يرى الدكتور البوطي انه اذا كان امراد الخصمه على ما هي عليه في الواقع فعلا، فان المنطق المنصف الى ذلك الامراد سيحتم ان يكون هو الاخر فعلا وحرج بان الطعن لا سوغ له ما دام يصله عاد مجال فيه لنقض او الهدم او الوهم وعلى ضوء هذا التحديد يخرج البوطي السؤال التالي: ما مدى استمرار كل من الفكر الاسلامي والفكر العربي بهذه الخصومه والهجمات بعدا؟

الشيخ محمد رمضان البوطي

شيخ العلامي للدكتور عبد الرزاق عيد
عبد هياكل - المقدس وعبوده

حلقة في نخلات مسلسل للفكر المسلم
محمد رمضان البوطي نموذجا

سدنة هياكل الوهم

عبد الرزاق عيد

مناقشات ـ ٢ ـ

متواليات الوهم: ثيولوجيا الوعي الماركسيّ للخطاب الإسلاميّ

تعقيباً على مقال عبد الرزاق عيد: «سَدَنة هياكل الوهم ـ محمد رمضان البوطي مثالاً» المنشور في الآداب ٩/١٠، ١٩٩٩، ص ١٣ ـ ٢١

عبد الرحمن الحاج إبراهيم

خاض الوعيُ الماركسيُّ صراعه الأيديولوجيّ مع الخطاب الإسلاميّ بشكلٍ حادّ، من خلال «متواليات ذهنيَّة» مسبَّقةٍ وحاسمة. وككل خطابٍ لاهوتيّ يؤسِّس نفسَه على رؤيةٍ واحدةٍ «صحيحة» للعالم، كان الخطابُ الماركسيُّ مشبعاً بمثل هذه الرؤية، بحيث لم «يَمْنح» أيَّ مشروعيَّةٍ للاختلاف والتعدُّد على مختلف الصعد... ولقد اضطر الخطابُ الماركسيُّ (لا الوعيُ الماركسيّ) إلى تعديل نفسه في كلّ مرحلةٍ من مراحل سجاله الأيديولوجيّ ذاك. ولكنَّه كان تعديلاً إلى الوراء، أخذت تتخفَّى فيه الأيديولوجيا شيئاً فشيئاً.

فقد خاض هذا الخطابُ منذ نهاية الستينيّات ـ في سوريا على الأقلّ ـ صراعَه بسجالٍ فلسفيٍّ وابستمولوجيٍّ الطّابع؛ فموضوعاته كانت: «الدين»، «وجود اللّه»، «الوحي»، «المادة»، «الغيب»... الخ. وفي تلك المرحلة قام الدكتور البوطي من خلال كتابيْه: **كبرى اليقينيّات الكونيَّة** (١٩٦٩)، ثم **نقض أوهام الماديَّة الجدليَّة** (١٩٧٨)، بدور واضح في تعويق الامتداد الماركسيّ، حيث طَرَحَ بشكلٍ منظَّم ومدروس النظريةَ الإسلاميَّةَ في تلك القضايا، مسهماً في تعزيز مواقع الخطاب الإسلاميّ، وفي محاولة خلخلة المنظومة الفكريَّة للماركسيِّين.

ومنذ نكسة حزيران ١٩٦٧، أخذ الفكرُ العربيُّ عموماً يقوم بمراجعة الواقع، وقرَّر الوعيُ الماركسيُّ تحديداً تعديلَ خطابه بعد أن اكتشف أنَّ التراث المستقرّ في وعي الأمة ونفسيتها هو الذي أسهم في تشكيل وضعنا الراهن الذي نتلقى فيه الهزائم. وهكذا عزم أن يقتحم التراثَ بإعادة قراءته طبقاً لمقتضيات الأيديولوجيّة الماركسيّة. فانطلقتْ منذ أواخر السبعينيّات مشروعاتُ إعادة قراءة التراث؛ وربَّما كان مشروعُ الطيب تيزيني أحدَ أبكرِ تلك المشروعات.

ولكنْ مع استمرار الاتصال بالتراث، تأثَّر وعيُ الماركسيِّين العرب به أكثرَ مما استطاعوا أن يؤثِّروا فيه، إلى الدرجة التي تحوَّلَ فيها بعضُهم إلى أشباه إسلاميِّين!

أما الطيب تيزيني فله موقفه الخاصّ من البوطي. فقد شهد منذ نهاية الثمانينيَّات (١٩٨٩) إخفاقاً معه في حوارات تلفزيونيَّة تكررتْ في أواخر التسعينيَّات. ونجح البوطي في إظهار مأزوميّة الخطاب الماركسيّ، في وقتٍ كانت فيه المنظومةُ السوفيتيةُ تتأهب للانهيار، وهو ما جعل وَقْعَ تلك الحوارات فيما بعد أكبر.

ومنذ التسعينيَّات، وعلى مشارف ذلك الانهيار السوفيتيّ وتداعياته، بدأ الخطابُ الماركسيّ يدخل طوراً جديداً في صراعه، ليحاول هذه المرّة اختراقَ النصّ الدينيّ المقدَّس (القرآن خصوصاً). فقد اكتشف أنّ إعادة قراءة التراث الهائل ليست بمقدوره دوماً، كما أنَّها لم تقدِّم كبير فائدة له، إنْ لم تكن قد أفضت أحياناً إلى نقيضِ مراده، الأمر الذي يفسِّر لنا ـ ولو جزئياً ـ عدمَ «إكمال» أغلب تلك المشاريع التراثيَّة. ولا شكّ أنّ هذا الاختراق لم يكن على مستوى بناء النصّ نفسه ـ فذلك مستحيل في الواقع ـ؛ وإنَّما كان على صعيد إعادة تأويله بما يُشرعِنُ المقولاتِ الماركسيةَ الأيديولوجيَّة نفسَها. وتمثِّل محاولة محمد شحرور في **الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة** المحاولةَ الأولى في هذه المرحلة. وهنا أيضاً كان يُتوقَّع أن يكون للبوطي دور في المواجهة، بعد أن أصبح خصماً أيديولوجيّاً لدوداً. فقام بردّ فعلٍ ذكيٍّ، إذ قام بتجاهلها تماماً، ليُفهم من ذلك أنّ تلك المحاولة

لا ترقى على مستوى المعرفة إلى درجة المناقشة والاهتمام.

في أواخر التسعينيّات واصل الخطابُ الماركسيُّ تراجعه أمام وعيه، وأخذ يعدِّل صيغتَه مرّةً جديدةً، في ظلّ ردود الأفعال الشديدةِ الاستنكارِ للمحاولة السابقة. فقد أكسبتهَ التجربةُ قدراً أكبر من التحايل والخبرة، كما أكسبتْه مرارةُ التراجع قدراً أكبر من التوتر في الوقت نفسه، خصوصاً مع فقدانه «المؤمنين» به تباعاً مع تلاحق الأحداث. وهكذا أخذ يقوم بمحاولةِ «تعالُم» على الخطاب الإسلاميّ، نقداً وتأسيساً. وتخفي محاولةُ التعالم هذه مسكوتاً عنه هو المأزق الذي وصل إليه في صراعه الإيديولوجيّ مع الخطاب الإسلاميّ، بقدر ما تكْشف عن تجديدٍ في الأسلوب والمناورة، وتدلُّ - في الوقت نفسه - على تورطّات جديدة له أمام أصحاب التراث والمختصّين فيه.

