لعملية خارجية أو شيء صنع آلياً وأدخل في الإنسان. إنه إثارة لما كان كامناً في الإنسان، ككل شيء يرجع إلى الفكر والقانون والأخلاقية، إلخ. إن الإنسان فكر في حد ذاته وفيه الحقيقة. لكن يجب أن يصبح هذا الأمر واعياً. إن الفكر شاهد على الفكر...». أما عن تحديد المعرفة الفورية كرفض للعقل في معرفة الله والتأكيد على أن «الله في الشعور»، فهو يصفه بأنه أمبريقي ومتدن ولو أنه صحيح. راجع Philosophie de la Religion، ص ٧٧ ـ ٧٨ و ٨٧.

التاريخ السابق للفكر، ولذا، فإن التجربة الصوفية تصل إلى الإلهي، لكنها لا تبلغ وحي الله (وقد كان الصوفيون محقين في وضعهم الوعي النبوي فوق أنفسهم، على مستوى لا يمكن بلوغه). فضلاً عن أنه لا يمكن أن تكون الروح الموضوعية عند هيغل هي الله، إذ يعوزها الكشف الشخصي في وعي معين.

وإن كان لله ملازمة للعالم، فليست هذه الملازمة في العالم، بل تبدأ بدرجات متفاوتة من العودة إلى الذات حتى الوحي، مروراً بتجارب صوفية متكاثرة، **في الوعي وفي الأنا**.

فهل المقصود أن يكون الاله في آن متعالياً لأنه يجيب عن تساؤل الإنسان ـ نتاج الكون وكائن تائه في لانهاية الكيان ـ بخصوص معنى هذا الكون، وملازماً لّما يتجرد الوعي عن العالم، وينزل إلى ذاته وكأنه نزل في هوة ذات طبقات حيث ينتظم الكل؟ ويلاحظ مارلو بونتي أيضاً «إن مفارقة المسيحية والكاثوليكية أنهما لا تكتفيان أبداً بالإله الداخلي أو بالإله الخارجي، وأنهما دائماً بين هذا أو ذاك». ويعرف التصوف الأصيل في الإسلام، الإله الداخلي خاصة، في حين تستهدف الشريعة والسنّة الإله الخارجي. لكن هذه الثنائية تعيد انتاج ثنائية وقع تركيبها في الأصل، لأن حدث الوحي دار طبق خطة لاكتشاف الله في عمق الأنا، وأن **محتوى الوحي** أي القرآن يقدم إلهاً خارجياً ويريد تأسيسه على دلالة العالم. الحقيقة أن الأمر لا يتعلق بالتردد بين وجهين لله، ولا بانشقاق أنتولوجي في الشخص الإلهي ـ إن الله ينفذ إلى أعمق فكرنا لكنه خارج عن العالم الذي دشن زمنيته بعمل الخلق ـ إنّما في الإسلام كما في المسيحية يمكن **أن تكون حقيقة الله في الذهاب والإياب المُجَدْلَن بين داخل الوعي وما وراء العالم**. إن هذا التناقض الذي ليس بتناقض هو أساس كل فلسفة للدين تطمح إلى أن تطرح المسألة التالية: كيف يمكن تفكر الله على أنه ليس فكرة انسانية؟ حيث أن الرؤية الامبريقية الساذجة المرفوعة بالرؤية العلمية، **لها نفس الحقيقة** التي لرؤية فلسفة الوعي، فإنه لا يمكن للحدس بالإله المتعالي إلا أن يطابق أو يجانب الحدس بالإله الداخلي الذي هو أنا نفسي وفي نفسي؟ وبذا تؤسس وحدة الله على التوتر الذي يدفع ويطرد في آن هذين

القطبين المتكاملين والمتعارضين لنشاط الفكر، فضلاً عن أن الوحدة الإلهية مكفولة بوحدة الحقيقة التي تدعم المسعيين.

على أن التفكير الذي أقدم هنا لا يريد أن يقطع الخطوة التي تفصل بين التساؤل الدائم الخاضع للجدلية والذي يمثل بالنسبة إليّ **معنى الله**، وبين التأكيد الذي يميز العقيدة لا محالة. لكن التأكيد الذي يقع في الدين هو بالتدقيق هذا التساؤل يضاف إليه الصبغة التاريخية التي هي ذاتها وفي آن ثقل الماضي ودعوة مجددة إلى ذلك التساؤل المميز الآخر وهو الوحي الذي حاولت التدليل على **إمكانية حقيقته**. والرأي عندي أن الله ليس «أثبت الكائنات» يقينية، سواء كان الله الدين أم الله الذي يمكن أن تقودني إليه الحركة المزدوجة للدهشة الساذجة والنزول في الأنا. ويبقى لغزاً مرتبطاً بلغز الكل.

لكن الله أمل لا محالة لأنه في وجوده موجود إلى جانبنا. نحن نتعلق بالأرض التي انبثقنا منها، ونحن وحيدون في لامعدودية الواقع. ويقذف بنا بصرنا فوراً في اتجاه اللانهاية، فيمدّ جسمنا ويمنحه أبعاد العالم. ويسبح في سماء مرصعة بالنجوم، ويطيل النظر في السماء وكأنه يريد استفهامها قلقاً: هل أن السماء خالية حقاً وهل ليس لنا أي رفيق من الروح؟ وبذا تكون نهاية الإنسانية نهاية الوعي حقاً والمأساة القصوى في مسرح الكائن الأعمى الأصم. على أننا أبناء الكائن الذي ميزنا من جهة أخرى في ذاته من خلال الوعي. إن نهاية الإنسانية تكون أيضاً نهاية فوضى كبيرة والعودة إلى الكائن اللاميز يمكن أن تكون عودة إلى السكينة والراحة.

وهكذا، فمن هذه الوجهة يوضع الأمل في الله، على أساس من التشاؤم الكوني الذي يجعلنا نواجه الكون في مبارزة جذرية في حين أن غياب الله يمكن أن يكون مصالحة مع الكائن والكل، خلافاً لذلك. وحين يطرد العقل الله في الموقف الأول، فلا يبقى سوى الشعور المر بالعبث الذي حللته بعض التيارات الوجودية أو الرومانطيقية[١٧]. ويصبح العبث أملاً وقعت خيانته، ويتحول إلى تأليه الإنسان.

(١٧) يتحدث بولتمان (Bultmann) بحق عن «علمنة الدين في الفلسفة الوجودية الحديثة التي توجد صيغتها القصوى عند سارتر»، Histoire et Eschatologie، ص ٢٠٠.

