- ١ -

الجمع والتفريق في وقائع الحثّ على البحث

رضوان السيّد

كان ذلك ـ فيما أذكر ـ أحد أيام الثلاثاء، في ربيع العام ١٩٧٣. يومها أراد أستاذنا يوسف فان أس، في معهد الدراسات الشرقية في جامعة توبنغن، في ألمانيا الاتحادية، أن يبدأ معنا نحن طلاّب الدكتوراه درساً عن **الأشعرية**، في النشأة والتطورات الأولى. وقد قصد إلى أن يجعلها مناسبةً لقراءة جديدة للأشعرية استناداً إلى تطوراتها الأولى (القرن العاشر الميلادي)، وليس إلى أصلها الذي تفترضُهُ كُتُب علم الكلام الإسلامي. استعمل الأستاذ للدرس الأول في المسألة كُتُباً عدة من بينها **الحث على البحث** المنسوب إلى الأشعري، **والجمع والتفريق** المنسوب إلى الخطيب البغدادي. والمعروف أنَّ الرواية التقليدية السائدة تعتبر الأشعرية انشقاقاً عن المعتزلة. لكنّ قراءة **الحثّ على البحث** ورسائل الأشعري الأُخرى، ومؤلَّفات الجيل الثاني من الأشاعرة، تشير إلى احتمال أن يكون الأشعري قد انشقّ عن الحنبلية، وليس عن المعتزلة ـ ثم جرى رسم «الصورة التاريخية» لاحقاً ـ توحيداً للجماعات السُنّية ـ بحيث ظلّت المعتزلة الخصم الأيديولوجي والتاريخي الرئيسي، والعداءُ لها عاملٌ بين عوامل الجمع والتفرقة.

كانت القراءةُ الأُخرى مفاجأة شديدة الوَقْع عليَّ. لكنها ما كانت الوحيدة، وما اقتَصَرتْ على علْم الكَلام الإسلامي؛ بل شَمَلت شتّى مجالات الثقافة الإسلامية، والثقافة المعاصرة. ففي الواقع ما عرفْتُ في السنوات الأُولى لدراستي في ألمانيا مصادر جديدةً كثيرةً في الدراسات الإسلامية؛ لكنّ المصادر التي عرفتُها في دراستي في جامعة الأزهر، والمعهد الديني في بيروت؛ تعلَّمْتُ أن أقرأها قراءةً جديدةً، أو أنني تعلَّمْتُ أن أقرأها بعيونٍ جديدة ـ فالذي اختلف هو التَعَامُلُ مع تلك النصوص، بمَا يُتيح إمكانات لا حدودَ لها لتلك النصوص، التي سبق لي أن مررت عليها دون أن تُثير لديَّ تساؤلاتٍ، غير تلك السوائد المعروفة: استقامة

النصّ من النواحي الإعرابية والصرفية والبلاغية؛ وقياسُ كلِّ شيءٍ على العقيدة المتوارثة لأهل السنة والجماعة.

وصلتُ إلى ألمانيا لمتابعة دراساتي العالية عام ١٩٧٢، فأمضيتُ أشهراً عدةً في تعلم الألمانية، ثم دخلتُ الجامعة في ربيع العام ١٩٧٣، ظاناً أنّ الأستاذ الذي رحّب بي في معهده بسبب أُصولي الأزهرية، سيسارع إلى تحديد موضوعٍ لي للأُطروحة أعملُ عليه. لكنّ الذي حدث أنه كان عليّ أن انتظر عاماً ونصف العام للوصول إلى توافُقٍ معه حول موضوع الأُطروحة، وأن أُتابع فصولاً في اللغات القديمة والحية، وفي الدين المقارن، وفي السوسيولوجيا، وفي نقد النصّ - إضافةً إلى حضوري ومتابعتي لسمينارات ودروس ومحاضرات في المجالات المختلفة للدراسات الإسلامية لدى أساتذة المعهد؛ من التاريخ الإسلامي إلىَ الفقه والأصول، وعلم الكلام، والآداب الفارسية والتركية والعربية. قبلها كنتُ قد قضيت خمس سنوات في مصر، في كلية أصول الدين، في جامعة الأزهر، سبقتها خمس سنوات أيضاً في المعهد الديني في بيروت. وما كانت الدراسةُ الأزهريةُ بالغة الإغراء لي ولزملائي من الشوام (هكذا كان المصريون يسموننا!)، لكنّ ألفةً قويةً وغلاّبةً خالطتها، لعراقة التقاليد التربوية والتعليمية من جهة، ولأنّ سنوات الأزهر المصرية (١٩٦٥ - ١٩٧٠) مضت بسرعة مع الأصحاب الذين كنتُ قد قضيتُ معهم سنوات قبلها في المعهد الديني في بيروت. ورغم تقليدية الأزهر (الحسنة من وجه والسيئة من وجوه)، فإنّ الأمر لم يقتصر عليها. فمنذ السنة الثانية لوجودنا في جامعة الأزهر، كنّا نمضي إلى جامعتي القاهرة وعين شمس، وإلى دار العلوم، فنسمع أساتذةً آخرين غير شيوخنا، وتجتذبُنا هالاتُ الشهرة الممدودة الأروقة على أساتذة مثل زكي نجيب محمود، وتوفيق الطويل، ويحيى هويدي، ومحمود قاسم، وعبد الرحمن بدوي، وعلي سامي النشار. كما أنّ البيئة الثقافية والسياسية في مصر كانت شديدة التوهج والألَق في النصف الثاني من الستينات، وكان يمكنُ للمتنبهين من بيننا أن يلتقطوا الكثير ممن حولهم وما حولهم إن توافرت لهم الإرادةُ والفُرصة. صحيحٌ أنني فوجئتُ بحصول الألماني هاينريش بل (Böll) في شتاء العام ١٩٧٢ - ١٩٧٣ على جائزة نوبل في الآداب، لأنني ما كنتُ قد قرأت له شيئاً؛ لكنني اكتشفتُ في الشهور الأولى لتعلمي الألمانية أنني أعرف كبار روائيي الألمانية المُحْدَثين والمعاصرين من خلال الترجمات التي قرأتُها لهم في مصر. فقد استمتعتُ بمشاهدة مسرحية «زيارة السيدة العجوز» لديرنمات في التلفزيون الألماني، في كانون الأول/ ديسمبر ١٩٧٣، رغم عدم إتقاني للألمانية يومذاك لأنني كنتُ قد قرأتُها بالعربية عام ١٩٦٨. وكذا الأمر بالنسبة إلى ماكس فريش وبيتر فايس وشيللر وهاوبتمان...إلخ.

