مجلة الشرق الأوسط للنشر العلمي
المجلد (٤) العدد (٤)
الإصدار الثالث عشر
٢٠٢١ (٣٥١-٣٦٨)

السنة والإصلاح وسؤال الحداثة من منظور عبد الله العروي

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

المصطفى عبدون

طالب باحث بمركز دراسات الدكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية،

*جامعة ابن طفيل، القنيطرة، **المغرب***

البريد الإلكتروني: abidoune62@yahoo.fr

نشر إلكترونياً بتاريخ: ٢٥ ديسمبر ٢٠٢١م

الملخص

يندرج كتاب "السنة والإصلاح" ضمن مواصلة مشروع عبد الله العروي الحداثي المتمثل في إنهاض النهضة وتحديث الحداثة حتى لا نبقى مشدودين إلى هيمنة صنمية العقل الحداثي، وذلك عبر الانفتاح على فكر مغاير هو في طور الانتقال إلى حداثة نقدية وتأملية أوسع وأغنى من سابقتها أي تلك الحداثة التي تتساءل عن ذاتها وتوسع مكوناتها لتشمل الآخر بجانب الذات واللاعقل بجانب العقل، والمقدس بجانب الدنيوي. من هنا التوجه نحو نقد العقل التقليدي من حيث هيمنة التأويل السني. إن الغرض الأساسي من هذا الكتاب هو الدعوة إلى قراءة الدين قراءة متمعنة تليق بمقامه، فهذا يعني أن المؤلف من خلال أسئلة الكتاب وأجوبته قد صال وجال بشكل منهجي حول ما نسج حول النص –القرآن– من علم الحديث والسنة، وما انبنى حوله من علوم كعلم الكلام والفلسفة... ولم يغفل تلك الصلة التي تربط القرآن بما قبله من الكتب. فما هي الصورة التي رسمها الكاتب عن القرآن، وعن الإسلام، وعن السنة؟ وكيف ندخل إلى الإصلاح؟ هل من باب السنة أم بتجاوزها؟

الكلمات المفتاحية: الحداثة، ما بعد الحداثة، التاريخانية، السنة، الإصلاح.

Abstract

The book "Sunnah and Reform" is part of the continuity of the modernist project of Abdellah Laroui represented in the renewal and modernization of modernity so as not to remain attracted by the hegemony of the idolatry of the modernist reason, by opening up to a

different thought which is in the process of shifting to a broader and richer critical and contemplative modernity than its predecessor, that modernity which questions itself and expands its components to include the other beside the ego, the irrational next to the spirit, and the sacred next to the profane. Hence, the criticism's tendency of the traditional mind in terms of the Sunni interpretation's dominance. The main objective of this book is to call for a careful reading of the religion that suits its position, meaning that the author through its book's questions and answers has communicated and systematically went through what was woven around the text - the Qur'an - based on the science of Hadith and Sunnah - and the sciences built around it, like theology and philosophy ..., he did not overlook the connection between the Qur'an and the books that preceded it. So, what is the picture the writer has drawn of the Quran, Islam and the Sunnah? How to enter into the reform? Is this by the Sunnah's gate or by passing it?

Keywords: modernity, postmodernism, historicism, Sunnah, reform.

*** المقدمة**

منذ صدور كتابه الأول "الإيديولوجيا العربية المعاصرة" أراد المفكر عبد الله العروي أن يضع القواعد الصلبة من أجل تأسيس صرح الحداثة داخل الثقافة العربية، وأن يكون منذ البدايات واضحا في اختياراته بعيدا عن كل مقاربة توفيقية أو ملاينة عند إعلانه عن بيانه الحداثي الأول، الذي يدعو فيه، إلى أن "نودع المطلقات جميعها، نكف عن الاعتقاد أن النموذج الإنساني وراءنا لا أمامنا، وأن كل تقدم إنما هو في جوهره تجسيد لأشباح الماضي وأن العلم تأويل لأقوال العارفين وأن العمل الإنساني يعيد ما كان ولا يبدع ما لم يكن...بحيث لا يمكن لأحد أن يدعي، فردا أو جماعة أنه يملك الحقيقة المطلقة عن طريق الوحي والمكاشفة ويفرضها على الآخرين."(العروي، 2004، ص115)

صارت الحداثة الخيط الناظم والفكرة المحورية التي يدور حولها فكره كله والتي يتم فحصها وتقليب مختلف عناصرها وأوجهها. لقد أكد العروي على أهمية تنمية الحداثة كركيزة مركزية يتمحور حولها مشروعه الفكري. يعتبر العروي أن الحداثة موجة كاسحة مكانيا أي كحركة دينامية ذات قدرة قوية على الانتشار أفقيا وعموديا داخل المجتمع الواحد وسيرورة تاريخية كونية متواصلة زمانيا لا يمكن إيقاف ها، وأن العوم ضدها مخاطرة، حيث "لا يمكن معارضة الحداثة إلا بتجاوزها ولا يمكن تجاوزها إلا باستيعابها"(العروي، 2006، ص22) وعند طرح الأسئلة حول موقفه من ظاهرة ما بعد الحداثة كان جوابه صارما. (بأنها ردة ضد الحداثة) وأن ما بعد الحداثة (هدم) للحداثة حتى ولو نظرنا إلى ما بعد الحداثة على أنها تعميق لمسار الحداثة

أو هي سرعة ثانية للحداثة. بمعنى أنها استمرار لمنطق الحداثة ولعمقها أو كتعد مستمر لذاتها.

الحداثة حركة انفصال، إنها تقطع مع التراث والماضي، ولكن لا لنبذه وإنما لاحتوائه وتلوينه وإدماجه في مخاضها المتجدد. ومن ثمة فهي اتصال وانفصال، استمرار وقطيعة: استمرار تحويلي لمعطيات الماضي وقطيعة استدماجية له. هذا الانفصال والاتصال تمارسه الحداثة حتى على نفسها، فما يسمى الحداثة حتى على نفسها، فما يسمى ما بعد الحداثة لا يمثل مرحلة تقع خارج الحداثة "وبعدها" إنه أقرب ما يكون إلى مراجعة الحداثة لنفسها لنقد بعض أسسها وتلوينها، فإذا ما غلب على دينامية الحداثة منطق الفصل والقطيعة، فإن ذلك وسم المراحل الظافرة للحداثة في ذروتها لتعود إلى توسيع وتليين آليتها ابتداء من منتصف القرن العشرين. وقد رافقت كل هذه التحولات سمات فكرية وفلسفية كبرى أهمها العقل والعقلانية حيث غدا العقل الحسابي والنقدي هو معيار كل معرفة ومرجعها الحاسم إلى درجة جعلت منتقدي الحداثة يعيبون عليه كونه عقلا أداتيا وإرادة إرادة-بتعبير هيدغر- تفتقد الغايات القصوى والأهداف والمعاني السامية. وقد حاول بعض الباحثين مراعاة كل جوانب ومستويات الحداثة سواء من حيث أسسها الفلسفية أو من حيث مظاهرها السياسية والاجتماعية المختلفة، طارحين في النهاية تساؤلات حول علاقتنا بالحداثة كمادة خصبة للتفكير في مختلف جوانب هذه الظاهرة الشائكة، من منظورات متعددة.(سبيلا بنعبدالعالي،2004)

يخرج عبد الله العروي كتابه "السنة والإصلاح"(العروي، 2008) من رحم الأسئلة المزعجة التي تؤرق المفكر العربي، دافعة إياه إلى لبس عباءة الفيلسوف/المتكلم/المؤرخ في محاورة ذهنية فريدة تسافر في ثنايا المجال الديني، على شكل جواب مفصل عن تساؤلات سيدة أجنبية مسلمة تجمع ثمان مواصفات: إنها امرأة تلقت تعليما علمانيا صرفا، لغتها الإنجليزية، تخصصها البيولوجيا البحرية، مطلقة من رجل شرقي، تعيش في محيط جد مختلط، لها ولد يقارب التاسعة وتشفق على مستقبله، والدته سيدة أجنبية. هذه المواصفات، مع ما تحمله من مدلولات في الزمن والمكان جرت عبد الله العروي إلى إخراج عصارة تصوره الشخصي فيما يشبه حوار أديان هادئ، وعميق، ونافذ برحابة فكر أمين لمنهجه التاريخاني.