ويلاحظ نفس التشاؤم في فلسفة الوعي ـ السيد المؤسس لعالم الأشياء. وعند ذاك لن تعود العزلة تشبه الرعب، كما عرّف به باسكال، لكنها **شعور بالمسافة اللامتناهية التي تفصلنا عن الأشياء**. إلا أن الله يكفلها لا محالة ويسيطر عليها، وهو منا لأنه روح، وهكذا يتم التواطؤ بين الإنسان والله. لكن هنا أيضاً المصادرة التي تنشئها الفينومينولوجيا عن انفصال أشبه بالعداء بين الإنسان والموضوع ـ أو الطبيعة كمجموع الموضوعات ـ تبدو لنا راجعة لإدراك خاطىء للواقع الإنساني على الأقل. والواجب أن نعترف بأن الدين يؤسس هو أيضاً جزءاً من أمله في الله على مثل هذه التشاؤمات، وعلى انفصال معين بين الإنسان والعالم. لكنه يحوي من جهة أخرى عناصر من هذه الحكمة الخاصة بالعقل المشاع التي تجعل الحياة مقبولة وتجعل من كينونة ـ الإنسان ـ في العالم شيئاً ما كأنه إحسان.

III

ولنعد إلى القرآن الذي هو قلب الإسلام. حقاً إن القرآن موضوع مظلمة كبيرة من جانب الغرب. مع أنّه لئن كان محل عناية أفكار عميقة في ماضي الإسلام وهبته حياتها أو عقيدتها، فذلك لأنه يحوي شيئاً ما. الحقيقة أن القرآن لا يقبل الترجمة، لأن كل ترجمة تفرغه من شاعريته ومضمونه والوزن الذي شحن به الكلمات، وتجرده من محيطه الروحي الأخاذ[١٨]. وليس المقصود هنا الرجوع إلى تلك الفكرة القائلة بأنه كثيراً ما مزج الوعي الإسلامي بفكره ولغته وحتى بحياته المعجم القرآني إلى درجة أنه منحه كثافة دلالية تضيع في الترجمة، حيث أن شبكة التشاركات الحميمة قد تكون انهارت. فإذا كان هذا الأمر حقيقياً، فمن الحق أيضاً أن العادة خدرت نظرة هذا الوعي على القرآن.

لعل القرآن لم يبتكر اللغة العربية، لكنه صاغ لغة خاصة به وأثرى اللغة

(١٨) إن أغلب الترجمات المعروفة تافهة في أغلبها. وقد حاول بعضها نقل اللهجة القرآنية المؤثرة، لكنها محشوة بالنقائض والمعاني الخاطئة وحتى المقلوبة. علماً أن اللغة الفرنسية وفقت في نقل الإنجيل وشحنت بعض كلماتها بالعاطفة الدينية، فكان لها تاريخ في مجال الشعور الديني. لكن الإنجيل ترجم بروح الإيمان، ضمن محور وفي عصر كان خلاله بمثابة الروح الثقافية.

التي سبقته. يقول محمد أركون «إنه يجب اعتبار القرآن في كليته بصفته نسقاً من العلاقات الداخلية». ويضيف قائلاً: «الواقع أن الخطاب القرآني هو في آن توزيع موسيقي ودلالي لمفاهيم رئيسية مستمدة من المعجم العربي المشترك الذي طُوِّر تطويراً جذرياً لعدة قرون»[١٩]. وهكذا فلكل كلمة كثافة نوعية يمدها بها السياق، وهي تنعكس على الكلمات الأخرى وتجعل من الخطاب القرآني كلية متلاحمة. يبدو لي مثلاً أن كلمة هُدَى المفضلة لديّ، متناهية الثراء خطيرته، وكذلك كلمة سَبَّحَ وحَمْد وسُبْحَانَ ورحمة...

ويبدو لي أن التحليل البنيوي اللغوي الذي يدعو إليه أركون والذي يجرّبه هو تحليل خصب. لكن مهما كانت هذه الطريقة متفهمة فهي طريقة علمية لم تقم إلا بترجمة وتقسيم ما شعر به الحدس منذ زمن بعيد دون شك، إلى لغة واضحة، يعني تدارك تأخر التحليل على الحدس. الحقيقة أنه يجب اعتبار الكلمات رموزاً قبل اعتبارها علامات. والحقيقة أيضاً أن اللغة القرآنية على صعيد علاقتها بالوعي هي لغة ذات بنية ميثية، وأن للرمزية والعمل الأسطوري أخيراً نوعيتهما في القرآن، وتشترك في ذلك الكتب المقدسة الأخرى ـ حيث أن القرآن أنشأ تقليده اللّغوي الخاصّ، فترتبت صعوبات من نقل لغة التوراة إليه ودمجها فيه، وهي اللغة المأنوسة في اللغة الأوروبية[٢٠] ـ إنها لظاهرة جديرة بأن يشار إليها وأن تسترعي الانتباه. وتريد محاولة محمد أركون فهم التلاحم الداخلي للنسق القرآني، والتكفل بالنهوض به «بصفته وثيقة شاهدة للوعي الكوني»، والبحث ضمن ثقافة توحيدية ـ ينبغي تحقيقها ـ عما يؤيد راهنية الرسالة واستمرارية تأثيرها. يبقى موضوع المستند الذي تحيل عليه الرسالة القرآنية، وهو يتجاوز اللغة ويتجاوز التاريخ ويتجاوز الأسطورة[٢١]. إن أركون

(١٩) Comment lire le Coran مقدمة لترجمة كازيمرسكي (Kasimirski)، ص ١٦.

(٢٠) القول إن القرآن شوه الأحداث التي ورد ذكرها بالتوراة، ناشيء طبعاً عن نظرة قصيرة للأمور، لأن القرآن اقتبس من العطاء الأسطوري المشترك للضمير الديني وصاغه بطريقته المعادلة لطريقة التوراة على صعيد الحقيقة.

(٢١) الأسطورة شكل معبر لكن على ماذا يعبر؟ وهي تعبر عن الشعور الديني لكن لِمَ هذا الشعور وما الداعي إليه؟

يجاري تيارات فكرية غربية هامة، متحدثاً عن التوفيق بين الإنسان والتعالي أو «إعادة تركيب الوعي». لكن خشيتي كبيرة أن يكون هذا التوفيق توفيقاً بين مفهوم ومفهوم آخر. ولمَ هذا المفهوم بدل ذاك، ومن أين جاءت هذه الضرورة؟ يبقى جوهر هذه القضية في رأيي ميتافيزيقياً، ويُردّ إلى موضوع الواقع السميك فيما ـ قبل أو فيما ـ وراء اللغة.