على أنّ الأمر الذي لا أزال أعجبُ له إلى اليوم، ولا أدري له سبباً أنّ برنامجنا الدراسي في كلية أصول الدين، ما كان يتضمن قراءةً للنصوص الأولى أو الأقدم في شتّى موادّ التخصص. كنا نعرفُ بالاسم كتاب **اللُّمَع** للأشعري، وكتاب **الإرشاد** للجويني، و**التمهيد** للباقلاّني (بين القرنين التاسع والحادي عشر الميلادي). بيد أنّ المقرر ما كان يتضمن في علم الكلام غير مؤلَّفات وحواشي المتأخرين مثل **شرح المواقف** للجرجاني (القرن الرابع عشر الميلادي)، **وجوهرة التوحيد** للبيجوري (القرن الثامن عشر الميلادي). وما عرفنا **تاريخ الطبري** وتفسيره (القرن التاسع الميلادي) من خلال **المقرَّر**؛ بل عرفنا **الكامل في التاريخ** لابن الأثير (القرن الثالث عشر الميلادي)، **وتفسير البيضاوي** (القرن الخامس عشر الميلادي). وكذا

الأمر في سائر الموادّ. كان يمكن أن نقرأ مع الأستاذ أو الشيخ شرحاً أو حاشيةً على نصّ قديم، لكنْ لم يخطر ببال المدرِّس أو ببالنا نحن أن نقرأ النصّ نفسه؛ وهذا على الرغم من أنه كان بين أساتذتنا بارزون في تخصصاتهم. فما خطر ببال الشيخ محمد أبو زهرة أن يقرأ معنا نصوصاً من **المبسوط في الفقه الحنفي** للسَرَخْسي (القرن الحادي عشر الميلادي)؛ بل كان يقرّر علينا كتباً من تأليفه، وقد اكتشفت في ألمانيا أنّ المبسوط (الذي اقتنيته من على سُور الأزهر) أيسر على الفهم من مؤلَّفات الأستاذ الشيخ. أما الشيخ عبد الحليم محمود (الذي كان أيام دراستي في الأزهر عميداً لكلية أصول الدين، ثم صار في السبعينات وزيراً للأوقاف، وشيخاً للأزهر)، خريج السوربون، والمتصوف والمشهور؛ فما كان يمكّننا من قراءة **الرسالة القشيرية** (القرن الحادي عشر الميلادي) مثلاً أو **إحياء علوم الدين** للغزالي (القرن الثاني عشر الميلادي)، بل كان يُقرئنا **حاشية الأنصاري** (القرن الثامن عشر الميلادي) **على الرسالة**، وكتابة: **التفكير الفلسفي في الإسلام**، الذي يُدينُ فيه التفكير العقلي كلّه، ويعتبره ضلالاً من الضلال. وأذكر أنّ زميلاً لنا من غزة، سأل الشيخ سليمان دنيا (أستاذ الفلسفة والمنطق، ومحقّق كتابي الغزالي: **مقاصد الفلاسفة**، و **تهافت الفلاسفة**) سأله أن نقرأ بإشرافه **محكّ النظر في المنطق** للغزالي، بدلاً من **تعليقات الخبيصي على السُلّم** (القرن السادس عشر الميلادي) فأعرض عنه معلِّقاً بأننا لا نزال صغاراً على ذلك!

وما كان هذا التناقض الظاهر بين الأزهر ودراسته، والبيئات الثقافية المصرية في الستينات يمرُّ علينا جميعاً بسلام. أذكر أنّ زميلنا المرحوم نجيب صالح (الذي عمل بالصحافة في لبنان عندما عاد من الأزهر) كان يقرأُ ليلة امتحاناته في أصول الفقه (وكان طالباً في كلية الشريعة) كتاب أرنولد توينبي **دراسة للتاريخ**، انتقاماً لعقله كما قال! وقد تحداني أنه سينجحُ في أصول الفقه سواءٌ أدرس أم لم يدرس، وكان الأمر كما قال! أما أنا فقد كنتُ أقرأ كلَّ شيء، وأحفظ المقررات غيباً، ولا أُحسُّ تناقضاً كبيراً بين **خرافة الميتافيزيقا** لزكي نجيب محمود، وكتاب **الاقتصاد في الاعتقاد** لَلغزالي؛ كأنما تتكون حافظتي من عُلب ينفصلُ بعضها عن بعض دون أن تتضارب أو تتضاجّ! لكنْ ما أن مضت عليّ في ألمانيا بضعة شهور حتّى تصاعدت لديَّ حساسيةٌ شديدةٌ من كلّ تقليد ومتعارَف عليه، وصرتُ أرى التناقض حتىّ في ما لا اختلاف فيه. وبلغ بي الأمرُ أن نسيتُ كثيراً من النصوص التي كنتُ أحفظها غيباً، وما حزنت لذلك بدايةً، إنما لأنّ النسيان نال أيضاً مئات أبيات الشعر الجاهلي والأموي التي كنتُ شديد الاعتزاز بحفظي لها؛ فانتقمتُ لنفسي بأن حاوْلتُ في صيف العام ١٩٧٤ أن أحفظ ديوان المتنبي ـ بيد أنّ نُذُرَ الحرب الأهلية اللبنانية التي بدأت في قريتنا (ترشيش)، أرغمتني على المجيء من ألمانيا إلى لبنان ذاك الصيف، فلم أحفظ من شعر المتنبي غير أربع عشرة قصيدةً من مواطن مختلفة في الديوان.