وكما حاولت الحكوماتُ العربيّة أن تصوغ «صورةً مدجّنةً» عن الإسلام تتوافق مع مصالحها لتقدِّمَها إلى المسلمين على أنّها الصورة «الحقيقيّة والصحيحة» للإسلام التي يجب عليهم الأخذُ بها، وذلك اضطراراً منها لمسايرة المخيال الجمعيّ الذي يسكن عقولَهم، فإنّ الماركسيَّ الأيديولوجيَّ الذي أخذ يتحالف مع تلك الحكومات حاول أن يقوم بالشيء نفسه... ولكنْ هذه المرّة لا ليُشرعن أيديولوجيّته، بل ليُشرعن وجودَه نفسه. وسيكون لهذه المحاولة مع الخطاب الإسلاميّ ما يوازيها على مستوى الخطاب السياسيّ والفلسفيّ للماركسيِّين «الجدد» في قضايا الديموقراطية، والتعدُّديّة السياسيَّة، وحقوق الإنسان، في انقلابهم الدراميّ «للدفاع عن القيم الليبراليّة»!

بقي أن نقول، في هذه المقدِّمة الضروريَّة، إنّ أزمة الماركسيِّين العرب، بعد انهيار المنظومة السوفيتية وتداعياتها، أنشأتْ وضعاً جديداً. فبالرغم من أنّ «نفي الآخر» سمةٌ أصيلةٌ في الوعي الماركسيّ الممتلك للحقيقة المطلقة والموضوعيّة، فإنّ تجمّع وطأة الأزمتيْن (الداخليَّة والعالميَّة) عليه دَفَعَ به إلى حالةٍ نفسيَّة أشبه بحالة الأقليَّات اللاهوتيَّة المتعصِّبة، بكلِّ ما يعني ذلك من «تشنُّج وتقيةٍ» أمام الخصوم الأيديولوجيِّين، الداخليِّين والخارجيِّين على السواء. وهو ما أضافَ سبباً جديداً لاشتغال «متواليات الوهم» بحدّة، في ظلّ إحباطاته المتراكمة.

على ضوء هذه المقدِّمة، نحاول تقديم قراءة نقديّة للمقال الذي كتبه عبد الرزاق عيد، تحت عنوان: «سَدَنَةُ هياكلِ الوهم: بحثٌ في الخطاب الدينيّ المشيخيّ، محمد رمضان البوطي نموذجاً» المنشور في العدد ٩/١٠، لعام ١٩٩٩ من مجلة الآداب، ص ١٣ - ٢١.

المكتوب في عنوانه

تمثِّل عبارة «سَدَنَة هياكل الوهم» العنوانَ العامَّ [لبحث عيد]، وهو عنوان ينمُّ عن تشبُّعٍ بأيديولوجيا مضادةٍ وشموليَّةٍ، سيتكشَّف لنا أثناء قراءة المقال أنّها الأيديولوجيا الماركسيةُ. ومن خلال العنوان الفرعيّ «بحث في الخطاب الديني الفقهيّ المشيخيّ» يتبيَّن ما هي «هياكل الوهم»، ومَنْ هم «سَدَنَتُها».

فالموضوع، إذاً، «بحث». ولا بدّ أن يستدعي هذا المصطلحُ أدوات البحث ومنهجه. أي إنّ هذه الكلمة تضفي على نصّ الكاتب صفةَ «العلميَّة».

ومحلّ البحث هو «الخطاب الدينيّ»؛ والكاتب يضيف وصفيْن: «الفقهيّ» و«المشيخيّ». وسيجد القارئ أنّ المقال لا يتناول سوى قضيتيْن أساسيتيْن: التواتر والإجماع، وهما قضيتان تنتميان إلى حقولٍ ثلاثة: علم الكلام، وعلم أصول الفقه، وعلم أصول الحديث. فـ «التواتر» يُعتبر إحدى أهمّ الحجج الكلاميّة في ثبوت النصّ القرآني، وإحدى الحجج الأصوليّة في قوّة الأدلّة وضعفها، وأحدَ موضوعات علم الحديث في أنواع الخبر الصحيح؛ ولكنّ الكاتب يتناوله من زاويةٍ كلاميّة بحتة فيناقش قضيَّةَ الحجيَّة وإمكانيةَ إقامتها فحسب. وأما «الإجماع» فينتمي إلى الحقل «الأصوليّ»، وهو حقلُ الابستمولوجيا الإسلامية، والذي يُتناوَل على مستوى الحجية كما يتناوله كاتبُنا في مقاله؛ ولئن كان ينتمي إلى الحقل الفقهيّ فإنّما ينتمي إليه من حيث إثباتُ حدوثه في بعض الأحكام ونفي الحدوث - وهي زاوية لا يتطرّق إليها الكاتبُ البتةَ. فإذا كان الأمر كذلك، فماذا عسى يريد الكاتبُ بوصف «الفقهيّ»؟ واضح أنّه لم يقصد أن يكون وصفاً قيدياً لـ «الدينيّ»، ولا يعني ذلك سوى أنّه «تفسيريّ»، أي إنّ الخطاب الدينيّ هو خطابٌ فقهيّ. ومن الواضح أنّه لا يعني هنا أنّ الخطاب الدينيّ ليس إلاّ فقهاً، كما يتّضح من مضمون المقال، وإنّما يعني أنّ العقل الفقهيّ هو الذي شكّله أو تشكّل بتأثيراته.

وإذا تجاوزنا هذه «النتيجةَ» المسبّقةَ منذ البداية، فإنّه يستوقفنا إضافةُ وصف «المشيخيّ» إلى وصف «الفقهيّ» السابق. ولا شكّ أنّ هذا الوصف أيضاً ليس تقييدياً. فالمناقشة في المقال لا تضع للخطاب المشيخيّ سماته الخاصةَ التي تميِّزُه عن أنواعٍ أخرى من «الخطاب الدينيّ الفقهيّ». فلا بدّ إذاً أن يكون وصفاً تفسيريّاً فحسب، ليست مهمّته سوى الشرح أو التأكيد. فماذا يعني المؤلِّف بذلك

الوصف؟ إذا عرفنا أنّ وصف «الشيخ» يتضمّن في الاستعمال الشعبيّ والتراث الإسلاميّ أحدَ معنيين: «العالِم»، أو «المتديِّن الساذَج» البسيط، فإنّه من الواضح طبقاً للعنوان العامّ أنّ الكاتب لا يقصد إلاّ السخريّة. فلقد حاول الكاتبُ، من خلال وصف «الخطاب الدينيّ» بـ «المشيخيّ»، الايحاءَ بسذاجة هذا الخطاب وبساطته، في محاولةٍ لشرعنة «التعالم» الذي سيقوم به في مقاله. وللسبب نفسه، وَصَفَ الدكتورَ البوطي بـ «الشيخ»، محاولاً التهوينَ من مكانته العلميَّة والرمزيَّة لدى القارئ، ليمتلك الكاتبُ بهذه العملية ـ فضلاً عن مشروعية «التعالُم» ـ حقَّ «الجَلْد» أيضاً.