ويتمثل ثراء القرآن أن ما يدركه نظرنا الحالي كرمزي قد أدركه القدماء على نمط الإشارة والتطابق المباشرة بين الدال والمدلول. وينشأ عن المضمون الباطن المشترك بين النظرتين قيمة ودوام الرسالة، ويقرب الدين من الفلسفة مستنداً إلى الحيرة المجردة للإنسان العادي. إنه ما نحوه يتوجه الاستفهام الذي هو خارج الاستفهام، لكنه مؤسس لا محالة بصفة جزئية لدوام هذا التساؤل وجدليته: إنه المطلق. ذلك «إن الذي لم يوسع صدره ولم يتخلص من المنتهي ولم يتأمل في المنطقة الأثيرية الساكنة للروح، ولم يستمتع بها، والذي لم ينتبه فيه شعور الفرح والهدوء بالإزلي، حتى ولو كان في شكل غامض للرغبة، فإنه لا يمكنه امتلاك ما نحن بصدده هنا»(٢٢).

والحد الأدنى بالنسبة للفكر المحايد أن يكون القرآن عملاً عبقرياً، وقمة للفكر، حيث أن تخيله الكوني والأخلاقي والتاريخي مذهل تماماً. والحد الأقصى هو اليقين المقرر للوعي الساذج أنه كلمة الله المباشرة غير المخلوقة التي نقلها رئيس الملائكة. والطريق الوسطى بالنسبة للعقل المتفهّم هي تلك التي تتجاوز هذين الطرفين: إنها طريق ميتافيزيقية أساساً، وهي تؤيد وتسبق كل طريقة للقراءة. إن القراءة اللغوية والانتروبولوجية الرئيسية قطعاً بالصورة التي اقترحها أركون، تأتي في مرحلة ثانية لتخصص في الاتجاه القرآني ما هو في الواقع مسعى أوّلي شامل. وبعد هذا، يجب رفع الصبغة الأسطورية، ورفع مستوى التفسير، وإدراك النظرة العميقة للدّلالات الحقيقية. ولذا، فإن أهم «لحظة للقراءة» هي اللحظة الميتافيزيقية حيث تتقاطع دائرة الله ودائرة العالم ودائرة الإنسان في حركة جدلية من العلاقات.

---

(٢٢) Hegel في Leçons sur la Philosophie de la Religion، ج ١، ص ١٦.

«وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لاعبين. لو أردنا أن نتخذ لهواً لاتخذناه من لدنّا إن كنا فاعلين» (سورة الأنبياء: ١٦ و١٧). نكون هنا مع العلاقة الأصلية بين الله والعالم بصورة تامة، وبمركز قضية الخلق، وبصميم طبيعة الله بالذات. وقد تحدث سارتر عن الخلق بصورة نافذة منكراً إياه، إذ كيف يمكن للذاتي المنحصر في نفسه بالضرورة أن يتصور الموضوعي والغيرية، وهما غير قابلين للتصور فكيف بالتحقيق[٢٣]؟ لكن الخلق بالنسبة للقرآن ضرورة مدرجة في الله، فلو كان عملاً مجانياً أو مجرد نشاط اعتباطي (لهو ولهو عبثي)، فإن الله الذي هو نشاط دائم للروح، وعلاقة مباشرة من الذات إلى الذات، ولانهاية المعرفة، قد يكون وجد في ذاته مجالاً لهذا النشاط بلا تالٍ نعني النشاط الباطن: إنه الكائن المستقل الحق. ولذا، فإن الله خلق العالم لسبب رفيع ولغاية ما، تعود إلى الغيب، وأعطى معنى لمصيره ومصير العالم. فهل أن هذا الخلق هو كذلك؟ منطقياً لا يمكن أن يكون سوى ولادة وذات تنسلب، تبقى ذاتاً وتصبح ذاتاً أخرى في آن واحد. ينبسط الله ويتميز عنه العالم، لكن مع المحافظة على ارتباط أصلي به هو ارتباط الهوية المشتركة. إن الأشياء والدواب تلهج بذكره بلغة لا يفهمها البشر كما ورد في القرآن. وهو يعني بذلك أن العالم غير-الإنساني يخضع له كقوة ويعترف به في الوقت نفسه، كأن له عقلاً خفياً. هذا العقل الخفي الذي ليس كذلك، هو بالفعل صلة الله بالعالم.

وبخصوص الخلق يعتمد القرآن أسطورة سفر التكوين، لكنه يثريها إثراءً عظيماً بحسه الكوني الخاص، ورؤية أوسع وأكثر حدساً لحركية الخلق. تصبح السحب المذكورة في التوراة سماءً غازية، والنواة الأولى. ووقع الحفاظ على الأيام الستة بعد عقلنتها: إذ راحة الله من باب التشبيه. إن الخلق قضية كبرى لا محالة؛ يشهد انتشاره العظيم بعظمة الله وعزه. ويعني الشعور بذلك تقدير الخالق حق قدره. «وما قدروا الله حق قدره، والأرض جميعاً قبضتُه يوم القيامة والسموات مطويّات بيمينه...» (سورة الزمر، ٦٧). إن الله أسمى من العوالم قطعاً ومن العالمين كافة أي من جملة الكائن المحايث، وهو غني عن اعترافها

(٢٣) L'Etre et le Néant (الكينونة والعدم).

لغنائه بذاته، ولحياته هو كروح التي هي عمل لا يسبر مداه ولا يعرف (تتضمن كلمة غني كل هذه المعاني). لكنه في حاجة بصورة ما إلى الإنسان لأن الروح وحدها هي التي تعترف بالروح. وقد سبق لإقبال أن لاحظ العمق الرمزي لخطيئة آدم وطرده من الجنة: إنه ميلاد الحرية ومخاطرها وعظمتها وشرودها. لا يلح القرآن على الخطيئة الأصلية لأنه كان ضمن أفق غايات الله. وخلافاً لذلك، هو يلح على قيمة الإنسان. ويتصور الملائكة محيطة بالله مسخرة لعبادته. إنها ترمز إلى الصفاء المطلق والإيمان المطلق لكنها تابعة، ولا إرادة حقة لها. وهي تشهر بالإنسان المقبل كبداية للفوضى على الأرض وقدرة لتحدي امتلاء الله بذاته، في حين أنه لحدئذ كانت الروح تتأمل ذاتها في قدسي أبدي. لكن الإنسان بنقائصه له شرارة المعرفة والتمييز. ولذلك، فإن الله قد بوأه منصباً أعلى من منصب الملائكة وأشركه في علمه. وهكذا كان الله في حاجة إلى الإنسان وإلى استقلاله، وكان على الشر أن يظهر ويدخل في لعبة العقل الإنساني ضمن انبساط الكائن. ولذا، فإن الله لا ينكشف إلى العالم الذي تربطه به روابط حميمية بل إلى الإنسان الذي له القدرة على إنكار وجوده.