وعندما وافق أستاذي أخيراً على أن أُسجل موضوعاً للدكتوراه؛ كنتُ قد فقدْتُ الرغبة في ذلك، ورأيتُ أنْ لا ضرورة إلى الاستعجال، ولا داعي إلى البدء بقراءة المصادر العربية من أجل جمع المادّة الضرورية للأُطروحة؛ فقد كنتُ منهمكاً وقتها بقراءة كلِّ ما يقع تحت يدي من كتب المستشرقين الألمان القُدامى، والأنتروبولوجيين؛ ورجالات نقد النصّ في العهدين القديم والجديد. ورغم إقبالي في مصر على الترجمات؛ فإنّ الترجمات عن الألمانية كانت قليلة ـ ذلك أنّ الذين كانوا يعرفون الألمانية من العرب؛ فضلاً عن ضآلة عددهم؛ كانوا في الغالب من طلاب

الطب أو أحد فروع العلوم التطبيقية، ولا يكادون يعرفون شيئاً عن الثقافة الألمانية حديثها ومعاصرها. أما المثقفون العرب فيعرفون الفلسفة الألمانية، والثقافة الألمانية بالواسطة، في ترجماتها الإنكليزية والفرنسية. لكنني ما كنتُ أعرف غير العربية عندما جئتُ إلى ألمانيا. وقد جئتُ إليها بالمصادفة؛ فقد كان طموحي أن أذهب إلى الدراسة في بريطانيا. وما استطعتُ تدبير منحة لذلك، في حين أمكن الوصول إلى ألمانيا بمنحة بمساعدة مدير المعهد الألماني للدراسات الشرقية في بيروت آنذاك أسطفان فيلد (رئيس معهد الدراسات الشرقية في جامعة بون الآن). وكنتُ مغرماً بالاستشراق الألماني، وبالعلوم التاريخية، وبعلوم التأويل (الهرمنويتك)؛ بيد أنّ أكثر ما كنتُ أعرفُهُ عن الثقافة الألمانية والفلسفة الألمانية، والاستشراق؛ كان مصدره كتب عبد الرحمن بدوي. وقد تعرفت إلى بدوي في مصر فلم أجده شخصيةً محبَّبةً؛ لذلك اقتصرتُ على قراءة كتبه، دون متابعة محاضراته، حتّى لا تحولَ عُنجهيته دون الإفادة من كتبه، التي لا أزالُ شديد التقدير للعديد منها، وأنصحُ بها طلاّبي. على أيّ حال، أقبلْتُ على تعلُّم الألمانية بنهمٍ شديد ثم بعد أربعة أشهر سجَّلْتُ نفسي في فصل ليليٍّ لتعلُّم الأنكليزية. وبعد سنة ونصف السنة من وجودي في ألمانيا، وفّرتُ بعض المال من المنحة، الأمر الذي مكّنني من الذّهاب إلى باريس لمدة شهرين تابعتُ خلالهما فصلاً لتعلُّم الفرنسية؛ بيد أن الألمانية لا تزال هي لغتي الثانية حتى اليوم، تأتي بعدها الإنكليزية.

- ٢ -

وضعت برنامجاً للقراءة منذ صيف العام ١٩٧٣. والتزمتُ أن أُلخِّصَ كلّ ما أقرؤه في مذكّرات اقتنيتُ أعداداً كبيرةً منها. بيد أنّ المذكّرات - باستثناء ثلاث منها - بقيت فارغةً، كما أنّ برنامج القراءة حال دون متابعته غرامي المفرط بالتاريخ، والأنتروبولوجيا، ودراسات العهدين القديم والجديد، والاستشراق، والروايات والمسرحيات. كان هيغل أول ضحايا تلك الفوضى النهمة؛ إذ كنتُ قد خطّطْتُ لقراءته بعد أربعة مؤلَّفات لكانط اختارها لي مُعيدٌ في كلية الفلسفة في الجامعة. بيد أنني كنت ماراً عصرَ أحد الأيام أمام مكتبة قديمة في المدينة، فوجدتُ في إحدى واجهاتها كتاباً لكارل بوبر اسمه **المجتمع المفتوح وأعداؤه** وكان كارل بوبر يعني لي شيئاً؛ إذ كنتُ قد قرأتُ له في القاهرة ترجمةً لكتابه **بؤس التاريخانية**(!) أو **المادية التاريخية**. وكان المترجم عبد الحميد صبره قد سمّى الكتيّب: **عُقْم المذهب التاريخي** (تعرفْتُ إليه عام ١٩٩٣ حين كنتُ أستاذاً زائراً في مركز دراسات الشرق الأوسط في هارفرد، وهو يعمل أستاذ كرسي تاريخ العلوم في الجامعة، وحاولْتُ مناقشته في مقدّمته على الكتاب، ومسائل تتعلق بفلسفة العلوم، لكنه كان مهتماً بعلم الكلام وحسب!)؛ وطبعه في القاهرة، عُقْر دار الاشتراكية العلمية العربية يومذاك! اقتنيتُ **المجتمع المفتوح**، وقرأتُ جزأيه خلال عطلة نهاية الأسبوع، فكرّهني بأفلاطون وهيغل وماركس... إلخ، بحجة أنهم «السُلالة الملعونة» في التنظير للدكتاتورية، في مواجهة السلسلة الذهبية الديمقراطية من أرسطو وإلى كانط فالديمقراطيات الحديثة! ولم أعُد لقراءة هيغل إلاّ أواخر السبعينات، عندما تجدّد لديّ الاهتمام بمسألة الدولة في التاريخ، ووجود مجتمعات من دون دولة، وقوة الدولة وضعفها في المجال العربي الإسلامي. أمّا بوبر فغفلتُ عنه منذ السبعينات إلى أن عدتُ في الولايات المتحدة عام ١٩٩٣ لقراءة مذكّراته، وكتابه: **منطق البحث العلمي**؛ مقارناً بكتاب كون **بنية الثورات العلمية**. وسحرتني بحوث الألمان الجديدة عن نيتشه وتفسيره المختلف؛ وعجبتُ للاختلاف