إن الغرض الأساسي من هذا الكتاب هو الدعوة إلى قراءة الدين قراءة متمعنة تليق بمقامه، فهذا يعني أن المؤلف من خلال أسئلة الكتاب وأجوبته قد صال وجال بشكل منهجي حول ما نسج حول النص -القرآن-من علم الحديث والسنة- وما انبنى حوله من العلوم كعلم الكلام والفلسفة... و لم يغفل تلك الصلة التي تربط القرآن بما قبله من الكتب. فما هي الصورة التي رسمها الكاتب في ذهن سائلته عن القرآن، وعن الإسلام، وعن السنة؟ وكيف ندخل إلى الإصلاح؟ هل من باب السنة أم بتجاوزها؟

*** الزمن والذاكرة والعهد الهلستيني الجديد**

يقول المؤلف، في مستهل عمله: "لا أرى نفسي فيلسوفا. من يستطيع اليوم أن يقول إنه فيلسوفا؟، ولا أرى نفسي متكلما، ولا حتى مؤرخا همه الوحيد استحضار الواقعة كما وقعت في زمن معين ومكان محدد. لم أرفع أبدا راية الفلسفة، ولا الدين، ولا التاريخ، بل رفعت راية التاريخانية في

وقت لم يعد أحد يقبل إضافة اسمه إلى هذه المدرسة الفكرية لكثرة ما فندت وسفهت."(العروي، 2008،ص6) يصرّ العروي على البقاء وفيّاً لانتمائه الأصلي "التاريخانية"، بالرغم مما تعرض له هذا التيار الفكري من انتقادات عنيفة، وليست التاريخانية في رأيه سوى معانقة للتاريخ والاندماج الكلي في المجموعة البشرية التي ينتمي إليها والارتباط النهائي بمآلها والتكلم بلسانها والنطق بمنطقها والخضوع لقانونها حيث تهدف التاريخانية من وراء ضبط قوانين التاريخ وتطوره إلى استشراف المستقبل. يمكن القول، من جهة أخرى، بأن هذا الكتاب تفكير في الحداثة الإسلامية، التي لا يمكن أن تقوم ما لم يتم تفكيك آليات ومفاهيم العقل المستعمَل في صناعة السُّنن والأنظمة الدينية والفلسفية والكلامية، سعيا وراء تأمل أصولها العلمية والفلسفية المشتركة، والتي يعبر عنها بالهلستينية.

يعتبر محمد المصباحي(المصباحي،2014) أن أسلوب الكتابة الذي اختاره عبد الله العروي على طريقة المذكرات/المراسلات، ساعدته على الابتعاد عن الكتابة الاستدلالية التحليلية التي تدّعيها الفلسفة وأن يتعالَى على الحجة والدليل، والاكتفاء باعتصار خبرة العمر على نحوٍ تقريري شبه نهائي من خلال الارتفاع فوق التاريخ والفلسفة والثيولوجيا نحو الميثولوجيا. جعل من الزمن مفهوما عمليا مبعثا ومحرضا على توجيه نظرتنا نحو المستقبل، لا مجرد أداة إيبستيمولوجية للوصف والتصنيف وإنما من أدوات الحرية. تواتر مفهوم الزمن في أعماله بتعييناته المختلفة من حدث وبدعة وجدة وذاكرة وتوبة وسنة وإصلاح حيث يكاد الزمن يتخذ هيئة القدر الخارج عن نطاق الإنسان القادر على إرغامه على الرضوخ له والتكيف مع إكراهاته.

من خلال القيام بعمليات تفكيك جذرية للمفاهيم والأفكار والمسلمات، سواء تجاه السُّنة الإسلامية أو المسبقات الغربية، لإعادة بنائها بكيفية تكاد تكون شبه أسطوريةّ، أراد العروي مساءلة الجذور والأصول حيث أن "الوقوف على البدايات يكشف حتما الدوافع والغايات، إذ هي وسائل يوظفها المنظم الأعظم الذي هو الزمن أو المصير أو القدر".(العروي، 2008، ص9) حيث قام بإعادة النظر في مكونات أطراف الزمن ليصبح الحاضر شرطا لوجود الماضي والمستقل من خلال إعطائهما فرصة الحضور في الحاضر. "لاتهم العبارة المستعملة، نشأة التاريخ، الوعي بالزمن، إيقاظ الذاكرة، المهم هو أن الوقفة بحد ذاتها تخلق نسقا، تحدد سابقا ولاحقا، نهاية وبداية، وهذا النسق الناشئ يتحول إلى مقياس ويرسم وجهة لانسياب الزمن، وبالتالي يعطي الإنسان القدرة على عكسه واسترداده، والقدرة المذكورة هي الذاكرة...كقوة على عكس الزمن دون الوعي بالعملية"(العروي، 2008، ص ص47-48)

فهذه القوة البشرية التي لا نعرف اليوم كيف نشأت أو أين موقعها بالنسبة إلى الحياة والوعي والإدراك؟ أو علاقتها بالنطق والتخيل والتمثل والترميز؟ وهل هي قوى متعددة أم وظائف مختلفة لقوة واحدة؟ هذه الأسئلة لم نستطع حتى اليوم الإجابة عنها، فرغم التطورات التي عرفها علم النفس وعلم الأعصاب وما واكبه من تشريح للدماغ وتحديد وظائفه، إلا أنه لم يفلح إلى حد الساعة في فهم طبيعة الذاكرة وفك شفرتها، وتحديد ميكانيزمات اشتغالها وعلاقتها بباقي القوى الإنسانية الأخرى.(المصباحي، 2015، ص ص167-188) وحينما يستطيع رجل العلم فك لغز الذاكرة بمعناها

العام؛ أي معرفة آليات اشتغالها (من حفظٍ للآثار والقدرة على استردادها في كل لحظة)، ويرصد تلك القوة الكامنة داخلها عندئذ يتم حل المشكلة ولن يبقى هناك لغز أو لبس حول الوحي(العروي، 2008، ص ص44-45)

ومفهوم الذاكرة في هذا الكتاب يرتبط بمفهوم آخر، الذي له أيضا علاقة مباشرة بالوحي والحديث هنا عن مفهوم الزمن (المصباحي، 2015، ص ص167-188)، فهذا الأخير حسب العروي، مرتبط بالذاكرة ولا ينفصل عنها، ورغم أننا لا نعلم سر هذا التلاقي الموجود بينهما، إلا أنه لا ينبغي أن ننكر كيف أن الذاكرة توجه الزمن وتنزع عنه صفة الإطلاق. إنه بهذا المعنى زمن مُوجِّه وغائي، وهو مختلف تماما عن الزمن الخطي، وأيضا عن الزمن الدائري، فهو أولا وقبل كل شيء زمن بشري يبدو كما لو أنه زمن داخل زمن، إذ إنه تجربة شعورية توجد بالإنسان وفي داخل الإنسان، الشيء الذي يجعله زمن واعٍ بذاته، متجدد ومتجه نحو غاية ما (المصباحي، 2015، ص ص176-187)، وهذا الزمن الموجه، الذي له علاقة مباشرة مع الذاكرة، يستطيع بمساعدة الكتابة والنطق أن ينشئ كل أشكال الحكي من قصص وأمثولة وحكاية وملحمة ومأساة وخطاب ورمز وخيال وغيب. (العروي، 2008، ص ص41-44)

بناءً على هذا القول، نستنتج الخلاصة التالية: إن وقوف العروي على مسألة الذاكرة وعلاقتها بالزمن باعتبارها نقطة البداية، هو وقوف عند لحظة الانكشاف؛ أي تلك اللحظة البدْئية التي كان النبي فيها يتلقى الوحي، وذلك لمعرفة ماذا حصل بالضبط في تلك اللحظة، ولتقفي أثر هذه المسألة يحاول العروي الرجوع خطوة إلى الوراء؛ أي ماذا حدث قبل لحظة الوحي (بنضو، 2019). إن كل مناحي البحث حول هذه المسألة تقودنا حسبه إلى تجربة إبراهيم، باعتبارها لحظة تجلّي الزمن المرتد، فإبراهيم على حد تعبير الأستاذ محمد المصباحي "يمثل مركز البرهنة، ولحظة ظهور الذاكرة في الوقت الذي توقفت فيه الإنسانية والتفتت إلى ماضيها" (المصباحي، 2015، ص182). يمكن توظيف الزمن تارة لإحداث التعاقب والتسلسل الزمني ضمن سجل تاريخي معين، "كرصد المقالات في تسلسلها الزمني حسب ما جاء في السجل الهلستيني" (العروي، 2008، ص21) أو لانتقاد استعماله لاصطناع تسلسل تعسفي يتوهمه بعض مؤرخي الفلسفة الغربية الذين يدعون بأن الفلسفة الحديثة إحياء للفلسفة القديمة متجاوزين الحقبة الوسيطية، سيما المتصلة بنا...والعلم التجريبي، هو وليد التأمل اليوناني القديم.