وإن كانت الأشياء على هذا النحو فإنها فضيحة ميتافيزيقية قطعاً لا مثيل لها، أن يُنسى الله لكي يُنكر من ثم. إن هذا الإنكار هو الكفر بعينه، وهو مجرد عدمية لله، لأن الله يبحث عن تحقيق وجوده في الإنسان وعن الذي هو كرفيق للروح. وقناعة الله شديدة اللهجة المتفجرة في كل آية من آيات القرآن، تتحول هكذا إلى غضب يعادل الرهان الكوني القائم، وهي التي تعطينا وصفاً مرعباً عن المعاد. لا منازع في العنف الوارد بالقرآن. لكن السياق التاريخي لا يفسره إلا تفسيراً ثانوياً، مع أن المصير النهائي للإنسان يكتسي دلالات أعمق مما يظهر لأول وهلة. إن المؤمنين مؤبدون في رحمة الله، أما الكافرون فلا يكلمهم الله يوم القيامة ولا يزكيهم. وسيتوقف الزمان والتاريخ بنهاية العالم. وتستحضر اللوحات الاسكاتولوجية إلى تفكك الكون المادي الذي يفقد بذلك كل تنظيم، فينقلب نظامه الأصلي. وتعود الأزلية إلى الاستقرار من جديد، ويتحلل هذا الكون دون أن نعلم هل يعاد خلق عالم آخر أزلي حيث تتسع الجنة سعة

السموات والأرض، أو أن الكلّ يرجع في الله ويكون تحت بصره. ويزول الزمان على كل حال، وتتطهر محنة الشر، لكن حدث أمر ما، حدث أو تاريخ لا رجعة فيه. إن هذا المشروع يتجاوز الإنسان كثيراً مع أن الإنسان عنصر هام فيه، علماً أن الخلق قد تم كلمح البرق، وتمت الدراما. لكن الله أو الكائن المطلق حقق جدليته وضرورته الداخلية.

يوجد في هذه الرؤية القرآنية لمغامرة المطلق أكثر من مظهر درامي، قاع مأسوي. يحل الموت في الدراما كل شيء، ويطهر كل شيء، أو أننا نأمل ذلك على الأقل. لكن شيئاً ما قد جد في هذا المقام، واستمر في أعلى مستوى من الأزل. **وهكذا يوجد رعب لا يكاد يطاق في الدين**. ينتصر الخير آخر الأمر لكن ليس في السكينة الأزلية التي نحب أن يخلد إليها. وهذا يعني أن المأسوي الموجود داخل الوجود البشري يقيم أسّه في المأسوي الدائم للمطلق الذي يشكل الكائن. لكن وجهاً آخر للأشياء في المناداة القرآنية، نعني الأمل في الخير وروح هي سلام. ولا يؤسس النداء القرآني إلا على أمل السيطرة على الثنائية المسجلة في صميم الكائن عن طريق الإيمان والتوبة. إن المأسوي والشقاء موجودان ولعلهما أبديان، لكن الخير موجود فعلاً وغالب. ثم إن هناك دائماً الأمل بإقرار الخير وحده ونهائياً حتى تستقر الأمور. وخلافاً للمسيحية، فإن النجاح المتعالي غير واضح في هذا المجال، فهو إما نجاح جزئي أو كلي، وفي الحالتين فهو مقذوف فيما وراء التاريخ. ولعل من المشروع القول إن ذلك انسلاب كما فعل هيغل وماركس ونيتشه خاصة، لكن ينبغي القول أيضاً أنّ المقصود هو مصالحة عامة وليست مصالحة بين البشر فيما بينهم وبين طبيعتهم فقط، بل هي مصالحة لكافة تركيبات الكائن ولكافة الانفصالات. يؤسس يوم الحساب الحياة الأخلاقية في هذه الدنيا، لكنه عودة إلى الله لا محالة في حد ذاته. فإن كان هدوء القرشي الكافر ناتجاً عن اقتناعه بأنه لا وجود لشيء بعد الموت ـ وهو ادعاء معقول لكنه صادر عن قصور عقلي ـ فإن سكينة المؤمن ناتجة عن ذلك الفرح النشيط الذي يمتزج بعنصر من اللايقين، بأنه عمل صالحاً وأنه ملاقي الله. إن هذه الرغبة النبيلة موجودة في أعلى درجة عند الرسول الذي

نطق عند النزع الأخير بآخر كلمة له: **الرفيق الأعلى**، وكان ذلك حين جدت المحنة القصوى التي لا تطيق لمخادعات، وحيث يشاهد المرء حقيقته وحقيقة الحياة. ولم ينفك يدعو إلى الصعود ليلاقي حقيقة ذلك الذي عمر كيانه كامل حياته، والذي رافق حياته وهو نبي وسيكون رفيق الأزل وهو إنسان.

هكذا تستقر وتتجسم في الإسلام فكرة الرفقة بين الإنسان والله، وتشاركهما أو تحالفهما الأساسي فوق الطبيعة وفوق الكائنات الأخرى، ويترتب عن ذلك وعلى مستوى تاريخهما المشترك نسق متشعب من العلاقات حيث يستدعي الانكار اللعنة والوعيد. ويستدعي التسليم بوجوده شكر الله ونعمته. وبعد، فالله وسيط الإنسانية: فيه وبه يتعرف الإنسان عن الإنسان، وما انفك القرآن يكرر ذلك، كما أنه ثبت تاريخياً أن فكرة الله أبرزت فكرة الإنسان التي كان يعسر إدراكها عند البشرية القديمة. وبإقرارها في صلب تعاليمها، فقد كشفت أديان التوحيد من النبوية اليهودية إلى المسيحية إلى الإسلام، الإنسان لنفسه ككائن، واقتلعته من انسحاره البيوسوسيولوجي.