الشاسع بين الأصل الألماني والترجمة العربية لكتابه: **هكذا تكلم زرادشت**، التي كنتُ قد قرأتُها في القاهرة؛ وهي من ترجمات الثلاثينات ـ وكان شأنها في ذلك شأن ترجمة **آلام فرتر** لغوته. وتعسّرت عليّ قراءةُ هايدغر فتركته مرةً ومرةً ثم عدتُ إليه دون جدوى، إلى أن أخبرني زميلنا آنذاك عزيز العظمة (كان حاصلاً على منحة لمدة عام قضاه في جامعة توبنغن) أنّ الفيلسوف الماركسي المشهور أرنست بلوخ يحاضر في كلية الفلسفة عن هايدغر، ربما للمرة الأخيرة؛ إذ كان قد بلغ من العُمُر عتياً؛ فحضرتُ محاضراته وفصله الدراسي، وأفدتُ من ذلك، كما أنني قرأتُ كتاب بلوخ ذا الأجزاء الثلاثة بعنوان **مبدأ الأمل** أو ما شابه.

إبّان ذلك الوقت، كنتُ أحضُرُ دروساً في الدين المقارن في معهد الدراسات الهندية عند الأستاذين الشهيرين في الدراسات القديمة باول تيمه وشتيتنكرون؛ فذكر ثانيهما ماكس فيبر عَرَضاً في سياق حديثه عن تكون الجماعات الدينية في إيران والهند والأديان الإبراهيمية. وكنتُ قد قرأتُ بحثاً للمستشرق المعروف وينفريد مادلونغ ناقش فيه دراسةً عن الفُرَق الدينية في الإسلام لمونتغومري وات؛ ورجع كلاهما إلى ماكس فيبر. هكذا اقتنيتُ مجموعة مؤلّفات فيبر في صيف العام ١٩٧٥، وأقبلْتُ على قراءتها، واستمر اهتمامي به منذ ذلك الحين، وقمت بترجمة بعض كتاباته في ما بعد؛ وقد أدّت بي قراءتي لماكس فيبر إلى الاهتمام بالأنتروبولوجيين الوظيفيين والثقافيين من مالينوفسكي وإيفانز بريتشارد إلى فوربس وغلنر وغيرتز. وبدا ذلك في ما بعد في مجلة **الفكر العربي** التي توليتُ تحريرها في النصف الأول من الثمانينات.

وكنتُ منذ أيام مصر، وعبد الرحمن بدوي، قد عرفتُ أشياء عن **التاريخانية** الألمانية وأعلامها: درويسن ورانكه ومومسن. بيد أنّ أحد الزملاء الألمان نصحني بقراءة دراسة ماينكه المعروفة عن التاريخانية، قبل الانصراف إلى الاطلاع على نصوص مؤلِّفيها أنفسهم. وقد كانت تلك القراءة نافذةً جديدةً لتخصصين ألمانيين آخرين: دراسات العهدين القديم والجديد، ودراسات الاستشراق. صحيحٌ أنني لم أنقطع منذ وصولي إلى ألمانيا عن قراءة كلِّ ما يصلُ إلى علمي من الدراسات البروتستانتية التاريخية والنقدية عن العهدين؛ لكنّ الاطّلاع على دراسات التاريخانيين عن التاريخين اليوناني والروماني والأوروبي الوسيط، وعن «الإصلاح الديني» أفادت في تفهم تغير الرؤى إلى النصوص المقدّسة من جهة، وإلى ظهور الاستشراق وتطوره من جهة ثانية. قرأتُ شلايرماخر وفويرباخ أولاً رغم اختلاف مقصديهما وروحيهما، إذ إنّ هَمَّ شلايرماخر كان الوصول إلى «تفهم عقلاني» للنصوص الدينية، أمّا فويرباخ فكان همُّه نقض الدين، بحُجج تجمع بين ما قاله الملحدون القُدامى (مثل بروكلوس ويحيى النحوي)، وما تابعه المحدَثون (نيتشه مثلاً). ولأنني ما كنتُ أعاني مشكلة إيمانية؛ بل كنتُ أريدُ الإفادة من مباحث نقد النصّ، في تأمُّل النصّ الإسلامي؛ فإنّ دراسات التاريخانيين في نقد النصّ هي التي حظيت مني بالعناية الأوسع. وقد اكتشفتُ أنّ يوليوس فلهاوزن المستشرق المشهور، وصاحب كتاب **تاريخ الدولة العربية وسقوطها** (الذي ترجمه إلى العربية محمد عبد الهادي أبو ريده، من المصريين الذين تخرجوا في ألمانيا في الثلاثينات)، و**الخوارج والشيعة** (الذي ترجمه إلى العربية عبد الرحمن بدوي في الخمسينات) كان من علماء دراسات العهد القديم في الأصل. وكذا شأن أكثر المستشرقين الألمان في القرن التاسع عشر. وما توقّفت خلال السنوات الخمس التي قضيتُها في ألمانيا عن قراءة كلّ ما يقع تحت يدي من آثار المستشرقين الألمان ثم