لقد "ظل الفيلسوف مشغولا بالنقل والترجمة، فلم يسأل نفسه في فترة جد متأخرة: وماذا كان قبل الإغريق، ذاك لم يذكروه قط وضمنوه فقط؟"(العروي، 2008، ص15) في تاريخهم خلسة. وعليه، فإن الأمر حسب العروي، يتطلب "بكل وعي وبدون تردد، إعادة ذلك السجل إلى مجاله الزمني الأصلي، أي العهد الهلستيني المقدر بألف سنة (تقريبا من فتوحات اسكندر المقدوني، بداية القرن الرابع قبل الميلاد، إلى ظهور الإسلام أواسط القرن السادس بعد الميلاد)" (العروي، 2008، ص17). مهما نقل اليوم عن سوابق العهد الهلستيني، ذلك العالم المجهول الذي وجد خاتمته في الثقافة الهلستينية، بمعنى أنه كان عليه، ولابد، أن يتوجه إلى تلك الخاتمة بالذات. ويؤكد عبد الله العروي، بشكل تقريري، بأن "الفلسفة كما نفهمها -المدرسية أو الكلاسيكية -هي

دائما في مضمونها أو أسلوبها هلستينية، مرتبطة إلى الأبد بذلك العهد. فمن تفلسف اليوم، يقول المؤلف، فهو يتهلسن بالضرورة."(العروي، 2008، ص18)

غاية العروي نزع هالة التقديس اللاتاريخية التي كانت تُضفَى على اللحظة الهلّينية، اللحظة التي تمثل في نظر مُدّعيها حالة نقاء "الفكر الغربي اليوناني" من أي تشويش واختلاط وارد عليه من الشرق. وبدلاً من ذلك، نجده يُضفِي تلك الهالة على اللحظة "المقابلة" لها، اللحظة الهلستينية "كونها مرآة تعكس الكل في الكل"(العروي، 2008، ص75)، إنها لحظة لقاء الحضارة اليونانية مع الحضارات الشرقية. فنحن "نعيش اليوم عهدا هلستينيا جديدا حيث تختلط المناهج الأربعة: الميثولوجيا، الميتافيزيقا، الثيولوجيا، العلم الوضعي. نراها تتجاور في كل مجال، بل تتداخل وتتلاحق"(العروي، 2008، ص18). فليس صحيح، حسب العروي، ما قرره أوغيست كونت من أن الميتافيزيقا فندت الثيولوجيا وعبدت الطريق أما العلم التجريبي والفكر الوضعاني.

ويُؤكد منذ البداية أن الوحي كظاهرة تفرض ذاتها علينا تاريخيا وذاتيا، بل وأصبحت طريقا ثالثا للمعرفة على غرار الحس والعقل، وبالتالي فهو ليس مجرد مسألة "عرضية أو افتراض يشير إلى الحلم أو التكهن أو التوهم على إمكانية حدوثه، بل أمسى واقعا منتظما ومُنظما"(العروي، 2008، ص24) وبالرغم من أنه أراد أن يخرج من "كهف" الحاضر نحو "نور" الماضي، فإن خطابه كان موجها إلى عمق الحاضر والمستقبل. فقد حاول الخروج من كهف التاريخ الواقعي، إلى كهف ثان، كهف التاريخ الميثولوجي، عندما سيجعل نقطة انطلاقه راموز النبي إبراهيم، مشفوعا بالفلسفة الهلستينية.

*** الوحي والتجربة الإبراهيمية**

لكل ذاكرة نقطة بدء. وعندما يتذكر الإنسان المتوسطي سوابق العهد الهلستيني الذي لا يعلم عنه إلا شذرات متفرقة، فإنه ليس في مقدوره أن يروي تفاصيل ما مر من بطولات ومن مآس، فينوب العروي عنه لإرجاع الذاكرة إلى البداية. يسترد الماضي، يسجل، يصف، يختزل... يلعب النبي إبراهيم دور المبدأ والغاية بالنسبة لكل شيء فهو لغز الذاكرة، بزوغها، موقعها من الوعي، آلياتها، آثارها، علاقاتها بالإحساس، بالخيال، بالتمييز وبالعقل. "كل شيء يبدأ مع إبراهيم، وكل شيء ينتهي إليه. قصته مؤثرة، سيما فينا أبناء إسماعيل، لأننا أعرناها صيغة أكثر صفاء وبداهة. نزعنا عنها كل الزوائد... فيه وبه تحصل القطيعة الكبرى، مع الكون ومع الكواكب، مع الجماعة ومع الأسرة، مع الحضارة ومع الاستبداد. هو من يكسر ويجبر، يهدم ويشيد، يخفي ويظهر...قصة إبراهيم ذات ظهور وبطون، حمالة لتأويلات عدة"(العروي، 2008، ص52) فيضعها في سياقها التاريخي حيث تأخذ دلالتها العميقة والمتسقة.

شكلت تجربة إبراهيم حدثا مفصليا في تاريخ البشرية ككل، فإبراهيم خاض وحده تجربة فريدة لم يخضها أحد قبله من الأنبياء، وفحوى هذه التجربة هو أن إبراهيم سلك الطريق إلى الحق "الواحد الدائم، رب السماوات والأرض، يسمع ويجيب، هذه تجربة إبراهيم وهي خاتمة، يختزل بها كل شيء، الزمن والمكان في نقطة واحدة. وانطلاقا من هذه النقطة يعاد بناء كل شيء، ما يرى يعرف، يتخيل، الكون، الحياة، الإنسان، الشعور... لا ماضي غير ما حصل لحظة الكشف ولا مستقبل سوى ما حصل فيها"(العروي،

2008، ص65) ولحظة الكشف هذه لا تتأتى إلا بتفعيل ملكة السمع والبصر والفؤاد، التي بواسطتها نلخص الماضي ونحتويه بدل أن يحتوينا، ونقبض عليه بدل أن يقبض علينا، وننظر إليه من خارجه بدل أن نكتفي بالنظر إليه من داخله. فتجربته تختزل الزمن والمكان في نقطة واحدة، وانطلاقا من هذه النقطة يعاد بناء كل شيء، فهي تجعلنا نرى ما كان وما سيكون (العروي، 2008، ص182)، إذ تمثل الحد الفاصل والقطيعة الكبرى مع الماضي، فمعه –كما يقول محمد مزوز، ستعرف الحضارة تحوّلا جذريا في مسارها، لأنه الوحيد من بين قومه الذي "اختار الدخول في تجربة "التيه"، بحثا عن إله (آلهة) لإنقاذ مستقبل البشرية من الضلال (ضلال الخضوع)؛ [ذلك أن] تجربة التيه تعني الهروب من سلطان المعبد والكهنوت إلى فضاء الصحراء اللامتناهي، وإلى أعالي الجبال، من أجل استدرار الوحي من ملكوت المدى عبر الإنصات إلى الصدى القادم من بعيد."(مزوز،2018، ص153)

إن تجربة إبراهيم بهذا المعنى، هي رمز "لتجربة استبدال حضارة الجبال في الصحاري بحضارة الأنهار في الشريط الخصيب. استبدال له ما يبرره: الهجرة من جبروت السلطان عبر البحث عن معتقد جديد يضمن الحرية خارج الأسوار."(مزوز،2018، ص153) إنه إذن، انتقال من التدين المغلق المحكوم بسياج الأسوار والمعابد إلى تدين مفتوح يقوم على الإنصات إلى أصداء الوحي الذي يمثل رسالة الإله التي يبعثها إلى شخص خياله ليست كخيال الجميع، وذاكرته مميزة، شخص مصطفاً ومنتقاً بشكل جيد يكون قادرا على تبليغ رسالة الإله الواحد ونقلها إلى لغة القوم لكي يفهموها. (بنضو، 2019)

ابتدأ إبراهيم بالشك أولا، حيث أنه شك ثم حاور قومه والكواكب والشمس والقمر حتى إذا لم يقتنع بكل هذا فضل الترحال واعتزال قومه، وبهذا سوف يلغي إبراهيم الماضي بأكمله والحضارة وكل ما أنجزه الإنسان، لذلك فسر تجربة الوحي تكمن خصيصا في فهم العلاقة بين الترحال والحافظة حيث أن الرحالة تكون لديه حافظة قوية. "ابراهيم ابن الحضارة العاق يهجرها ليتحرر من رقبتها وقيودها ويقيم على حافتها، لا بعيدا عنها ولا قريبا منها، لا داخلها ولا خارجها"(العروي، 2008، ص54) يتحول إلى ثائر مجادل ورجل الفصل والتبسيط. وهو ما جعله يترع نحو التوحيد كمصادرة ومبدأ الحياة لتجاوز تجربة إنسانية فاشلة.