ولكنَّ السؤال الذي سيَفْرض نفسَه على القارئ حين يقف على عبارة «محمد رمضان البوطي نموذجاً» هو: لماذا يكون البوطي، لا غيره، نموذجاً، وبخاصةٍ أنّ الكاتب لم يُعرِّف سببَ اختياره النموذجَ كما يتطلَّب البحثُ العلميّ؟ ولكنْ إذا تذكّرنا أنّ البوطي بات أحد أعمدة الخطاب الإسلاميّ في سوريا، وأحدَ «مناضليه» الأكثرَ بروزاً، إنْ لم يكن المتربِّعَ على القمة، وتذكّرنا كيف أسهم في مواجهة الخطاب الماركسيّ، وكيف تحوّل ـ بدوره ذاك ـ إلى خصمٍ ألدّ للأيديولوجيا الماركسيَّة، فسوف يتبادر إلى ذهننا السؤالُ التالي: هل يهدف صاحبُ المقال إلى «التأثر» متأخِّراً؟

إنّ القارئ سيفاجأ لدى قراءته للمقال أنّ البوطي ليس معنيّاً به بشكل أساسيّ. فالمقال لا يناقِش خطابَه، وإنْ كانت مقدمةُ المقال تحاول الإيحاءَ بذلك. وهو ما يعني أنّ البوطي جيء به وزُجّ زجّاً، إذْ لم يَرِدِ اسمُ البوطي في السبعة عشر عموداً (التي يتألف منها المقالُ) سوى بضع مرّات*، كلّها للاتهام والتسخيف. والإحالة الوحيدة التي أجراها الكاتبُ على كتابٍ للبوطي جاءت هي أيضاً في سياق الاستهزاء. وهذا كلُّه يؤكِّد أنّ الغرض من البوطي ليس النموذج فحسب، كما ذَكَرَ العنوانُ، وإنّما «الثأرُ» القديمُ. والدليل الحاسم على ذلك أنّ عنوان المقال ليس إلاّ معارضةً مفضوحةً لعنوان الكتاب الذي ألّفه الدكتور البوطي متناولاً فيه الأيديولوجيا الماركسيةَ في الصميم بعنوان: **نقض أوهام المادية الجدليَّة**. بل إنّ الأقوال التي يَنْسبها الكاتب إلى البوطي (بدون إحالة دائماً)، إن وُجِدَ لها مرجعٌ، فليس إلاّ كتابه: **كبرى اليقينيات الكونية**!

وهكذا يتّضح لنا أنّه يعني بالوهم «الأيديولوجيا الإسلاميَّة» (إنْ جاز التعبير)، ويعني بـ «السدنة» الشيوخَ الفقهاءَ. وبهذا أيضاً يَكْشف العنوانُ دفعةً واحدةً محاولةَ «ثأرٍ» قديمٍ (جاء متأخراً جداً) من الدكتور البوطي، بل يتعدّى ذلك الثأرُ شخصَ البوطي إلى الخطاب الإسلاميّ عموماً، من خلال «تعالُم» يؤسِّس له الكاتب بتحطيم الرمزيةِ التي يتمتّع بها البوطي والرموزُ التي أسستِ الخطابَ الإسلاميَّ كلَّه.

التعتيم بالإضاءة!

حين نستطيع التحكُّمَ في تسليط الضوء على أشياء محددة، فإنّنا بذلك نمتلك قدرةً مقابلةً على التعمية عن الأشياء المتبقيةِ ذاتِ الصلة. وهذه التعمية لا تقلُّ خطورةً عن الإضاءة نفسها، وبذلك لا تكون معرفتُنا سيئةً فحسب، بل قد تكون مغلوطةً ومضلِّلةً أيضاً. وهكذا يغدو بإمكاننا التعمية عن الأشياء والتزييفُ لها، بقدر ما نبدو وكأنّنا نقوم بمهمة «الإضاءة» النبيلة لخدمة الحقيقة!

انطلاقاً من هذا المبدإ يمكن أن نَفْهم لماذا شَرَعَ كاتبُنا بدايةً بإيراد عبارةٍ نَسَبَها إلى الدكتور البوطي، ويلخِّص فيها منهجَ علماء المسلمين في البحث عن الحقيقة، وهي: «إنْ كنتَ ناقلاً فالصحَّةَ، أو مُدَّعياً فالدليلَ»، ثم عَقَّبَ على ذلك بقوله: «وهكذا نعود إلى أنّ العلم والبحث العلميّ والحقيقة والمعرفة ليست إلاّ معرفةَ صحة الخبر والرواية والسند... هكذا يغدو العلمُ والبحثُ العلميُّ عن الحقيقة بحثاً عن حقيقة منجزةٍ اكتشفها قبلَنا السلفُ، وسلفُ السلف، ولا ندري ـ نحن الخلفَ ـ ماذا تبقّى أمامنا للبحث عن الحقيقة، مادامت قد قِيلتْ، ووصلَتْنا بالخبر المتواتر اليقينيّ الذي لا يتواطأ على الكذب [كذا]. وهكذا تغدو وظيفةُ العالِم والبحثِ العلميّ تذكيرُ الناس بما عرفوه ويعرفونه، وصدّقوه ويصدّقونه». والكاتب يقوم هنا بما يلي:

إضاءة أحد شقَّي المنهج العلميّ لدى العلماء المسلمين، وهو: «إنْ كنتَ ناقلاً فالصحةَ...». وبغضِّ النظر عن التلاعب الذي أجراه في دلالة هذا الشقّ، فإنّه بتلك الإضاءة قام بإغفال الشقّ الثاني والأخطر من المنهج العلميّ وهو: «... أو [إنْ] كنتَ مدَّعياً فالدليلَ». ثم قام بتعميم الشقّ الأوّل على منهج البحث لدى المسلمين، فاعتبره كاملَ المنهج، ليتسنّى له بذلك الوصولُ إلى النتيجة التالية: «هكذا يغدو العلمُ والبحثُ العلميُّ عن الحقيقة بحثاً عن حقيقةٍ منجزةٍ اكتشفها قبلَنا السلفُ، وسلف السلف... وما الحقيقةُ 'المكتشفة' إلاّ العقيدةُ التي تُجمع عليها الأممُ الإسلاميةُ منذ لحظة الوحي حتى يومنا هذا، ولا داعي للبرهنة عليها من جديد، لأنّها عقيدةٌ صلبةٌ وراسخةٌ وحقيقيةٌ في عقل الجمهور ووعيه، بغضّ النظر عن 'الحقيقة' المجرّدة التي هي مناط العقل المحض»!

---

* ـ تعليق الآداب: ورد اسمُ البوطي ما لا يقلّ عن اثنتيْ عشرة مرّةً في البحث.

لنقف قليلاً أمام هذه النتيجة ومقدماتها. فالكاتب يقول إنّ «العقيدة الإسلاميّة» هي وراثةٌ لاجتهاداتِ سلفٍ، أيْ تنتمي إلى المصدر الإنسانيّ. وهي لا تقوم على منهجٍ علميٍّ، لأنّ المنهج الذي تستند إليه هو المنهج النقليّ. ترى ماذا يقصد الكاتبُ بالمنهج العلميّ؟ ما من شك أنّ الكاتب يقصد به المنهجَ الغربيَّ التجريبيَّ، وكأنّ المنهج الإسلاميّ في البحث العلميّ ينفيه!