البريطانيين؛ وبخاصة نولدكه وفلهاوزن وغولدتسيهر وفيشر والأخوين هارتمان من القُدامى، وكارل هينريش بيكر وهلموت ريتّر وفريتز ماير ومارغليوث وغب وشاخت وغرينباوم وآخرين من المخضرمين والمُعاصرين. وقد لاحظْتُ تشابُهاً بين بعض الآراء السوسيو - تاريخية لبيكر، وما سبق أن كتبه فيبر. وعرفتُ فيما بعد أنَّ بيكر كان وراء تطوير أطروحة «التاريخ الثقافي للإسلام» التي أثمرت كثيراً في نطاق الاستشراق بعد الحرب العالمية الثانية. أمّا الاستشراق الفرنسي فلم أُعْنَ من أعلامه بدايةً إلاّ بكلود كاهن وهنري لاووست. ذلك أن أُستاذيّ يوسف فان أس وهاينز هالم كانا قد خصّصا على التوالي فصلين دراسيين، الأول (فان أس) عن الملْكية في الفقه الإسلامي، والثاني عن الحنبلية والوهّابية (هالم). في الفصل الأول قام زميلٌ إيراني بترجمة مقالة كاهن عن «الإقطاع» (في مجلة **حوليات** الفرنسية) لنا لاستخدامها في الفصل (نشرتُها بالعربية أواخر الثمانينات في مجلة **الاجتهاد**)؛ فدفعني ذلك إلى قراءة ما تُرجم من أعمال كاهن إلى الانكليزية والألمانية. وفي الفصل الثاني كانت أعمال لاووست وجورج مقدسي من بين مراجع الدراسة، فأقبلتُ على قراءة كلّ ما كتبه الرجلان في الموضوع. وما قرأتُ شيئاً من كتابات لامنس وماسينيون وقتها لأنَّ أستاذنا في القاهرة محمد البهي كان قد ذكر الرجلين بين المقبلين على «تمسيح الإسلام» في كتابه **الفكر الإسلامي الحديث** وصلته بالاستعمار الغربي. كما أنّ الأستاذ مالك بن نبي (الذي عرفتُهُ في لبنان وأُعجبتُ به كثيراً مطلع السبعينات) ذكر في كتابه **مذكرات شاهد القرن** أنّ ماسينيون كان يعمل في الجزائر لمصلحة الاستخبارات الفرنسية! وقد عُدْتُ في أواخر السبعينات فقرأتُ «تصوف الحلاّج» (القرن التاسع الميلادي) لماسينيون فرأيتُ فيه نزعةً روائيةً رائعة؛ لكنني لا أزال أفضّل كتاب ريتّر **بحر الروح** عن جلال الدين الرومي، على كتاب ماسينيون الشهير.

بيد أنَّ لكلود كاهن فضلاً عليّ يتجاوز أُطروحته الدقيقة في «الإقطاع الإسلامي»، وتاريخه الاجتماعي للإسلام، إذ عن طريقه عرفتُ مدرسة الحوليات الفرنسية، ذات المساهمات الكبيرة في تتبّع التاريخ الثقافي والاجتماعي لأوروبا الوسيطة. قرأتُ أولاً ترجمةً ألمانيةً لكتاب مارك بلوخ الشهير عن **الإقطاع الأوروبي**. ثم قرأتُ دراسات هنري بيرين عن المدن الأوروبية الوسيطة، وأُطروحته الغريبة بعنوان «محمد وشارلمان»، التي تزعُمُ أنَّ النهوض الأوروبي بعد القرن التاسع الميلادي، يعود إلى **القطيعة** التي أحدثها ظهور الإسلام وسيطرته بين شواطىء المتوسط الشمالية والجنوبية؛ بحيث اضطرت أوروبا إلى الاعتماد على نفسها، وتطوير مواردها الخاصّة. وهي أُطروحةٌ ثبت خطؤها منذ زمنٍ طويل. واستعرتُ من مكتبة الجامعة أوائل العام ١٩٧٦ (وكنتُ وقتها منهمكاً في كتابة أُطروحتي للدكتوراه) كتاب فرنان بروديل الشهير عن **المتوسط والعالم المتوسطي** في ترجمة ألمانية، وأقبلتُ على قراءته في نهايات الأسابيع، ولا أزال أقرأ فصولاً منه كلما سنحت لي الفرصة. وتعرفتُ عن طريق دراسة ألمانية عن مدرسة **الحوليات** إلى جورج دوبي ولوغوف، فقرأتُ كلَّ ما كتباه تقريباً بالفرنسية أو في ترجمات إلى الإنكليزية والألمانية.

وما كنت أملك موقفاً واضحاً متماسكاً من الاستشراق عندما ذهبتُ إلى ألمانيا. كنتُ قد قرأتُ بعض الترجمات عن الإنكليزية والفرنسية والألمانية؛ مثل **الماركسية والإسلام** و **الرأسمالية والإسلام** لماكسيم رودنسون، و**دراسات في الإسلام** لهاملتون غب، و**دراسات في الأدب العربي** لجرينباوم، و**تاريخ الفلسفة في الإسلام** لدي بور، و **دراسات**