إن العروي هنا لا يهتم بقصة إبراهيم كمضمون، ولكن ما يهمه فيها هو خطابها الحامل لتأويلات عدة، حيث إنها تعكس بحق تحوّلا دراميا وتراجيديا طرأ في الحضارة البشرية، لنحاول أن ننصت إليه، وهو يحدثنا عن هذه المسألة قائلا: "لا يهمنا مضمون القصة بقدر ما تهمنا كخطاب، كذكر كإنتاج لقوة الذاكرة (...) [ذلك أن إبراهيم] هو لغز الذاكرة وبزوغها وموقعها من الوعي وآلياتها، أثارها وعلاقتها بالإحساس وبالخيال (...) والقوى النفسية والروحية"(العروي، 2008، ص ص52-56). إبراهيم هو الذكرى التي تجمع بين الثنائيات من قبيل العقوق والوفاء، النسيان والحفظ، الحوار والجدال. إنه رجل الفصل بين الكثرة والوحدة، فالتوحيد عنده مسألة استدلال ومصادرة ومبدأ حياة. ولهذا، استحق أن يكون أب الجميع أب آدم ونوح، وموسى وعيسى ومحمد. (العروي، 2008، ص55) إنه أب الأنبياء والرسل وأب الديانات التوحيدية كلها. يقول

العروي: "لا دين إلا ما هو إبراهيمي المنحى"(العروي، 2008، ص63) فدعاء إبراهيم هو بمثابة نداء وجواب، وكشف ورؤيا، والرؤيا في الواقع هي "مبادلة، ومحاورة، ومعاهدة، وموالاة"(العروي، 2008، ص60) مع المجيب والمرئي، الواحد الأحد، الحاضر والحي. إنها محاورة مع الحق (الله) من خلال قراءة الخلق (الكون)، يقول العروي: "نسجل أول ما نسجل أن إبراهيم هو صاحب المبادرة، هو الذي يُقدم على قطع المسيرة ويوقف الزمن، إذ يشكك، يحاور، يدعو، يجاب، يطمئن ويقر. وعندها تنقلب الأمور، يتحول الجواب إلى وحي وأمر." (العروي، 2008، ص52).

يُسائل العروي المؤرخ النقدي عن إمكانية ظهور إبراهيم آخر غير هذا الذي نعرفه في منطقة غير منطقتنا، والنتيجة التي يصل إليها هي أنه لم يعثر لحد الآن على آثار إبراهيم آخر عند غير الساميين (العروي، 2008، ص56)، وصورة هذا الأخير هي التي تغيرت، حيث تم توارثها من جيل إلى جيل عن طريق الذاكرة الجماعية (العروي، 2008، ص ص66-68) ، وهذه الصورة المتوارثة اختلفت باختلاف الورثة، حيث إن إبراهيم لم يخلف وارثا واحدا يكون نسخة له، بل عدة ورثة (أنبياء)، بهم تنوعت التجربة وعبارتها، وهم كذلك مروا بالتجربة نفسها وتوقّفوا عند الحد نفسه.(العروي، 2008، ص ص66-68)

فكرة الله الواحد الأحد كخلاصة، خاتمة لحقبة طويلة، هي فكرة إبراهيمية مادام الباحثون إلى حد الساعة لم يكتشفوا تجربة مماثلة للتجربة الإبراهيمية. وهنا يشير العروي إلى أن انحصار معارف العالم القديم في منطقة السد يجعلنا نعتمد التجربة الإبراهيمية كمنطلق لكن هذا لا يعني أنه لم تكن هناك تجارب مماثلة للتجربة الإبراهيمية إلا أنها ظلت مجهولة. إبراهيم هو الأصل والمنبع إذ يجسد القوة الحافظة، فهو بحق أبو الجميع، أب الأمم، تجربته فريدة، حصلت، في زمن ما، وموضع ما، قابلة للتجدد والتكرار لكن في صورتها الأصلية قبل أي تخصيص. لا هو يهودي ولا هو نصراني، إبراهيم هو الخليل وكفى. "في هذا المنظور لا دين إلا وهو إبراهيمي المنحى". (العروي، 2008، ص63)

*** الدعوة المحمدية امتداد للتجربة الابراهيمية**

مرت قرون على نداء إبراهيم، تعاقبت الأجيال، كل جيل خص بنبي يذكره وينذره. ومع كل هذا لم يتغير شيء، الفواجع لم تنته والإنسان لن يقلع عن غفلته وكبريائه. الديمقراطية اليونانية انهارت، والجمهورية الرومانية انتحرت. وكان الشرق قد حسم لصالحه المنافسة الروحية بينه وبين الغرب. وفوق هذا وذاك، فهذا الشرق هو موطن الثروة، والذوق، والحذق، والبراعة.

على غرار إبراهيم وعلى أثره يختزل الوحي المحمدي (الإسلام) الماضي بهدف نفيه، تجاوزه مع الحفاظ عليه كمرحلة، كخطوة تمهيدية، كغواية تقود إلى الهداية؛ ذلك أن الإسلام -كوحي انكشف لفتى عربي سكن مكة وحمل اسما يؤدي معنى الحمد- يعد خاتمة مسيرة الرؤيا الإبراهيمية (العروي، 2008، ص88)، وبالتالي فهو يحيي فينا تجربة إبراهيم القابلة للتجديد والتكرار، إذ يجدد خاتم الرسل والأنبياء التجربة الإبراهيمية، في براءتها الأولى ولا يحيد عنها يستخلص منها العبر كاملة (العروي، 2008، ص71)، يذكر هذا النبي العربي بنداء إبراهيم ويدعو إلى سيرته، يقلده فيقف مثله على العتبة، عتبة الإمبراطورية وعتبة التاريخ

(العروي، 2008، ص111)، الشيء الذي جعله وريثا شرعيا لتجربة جده إبراهيم.

يذهب صاحب السنة والإصلاح أبعد من ذلك، حينما يعتبر أن صفة الأمية التي كان يوصف بها النبي محمد، هي في الواقع تعود إلى جده إبراهيم، يقول في هذا الصدد: "محمد أمي، ومفروض عليه أن يكون أميا، لأن إبراهيم كان، بل اختار أن يكون، أميا"(العروي، 2008، ص74) ، ويعرض أيضا مسألة أخرى تلتقي فيها الدعوة المحمدية بالتجربة الإبراهيمية، وتتعلق بمسألة الكتابة؛ فكلاهما لم يكتبا الوحي، بل اكتفيا بالإصغاء إلى الصدى الإلهي، لنحاول أن ننصت، وهو يحدثنا عن هذه المسألة قائلا: "ليس القرآن كتابا كالكتب [السماوية الأخرى] (...) [فهو] لا يكون ذِكرا إلا حينما يُقرأ ويُتلى، عندما يعاد لفظه وسمعه. وهذا هو الموقف البديهي والضروري لمن يُقلد إبراهيم، [الذي] ينادي ليجاب، يدعو ليُدعى. لا يكتب، لا يملك الوقت ولا الإذن ليكتب، حتى لا يغفل شيئا مما يُلقى إليه، (...)وما التشبه بإبراهيم، وإحياء تجربة إبراهيم في صورتها الأولى، تلك التي انتهى إليها عهد وبدأ عهد، إلا العودة إلى ذلك الموقف المتميز، موقف الإنسان ما بعد الوعي وما قبل الكتاب"(العروي، 2008، ص ص73-74)

لكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو كيف وصلت التجربة الإبراهيمية إلى شبه الجزيرة العربية مكان تواجد النبي محمد وقومه؟ للإجابة عن هذا الإشكال يأخذ الكاتب في البحث في السياق التوحيدي الإبراهيمي للعرب، فيؤكد أن العرب (شعب النبي محمد) ليسوا شعبا بدويا، رحالا معزولا في الصحراء، إذ يصحّ أن يقال ذلك عن عرب الوسط. أما عرب الشرق، المندمجون في العالم الفارسي، وعرب الجنوب، المتصلين مع العالم الإفريقي، فأقل بداوة. بينما يظل "عرب الشمال الغربي أكثر تحضراً، وفيهم ظهرت الرسالة. هؤلاء ارتبطوا منذ قرون بعلاقات وثيقة ومنتظمة بمؤسسي الحضارة القديمة في الشام ومصر، وهؤلاء هم شعب النبي، الشعب التاريخي العريق"(العروي، 2008، ص96). "الشعب الذي لا أحد يعرف من أين جاؤوا؟ ما موطنهم الأصلي؟ ما سرّ إعرابهم، بلاغتهم؟ لغتهم المُبِينَة المتينة كالمنسوخة عن مكتوب، حتى قبل أن تكتب؟ شعرهم؟ حِرَفهم؟ أخلاقهم." (العروي، 2008، ص91)