وقبل المضيّ في تحليل النصّ، أنقل للقارئ مختصراً حرفياً من كلام الدكتور البوطي، يَكْشف التعتيمَ بالإضاءة الذي مارسه كاتبُنا ليصل إلى النتيجة التي يريد: «قرّر علماءُ التوحيد أنّ من شرطِ صحة إيمان المؤمن أن يكون قائماً على دعائم من اليقين العلميّ المجرّد، لا على شوائب من التقليد والاتّباع [وهذه خلاصة النظريّة الأشعريّة]، لأنّ الحقيقة العلميّة تُعتبر ـ في حكم الدين [الإسلام] ـ قمةَ المقدّسات الفكريّة وينبوعها(...) وهكذا وجد الفكرُ الإسلاميُّ نفسَه أمام مهمة دينيّة: هي ضرورةُ البحثِ عن الحقيقة، سواءٌ كانت من قبيل القول أو الدعاوي. وبدهي أنّ القيام بهذه المهمّة يتوقف على وضع منهجٍ للبحث، ومعلومٌ أنّه بقدر ما تكون الغايةُ سليمة لا حكم فيها إلاّ للعقل وحده، يكون المنهجُ إليها صافياً سليماً أيضاً لا يخطُّه إلاّ العقلُ وحده»[1]. وفي شرح القاعدة المعبِّرة عن منهج البحث العلميّ لعلماء المسلمين يقول: «وتفصيلُ الأمر في ذلك أنّ موضوع البحث لا يخلو دائماً من أن يكون خبراً متقولاً، أو دعوى مزعومة. فأمّا ما قد يكون منه خبراً [منقولاً]، فإنّ البحث فيه ينبغي أن يكون محصوراً في تحقيق النسبة بينه وبين مصدره، إذ هي التي تكون مثاراً للاحتمال والريب(...) وأما ما يكون منه ادعاء، فإنّ البحث فيه ينبغي أن يتّجه إلى الأدلة العلميّة المقبولة المتوافرة من حوله. ولكلّ نوعٍ من الدعاوي نوعٌ من الأدلة العلميّة التي تناسبها، لا يُستبدل به غيرُه: فالدعاوي المتعلقة بطباع الأشياء المادية وجوهرها لا تَنهض بغير البراهين العلميّة التجريبيّة المحسوسة؛ والدعاوى المتعلّقة بالمجرّدات كالأرقام والنفس والمنطق لا يُقبل معها إلاّ براهينُها القانونيّة المسلّمة؛ والدعاوى المتعلقة بالحقوق والأحوال المدنية لا يَنفع معها إلا البيناتُ والحجاجُ المتفق على ضرورة ارتباطها بها. وهكذا لا تصبح الدعوى حقيقيةً علميةً ثابتةً إلاّ بعد أن يقترن بها دليلُها الذي يناسبها: أي **إنّ الدليل الذي قد يُساق إلى الدعوى ليست له أيُّ قيمةٍ علميّة ما لم يكن بينهما انسجامٌ في الطبيعة والنوع**»[2].

وفي مكان آخر يقول البوطي: «أما من حيث صدقُ القرآن نفسه، بقطع النظر عن كونه قرآناً واصلاً إلينا من النبيّ ـ صلى الله عليه وسلّم ـ بيقين، فتلك مسألةٌ علميّةٌ أخرى تَدْخل في الشق الثاني من الدعوى [«أوْ مدّعياً فالدليلَ»] المتعلّقة [هنا] بقضايا مجرّدةٍ أو أمورٍ غيبية»[3].

إنّ تلك النصوص كافيةٌ لبيان تلك المخاتلة التي قام بها الكاتبُ بأمانة. فلا البوطي يقول إنّ منهج البحث ليس إلاّ نقلاً، ولا علماءُ المسلمين يرون ذلك ـ كما سيأتي. وليس صنيعُ الكاتب هنا إلاّ بقصد صناعة «هيكل وهم» للقارئ، يستطيع تقويضَه محقّقاً بطولةً منكرةً أمام الخصم. ومن أجل إتمام صناعة الهيكل في الظلّ قرر الكاتبُ إخفاءَ المرجع الذي يَنقل عنه كلامَ البوطي!

وهنا سنتساءل بتعبيره نفسه (الذي وَصَفَ به الدكتور البوطي) (ص ١٣): ترى ألا يَعْتور كاتبَنا، في هذا الموقف الذي يضعه كتعمية للبحث، أيُّ قلق وهو يقرّر من الحقائق ما يريد أن يكون حقائق بمنتهى الاطمئنان المعرفيّ والأمانة؛ ودون أن يتوقع من أيٍّ من قارئيه أن يَمْلك حدّاً أدنى من البصر والبصيرة (حسب تعبيره) ليسأل أسئلة من قبيل: «وأين الشق الثاني من منهج البحث؟»، و«لماذا، إذاً، حقّق المسلمون نقلتهم الحضاريّة المفاجئة سابقاً عقب ظهور الإسلام إذا لم يكن منهجُ البحث لديهم إلاّ نقلياً فحسب» كما يؤكّد الكاتب؟

المعرفة بالقفز

«حجيّة التواتر» هي القضية الأساسية التي اشتغل عليها بحث الكاتب. وتوضح مقدّمته أنّه يهدف من مناقشته مسبّقاً إلى نفي المعقولية عن التواتر، وإلى الوصول إلى النتيجة التي قالها فيما بعد وهي أنّ «التواتر وهمٌ علميّ».

ولأنّ حجيّة التواتر هي حجيّةٌ عقليّة، أيْ لا تَثْبت بحجةٍ نقليةٍ، فقد قام الكاتب، بعدة التواءاتٍ بهدف إثبات نفي الحجية، نلخّصها فيما يلي:

١ ـ قام بإزاحةٍ واعيةٍ للمفهوم (الذي نقل تعريفه). فبينما يكون التواترُ وصفاً «للسند» إذا به يتحوّل إلى وصف للمتن... أيْ بينما يشير مفهومُ «التواتر» إلى القَطْع بنسبة الخبر إلى قائله، ينقل الكاتبُ مفهومَ التواتر إلى القطع في صحة المعنى الذي يشير إليه المتن. (وقد أوردنا قبل قليل كلامَ البوطي بأنّ تواتُرَ خبرٍ ما لا يعني صحةَ معناه، وأنّ تلك الصحة دعوى تحتاج إلى برهانٍ يناسب موضوعها). لكنّ هذه الإزاحة لا تكون بالتصريح، وإنّما من خلال إشارات (ص ١٧، عمود ١ ـ أسفل).

٢ ـ في خطوةٍ ثانيةٍ يقوم الكاتب بضرب مفهوم «السند»، بوصفه

---

١ ـ **كبرى اليقينيّات الكونيّة: وجود الخالق ووظيفة المخلوق**، دار الفكر، دمشق، ط ٥، ١٩٧٧، ص ٣٥ ـ ٣٦.

٢ ـ المصدر نفسه، ص ٣٦ ـ ٣٧.

٣ ـ المصدر نفسه، ص ٤١.