المستشرقين (مجموعة مقالات لمستشرقين أعدّها صلاح الدين المنجد)، وكتاب **المستشرقون** لنجيب عقيقي، و**تاريخ الشعوب الإسلامية** لبروكلمان، وأقسام من الجزء الأول من **تاريخ الأدب العربي** لبروكلمان أيضاً. بيد أنّ أكثر ما أثار إعجابي دراستا غولدزيهر **العقيدة والشريعة في الإسلام**، و **مذاهب التفسير الإسلامي**، و **الدولة العربية وسقوطها** لفلهاوزن، و**حاضر العالم الإسلامي** للوثرب ستودارد (مع تعليقات شكيب أرسلان) ـ و**الطريق إلى مكة** لليوبولد فايس (محمد أسد)، وهو الكتاب الذي يروي فيه قصة إسلامه في سياق ساحر لا **يزال يشدّني** حتى اليوم. وقد عرّفني بعض الزملاء في مصر على محمد البهي عام ١٩٦٧؛ وهو أزهريٌّ أدمن حُبّ ألمانيا منذ تخرج فيها أواخر الثلاثينات، وعاد إلى مصر فترقّى في مناصب الأزهر حتى صار مديراً لجامعة الأزهر، ثم وزيراً للأوقاف وشؤون الأزهر (١٩٦٢ ـ ١٩٦٤)، لكنه خرج من الوزارة على غير وفاقٍ مع النظام؛ فلازم بيته مؤلِّفاً في **التاريخ الفلسفي للإسلام**، و**الإسلام في العصر الحاضر**. محمد البهي هو الذي حبَّب إليّ الذهاب إلى ألمانيا للدراسة، وأثار في نفسي كراهية الأنظمة الشمولية (كان عميق الكراهية للنظام الشيوعي، لكنني لاحظت في ما بعد أنه لا يكره الشمولية الألمانية كثيراً!) بيد أنّ مفهوم الغرب الشرير بشقيه الشرقي والغربي كان قد ثبت واستتبّ، وقد بدا ذلك واضحاً في كتاب محمد البهي **الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي** (١٩٥٩) الذي يتتبع ويُدينُ في القسم الأول منه التلوينات الماركسية في الفكر العربي، وفي القسم الثاني منه التلوينات الاستعمارية والتبشيرية والاستشراقية في ذلك الفكر. وقد أضاف في الطبعة الثانية للكتاب (١٩٦٤) قائمةً طويلةً بالمستشرقين الغربيين (نحو المئة والخمسين) متهماً كلاً منهم بتُهم شتى، وأخبرني أنه جمع تلك القائمة من واقع اطّلاعه على دراساتهم وخلفياتهم في رحلته العلمية إلى أميركا (١٩٦٠ ـ ١٩٦١). قرأتُ القسمين الأولين من كتاب البهي بإعجاب كبير، لكنني ما تقبلتُ فكرة «القائمة السوداء»، التي وضعها في الحقيقة للاستشراق كلّه، وليس لأفراد من المستشرقين. وفي صيف العام ١٩٦٨ قرأتُ الطبعة الرابعة ـ فيما أظن ـ من كتاب عمر فروخ ومصطفى الخالدي **التبشير والاستعمار**؛ فرأيتُ أنّ كتاب البهي أفضل، لكنه بشكلٍ ما ليس غير تطوير لأُطروحة فروخ والخالدي. وقد عرفْتُ قبل ذهابي إلى ألمانيا بعامٍ ونصف العام مالك بن نبي الذي أهداني رسالته: كتابات المستشرقين وأثرها في الفكر الإسلامي ـ وهو فيها شديد السلبية تجاه الاستشراق. وقُرابة ذلك الوقت (١٩٧١) قرأتُ دراسة العروي عن غرينباوم التي كانت أكثر تمييزاً ودقةً من كلّ ما قرأتُهُ عن الاستشراق من قبل. على أيّ حال، أقبلتُ على قراءة الاستشراق الألماني بالذات بنهمٍ شديد معزّياً النفس بأن كتابات الإدانة تلك كانت تلمّح من طرف خفي إلى أنّ الاستشراق الألماني بالذات براءٌ من تُهَم التحيز، لأنّ الألمان لم يستعمروا بلاداً عربيةً أو إسلامية وكنتُ أعزّي النفس من جهةٍ ثانيةٍ بأنني متفَقِّهٌ في الإسلام، درستُهُ اختصاصاً منذ نعومة أظافري، ولن يستطع مستشرق أنْ يجرَّني إلى خطلٍ في الفهم أو في التأويل! هكذا تغلّبت لدي أشواق المعرفة على مخاوف الانحراف والغزو؛ حتى إذا جاء شتاء العام ١٩٧٥ ـ وكنتُ وقتها منهمكاً بقراءة **بحر الروح** لهلموت ريتر ـ كانت كُلُّ الشكوك ووجوه القلق قد توارت؛ إذ شعرتُ أنني أتعلّم لدى المستشرقين أموراً كثيرةً عن الثقافة العربية والإسلامية، ما توصلتُ إليها بنفسي، ولا بواسطة أساتذتي من قبل. وما غيَّر كتاب إدوارد سعيد من وجهة النظر هذه، لكنه وَجّه

نظري إلى منحى آخر في القراءة الثقافية الشاملة، وفي ضرورة إجراء «كشف حساب» بين الحضارات والثقافات، في لحظاتٍ تاريخيةٍ معينة.

- ٣ -

كان ماكس فيبر هو الذي أوحى لي بموضوع أُطروحتي. فقد اتفقتُ مع أستاذي عام ١٩٧٤ على أن أكتب الأُطروحة في «جماعات القراء»، ودورهم في ثورة ابن الأشعث (٨٢ ـ ٨٤هـ) ـ رامياً من وراء ذلك إلى دراسة أواليات نشوء الجماعات المدينية في العصر الإسلامي الأول. أقبلتُ على قراءة المصادر العربية من جديد لجمع المادة لأُطروحتي، فأعدْتُ قراءة أكثر ما درستُهُ في لبنان ومصر من قبل، إضافة إلى المصادر الأساسية الأولى في الثقافة العربية الإسلامية ـ مما لم أكن أعرف عنه غير عنوانه. وقد تبيَّنَ لي عندما أردتُ استخدام منهج فيبر في فهم نشوء الجماعات، وفي الأورثوذكسية الدينية، وفي «النماذج الصافية» أنّ ذاك المنهج ليس صالحاً كلّه للتطبيق في المجال الثقافي الإسلامي. لذا أخذتُ أتابع المسألة بنهجٍ تحليليٍّ، دون أن يقلّل ذلك من حماستي لماكس فيبر ونماذجه البدئية! وإلى سنتَي كتابة الأطروحة، يعود اهتمامي بالفكر السياسي الإسلامي، ومسألة الدولة، وإشكاليات علاقة الدين بالدولة في الإسلام. وتلك المسائل يجمعُها «التاريخ الثقافي» أو «تاريخ الفكر» أو هذا ما حسبْتُهُ عام ١٩٧٧ عندما أقبلْتُ على اقتناء مصوَّرات لمخطوطات الفكر السياسي الإسلامي القديم، معتزماً أن أبدأ مشروعاً لكتابة تاريخٍ للفكر السياسي الإسلامي الوسيط. وتطور الأمر عبر الثمانينات فنشرتُ نصوصاً مدروسةً ومحقَّقةً في الفكر السياسي، وكتبتُ بحوثاً جزئيةً كثيرة في مصطلحات ومفاهيم من ذاك الفكر، دون أن أصل حتى اليوم إلى قناعة بأنَّ كتابة تاريخٍ لذاك الفكر ممكنةٌ ويمكنُ القيام بها بسبب عدم اكتمال الوثائق والدراسات حولها.