كل هذا لا نعرفه، ولكنّا نعرف فقط أنهم عاشوا طوال ألف سنة يتذكرون جدهم إبراهيم وتجربته، ثم رافقوا الإمبراطورية الرومانية طوال قرون، في عهديْها الوثني والمسيحي، تارة داخل الحدود، وتارة على الهامش، وقد شاركهم النبي هذه التجربةَ التاريخية ثلثي حياته قبل أن، يتبرأ منهم ويعتزلهم كما فعل قبله جده إبراهيم."(العروي، 2008، ص94)

يأتي الإسلام في خاتمة هذا التطور العام، كما جاءت تجربة إبراهيم الخليل خاتمة لتطور مماثل أثناء حقبة طويلة سابقة، فجاء محمد ليجدد "تجربة إبراهيم، في براءتها الأولى، ولا يحيد عنها" (العروي، 2008، ص70) ، سار محمد على نفس منهج إبراهيم وتضمنت دعوته نفس منطق السنة الإبراهيمية، أي القطع مع تعدد الآلهة وتفضيل "الواحد الدائم الذي ينكشف للفؤاد وللسمع وللعين وللمس وللذوق".(العروي، 2008، ص68) فجاء محمد يحركه نفس الهم وسار على نفس خطى إبراهيم وسنته في محاولة

الإصلاح، "على غرار إبراهيم وعلى أثره يختزل الإسلام الماضي بهدف نفيه، تجاوزه مع الحفاظ عليه كمرحلة، كخطوة تمهيدية، كغواية تقود إلى الهداية".(العروي، 2008، ص71)

وبهذا فالإسلام يحيي فينا تجربة إبراهيم."الإسلام لا يكون إسلاما حقا إلا إذا وضع نفسه في خاتمة المسيرة الإبراهيمية، إلا إذا غالب وغلب كل نزعة تجسيدية، مادية، طبيعية بدعوى إقناع الإنسان البئيس التعيس، الذي لم يبلغ حد التعقل. الإسلام إسلام عندما يتوخى بصدق وصراحة إحياء تجربة إبراهيم من خلال محنة محمد أثناء الأمد المقرر." (العروي، 2008، ص72) والإسلام بما أنه آخر القائمة، يتحمل التطور كله ويفخر به. يعتز أنه وارث، متمم، خاتم الرسالات، يعترف أن هناك يهودية تاريخية (قديمة)، سابقة على الإسلام مستقلة عنه، وهناك يهودية مجردة يتحملها ولا ينفيها، كما أن هناك نصرانية (بمختلف فرقها) تاريخية حاربها باللسان وبالقلم وبالسيف للرجوع للتجربة الأصل وهي التجربة الإبراهيمية. "إبراهيم هو الدعامة، هو الأصل، هو الضمان. وتجربة محمد صادقة مادامت إحياء، تجديدا وتصديقا لنداء إبراهيم. يذكر النبي العربي بنداء إبراهيم ويدعو إلى سيرته. خطابه موجه إلى الفرد الواحد وإلى الكافة، إلى كل فرد ضمن الجماعة، إلى كل نفس مستقلة عن الأهل والأسرة والقبيلة".(العروي، 2008، ص ص110-122)

يرى العروي أن الواحد في الإسلام لا يحضر، لا ينكشف، لا يتجسد لا في الطبيعة ولا في شعب مميز، بل في كلمة تسمع، تقرأ، تتلى. فالقرآن، "في منحاه العام، ترجيعة متجددة، متسارعة، متنامية لنغمة واحدة، ردة عنيفة على صدمة مروعة، وكشف مذهل. الكشف عن إخفاق الإنسان. الصدمة عن عقوق الإنسان وعناده، الردة على أنانية الإنسان وغروره".(العروي، 2008، ص61) فالوحي هو التمام والختام، هو ما يبيح للأخلاق السابقة أن تكتمل.

إحياء تجربة إبراهيم في صورتها الأولى، هي العودة إلى ذلك الموقف المتميز، موقف إنسان ما بعد الوعي وما قبل الكتابة. نبي لا يقرأ ولا يكتب؟ نبي لغير أهل الكتاب؟ نبي الأمم والقبائل؟ في كل الأحوال الإشارة إلى معنى واحد، الرحيم، الأصل والمنبت. "ماذا يعني لفظ أمي الذي طال النقاش حوله إن لم يفد هذه الحال بالذات. محمد أمي، مفروض عليه أن يكون أميا، لأن إبراهيم كان، بل اختار أن يكون أميا. إذ هجر الحضارة ووضع إبراهيم نفسه حتما قبل الكتابة." (العروي، 2008، ص74) بفضل الحدث الإبراهيمي الذي دشن انفصال الإنسان عن الكوسموس، أي عن الوثنية التعددية، واكتشافه الوحدة الإلهية المتعالية من جهة ثانية، ربط عبد الله العروي بزوغ الحضارة الغربية بالإسلام وإعادة الاعتبار للإسهام الوسطوي، الإسلامي والمسيحي واليهودي، في بناء الحضارة الحديثة. هكذا يكون العروي، من جراء اكتشافه الأصلَ الديني للحداثة الغربية، مدعوا للبحث عن حداثة بديلة من داخل الإسلام، لكن لا الإسلام المتبلور في سُنّة محددة مطوّقة بجملة من القواعد الفقهية والضوابط الكلامية الصارمة، بل الإسلام الصافي السابق على السُّنة.

*** الإصلاح، تجاوز للسنة وعودة إلى أصل الأصول**

لقد تجلى الوحي في اللغة في ظروفه التاريخية وإحداثياته الزمانية والمكانية، فالمتعالي لا يتجلى إلا في التاريخ وأن المقدس لا يظهر إلا عبر الدنيوي وأن الوحي لا يقرأ إلا بلغة مخصوصة، ولهذا يرى بعض الدارسين من القدماء

والمعاصرين أن النص القرآني يتسم بكل صفات النص، فقد رأى الجرجاني أن "للكتابة القرآنية خصائص لم تعرف قبل نزول القرآن، ويرى أنها لا تكمن في الكلمات المفردة – في جمال حروفها وأصواتها وأصدائها ولا في معاني الكلمات المفردة، التي هي لها بوضع اللغة، ولا في تركيب الحركات والسكنات، ولا في المقاطع والفواصل، وإنما تكمن هذه الخصائص في النظم والتأليف اللذين يقتضيان الاستعارة والكناية والتمثيل وسائر ضروب المجاز فمن هذه يحدث النظم والتأليف، وبها يكونان"(الجرجاني، 1981، ص300). كما عبر الباقلاني على أن القرآن نظام لغوي يقوم على غير مثال، حيث يقوم: "على تصرف وجوهه، وتباين مذاهبه، خارج عن المعهود من نظام جميع كلامهم، ومباين للمألوف من ترتيب خطابهم، وله أسلوب يختص به، ويتميز في تصرفه من أساليب الكلام المعتاد."(الباقلاني،1971، ص35).

اعتبر أدونيس أن القرآن عمل إلهي–إنساني يتجاوز الشخص: الله هو الذي أوحاه، ونقله إلى النبي ملاك وبلغه النبي إلى الناس، ودونه كتاب الوحي حيث أن "النبوة الإسلامية أسست، داخل هذا الأصل (الأسطورة واللغة)، لبدء آخر. أخرجت اللغة من منفاها على الأرض، وأسكنتها في وطن الوحي: السماء. الوحي...رسالة إلى الأرض لكي تتطهر وتنجو، وتصبح على صورة السماء. وقد ترك للإنسان...أن يجد الطرق الجديرة بتطبيق ما يعلمه الوحي. هكذا أخذ الوحي يتحول إلى تعاليم وتدابير وتنظيمات. وغلبت، في الممارسة...النظرة إلى الوحي بوصفه تشريعات وقوانين، أي بوصفه نظاما".(أدونيس، 1993، ص15) وحول مساءلة الكتابة القرآنية (أدونيس، 1993، ص ص19–20) والتي أثارت جدلا وتساؤلاً، ذلك أن القرآن نزل وحياً، وبلغ شفوياً والكتابة عمل إنساني قام به أشخاص كلفوا به استناداً إلى سماعه من ناقله النبي، يجيب أدونيس بأنه يتكلم عن الكتابة القرآنية بوصفها نصاً لغوياً، خارج كل بعد ديني، نظراً وممارسة: نصاً نقرؤه، كما نقرأ نصاً أدبياً و أنه لا يدخل في أي تساؤل حول المسافة بين وحيه وتبليغه، وتدوينه، ولا حول نزوله ولا يدخل في بحث التباين بين النزول والكتابة، يكتفي أنه كان يحفظ في الذاكرة، قبل تدوينه، وفي أثنائه، وقبل أن يتخذ هذا التدوين شكله الأخير في مصحف عثمان– الخليفة الثالث.