أساساً لمفهوم التواتر، فيحاول إثباتَ لامعقوليته حيث نَقَلَ لنا ما لا يتفق مع العقل. ونلاحظ الانتقالَ من معقولية المتن إلى معقولية السند، إذ يقول «اعتمادُ الإسناد (العنعنة)[1] كمقياسٍ لصحة الخبر، لا اعتمادُ متنِ الحديث، ومدى استجابته للمنطق العلميّ البرهاني، هو الذي قاد إلى تشبيت أحاديث عجيبة». وهكذا ينتهي إلى النتيجة التالية: «هل نلغي معقولية النصّ لصالح معقولية النقل وصحة تواتره؟» ليجيب أنّ «الانطلاق من العقل، والعقلِ وحده، في قراءة النصّ وتأويله الدلاليّ الكلاميّ أو الفقهيّ هو المنهج الوحيد الذي يسمح باكتشاف الحقيقة التي كانت هناك(...). إنّنا نقول بمرجعيّة معقولية النصّ دون الانحباس بمعقولية الإسناد وصحته، ودون أن نتساءل عن حقيقة هذا التواتر الذي يُزعَم أنّه يؤدّي إلى اليقين»

واضحٌ أنّ هذا الكلام يتضمّن تهمةً بأنّ المنهج العلميّ في النقل (السند) ليس أميناً إلى درجة كافية لضمان صحة المتن. فمنهج البحث العلميّ يحتاج إلى تعديل، طبقاً لوجهة نظره ـ وهي ترجيح معقوليّة المتن على معقوليّة السند!

٣ ـ وفي خطوة ثالثة ينتقل الكاتب من عدم وقوع التواتر إلى عدم **إمكانية** التواتر فقد قال: «نزعم أنْ ليس هناك متواترٌ يرتقي إلى مستوى يقين الحقيقة». ودليله على ذلك هو عدم وقوع التواتر في أهمّ الأحداث، في تاريخ الإسلام، وهو الخلاف في تاريخ وفاة النبيّ (ص) وملابساتِ وفاته، بل وملابساتِ تحديد عمر النبي نفسه. وهكذا سيصل إلى النتيجة التالية: «إذا كان المتواتر مستحيلاً على مستوى الأحداث الكبرى... فإنّه من بابٍ أَوْلى أن يكون مستحيلاً على مستوى الأقوال»!

هذه العملية التحايلية لتقويض مفهوم التواتر وحجيّته لا يمكن كشفُها بسهولة. ويمكننا القول إنّ مصطلح «التواتر» بوصفه مصطلحاً محدداً علمياً بشكل كافٍ، قد تجنّبَ الكاتبُ مناقشته، إنْ لم يكن السبب هو عدم معرفته به إلاّ من خلال كتاب البوطي نفسه!

ولنناقشْ بادئ ذي بدء قائلين: أيؤدي السندُ في العقل الفقهيّ والحديثيّ إلى «الصحة اليقينيّة التي لا يتطرّق إليها شكٌّ»، حسب تعبير الكاتب، «بناءً على الثقة المطلقة في السند»؟ لا بدّ من القول أنّه يكاد لا يوجد من الفقهاء، على طول التراث وعرضه، مَنْ يرى أنّ السند الصحيح يعني صحة المتن المطلقة. وفي التأسيس النظريّ لعلم الحديث ودراسة السند يتمّ الإلحاحُ دوماً على أنّ قولهم «هذا حديث صحيح» إنّما معناه هو «أنّه اتصل سندُه مع سائر الأوصاف المذكورة [أيْ في شرط الصحيح]، وليس شرطاً أن يكون مقطوعاً به في نفس الأمر، إذ منه ما ينفرد بروايته عَدْلٌ واحدٌ، وليس الأخبار التي أجمعتِ الأمةُ على قبولها»[2].

إنّ ثمة اتفاقاً بين العلماء على أنّ مجرّد صحة السند لا تكفي ليقينيّة المتن، بل لا بدّ لهذا السند أن يكون متواتراً. وليست أحاديثُ البخاري ومسلم في غالبيتها المطلقة إلاّ أحاديثَ آحادٍ ظنيّةِ الثبوت، لا كما يزعم كاتبُنا من أنّ هذين الجامعيْن أضحيا يقينيّيْن؛ وذلك لأنّ الحُكْم على صحة حديثٍ ما ليس إلاّ اجتهاداً.

ورغم كل هذه التحفظات، وضع الأئمةُ شروطاً صارمةً للمتن لتحقيق أعلى درجة ممكنة من الضمان في صحته، أي الضمان من عدم انحراف هذا المتن بتأثيرِ عواملَ بشريةٍ لاإراديةٍ أو فطريةٍ (كسوء الحفظ أو الفهم)، أو لوجودِ تلاعبٍ مقصود. وتتمثّل تلك الشروطُ في ضرورةِ موافقةِ المتنِ لصريح المعقول، وعدم منافاته له، وعدم منافاته لما يُثْبته الحسُّ والمشاهدةُ، وعدم مناقضته لمقاصد التشريع، فضلاً عن عدم معارضته للفطْرة البشريّة[3]. فبأيّ حقٍ ينتقد كاتبُنا منهجَ النقل هذا بهذه الطريقة؟!

أما محاولته الطريفة فيما أسماه بتحقيق «سبر الممكنات الفعلية للحدود المعرفية لهذا التواتر ومدى موضوعيته التي لا تقبل الشك» فقد أقامها على ما يلي:

١ ـ ارتكز على نتائج جهود البخاري ومسلم في مئات الآلاف من الأحاديث التي درساها، ولم يخرجا منها إلاّ بصحة قلّة قليلة. ومن هنا يستنتج الكاتبُ النتيجةَ الغريبة التالية: «إنّ المنهج العلميّ القائم على الإسناد والعنعنة لم يسعفه [أي البخاري] سوى في الوصول إلى أقل من واحد ونصف بالمئة من الحقيقة المتوخاة». والواقع أنّه إذا كانت الحقيقة تعني هنا، على الأقل، صحةَ النسبة إلى النبيّ (ص) «فالحقيقة» كما اجتهد البخاري لا تعدو في وجودها الـ ٠,٥ ١٪ من كل الأحاديث. ولكنّ الكاتب يريد قلبَ القضية، بحيث تصبح الحقيقةُ هي المائتي ألف حديث (أصل البخاري)؛ وهكذا تكون الحقيقةُ مفوّتة على البخاري!

---

١ ـ واضحٌ أنّ الكاتب لا يفرّق بين مفهوم «الإسناد» ومفهوم «العنعنة». وهو ما له دلالته في مدى صلته بالحقل الذي يتناوله بالنقد!

٢ ـ ابن الصلاح، أبو عمر وعثمان بن عبد الرحمن الشهروزيّ (٥٧٧ ـ ٦٤٣ هـ) [أحد أهم المؤسِّسين النظريِّين لعلم المصطلح كعلم مستقلّ]: **علوم الحديث**، تحقيق: نور الدين عتر، دار الفكر، دمشق، ط ٣، ١٩٨٤م، ص ١٣ ـ ١٤.

٣ ـ انظر في بعض هذه الشروط: ابن حجر العسقلانيّ (٧٧٣ ـ ٨٥٢ هـ): **النكت على ابن الصلاح**، المجلس العلميّ للجامعة الإسلاميّة في المدينة المنوّرة، تحقيق: ربيع بن هادي عمير، ط ، ١٩٨٤، مج ٢، ص ٨٤٥. وانظر. نور الدين عتر: **منهج النقد**، دار الفكر، ١٩٩١.