وما تحقّق الأمل الذي قرأتُ له طويلاً. فقد أُغرمتُ بدراسات «نقد النصّ»، والصورة التاريخية، وتابعتُ التحصيل في منهج النقدية التاريخية للعهدين القديم والجديد لأُفيد من ذلك في مقاربة النصّ الديني الإسلامي. لكنني توصلتُ أواخر السبعينات إلى قناعة مؤدّاها أن إشكاليات «الوعي الإسلامي» لا ينبغي البحث عن جذورها ـ من أجل تحرير ذاك الوعي أو تجديده ـ في **القرآن**؛ بل في التراث الإسلامي المكتوب، الذي يتحكم بوعي الإنسان المثقف في مجالنا الحضاري؛ وذلك في سائر مناحي التأليف المتراكمة في الفقه والتفسير وعلم الكلام والكتابة التاريخية عن العصور المتطاولة. لقد رأيتُ أنّ القراءة النقدية ينبغي أن تتناول طرائق الفهم للقرآن، ومحدِّدات **ذاك الفهم وشروطه، ومآلاته**. علينا أن نقرأ وننقد ونستوعب من أجل أن نتجاوز، لا أن ننهمك في قراءة تفكيكية مشرذمة للنصّ؛ بحسبان أنّ «نزع القداسة» عن النصّ، يعني تحرير الوعي أو تغييره باتجاه مستقبلي. وهكذا أُقرُّ أنني ما استطعتُ مقاربة نصوصنا المقدَّسة أو غيرها بموضوعية أكاديمية باردة، للحميمية التي تميزت بها علاقتي بتلك النصوص التي عايشتُها وعايشتني منذ دخلت المعهد الديني في بيروت في **العاشرة** من عمري.

ما علينا! هذا ما حدث! وقد عدتُ في النصف الثاني من الثمانينات للاهتمام بالنصوص الفقهية والكلامية، التي لا أزال أنشُرُ فيها بحوثاً تركّز على المسائل المفهومية، وقضايا المنظومات. وما كنتُ أميلُ إلى العمل والكتابة في مجال الإسلام الحديث والمعاصر. فقد

أن الباحثين الكلاسيكيين من المستشرقين، الذين لم تمسّهم العلوم الاجتماعية بشواظها، لا يستطيعون مقاربة المسائل الثقافية والاجتماعية الحديثة بالطريقة الملائمة. على أنني اضطُررت إلى تغيير الوجهة في النصف الثاني من الثمانينات تحت وطأة الانتماء، وضغوط الظاهرة الإيرانية، والصراع على الإسلام وهويته في شوارع المدن العربية والإسلامية. ومع ذلك فإنني لا أحسبُ أنَّ أياً من كتاباتي في قضايا الإسلام المعاصر، تملكُ قيمةً تأسيسيةً كاشفة. إنها في الأغلب الأعمّ قراءاتٌ استطلاعيةٌ تحاول أن تفهم وتتابع، منبِّهةً إلى الإشكاليات المعقَّدة للعودة إلى الأصول والربط بها؛ حيث يبدو **الوعي** بخلاف السياق والمآل.

ومع أنني هجرتُ المشيخة، وأممتُ «الغرب» هرباً من السلك الديني، لكنّ صبغة **الداعية** لاحقتني في تحريري لمجلة **الفكر العربي** في النصف الأول من الثمانينات، ولمجلة **الاجتهاد** منذ النصف الثاني وحتى اليوم. توليتُ تحرير مجلة **الفكر العربي** بطلب من إدارة معهد الإنماء، وحاولتُ تطويرها إلى مجلة ملف، ذات صبغة أكاديمية. وفي تلك الفترة بالذات، نشرتُ بالمجلة ملفّات ناقشت أموراً حملتُها معي من ألمانيا؛ مثل الاستشراق، والمدنية، والفكر السياسي، ومسألة الدولة، وقضايا الجامعة في الوطن العربي... إلخ. أمّا مجلة **الاجتهاد** فما كانت وظيفةً بل مشروعاً مشتركاً بيني وبين الفضل شلق، وزير البريد والمواصلات السلكية واللاسلكية في الحكومة اللبنانية الحالية. أردناها أن تكون بيئةً بحثيةً نقاشيةً لتجديد الوعي العربي. ولا نزال شديدي القناعة بأنَّ لها مهمةً تؤديها في التعبير عن مشكلات المثقف العربي، وطموحاته.