إن «قراءة» القرآن هذه جزئية ومنقوصة كثيراً دون شك، إنّما تبغي العودة إلى طلاوة النظرة وتريد في آن أن تكون محاولة للتعمق، بمعنى تعقل أبعاد هذا الكتاب وحقيقته. وهي لا تنشيء الموافقة التامة التي تصنع الإيمان ولا تنتج الشعور والحب، لكنها تجعلهما ممكنين بالنسبة لإنسان اليوم. وهي تدعو بالخصوص إلى التأمل، وتفتح القلب والفكر، وتستأنف مع النّص بحثاً مشتركاً لامتناهياً يبعث فينا التأثر.

IV

نرى الآن ضرورياً التفكير حول روح الإسلام ومصير مؤسسه بالفعل، بالاعتماد على عنوان شهير لتأليف لهيغل الشاب وهو «روح المسيحية ومصيرها» (L'Esprit du Christianisme et son Destin). لقد أبدى في هذا الكتاب رأياً عن اليهودية والمسيحية، وقابل بينهما.

كان لدى ابراهيم جد الشعب اليهودي بذرة لروح اليهودية. قطع ابراهيم

روابط الحب والأسرة والأرض، «لم يكن يريد أن يحب». وقد حكم على نفسه بالنفي من بلاد كلدان فلم يتعلق بأي مكان بذلك الذي يصنع حياة البشر كالوطن والأرض والشغل، والرباط البهيج بالطبيعة: «كان ابراهيم يجول بمواشيه على أرض بلا حدود ـ كان غريباً على الأرض كما كان غريباً بين الناس»[٢٤]. وقد علق هيبوليت (Hyppolite)[٢٥] تعليقاً رائعاً على هذا العمل الفتي، فقال: إن هذا «العداء إزاء كافة القيم الحيوية» يعادل إقامة علائق موضوعية بين العالم والإنسان. ذلك أن ابراهيم لم يطع إلا الواحد السيد الذي هو خارج الطبيعة. وأقر هيغل بعد ذلك[٢٦] أن فكرة الواحد وهي نطفة التوحيد، كانت مرحلة أساسية من تاريخ العالم إذ أقامت موضوعية الطبيعة طاردة منها الإلهي حتى لو كان ذلك تفقيراً للشعور من وجه آخر.

وخلافاً لذلك، فقد ثبت رأي هيغل الشاب على هذه النقطة الأخيرة. إن الإله الواحد هذا الرب الغيور سيخضع خضوعاً كلياً ذرية ابراهيم ضمن علاقات السيد بالعبيد. فكبرياء الشعب اليهودي أن يبقى قطعاً المفضل الوحيد لهذا الإله. لكن تاريخه كان تاريخاً مغلوطاً غير سوي أو يكاد. «لقد تحققت أشياء عظيمة لفائدة اليهود، لكنهم لم يقوموا هم أنفسهم بأعمال بطولية. فمن أجلهم نزلت على مصر كافة أنواع الجوائح والكوارث». ولا يمكن للمواطن الحر أن يولد حيث يمن الله بكل شيء، ولا كذلك الفرد الأخلاقي الحر. والله نفسه «لا يتصف بأنه حقيقة بل موضوع لأمر آمر... لأن الحقيقة هي الجمال ويمثلها الادراك، فالطابع السلبي للحقيقة هو الحرية». وقد تردد الشعب اليهودي بين عدة أوضاع، وعرض له أن ابتعد عن عقيدته لما اتصل بالإنسانية المشاعة، لكنه كان يسترد ذاته ويرجع إليها حال مهاجمة ربه. وفي المرحلة الأخيرة من حياته القديمة ظهر أنبياء لإحياء الرّوح القديم، ونفثوا شعلة في حين أنه كان ينبغي

---

(٢٤) الفصل الأول بعنوان «روح اليهودية»، ص ٦ ـ ٧ من كتاب L'Esprit du christianisme et son destin.

(٢٥) Introduction à la philosophie de l'Histoire de Hegel.

(٢٦) كتابي الفينومينولوجيا وفلسفة التاريخ.

محو الماضي، و«اطلاق روح جديد من أعماق الحياة». كانت تلك مهمة يسوع الذي قدر له أن رفضه شعبه.

يرى هيغل في الفكر اليهودي انفصاماً عن الحياة لم يعهده الفكر اليوناني. وهكذا تعارض الحياة معارضة أساسية التفكير والعقل وتشيئة العالم الضرورية تماماً لميلاد العلم. يمكن اثارة الجدل حول هذا التحليل المصبوغ بالرومانطيقية، وحتى بخصوص الفكرة اللاحقة عن التوحيد كلحظة في تشيئة الطبيعة. فضلاً عن أنه يمكن أن يلاحظ من حيث النقد التاريخي أن هيغل يحلل الأساطير كأنها لم تكن كذلك. فهل كان حقاً هناك فرار من مصر أبداً؟ وما القول في سلوك يوسف الذي ينحو عليه باللائمة؟ ألم يكن نقلاً وإسقاطاً للواقع الشرقي؟ نبدي رأينا قائلين في هذا المجال إن المصير الاستثنائي للشعب اليهودي شقاء كبير أفرزه التوحيد. وقد أبقت عليه التربية الأخلاقية أكثر من التربية العقلية للإنسانية التي كان رائداً لها، حبيساً لربه وهويته، وقضت عليه بالبقاء. وبخاصة، إن التوحيد نفسه يقيم انفصاماً بين الإنسان ونفسه، بين الإنسان والعالم (العالم كمركز للحياة لا كطبيعة معقولة)، وهذا ما نجده في المسيحية كما في الإسلام. إن قادة الشعب اليهودي لقّنوه التقوى، ومعنى الوفاء، والشعور بالحق، لكنهم حمّلوه أغلالاً لاإنسانية. وشهّر الأنبياء بشدة بزلّات الشعب اليهودي، الزلّات التي تبدو لنا خلافاً لذلك أنها تترجم عن رغبة في العيش في عالم البشر، والاتحاد بالآخرين، والعودة إلى المصير المشترك. إنها مسؤولية كبرى خيراً وشراً، وسعتها جدلية التاريخ إلى جزء كبير من البشرية. إن الروح اليهودية هو الوجه الدّيني والايديولوجي بل المتعصّب داخل فكر الإنسان، وهو في آن محرك للتاريخ، وشعور بالحقيقة، ورفض لأصالة ما، أي رفض لحياة عاقلة.