النص القرآني بوصفه نصاً يجمع في بنيته أشكال الكتابة جميعاً فهو" يجيب عن أسئلة الوجود والأخلاق والمصير. وهو يجيب عن ذلك بشكل جمالي–فني، ولهذا يمكن وصفه بأنه نص لغوى–أعني لا بد لفهمه من فهم لغته أولاً. وهذه اللغة ليست مجرد مفردات وتراكيب، وإنما تحمل رؤيا معينة للإنسان والحياة، وللكون–أصلاً، غيباً، ومآلاً." (أدونيس، 1993، ص20) كما أن الدين واللغة في النص القرآني، "شكل روحي واحد أو بنية روحية واحدة لهذا يتكون من الغامض الذي لا يمكن أن يعرفه الإنسان ومن الواضح الذي يعرف مباشرة من ظاهر اللفظ، فهو أفق مفتوح، لكن على الغيب." (أدونيس، 1993، ص34) النص القرآني "نص مكتوب يطرح إشكالية التصنيف، ليست له بؤرة مركزية، وهو بلا بداية أو نهاية، يقبل تأويلات لا حصر لها، ذوات طاقة رمزية مطلقة، الإحالة المرجعية في النص القرآني على النص نفسه، وحقوق طبع النص القرآني غير محفوظة لأحد."(عزيز ماضي، 1997، ص174)

فقد اكتمل تنجيم القرآن نصا ولن يكتمل تنجيمه معنى، فالنص القرآني لانهائي الدال والمدلول أو التركيب "خطاب يميل إلى مرجعية ثلاثية فهناك مرجعية الدال، ويكون النص على مثال مرسله. وهناك مرجعية المدلول، ويكون النص فيها على مثال متلقيه. وهناك أخيراً، مرجعية النص نفسه على نفسه ويكون النص فيها دالاً ومدلولاً خالقاً لزمنه الخاص ودائراً مع زمن المتلقين في كل العصور، وسمة القراءة في كل ذلك، أن كل واحدة من هذه المرجعيات تستقل بذاتها وتطلب الأخرى في الوقت ذاته." (عياشي، 1990، ص220) ويضيف أدونيس أنه نشأ مع النص القرآني على الصعيد الإنساني، إنسان جديد، ونشأ معه على الصعيد الأدبي الخالص قارئ جديد إنه نموذج من الكتابة تتداخل فيه مختلف أنواع المعرفة – فلسفة وأخلاقاً، سياسية وتشريعاً، اجتماعاً واقتصاداً، وتتداخل فيه مختلف أنواع الكتابة ... إنه نص – دعوة إلى كتابة جديدة برؤيا جديدة. وهو " نص لا يدرك معناه، ولا يبدأ ولا ينتهي، وهو بوصفه مطلقاً يتجلى في زمان ومكان، متحرك الدلالة، مفتوح بلا نهاية. إنه الأبدية المتزمنة. إنه ما وراء التاريخ الذي نستشفه ونقرأه عبر التاريخ. الكتاب بهذا الشكل شبكة تتداخل خيوطها وتنحبك في علاقات متعددة ومتنوعة، مفتوحة كالفضاء. إنه فن آخر من القول، وفن آخر للقول. فن في الكتابة، وفن في تكوين النص، إنه الكتابة المطلقة لكتابة المطلق." (أدونيس، 1993، ص ص29-30)

يؤكد عبد الله العروي أن القرآن ليس كتابا كالكتب، وإنما قراءة الكتاب الأم عبر صيغه المختلفة وتشكيلاته المتوالية. لا يكون ذكرا إلا عندما يقرأ ويتلى، عندما يعاد لفظه وسمعه. وهذا هو الموقف البديهي والضروري لمن يقلد إبراهيم. ينادي ليجاب، يدعو ليدعى، لا يكتب حتى لا يغفل شيئا مما يلقى إليه. ويعتبر عبد الله العروي أن القرآن تحول إلى مدونة "كمصحف يتصفح، كمجموع حروف وكلمات وعبارات، وثيقة مادية كباقي الوثائق. لا اعتراض على إخضاعها لجميع أنواع النقد المعاصر. الأمر مشروع لأن النتائج، مهما تكن، لا تمس في شئ...تجربة النبي الوجدانية. ولا مانع كذلك من أن نخضع للنقد نفسه كل ما تولد عن القرآن في التاريخ، أعمالا وأقوالا وأحكاما، إذ بحلول النبي في المدينة، بانغماسه في مشاغل الدنيا، بوقوعه في حبال التاريخ."(العروي، 2008، ص125) وفيما يواكبه من عنف ومكر. ورغم أنه كان مازال يسمع ما يُلقى إليه من وحي، لكنه في الوقت نفسه أصبح يصغي لأصوات أخرى، أصوات من حوله من رجال وأصحاب رأي وتجربة (مزوز، 2018، ص ص173-174)

ذهب إليه عبد الله العروي إلى أننا أمام دعوتين متباينتين أو لنقل أمام إسلاميين؛ إسلام أول داخلي الذي يحيي التجربة الإبراهيمية ويسير على خطاها، وهو إسلام الوحي، وإسلام ثانٍ خارجي/تاريخي، آفاقي، نسميه إسلام الهجرة، تأخر فيه إبراهيم الخليل تاركا الواجهة لموسى الكليم، وفيه وقع النبي في التاريخ أو لنقل في السياسة وفيما يواكبها من عنف ومكر وخديعة. فالهجرة كانت منعطفا حاسما في تاريخ الإسلام، إذ إنها تبين حسب العروي كيف أن الدعوة وحدها لا تجدي؛ فالخطاب وحده لا يشرح صدر أحد، ذلك أن الإنسان عنيد، لا يسمع ولا يرى، يستخدم حرية الاختيار التي منحت له فيما يضره لا فيما ينفعه. والمدينة مكان مختلف،

فهي في حاجة إلى قائد حاكم أكثر من مصلح مهذِّب. (بنضو، 2019)

وسيتعمق مسار الإسلام التاريخي أكثر فأكثر بعد موت النبي وانقطاع الوحي، ومع حلول الخلفاء محله في مركز القيادة ستنشب صراعات على الحكم وسيتضخم الإسلام السياسي، ليبلغ ذروته مع الدولة الأموية. وفي هذه المرحلة، ستنشأ معضلة السنة والتقليد التي سيبدأ العروي معالجتها وفحصها ونقدها في الفصل السابع من هذا الكتاب، وذلك من خلال تتبع المسار التاريخي الذي تكونت إثره السنة، وتحديد الجهات والشخصيات التي جمعتها وهدفهم من تكوينها، ويرصد كيف أنها رسخت إيديولوجية التقليد وجعلت منه مبدأها الأساس وقطب الرحى الذي تدور حوله كل الأحكام الفقهية. (بنضو، 2019)

يعتبر عبد الله العروي أن "السُّنة تعمل منذ قرون على طي للزمن ولا تشجع أبدا على تمديده وإبرازه"(العروي، 2008، ص196)، فهي تشكل العقبة أمام تحرر العرب من ماضيهم والانخراط في رهان الحداثة، ذلك أن تحول الدين إلى سُنة معناه أنه يتكلس كل مرة في نظام مغلق مناهض لكل البدائل سواء جاءت باسم الاجتهاد أو التحديث، وهكذا تم اختزال الزمن في التكرار والاجترار اللانهائي للماضي، "إذ التكرار عادة في كل منا وفي كل البشر. من هنا تعطشنا على إحياء الموتى. يحلو لكل جيل أن يجدد الولاء لأحد شيوخ الماضي".(العروي، 2008، ص12)

مما يترتب عنه رفض السنة لكل تعدد أو اختلاف على صعيد الأفراد والجماعات، فتقف بذلك ضد العقل، والحرية، والتاريخ، أي ضد التقدم وكل ما يبعث روح التحدي في الذات. وفي تشبيه بليغ يقول العروي: "السنة دائما حذرة، دائما متأهبة. تخشى باستمرار إما هجمة الخارج وإما مروق الداخل، فتتصرف كالسلحفاة، كلما استشعرت الخطر تقوقعت لتستمسك وتصمد" (العروي، 2008، ص169). إذا كان الزمن هو منبع كل المفارقات، فإن المذهب السني يستمر في الزمن حاملا معه، في كل لحظة، أثار هذه التناقضات. لكن السنة، على ما يبدو لا تعترف بالحدث، لا تقول به، أو لا تعيه على وجه الأصح.