٢ ـ وقبل أن يَدخل الكاتب في مناقشة إمكانية التواتر، يقوم «بتفزيع» عابرٍ اعتادته بعضُ النخب المثقفة، وهو التلويح «بتقنيات المنهجية الحديثة». وكأنَّ الكاتب يتنازل عنها تهويناً من شأن القضية محلِّ البحث، في وقتٍ هو قادرٌ فيه على استخدامها كما يوحي. فمن خلال الحادثتيْن الهامتيْن، اللتيْن «برهن» الكاتبُ عدمَ وقوع التواتر فيهما، وصل إلى النتيجة التالية: «إذن إذا كان المتواتر مستحيلاً على مستوى الأحداث الكبرى ـ كوفاة الرسول وفتح مكة ـ فإنَّه من باب أولى أن يكون مستحيلاً على مستوى الأقوال». وبالطبع فإنَّ التعبير بـ «المستحيل» هنا قفزٌ من مجرّد «عدم الحدوث» في حالة «خاصةٍ» إلى «الاستحالة» العامة (التعميم): وهذا ما يوضح الارادةَ «الواعية» في إنطاق مقدماتٍ بنتائجَ لا تناسبها. فلو رحنا نصوغ نتيجةً منطقيةً لمقدماته لكانت كالتالي: «إذا كان المتواترُ لم يحدث على مستوى بعض الأحداث الكبرى، كوفاة الرسول وفتح مكة، فإنَّه من بابٍ أَوْلى أن لا يكون قد حَدَثَ مثلُ ذلك على مستوى الأقوال». ولا يسكن لمقدماته أن تفضي إلى أكثر من هذه النتيجة؛ والفَرْق بينها وبين ما صاغه آنفاً واضحٌ.

الخطأ والخطيئة

يجازف الكاتب بمزاعم عديدة تدلُّ على سطحيّةٍ معلوماتيّةٍ. وسنكتفي بذكر اثنتيْن منها اختصاراً:

المثال الأول: زعم الكاتب أنّ القياس الذي يقوم عليه العقلُ الفقهيُّ والكلاميُّ هو «قياس الشاهد على الغائب». وبالرغم من أنَّ هذه المعلومة هي ـ فيما أظن ـ للجابري في كتابه **الخطاب العربيّ المعاصر**، الذي كان قد استنتج فيه أنّ الخطاب الإسلاميَّ (إجمالاً) والعربيَّ (عموماً) هو خطابٌ سلفيٌّ قياسيٌّ يقوم القياسُ فيه على أساس قياس الشاهد على الغائب، فإنَّ هذا المفهوم للقياس لا صلة له البتةَ بالقياس الفقهيّ. فالمعروف لدى كل الفقهاء وعلماء الأصول (الأصوليِّين) أنَّ القياس هو حملُ حكمٍ معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمرٍ جامعٍ بينهما، من إثباتِ حكمٍ أو صفةٍ أو نفيهما عنه. وهو أيضاً تعديةُ حكمٍ أصلٍ إلى فرع بعلّةٍ مستمدَّةٍ جامعةٍ بينهما، تجعل هذا الفرعَ منطوياً تحت أصله[1]. ولا يوجد نصٌّ فقهيٌّ واحد، ولا «أصوليٌّ»، يقرِّر أنَّ القياس هو قياسٌ للشاهد على الغائب. بل إنَّ المفهومَ الفقهيَّ للقياس يعمل بالآلية التي يشتغل بها العقلُ التجريبيّ الذي يَعْتبر الحادثةَ الجديدةَ فرعاً عن الأصل الأول (الحوادث السابقة)، لا أصلاً بذاتها. وهو ذاتُه أصلُ مبدإ «الاستقراء» الذي يشكِّلُ جوهرَ المنهج التجريبيّ الذي زَعَمَ كاتبُنا أنَّه يقوم على نقيض العقل الفقهيّ!

ويحقّ لنا السؤالُ أخيراً: هل كان العقلُ الفقهيُّ يمضي بنا بقاعدة القياس هذه إلى «الهرولة باتجاه الغيب»، حسب تعبير الكاتب، أم أنَّه كان يتعامل مع الوقائع المدرَكةِ المعلومة، ويشدّنا إلى التعامل معها وتعقُّلِها؟

والمثال الثاني: يقول الكاتبُ: «الخطان المتناظران بين العقل والنقل في الفقهيات سيكون لهما نظيراهما في علم الكلام، حيث المتكلمُ الذي يَرْكن إلى الأصول التي أصلٌ لها الفقهاءُ في المصادر الأربعة للشريعة (القرآن والسنة والإجماع والقياس) بما يشكِّل استمراراً لمدرسة الحديث والرواية والإسناد الصحيح. وقد تمثلتْ هذه المدرسة بالأشعرية» (ص ١٤). فبغضّ النظر عن بقيّة الكلام، فإنّنا نركِّز على قوله: إنَّ علم الكلام اعتمد المصادر الفقهية الأربعة. فالحقّ أنَّ علم الكلام لدى علمائه لا يقوم إلاَّ على اليقينيّات، والسُّنَّة ليست من مصادره لأنَّها ظنيّةٌ في غالبها. وما كان من النادر المتواتر لا يأتي في الواقع بما يغاير ما في القرآن الكريم. وأمّا القياس والإجماع فلا يوجد لهما ذِكْرٌ في علم الكلام.

فهذا البوطي، وهو الأشعريّ بامتياز، يقول إنَّ النصوص القرآنية تنهى عن «تبنّي أيّ فكرةٍ، حتى الدين نفسه، إلاَّ عن طريق ما يُثْبته العقلُ الصافي من الدلائل اليقينيّة التي من شأنها أن تَكْشف عن حقيقة المطلوب. ومن أجل هذا قرَّر علماءُ التوحيد أنّ من شرطِ صحةِ إيمانِ المؤمن أن يكون قائماً على دعائم اليقين العلميّ المجرّد، لا على شوائبَ من التقليد والاتّباع»[2].

وأما القياس فمن المعروف أنَّ ثمة اتفاقاً لدى العلماء على أنَّه «ظنيّ»[3] ثبوتاً ودلالةً. وقد عبَّر عنه الإمامُ الشافعيُّ بقوله «القياس هو الاجتهاد». ولا خلاف أنَّ الاجتهاد ليس إلاَّ ظناً غالباً. ومن ثمَّ كان هناك اتفاقٌ «بين فقهاء الأمصار وسائر أهل السنة من أهل الفقه والحديث في نفي القياس في التوحيد»[4]. بل لقد وُصِفتِ القلةُ من الفرق الإسلامية التي اعتبرتِ القياسَ حجةً في العقائد بأنَّها «مبتدِعة»[5]!

---

١ ـ محمد الخضري بك: **أصول الفقه**، دار القلم، ط ١، ص ٢٨٨.

٢ ـ البوطي: **كبرى اليقينيّات الكونيّة**، ص ٣٥.

٣ ـ انظر مثلاً: عبد الوهاب خلاف: **علم أصول الفقه**، الدار المتحدة، دمشق، ط ١٦، ١٩٩٢، ص ٥٩.

٤ ـ عمر سليمان الأشقر: **القياس بين مؤيديه ومعارضيه**، الدار السلفية، الكويت، ط ١، ١٩٧٩، ص ٣٨.

٥ ـ المصدر السابق.