أراد يسوع مصالحة شعبه بالحبّ. لكن شعبه رفضه فاتّجه إلى الأفراد. «كان في إمكان يسوع إما أن يشارك شعبه مصيره فيحقق طبيعته التي خلقت لكي تحب تحقيقاً منقوصاً. أو أنه يعي طبيعته لكنه لا يمكنه تحقيقها في العالم». ومصيره أنه لم يكن له مصير تاريخي، لكن «الهروب من المصير هو أكبر

المصائر». إلا أن هيغل تمادى يقول إن النجاح الموضوعي بالنسبة للإنسان، نجاح رسالته بين شعب أمر رئيس: «بالنسبة لكل حالم لا يهذي إلا لذاته، فالموت محلّ ترحاب، لكن الذي يحلم بأشياء كبيرة لا يمكن أن يتخلى دون ألم عن الركح الذي كان يريد الظهور عليه. مات يسوع مقتنعاً أن أفكاره لن تؤول إلى الضياع» ونحن نأمل ذلك. الواقع أن الكنيسة اعتمدت كلمة يسوع وجسّمتها، وتقبّلها التاريخ. فأسس الفشل التاريخي للرجل في حاضره، **الانفصال** بين الدين والدولة، بين الملكوت وهذا العالم، بين الطهر والحياة، وهو ما ستطوره المسيحية.

وصولاً إلى الإسلام وإلى مصير مؤسسه الذي يبدو هنا أيضاً بذرة لتطور الأمة المقبل، فإننا نجد بصورة عامة القرن الأول من وجود الإسلام يطرح كفترة حاسمة وكأثرى الفترات وأكثرها جاذبية من الوجهة التاريخية والإنسانية، إذ كانت أرفع قيمة ونتائج من عصور «البهاء» التي تلت.

ويهم بداية أن نعيد الاعتبار إلى القرشيين. كانوا عرباً أصيلين لكنهم كانوا أكثر وعياً وأكثر ذكاءً وأكثر إنسانية من الجموع البدوية. كانت لهم قدرات أخلاقية وفكرية استثنائية، ودائماً ما ينطلق التاريخ من هذا الأس. لم تكن روما سوى قرية من قرى أخرى اتصفت بذات الهمجية. لكن كان هناك شيء ما في الفكر الروماني يمكنه أن يتطور قطعاً في يوم ما إلى رسالة حضارية ويتحول إلى امبراطورية العالم. إن هذه المزايا القرشية ـ التي كانت تعوز جيرانهم وحلفاءهم من خزاعة ـ يظهر أنها كانت العقل والاعتدال وروح المبادرة وحس الاجتماعية. وهي تبدو نتيجة لتحول الشخصية الأساسية لأناس كانوا بدواً في الماضي. لكن القرشيين لم ينفصلوا عن بقية العرب الذين وإن كانوا فضلاً عن ذلك عاطفيين وعنيفين، أو لأنهم كانوا كذلك، وضعوا الحلم في أعلى درجة من درجات الفضائل، يعني السيطرة على النفس والحياء والتضامن القبلي الذي كان أخوّة وصداقة.

كان للرسول فضائل قبيلته. ولا يمكن تصوره في قبيلة أخرى غير قريش. ولم يكن ليأمل النجاح على أقل تقدير لولا ذلك. لقد وهب نفسه لله ـ وهو معنى

كلمة أسلم ـ واتصف بالشجاعة ورباطة الجأش والشدة الضرورية (لأنها كانت لازمة وكان المسيح أيضاً مثل إبراهيم شديداً ولو بصورة أخرى) للوقوف في وجه عشيرته. كانت دعوته في مكة عذاباً طويلاً لطّفته ثقة ودعم بعض الأنصار منهم زوجته وابن عمه علي وأبو بكر وعمر العظيم في وقت ما. لكن لا ننسى كذلك أن دعوته أصبحت ممكنة لاعتدال قريش وقوة الرابط العشائري. خرج طريداً إلى الشعاب المحيطة بمكة، وقد أيدته حركة رائعة إذ تضامنت معه عشيرته من بني هاشم الذين كانوا في أكثرهم من غير المؤمنين. وقد دعا رجل غريب عن هذه العشيرة لكنه كان رجلاً عاقلاً هو هشام بن عمرو، مع غيره إلى وضع حد لهذه النزاعات الممزِّقة باسم الإنسانية وحباً في روابط الدم والحياة، وانتفاضة رحمة وعقل. ولم يحاول القرشيون أبداً قتل النبي بصورة جدّية، ولم يقتلوا أحداً أبداً، بالرغم من أنهم ارتكبوا بعض أعمال العنف تجاه العبيد أو بعض الضعفاء.

بين أعداء النبي كان هناك حمقى وطامعون في السيادة، لكن أغلبهم استنكر عمله دون تعصب. وبالفعل، فإنه يجب الاعتراف أن دعوته هددت من الوجهة الاجتماعية بتفجير هذه المجموعة التي كانت في حالة نشوء لحياة متمدنة. ومن جهة أخرى، كانوا متعلّقين بآلهتهم، وهذا أمر جدّ مشروع. كانوا يعترفون بالله كإله أسمى وسيد للكون، وكملك سماوي لكنهم لم يروا عيباً في الإشراك به بدرجة أقل، بآلهتهم القبلية، أو آلهة شبه الجزيرة عموماً ـ إذ سبق توحيد الجزيرة التي كانت مكة مركزاً لها من حيث الدين. فلم الانفصال عن الأجداد؟ ولم تمزيق روابط الحب؟ ألم يكن التوفيق ممكناً بين المتطلبات الوطنية وطمأنينة الحياة المتزنة المستقرة وبين هذا النداء من الأعماق؟ كانوا يناقشون ويفكرون، وغالباً ما كانوا يفعلون ذلك جيداً، وقد امتلأ القرآن كله بضجيج جدلهم. ولا بدّ أنه قد عاش أكثرهم رصانة مأساة هي مأساة الانقلاب الذي يهز القيم الأكثر وثوقاً. كان تشكههم، ميتافيزيقياً، تجاه حياة آخرة بحيث أن الجسم الذي يعدم مادياً يعاد تركيبه له ما يبرره. وبعد خمسة عشر قرناً، يعود الفكر البشري إلى ذلك أو يتجه إليه على أقل تقدير. لكن تلك كانت عقلانية من الدرجة الأولى لم

تتساءل عن شيء ولم تكن فتحاً وتجاوزاً. ولم تكن كذلك مجرد حيوانية ولا غياباً للفكر. كان الدين في نظرهم مرتبطاً بالحياة فكان يستهدف درء القوى المعادية ومرافقة الوجود الاجتماعي وليس سبر أعماق السماء.