يقرُّ محمد مزوز (مزوز، 2018، ص9) بأنَّ الغلو الذي يتبدى لنا اليوم في التفسيرات المقدمة للمعتقدات ليس بالعابر أو الزائل، وإنَّما هو مستمر في زماننا الحاضر، وحتى في المستقبل، فبالرغم من خفوته في لحظات معينة، فإنَّه سيعاود الانكشاف من جديد في أشكال وصور مختلفة ومتعدِّدة. وهذا ما يتضح لنا حينما نعود إلى التفاسير المقدَّمة للعقيدة الإسلاميّة، إذ نجد هناك غلوا لا سواء من قبل التفاسير السنيَّة، أو التفاسير الشيعيَّة، كلاهما سقطا في الغلو، ولا أحد منهم يريد الاعتراف بذلك، وهذا الغلو ما يزال حاضر وبقوَّة في الثقافة العربيَّة الإسلاميَّة، وما ينطبق على العقيدة الإسلاميَّة، ينطبق أيضاً على العقيدة اليهوديَّة والمسيحيَّة،

فإذا كانت الفلسفة تفكير في الزمن، فإن السنة تسفه علم الكلام، كما سفهت الفلسفة من قبل، بتهمة الفضول والوقاحة. وهي بذلك (أي السنة) معرضة للتلاشي، لأنها "اختزال مستمر. اختزال الوحي في الشرع، ثم اختزال الشرع في عمل مجموعة محدودة من الأفراد. فتأتي القاعدة الصارمة: الطريق السوي هو تقليد هذه الجماعة، في الكبيرة والصغيرة، والمداومة على التقليد جيلا بعد جيل دون ميل أو حيد...

تصل السنة إلى هذه الخلاصة مرغمة، تجنبا للمفارقات... إلا أن هذا الموقف، إن كان مبررا داخل المجتمع الإسلامي، لا قدرة له على الصمود في وجه التحديات الخارجية." (العروي، 2008، ص101)

يجمل عبد الله العروي منطلقات الموقف السني التقليدي في اعتبارات أربع: أولها أن القرآن هو كلام الله الذي يدلنا وحده على ما يريد الله منا ولنا، وثانيها اعتبار النبي وحده هو الترجمان بيننا وبين الله. وثالثها اعتبار الصحابة وحدهم المؤهلون لإبلاغنا التوضيحات. وأخيرا أن العرب وحدهم، هم الذين يدركون تلقائيا معنى الكلمات والعبارات والتشبيهات الواردة في القرآن، وفي الحديث، وفي شهادة الصحابة (العروي، 2008، ص133). وهذه الاعتبارات كانت لها انعكاسات بالفعل في كل مجالات الفكر، والمجتمع والدولة. لقد تراجع الرأي لصالح الحديث، وتراجع العقل لصالح النقل، وتراجع الباطن لصالح الظاهر. وهكذا – يقول عبد الله العروي– نرى حقولا معرفية واسعة تهمل تدريجيا الواحد بعد الآخر أثناء مسيرة تراجعية دامت سبعة قرون. ولا يفوت عبد الله العروي أن ينتقد تصور الفكر السني للعلم. إذ على الرغم من أن كتب السنة تخصص فصولا طويلة للعلم، إلا أن الغرض منها هو حصره فيما هو شرعي. من هذا المنظور، فإن العلم كالإيمان كامل، ثابت، جاهز، وموهوب. لعل السؤال الذي حركه للتفكير على هذا المنوال هو كيف الانفلات "من سجن الزمنية السنية" لإخراج الإسلام من مآزقه وتناقضاته، وعلاجه من أمراضه الذاتية والعرَضية؟

يسلط محمد مزوز الضوء على موضوع الدين بما هو موضوع فلسفي، لا فرق بينه وبين باقي الموضوعات الفلسفيَّة الأخرى؛ أي موضوع قابل للنقاش والتحليل والمساءلة والنقد، وكل هذه العمليات العقليَّة من شأنها أن توقينا من الوقوع في الانحراف، ذلك الانحراف الذي قد يعيدنا إلى الوراء (سنسقط فيما يمكن أن نسمِّيه بصناعة السلفيَّة) (لوزيير، 2018، ص ص121-122) ، بما هي عودة إلى الماضي، أي إلى الحقبة الذهبيَّة كما يسميها السلفيُّون، ومن ثم التقوقع والتمركز حول الذات، ونفي الآخر المغاير والمختلف عنا، كما أنَّه قد يؤدي بنا إلى الارتماء في المستقبل، والتشبع بقيم الغرب وحضارته، باعتبارها حضارة القول (عبد الرحمان، 2000، ص ص79-80)، والتخلي جملة وتفصيلا عن قيمنا وحضارتنا.

حسب محمد المصباحي (المصباحي،2014) يقدّم العروي، وَصْفة قائمة بالضبط على أصول الأصول حفاظا منه على هويتها وضمانا لمستقبلها. لقد مارس صاحب كتاب (السنة والإصلاح) نوعا من الحفر وراء "الأصولية" المحافظة، لاكتشاف أصول أخرى وراءها، أصول محرّرة ومحرِّرة للأفراد والجماعات من جبروت الزمن السني. والتحرر من زمن السنة معناه الانفتاح على زمن الحدَث. لا يمكن فهم، أو بالأحرى، شفاء الإسلام من الأمراض التي يعاني منها إلا بالعودة إلى الأصول، لكن لا الأصول الثانية التي شذبتها السُّنة، وإنما الأصول الأولى، الأصول السابقة على التشذيب. وهذا يعني الرجوع إلى اللحظة البريئة الفطرية السابقة للسُّنة أي التأسي بالتجربة المحمدية التي هي صدى أصيل للتجربة الإبراهيمية من خلال "استعادة اللحظة الإبراهيمية كما تجسدت في الإسلام قبل السنة "مستغنيا عن كل الوسائط من شراح ومفسرين ومؤولين"(العروي، 2008، ص9)، حيث

اعتبر محمد المصباحي أننا "أمام تاريخانية من طراز جديد، تاريخانية ما بعد حداثية، تفتح الباب أمام لقاء غير مشروط بين اللوغوس والميتوس في لحمة لا تنفصل"(المصباحي،2014).

فقد كان عبد الله العروي، يروم من ورائه فهم الأزمة الخانقة التي يعيشها الإسلام، وتقديم بديل يتمثل في إسلام صاف لا تحجبه سُنة أو مذهب صارم. منطق التفكيك قاده إذن إلى الوقوف على ما قبل السُّنة، ليُقيم مصالحة بين العقل الحداثي والعقل الإيماني، كما فعلت "ما بعد الحداثة" مع تراثها ما قبل السقراطي الذي عملت الأفلاطونية والأرسطية على نسيانه، أو مع التراث الوسطوي الذي أنسته النهضة والحداثة. وبالمثل أراد عبد الله العروي أن يفكر في الأزمة بالرجوع إلى ذات "ما قبل السنة"، لاكتشاف أعراض وأسباب أمراضها وتقديم وصفة لشفائها. فالعقل "ما بعد السني"، كالعقل "ما قبل السني" لا يمكن أن يكون بطبيعته إلا منفتحا على البدائل الأخرى وله قدرة على إثبات قوته وجدارته وقابليته للتفاعل مع الحداثة، "علينا إذن، لكي نتحرر فكريا، لنواجه مشاكلنا في العمق، أن نتخطى، على الأقل نظريا، منظور الغير، أي علينا أن نقفز فوق حدود الزمن والمكان".(العروي، 2008، ص205)

هذا وكان لدى عبد الله العروي، هاجس وحدة ثقافة البحر الأبيض المتوسط قويا، حتى لا تكون هناك ذريعة لأي كان للتبشير بمعاداة غير مبَرّرة من الضفتين، بين الحداثة والإسلام، بين العرب والغرب. وقد تمكّن عبد الله العروي من تكريس هذه الوحدة بين الضفتين بفضل إثباته اشتراك الضفتين في السجلين الأساسيين الإبراهيمي والهلستيني. يؤكد العروي على سريان السجل الهلستيني في ثقافات البحر الأبيض المتوسط الدينية والحداثية، وسريان الدعاء الإبراهيمي في الديانات الثلاث. وهذا معناه أن العروي لا يؤسس تاريخه الحضاري على روحانية الأنبياء فقط، بل وأيضا على عقلانية الفلاسفة والمتكلمين والفقهاء. لعل الأفق الصوفي الذي وضعه نهاية لكتابه هو الذي سمح له باستشفاف البديل، حيث مكّنه من الانفلات من "سجن الزمنية السنية... وإعادة تركيب العقائد البديلة... بالرجوع إلى المسائل، نقاط الخلاف، وإليها وحدها".(العروي، 2008، ص ص175-176)