وقد نشرت المجلتان المذكورتان اسمي في الوطن العربي، وأوساط دارسي الإسلاميات في العالم، أكثر مما نشرته كتبي ومقالاتي. وكنتُ قد شعرتُ بشيء من غربة عند مجيئي إلى لبنان من ألمانيا ـ في أوساط المثقفين، إذ تعسّر الاعترافُ لغياب السياق اللّبناني وخصوصياته وحساسياته عن ثقافتي وكتاباتي. فقد درستُ في طفولتي في المعهد الديني في بيروت على يد أساتذة مصريين، ثم تابعتُ دراستي في مصر، وذهبتُ بعدها إلى ألمانيا. وهو مسارٌ نادرٌ لدى المثقف اللبناني. ثم إنّ المثقفين في لبنان ما ألفوا أن يضموا إلى أوساطهم مختصين في الإسلام أو الدراسات الإسلامية. وزاد في تلك الغرابة أنني ما عالجتُ إلاّ نادراً ـ وفي ما بعد ـ إشكاليات أو موضوعات وثيقة الصلة بلبنان، وزادت «الصرامة» الألمانية، وحدّة المزاج في الكتابة والكلام؛ من إعراض الوسط الثقافي ـ إلى أن خفّضت من ذلك كلّه الظاهرةُ الإسلاميةُ الطاغيةُ في الثمانينات، فاعتادوا النظر إليّ باعتباري «خبيراً» في المسائل المتعلقة بتلك الظاهرة، رغم أنّ ما كتبتُهُ فيها لايضاهي في قيمته ما كتبتُهُ في الفكر الإسلامي الوسيط. وربما أعانت على ذلك الاعتراف **السلطة** الثقافية التي أُتيحت من خلال تحريري لمجلتين فكريتين مهمتين.

وقد استعدتُ في العامين الأخيرين حيويتي الكتابية، وازدادت مشروعاتي، كما تجدد لديّ اهتمامٌ بالقديم منها. تجددت تلك الحيويةُ بعد تدريسي في اليمن واطّلاعي على التراث الفقهي والكلامي والتاريخي هناك. وأعطتني التجربة الأميركية في جامعتي هارفرد وشيكاغو (١٩٩٣ ـ ١٩٩٤) دفقاً من الأفكار والتعلقات. وكنتُ قد مررتُ لخمس سنوات بدأت في العام ١٩٨٨ بفترة قلق وتردد وحيرة في رؤية التراث، وفي طرائق مقاربة النصوص. ويعود ذلك إلى السيل المتدفق من الكتابات في بريطانيا والولايات المتحدة من جانب باحثي النزعة النقدية الجذرية من شبان المستشرقين، الذين اعتادوا العودة إلى الأصول، والمراحل الأولى من التجربة

الإسلامية، ليكتشفوا دائماً زيف تلك النصوص المبكّرة، وعدم أصالتها، وأنها من نتاج حقب متأخرة، وضعتها الأورثوذكسية السنية، ونسبتها بوحي من وعيها المتصاعد إلى الحقبة الإسلاميّة الأولى. قابلتُ تلك الدراسات في البداية بعدوانية شديدة، واعتبرتُها افتراءً ومؤامرةً أو تخلفاً. فالمسائل لا تُفهم بالعودة إلى الأُصول ـ شأنَ دراساتِ القرن التاسع عشر ـ بل بدراستها في سياقاتها الناظمة، واشتغال عناصرها الداخلية. فليس مهماً في فكرة **نفي القَدَر** عند المعتزلة مثلاً أن نُدرك أنها ذات أصل مسيحي أو يهودي؛ بل أن نُراقب طرائق اتّساقها وعملها ضمن المنظومة الفكرية المعتزلية. بيد أنّ عنفي الكتابي ما صمد طويلاً، وانصرفْتُ عام ١٩٨٨ وما بعد لإعادة قراءة النصوص الرئيسية التي زعم الدارسون هؤلاء (مثل كوك وكرون وهوتنغ وتسمّرمان وبوول ومارتن... إلخ) أنها مركّبةٌ ومتأخّرة، شاعراً أنّ التاريخانية النقدية أو البنيوية أو التفكيكية... إلخ، لا تفي النصّ حقَّه، وأنه لابد من محاولة تطوير مقاربات جديدة للنصوص والمنظومات على حدٍّ سواء. ولا أدري، وقد عدتُ للكتابة، هل نجم ذلك عن توصّلي إلى بعض الأشياء المطمئنة في هذا المجال أو لأنّ البيئات الجامعية الأميركية الشديدة الحيوية جرفتني في تيارها، أو لأنّ المرء لابد أن يعمل ليستمر أو يستمر ليعمل؟

كانت هذه «السيرة» صفحات كتبتُها على عجل، وبغير تخطيط سابق، وقد أعدتُ قراءتها فوجدتُها مليئةً بالثقوب والتساؤلات، ويخالطها اعتزازٌ لا يبدو مَحموداً دائماً. ترجمتُ عام ١٩٨٣ كتيّباً لريتشارد سوذرن عنوانه **صورة الإسلام في أوروبا في العصور الوسطى** يذكر فيه اقتباساً عن إدوارد غيبون، صاحب **صعود الإمبراطورية الرومانية وانهيارها** جاء فيه نقلاً عن روجر باكون متحدثاً عن معاصريه في القرن الثاني عشر: «نزعم نحن المسيحيين أننا العالم الحقيقي، وأنّ الآخرين في خدمتنا. كما نزعم أنه لولانا لما كان العالم على ما هو عليه الآن. والحقُّ أننا صغارٌ والعالم كبير، وأنه لو اختفينا فلن يفتقدنا ـ نحن الأوروبيين ـ أحد! فقليلاً من التواضع...».

كان الشيخ محمد أبو زهرة يحاضرنا في قاعة الإمام محمد عبده في الأزهر عام ١٩٦٦ فأزعجته طالبةٌ كانت تجلس في مقدمة المدرّج وتتحدث مع زملائها. فقال لها بالمايكروفون: إلى الوراء أيتها السيدة! فقامت الطالبة لتذهب للمقاعد الخلفية، وردّت عليه بالمايكروفون الذي أمامها قائلةً: لستُ سيدة، بل آنسة من فضلك! فأجاب الشيخ غير متلبِّث: هذا من سوء حظك!

فلعل الأمر ـ في ما يتصل بالجمع والتفرقة والحث على البحث ـ أن يكون «سوء طالع» متبادلاً، إذ بعد أن كان البحث مضياً من التفرقة إلى الجمع؛ صار الجمع وصارت التفرقة معاً آناتٍ متجددةً وصوىً في طريق البحث.