هكذا وبصورة من الصور، أعاد الرسول مسيرة ابراهيم. فقد خاطر بحياته وقلب حياة مواطنيه منفصلاً عن تقاليد شعبه، ومزق الروابط الجماعية وروابط الحب باسم حقيقة علوية شعر بها وعبّر عنها بقناعة قوية جداً. يبدأ القرآن بمهاجمة الالهة القومية التي لم تكن حصرية. فضلاً عن أنه هوّد وأضفى صبغة كونية على «ألله» شبه الجزيرة. إلى عرب كان تراثهم الرّوحي، الموحد بعد والأصيل حقاً، يدور حول تاريخهم القريب ـ نعني **أيام العرب** ـ وحول شعر دنيوي جيد كان يعبّر تارة عن مثل إنسانية منبثقة عن التربة وطوراً عن ثورة الأنا الغامضة، فقد عرض النبي كأجداد روحيين الآباء اليهود أي غرباء تائهين في غابر الزمان. وجملة القول كاد القرآن أن يستلب الشخصية العربية ويقضي عليها بغية إلحاقها بالعالم اليهودي. ليس ذلك بمشروع واعٍ قطعاً قام به الرسول لأنه عكساً لابراهيم هيغل، كان لمحمد تعلق بعشيرته لا ينبت، وكان له مع ذلك معرفة عميقة بعالمه العربي. لكنه كان هو نفسه مستلباً باليهودية طالما استبطن حقيقتها. لا منازع في شعوره بالنقص إزاء التكبر اليهودي: انه الأمّي المقصي عن النعمة وتحديداً فباستدراكه لذاته، طارحاً الإقصاء كفضل جديد، وبقلب معطيات القضية، أسس نجاحه. كان منقطعاً كل الانقطاع لشعوره بالحق، وكانت تؤثر فيه خشية الخروج من التقاليد الحقة. وها هو يهلّل لفكرة مقابلة أصحاب الكتاب الأصيلين بالمدينة، أكثر مما يهتم بمقابلة مخاطبين أكفاء. لقد أفرد الرفض اليهودي وعرّب فأنقذ بالتالي الإسلام ومصيره المقبل. أما الاكتساح الرهيب الذي شنه على اليهود بالمدينة ـ وهم الذين جسموا في نظره اليهودية كما تراءت له ـ فهو يفسر بحقد شخصي هو عكس حب خاب، أكثر مما يفسر بتعصب إيديولوجي مجرد. إن غضب الرسول المدمِّر تجاه اليهود هو خاصة الوعي بأنه **كاد أن يفقد روحه من أجلهم**، وكاد أن يضيّع الروح العربية لصالحهم، وأن يخون شعبه بصورة من الصور.

وهكذا بدأ الرسول نشاطه بتمزيق روابط الحب وانتهى **بعودة إلى العروبة أي بمصالحة**. لكن تصور إبراهيم عند هيغل الذي هو شبيه بما كان عليه الرسول في بدايته، جدير أن يعاد تقييمُه وفحصه. لقد سحرت رومانطيقية المحسوس ورومانطيقية عبقرية شعب، أي شعب، هيغل كل السحر، فأساء فعلاً إدراك ما كان من عظمة كاملة في القطيعة عن عالمه بالنسبة للمصلح. لئن كان إبراهيم قطع الصلة مع ماضيه، فذلك لأنه كان يحمل الوعي بحقيقة متعالية وبعالم العلاقات الإنسانية المقبل، وهكذا أراد القرآن أن يعتبر إبراهيم لا كجد لجنس معين، ولا مؤسساً لدين وضعي معين، بل كباحث حر عن الحقيقة لا يجامل والنموذج والجد الروحي والفكري لجنس أحبّاء الحقيقة والباحثين عن الله. لكن وضمن السياق التاريخي القرآني، هو أيضاً جذر **الأمة** العربية، وهو الوسيط الذي يحرر الشعب العربي من انتفائه، وهو الذي **يعود الرسول بفضله إلى العروبة دون أن يقطع مع الحقيقة**. ويأتي القرآن في مرحلته الأخيرة إلى الإطلال على التنزيل كافة. هو يمجد إبراهيم ويبتعد في آن عن اليهودية ويعود إلى النهل من العروبة. فيمكن القول إن إبراهيم هيغل ليس ذلك الذي وصفه القرآن. وأنه لئن بدأ الرسول كثائر معزول مثل إبراهيم هيغل، فقد أنهى رسالته بالتصالح مع عبقرية شعبه بواسطة إبراهيمه هو فعلاً.

إن مصير الرسول في القطيعة مع القاعدة القومية، قاعدة مكة أولاً وبالذات، وأيضاً قاعدة التقليد العربي إجمالاً وتقليد الجاهلية بصورة أوسع، ثم في مرحلة ثانية في **العودة إلى الوطن**، المجسمة بفرض القبلة وبقبول ابراهيم جداً للعرب، وجعل الحج في مكة من الشعائر، وأخيراً بعودة جسدية كما هي عاطفية إلى مكة التي أقصى نفسه منها. إنه لم يعد قطعاً للاستقرار بها، لكنه فتح أبواب الأمة على مصاريعها في وجه مواطنيه، مميزاً بوضوح المهاجرين على الأنصار، ومات مبتهجاً إلى أقصى حد بأن عشيرته رضيت به آخر الأمر **واعترفت به بلاد العرب قاطبة**. إن هذه الحركة المزدوجة، وهذا الكفاح من أجل الحقيقة المتعالية التي ختمت بالتلاقي، يرسم عبر مصير الرسول، روح الإسلام بالذات. انتصر محمد ونجح حيث عجز إبراهيم، وأخفق يسوع،

فطابق أو صالح بين التفكير الذي لا يُساوِم والحياة، بين رجاء المتعالي والتاريخ. ولذا، فإن الإسلام لم يستمد من بنية هذا المصير وجوده كدين مستقل وحسب، أي دين عربي وكوني في آن واحد، بل إنه تأثر به كذلك في روحه كما في طابعه. ذلك أن روح الإسلام يدرك في أفق تاريخي[٢٧] أكثر مما يدرك في أفق تيولوجي حيث تظهر قرابته باليهودية. فهو يميل إلى **الاعتدال** والتوافق والشمول، ويقاوم التعصب بكل تأكيد. لكان التعصب يكون لو لم توجد هذه العودة ولا هذا التصالح أو تجميع هاته الشتات المتفرقة، وفي الجملة لو بقي الإسلام في مرحلة اليهودية أو بمخبئه في المدينة، رافضاً رفضاً صلباً نافراً روابط الحياة، في طهر مطلق. لكن هذا الطهر موجود في صلب الإسلام كعنصر تركيبي. وسيحاول الشيعة والخوارج البحث عن هذا الطهر والحفاظ على جذوته، وكذلك رجال كأبي ذرّ أو بعض التيارات الشيعية. هم إذ يعتقدون أنهم حملة حقيقة الإسلام ضدّ الأمة، فقد أخطأوا مقصدهم، لكن بشرط أن يكونوا الأقلية فهم جديرون بتجسيم هذا البعد الانقطاعي.