وأما الإجماع فهناك فرقٌ كبير بين الإجماع الأصوليّ والإجماع العابرِ ذِكْرُه في أدبيات علم الكلام. فالإجماع الفقهيّ يقوم على اتفاقِ كاملِ فقهاءِ عصرٍ ما (من المجتهدين) على حُكْمٍ فقهيّ لم يسبقْ أن وقع اتفاقٌ مماثلٌ له من قبل، كما لا يجوز أن يقع اتفاقٌ ناقضٌ له فيما بعد. ودليلُ هذا الإجماع هو النصُّ (بنوعيه: القطعيّ والظنيّ)، والمصلحةُ، و... الخ (المصادر التبعيّة). وأما الإجماع الذي يَرِدُ في علم الكلام فهو مطابقٌ تماماً «لما عُلِمَ من الدين بالضرورة، أيْ ما لا يكون مُسْلِماً مَنْ أنكره»[1]. وهذا لا يكون إلاّ في النصوص القطعيةِ الدلالةِ والثبوت. وهكذا «لا يَخْتلف أهلُ العلم في تقديم إجماعٍ ما عُلِمَ من الدين بالضرورة على غيره من الأدلّة، لأنّ واقع الأمر أنه تقديمٌ للنصوص القطعيّةِ الثبوتِ، القطعيّةِ الدلالة؛ والنصوصُ التي هذه حالها لها الصدارةُ في مجال الاستدلال. أما غير هذا النوع من الإجماع فهو في مرتبةٍ تلي النصوصَ وليس قبلها»[2].

إذاً، الإجماع الكلاميُّ في واقع الأمر ليس إلاّ النصوصَ القطعيةَ الدلالةِ والثبوتِ، وليس مصدراً مستقلاً في إثبات الحكم/العلم، كما هو الحالُ مع الإجماع الأصوليّ والفقهيّ. وعلى هذا فمصادر الكلام التي لا تعدو الأدلةَ اليقينيةَ لا تتجاوز قطعيّاتِ العقل وقطعيّاتِ النصوص (الوحي). وليس الإجماع فيها مصدراً، وإنّما الإجماعُ الكلاميُّ يقوم بدورٍ معرِّفٍ للنصوص القطعية التي تشكِّل الإطارَ المعرفيَّ للاجتماع الإسلاميّ.

«أمانة» الأيديولوجيا!

التزييف سمة المعارك الأيديولوجيّة عموماً، يؤدي فيها دوراً مزدوجاً في خدمة الأيديولوجيِّين: فلا يكتفي بالإساءة إلى الخصم، بل يقوم بدور «إرضاء» الذات و«التحصين» لأيديولوجيا المؤمنين بها عبر خلق صورةٍ مشوَّهةٍ عن الخصم توحي بوَهَنه.

ولمّا كان كاتبُنا يأتي في سياقٍ شبيهٍ بهذا (كما قدَّمنا في البداية) فإنّ من الطبيعيّ أن نتوقع ذلك منه. وبالرغم من أنّ المقال محشوٌّ من أوّله إلى آخره بجملة تشويهاتٍ للنصوص المنقولة، فإنّه لم يَخْلُ من جملة أفكارٍ اختُلِقَتْ ونُسبتْ إلى غير أصحابها! فقد ذَكَرَ الكاتبُ أنّ البوطي يسفّه المنهجَ الغربيَّ «بوصفه منهجَ التجربة والمشاهدة» (ص ١٨). وبالطبع لا يقدِّم الكاتبُ إحالةً، كعادته مع ما يَنْسبه إلى البوطي. والعجيب أن يَنْسب ذلك إلى الدكتور البوطي في سياق نقده لمقتطفات من كتابه **كبرى اليقينيات الكونية** (بدون إحالة عليه)، رغم أنّ البوطي في كتابه هذا بالذات يؤكِّد روعةَ المنهج الغربيّ ودقته، إذ يقول: «إنّ المنهج التجريبيّ الغربيّ تتوافق فيه كلُّ مقوِّمات الروعة والدقة»[3]... وما يقال عن نسبة هذا الأمر إلى الدكتور البوطي يقال عن نسبة أمر آخر إليه: وهو أنّه يَعْرض العلومَ النقلية بوصفها «بداهاتٍ إلهيةً» (ص ١٤)!

ويَضْرب الكاتبُ في مقاله نموذجاً لآثار الاعتماد على السند وحده ـ إذ سيُفضي إلى إلغاءِ معقوليةِ النصّ لصالح معقوليةِ السند حسب تعبيره؛ وهو نصٌّ من كتاب الإمام الغزالي. وقد كان علينا أن نمرّ دون تساؤلٍ عن السبب الذي جعله يستحضر الغزالي من خلال كتابه **إحياء علوم الدين** دون غيره، لولا أنّه وصفه بما يستدعي هذا التوقف. فقد قال ساخراً إنّ «الإمام الغزالي الكبير يتحدَّث في **إحياء علوم الدين** بحنين عن أيام البذاذة التي كانت تعبيراً عن الإيمان العميق للصحابة الأجلاّء...».

قبل التوقف عند مضمون النصّ، دعنا نستذكرْ أنّ الغزالي كان قد لعب الدورَ الأهمَّ في إيقاف امتداد الفلسفة اليونانيّة، من خلال كتابيْه: **مقاصد الفلاسفة**، **وتهافت الفلاسفة**. وهو المنظِّر الأكبر للأشعرية بعد الجويني في التراث. وكان البوطي يستحضر الغزالي كمرجعية، في معظم كتاباته (خصوصاً الأصوليّة والكلاميّة)، وقد حاول أن يقوم بالدور نفسه مع الماركسيّة وخِطابها ـ كما أوضحنا في المقدمة. وهكذا أصبح الغزالي خصماً للماركسيِّين مرتيْن: الأولى لدورِهِ في صدّ الفلسفة اليونانيّة وإحياءِ علوم الدين (العقل السنيّ الأشعريّ)؛ والثانية من خلال مرجعيّته للدكتور البوطي ومَنْ حاولَ أن يقوم بدورٍ مماثل له (فقد استُحضر الغزالي كثيراً في الصراع مع الخطاب الماركسيّ)...

وكلامُ الكاتب هنا ليس إلاّ تقديماً لنصٍّ نقله منه، حاول أن يكون شاهِدَه. والواقع أنّ الغزالي ذكر النصَّ الذي أتى به المؤلِّفُ في سياقٍ خاصٍ في كتاب العبادات، الذي أَسَّس له بمقدمة عن «بيان شرف العقل» قائلاً: «اعلمْ أنّ هذا ما لا يُحتاج إلى تكلُّفٍ في إظهاره، لاسيما وقد ظهر شرفُ العلم من قبل العقل، منبع العلم ومطلعِه وأساسِه. والعلمُ يجري منه مَجرى الثمرة من الشجرة، والنورِ من الشمس، والرؤيةِ من العين. فكيف لا يشرُف ما هو وسيلةٌ لسعادة

---

١ ـ عمر سليمان الأشقر: **نظرة في الإجماع الأصوليّ**، مكتبة الفلاح (دمشق) ودار النفائس (الكويت)، ط ١، ١٩٩٠، ص ٨٩.

٢ ـ المصدر نفسه، ص ٧٧.

٣ ـ البوطي **كبرى اليقينيات**، ص ٥٥.