على هذا المنوال يمكن نزع فتيل التصادم بين الإسلام والحداثة، وفتح الطريق نحو تطوير الإسلام للحداثة وتطوير الحداثة للإسلام، في إطار ثوابت الحداثة العقلانية والعلمانية والليبرالية نراه يبشر بتاريخانية أسطورية "تنهض بخاصة على أساس راموز إبراهيم القائم على زمن وتاريخ رمزي حكائي بدل التاريخ الفعلي، والزمن المعاش. فعندما كان يتكلم مثلا عن النبي إبراهيم، لم يكن يهمه إبراهيم التاريخي، وإنما إبراهيم "الراموز"، الذي يفسر رفض العرب اعتناق اليهودية والمسيحية، أملا منهم في مجيء نبي يؤكد الوعد الإبراهيمي بتأسيس دولة تملأ الدنيا والزمن شرقا وغربا."(المصباحي،2014)

ويضيف محمد المصباحي(المصباحي،2014)، أن عودة العروي إلى ما قبل السُّنة شبيهة بعودة كل من نيتشه وهيدجر إلى الفلسفة السابقة على سقراط، لأنه يعتبر كل ما جاء بعد التجربة المحمدية هو مجرد تحريف لها، أي تجميد للحدث الإسلامي بإفراغه من طاقته الفعالة وصبه في قالب السُّنة الجامد. وكما نجد هيدجر يعود إلى الفلسفة ما قبل

السقراطية ليكشف عن الحقيقة الأصلية للعلم والفلسفة، أي عن العناصر التي تشكل البديل الذي يقترحه لحل معضلة الحداثة، فإننا نجد العروي يعود إلى ما قبل السنن الدينية، أي إلى النداء الإبراهيمي، ليثبت بأن الرسالة الإسلامية هي التي فهمت نداء إبراهيم الخليل فهما حقا. أما الرسالتان اللتان سبقتاها، اليهودية والمسيحية، فهما مدعاة للسخرية والاستهجان إما بسبب طابعهما التجسيدي، أو بحكم طابعهما اللاعقلاني. وبالتالي فإن حل أزمة الحداثة قد يكون بالرجوع إلى الإسلام الجامع بين الحدثين الإبراهيمي والهلستيني.

*** خاتمة**

يندرج كتاب "السنة والإصلاح" ضمن مواصلة مشروعه الحداثي المتمثل في إنهاض النهضة وتحديث الحداثة حتى لا نبقى مشدودين إلى هيمنة صنمية العقل الحداثي، وذلك عبر الانفتاح على فكر مغاير هو في طور الانتقال إلى حداثة نقدية وتأملية أوسع وأغنى من سابقتها أي تلك الحداثة التي تتساءل عن ذاتها وتوسع مكوناتها لتشمل الآخر بجانب الذات واللاعقل بجانب العقل، والمقدس بجانب الدنيوي. من هنا التوجه نحو نقد العقل التقليدي من حيث هيمنة الأرثودوكسية والتأويل السني.

اعتبر عبد الله العروي "أن الظرف التاريخي يفرض علينا فرضا أن نغامر ونتقدم في الحقول الملغومة"(العروي، 2008، ص163)، الغاية من وراء ذلك هو إخراج الإسلام من المأزق الذي يتخبط فيه وتحرير الحداثة المعطوبة من طريقها المسدود عبر التخلص من عائق التسنن الذي أرهق كياننا وشوه ذاتنا ورهن هويتنا وأقعدنا عن التحدي والفعل. "لا سبيل إلى العلم الموضوعي دون طرق باب التاريخانية." (العروي، 2008، ص159)، يتعلق الأمر هنا "بما بعد تاريخانية" التي تسعى للتحرر فكريا من حبائل السنة من خلال فك الارتباط بينها وتجليات الحياة المختلفة وتخطي قلاعها التي طوقت الدين، والفلسفة، والعلم والتصوف، والنظر إلى هذه الفضاءات بدون حجاب، من غير مشيخة، ولا مرجعية، ولا نظيم أو أنظوم.

عن طريق إيمانه يقول: "... أُشهِد أنا، دائما وأبداً، الرسول على الرسالة. لا أي رسول، في أية فترة من حياته الأرضية، بل رسول الفترة الأقرب إلى الوجدان، الرسول الذي أرضاه وأتولاه بكامل عقلي وجسدي"، (العروي، 2008، ص200)؛ لكنه يقدم مبدأ موازيا: "لا تتمثلوا النبي كما تُصوره السُّنة، إذ في ذلك مس بكرامته"، (العروي، 2008، ص202) ويضيف بنبرة أخرى: "وهذا النبي العربي، الذي أصبح بتوافق الأحداث نبِّيي أنا، أحَبُّ إلى قلبي من أولئك الغائبين جميعا. ينيرهم كما ينيرونه، يُغنيهم كما يُغنونه. أتماثل معه الآن لأني أرتاح إلى كل ما أختاره لنفسه. في إطار دعاء إبراهيم، هذه البقعة التي يحدها السد شرقا والمحيط غربا، رفض النبي العربي سُنّة اليهود وسُنّة النصارى. فعل ذلك بحزم وإن بوقار واحترام. واليوم في قرارة قلبي أرفض بالحزم نفسه ما رفض. (العروي، 2008، ص201)

حسب محمد المصباحي (المصباحي،2014)، فإن عبد الله العروي ذهب أبعد من ذلك، عندما اعتبر الإسلام هو الوريث الشرعي للحدَث الإبراهيمي في قوته وصفائه الذي يؤرخ لميلاد فكر الوحدة والواحد، وللحدث الهلستيني في شموليته وعقلانيته والمتمثل خاصة في الانتباه للزمن ولعالم

الكون والفساد، ليستخلص بأن الحداثة الغربية هي بالضبط بنت الحضارة الإسلامية، وليس اليهودية والمسيحية، إذ هي التي حملت في أحشائها بذور الإنسية والحرية والعقلانية. بهذا النحو يكون العروي قد قدّم الإسلام بوصفه الخيط الناظم الجديد للحداثة وما قبل الحداثة ولحضارات البحر الأبيض المتوسط.

إن تجربة العروي مع الوحي هي في الحقيقة تجربة ذاتية وشخصية. إنها عبارة عن هم ذاتي كان يشغله، ذلك أن كل قول حسبه لا يفهم إلا إذا نُسخ في تجربة ذاتية، يقول العروي في هذا الصدد: "ما من قول يصدر عنا إلا ويعبر عن هم ذاتي، أو بعبارة أدق كل قول يقال لا يفهم، إلا إذا نُسخ في تجربة ذاتية هذا ما علمتني [إياه] تجربة طويلة من المطالعة المتمعنة والمحاورة المطردة"،(العروي، 2008، ص11) لهذا فهو لم يعتمد على القراءات التقليدية المؤولة، التي رسختها الإيديولوجيات الفقهية، أو كما يسميها "السنة"، لكنه حاول العودة إلى أصل الوحي ذاته في نقائه وصفائه وبراءته الأولى، لمحاولة إيجاد ذلك الخيط الناظم وراء ما حدث لحظة انكشاف الوحي لنبي عربي اسمه محمد، "هذا ديدنه وهذا ما أعلن عنه منذ البداية".(مزوز، 2018، ص152)

*** المراجع**

أدونيس. 1993. النص القرآني وآفاق الكتابة. بيروت: دار الآداب، الطبعة الأولى.

الباقلاني، أبو بكر.1971. إعجاز القرآن، تحقيق السيد أحمد صقر، دار المعارف، القاهرة.

الجرجاني، عبد القاهر.1981. دلائل الإعجاز في علم المعاني، تحقيق محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت.

المصباحي، محمد. نوفمبر .2014. صراع الحدث والسنة في كتاب السنة والإصلاح لعبد الله العروي. مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث.

بنضو، مراد. 19 يونيو 2019. قراءة نقدية لإشكالية الوحي بين الذّاكرة والزّمن في كتاب السّنة والإصلاح. https://www.mominoun.com/pdf1/2014-11/546a3605d954f1466139627.pdf

العروي، عبد الله. 2008. الإصلاح والسنة. بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي

سبيلا محمد وبنعبد العالي عبد السلام. 2004. الحداثة. الدار البيضاء: سلسلة دفاتر فلسفية، العدد 6 دار توبقال للنشر، الطبعة الثانية

عبد الرحمان، طه. 2000. سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، بيروت.

لوزيير، هنري. 2018. صناعة السلفية: الإصلاح الإسلامي في القرن العشرين، أسامة عباس وعمرو بسيوني، ابن النديم للنشر والتوزيع ودار الروافد

الثقافية ـــــ ناشرون، بيروت، الجزائر، الطبعة الأولى.

مزوز، محمد. 2018. فلسفة الدين بين التجربة الباطنية والتأمل النظري، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، الرباط، الطبعة الأولى.

ماضي، شكري عزيز. 1997. من إشكاليات النقد العربي الجديد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1.

منذر، عياشي. 1990. مقالات في الأسلوبية-دراسة، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ط1.