وقد ارتأى بعض المحدثين أن التحقيق الموضوعي والتاريخي للإسلام حرّف طبيعة الرسالة ونضارتها التي كانت عليها في مكة في بداية الأمر، أي كثافتها الدينية بالمعنى الحقيقي وأنّ تسييسها قد خفّض من طاقتها الروحية. لكن ديناً ما لا يعيش إلا في قلوب البشر السابحين بدورهم في التاريخ. وما ينقذ الرسول أدبياً هو أنه لم يقدم على اكتساح تلك الحياة الهنيئة لدى قومه مقابل لا شيء. لا شيء يمكن لمسه أي لمجرد الشعور بالحقيقة، لأن الإسلام أصبح مغامرة تاريخية كبرى، وصار يمتلك العالم وله مصير تاريخي حقيقي في نظر القرشيين كما في نظر العرب جميعاً.

للطوباويين أن يفكروا على الصعيد الاجتماعي أن عودة الرسول إلى موطنه

---

(٢٧) حتى التصور الصارم للوحدانية الالهية إنما يفسره التاريخ. وهو قائم فعلاً على نفي الالهة الزائفة. في حين أنه ينبغي القول من الوجهة الفلسفية إن الله موجود. لكن تمييزاً عن المسيحية التي جاءت لاثراء روح التوحيد الذي كان قائم الذات، وأنسنته والسمو به. فقد كانت لزاماً على الإسلام البناء إنطلاقاً من لا شيء.

الأصلي تعادل استرجاع راديكالية الرسالة من قبل جميع الانتهازيين بمكة. إن تناقض القرن الأول فعلاً أن أعداء الأمس أصبحوا سادة الميدان الإسلامي، فأدخلوا تصور المَلَكِيَّة الوراثية في الدولة، واشتركوا مع الطبقة القبلية القديمة، وأكسوا العسف الاجتماعي طابع الاستمرار. لكن تجهل هذه الطوباوية الواقع والمتطلبات التاريخية. فضلاً عن أننا رأينا أنه ينبغي تأويل عودة الرسول بصورة أوسع واعتبارها تجديداً للارتباط بالحياة وتراجعاً نحو العروبة في جملتها، أي أنها بمثابة إعادة لتعريب الرسالة، كما سيتأكد بعد ذلك في الضمير الإسلامي بصورة عفوية بالابتعاد عن الجذور اليهودية المسيحية الموجودة في القرآن. أصبح الرسول وحده جذر الأمة المقبلة[٢٨] في حين أن نماذجه الأولى المعترف بها دائماً، سوف تختفي. إذ لا شيء يبتر الإسلام أكثر من اعتباره مجرد ثورة اجتماعية خانتها الظروف. فشمولية هذا التركيب الشاسع، قد اتخذ لا محالة البعد الراديكالي مكانه. أن يريد الوعي الإسلامي لزمننا في حرصه على ايجاد أسس تاريخية لمشروع اجتماعي ثوري. أن يبحث عن هذا البعد ويرعاه، فلا شيء يبدو لنا أكثر مشروعية، لكن يجب القيام بهذه التمييزات طلباً للحقيقة.

إن مصير الرسول هذا والروح التي انبثقت عنه، كان لهما الفضل في انتشار الإسلام بسرعة خاطفة[٢٩]. إن معنى الأزلية يتجاور مع همّ التاريخ، فترتب عن ذلك **تركيب ناجح بصورة خاصة** بين هذا العالم والعالم الآخر، متميزاً عن تلك الفواصل التي شهر بها الشاب هيغل في المسيحية. إلا أنه كان تركيباً مفرط النجاح، فعطل كل طريقة جدلية. وخلافاً لذلك، سمح الانفصال المسيحي من بين جملة أسباب، في وقت متأخر بنجاح تاريخي استثنائي، هو نجاح أوروبا. فهل يجب علينا أن نقوم بدورنا بهذا الانفصال الذي حللنا عناصره؟ بما أنه يجب من جهة أخرى الانصياع لفكرنا ومصيرنا الخاص ـ وإلا نكون بنينا على

---

(٢٨) يمكن في هذا المعنى القول إن الحديث استهدف تعريب الإسلام، لكنه تضمن طبعاً عدداً من العناصر الأجنبية.

(٢٩) استخدمت شخصية الرسول وما زالت، وكذلك مسيرته، نموذجاً عند كافة الثوريين تقريباً، ومؤسسي الدول أيضاً وقادة الشعوب، في الميدان الإسلامي.

الرمل ـ فقد رأينا المحافظة على صلة أساسية بين الدولة والدين، والدين والشخصية. وفوق كل ذلك، ينبغي ألا نرفض الإسلام بل أن نمتثل لروحه وجوهره الذي يعني التفتح على الخارج ثم العودة إلى الذات، والبحث عن وايجاد الطريق الوسطى التي هي طريق الاتزان والاعتدال والتجميع. وهكذا ما زالت روح الرسول تسهر على مصير أمته. إنه الوحيد من بين عظماء المؤسسين الذي أُودِع جسده بعين المكان حيث انطفأ نفسه العلوي، معترفاً به محاطاً إلى الأبد بحب أمته. إنها معجزة الفكر والفرد والتاريخ التي سأعجب لها دائماً!

في هذه الغابة الفرنسية حيث أكتب هذه السطور أمام الثلج بعيداً جداً في الزمان والمكان عن ذلك العالم الذي عاش فيه، إنّي أحسّ نفسي أقرب إليه من شخص عاش في القرن الثاني الهجري ـ وأشعر أني قريب جداً من إدراك حقيقته، وقريب جداً من اكتناه التركيب بين الحقيقة التاريخية والحقيقة الروحية...