الدنيا والآخرة؟ أو كيف يُستراب فيه؟»[1]. ثم أفاض في النصوص التي تتناول العقلَ وقيمتَه أمام العمل وشرحها. وفي ظل هذه المقدمة عن العقل، يفتتح الغزالي أبحاثَه بادئاً بالاعتقاد، فالعبادات، ليُفهم أنّها ترتكز على العقل ولا تصطدم معه. فيَشْرع بذِكْر النظافة ومكانتها في العبادات، فيَذْكر أنّها درجات، أعلاها نظافةُ القلب وطهارته عما سوى اللّه، ثم الطهارةُ من الشرك والوثنية، ثم طهارةُ الجوارح من الآثام، ثم طهارةُ الظاهر. ويقول: «مَنْ عَمِيتْ بصيرتُه عن تفاوت هذه الطبقات لم يفهمْ مراتبَ الطهارة إلاّ الدرجة الأخيرة، التي هي كالقشرة الأخيرة [الظاهر] بالإضافة إلى اللبّ المطلوب(...) ظنّاً منه بحكم الوسوسة وتخيُّلِ العقلِ أنّ الطهارة المطلوبة الشريفة هي هذه فقط، وجهالة بسيرة الأوّلين، واستغراقهم في جميع الهم والفكر في تطهير القلب وتساهلهم في أمر الظاهر»[2]. فالغزالي يرى أولاً أنّ النظافة عبادة، وأنّ نظافة الظاهر هامشيّة بالنسبة إلى نظافة الباطن بدرجاتها المختلفة، وأنّ هذا كان صنيعَ الأولين. وهو بهذا النصّ يردّ على أولئك الذين يَشْغلون أنفسَهم بطهارةِ ظاهرهم ونظافته، ولا يُعْنون بتنظيف أنفسهم من رعوناتها: «وقد انتهت النوبةُ الآن إلى طائفةٍ يسمّون الرعونةَ نظافةً فيقولون: هو مبنى الدين؛ فأكثرُ أوقاتهم في تزيينهم الظواهرَ، كفعلِ الماشط بعروسها؛ والباطنُ خرابٌ مشحونٌ بخبائث الكبر والعجب والجهل والرياء والنفاق، لا يستنكرون ذلك، ولا يتعجبون منه»[3]. فهل كان الغزالي يراوده الحنينُ إلى البذاذة، أم إلى نظافة نفوس الأولين، رتقديرِهم للأولى ضمن الظروف السيسولوجيّة الكائنة آنذاك والتي حاول الكاتبُ تجاوزَها عن عمدٍ لإلباس الغزالي ثوبَ البدائية والتخلُّف والسذاجة قائلاً: «لسنا الآن في صدد استكناه الدلالة السوسيولوجيّة المتّصلة بعلم الاجتماع والعمران ومدى الحنين الذي يعتور عالمَ الغزالي الداخليّ والروحيّ إذ يستعيد لحظة البداوة الأولى»؟!

ما حدث مع الغزالي في نصّ كاتبنا سيحدث بصورة معكوسة في نهاية هذا النصّ، حيث سيُسخَّر الكواكبي للإيحاء «بتقدُّميّته» التي تتجاوز الإصلاحيةَ الإسلاميّةَ إلى الماركسيّة تحديداً، وكأنّها خلاصةُ ما يَرغب الكاتبُ أن يكون عليه «الخطابُ الدينيُّ» كرغبةٍ أيديولوجيةٍ أمينة.

وقد تمّ استحضارُ الكواكبي كرمز تنويريّ تقاطعتْ ثوريتُهُ السياسيةُ ضد ظلم المستبدّ وطبائع الاستبداد، مع الأيديولوجيا الماركسيّة. وكأنّ تلك الفضيلة لم ترضِ الضميرَ الأيديولوجيَّ للكاتب [عَيد]، لأنّها جاءت من مثقف «إسلاميٍّ»، فحاول أن يجرّه إلى صفّه. ولقد قام بذلك عبر آليتين: الأُولى: الاجتزاء (كالعادة) من سياق، والإدخال في سياق مغاير تماماً. والثانية: تحوير الألفاظ.

فالكاتب يورد النصَّ التالي: «... مادام مفهومُ اللّه يتعيّن بوصفه نظاماً وقانوناً داخلياً ضرورياً يَحْكم الظواهر بعليّتها السببيّة [لاحظِ الأيديولوجيا الماركسيةَ]. واللّه بهذا المفهوم [أي السابق] ـ حسب الإمام الكواكبي ـ لا يختلف إلاّ في الأسماء، إذ 'لا خلاف بين اللّه والمادة والطبيعة إلاّ في الأسماء' كما رأى».

والواقع أن هذا النص الذي يعزوه الكاتب للكواكبي كان قد أورده هذا الأخير في سياقٍ نقيضٍ تماماً لهذا الذي أدْخله الكاتبُ فيه، إذ هو وارد في الردّ على المنكِرين لدور الدين في الإصلاح، وأنّ الماديِّين والطبيعيِّين يؤلِّهون الطبيعة والمادة، وما تلك الصفات التي يصفونها إلاّ للّه، ولكنّهم يستبدلون الأسماء. وها هو يقول: «واظنّ انّ هؤلاء المنكرين فائدةَ الدين ما أنكروا ذلك إلاّ من عدم اطّلاعهم على دينٍ صحيح، مع يأسهم عن إصلاحِ ما لديهم، عجزاً عن مقاومة أنصار الفساد. وإذا نَظَرنا في أنّ هؤلاء أنفسهم في آنٍ واحدٍ يشدِّدون النكيرَ على الدين من جهةٍ قائلين: إنّ ضرره أكبرُ من نفعه، ويهيِّجون من جهةٍ مؤثراتٍ أدبيّةً وهميّةً محضاً يرون أنّه لا بدّ منها في بناء الأمم، وذلك مثل حبِ الوطن وخيانته، وحبِّ الإنسانيّة والإساءة إليها، والسمعةِ الحسنة وعكسها، والذكر التاريخيّ بالخير أو بالشرّ، ونحو ذلك مما هو لا شيء في ذاته، ولا شيء أيضاً بالنسبة إلى تأثير طاعة اللّه والخوف منه، لأنّ اللّه حقيقةٌ لا ريب فيها، بل ولا خلاف إلاّ في الأسماء بين 'اللّه' وبين 'مادة' أو 'طبيعة'. ولولا أنّ الماديِّين والطبيعيِّين يأبون الاسترسال في البحث في صفات ما يسمُّونه مادة أو طبيعة، لاتقوا ـ ولا شك ـ مع الإسلام في نقطة واحدة، فارتفع الخلاف العلميُّ، وأسْلم الكلُّ للّه»[4]. وكما هو واضح فقد حَذَفَ الكاتبُ المفردة «بين» من النصّ المنقول، ليتم له إلغاءُ الفاصل القائم بها أصلاً للمباينة بين اللّه وبين «مادة» أو «طبيعة»، وقام بحذف الأقواس التي تدلُّ على الاحتراز، وأضاف «ال» التعريف إلى كلٍّ من «مادة» و«طبيعة» لإقامة تساوٍ يوحي بسياقه الجديد (الذي وضعه كاتبُنا فيه) بتطابقٍ حقيقيٍّ بين الماهيات بما يفضي إلى نقيضِ مرادِ الكواكبي كما أوضحناه.

ونتساءل أخيراً: هل سيَدخل الخطابُ الماركسيُّ طوراً جديداً في صراعه الأيديولوجيّ؟ أم أنّ طور «التعالم» ما هو إلاّ إيذانٌ بوصول أزمته إلى نهايتها؟

حلب

---

١ ـ الإمام أبي حامد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ): **إحياء علوم الدين**، تحقيق: سيّد بن إبراهيم بن عمران، القاهرة ـ دار الحديث، د. ط.، ١٩٩٢، ص ١٣٧، ج ١.

٢ ـ المصدر نفسه، ص ٢٠١.

٣ ـ المصدر نفسه، ص ٢٠٣.

٤ ـ الكواكبي: **طبائع الاستبداد**، دار الشرق العربي، حلب/بيروت، ط ٣، ١٩٩١، ص ١٢١.