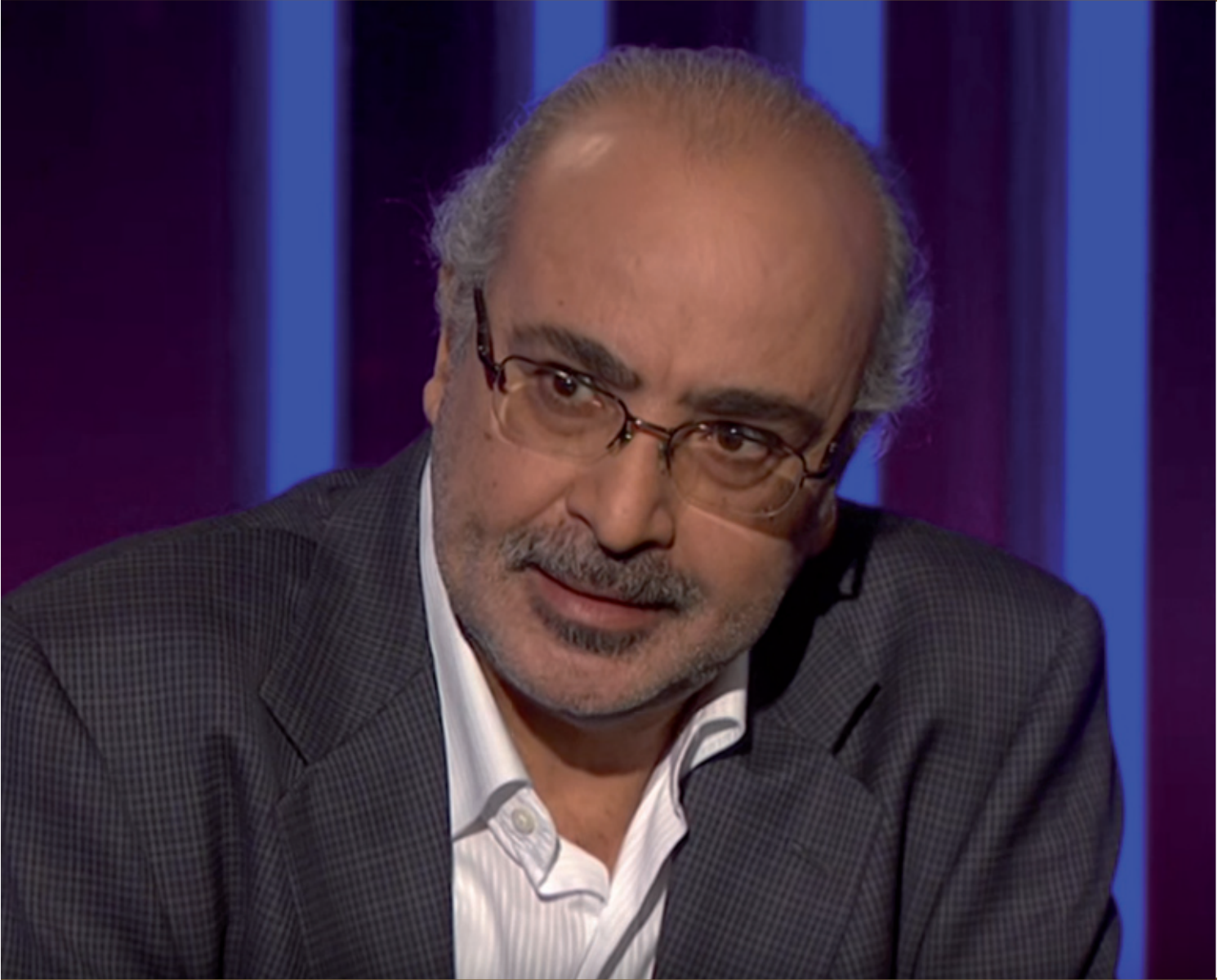


سوسيولوجيا عبد الجواد ياسين

قراءة في المنهج والنظرية



يامن نوح
باحث مصري

مؤمنين بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

«إن أحسن تكريم نقدّمه لمفكر هو قراءة فكره قراءة نقدية»

نصر حامد أبو زيد¹

الملخص:

قدّم المفكر عبد الجواد ياسين في كتبه الثلاثة: - «السلطة في الإسلام» بجزأيه، و«الدين والتدين» - قراءة مهمة للتاريخ الديني، تميّزت - من حيث المنهج - بقدرتها على تطوير ذاتها من الداخل، وعدم اعتمادها على مسلّمات منهجية مسبقة. ومن حيث المخرجات النظرية، قدّمت قراءة المستشار عبد الجواد ياسين طرحاً في تعريف الدين - بوصفه مطلقاً لا ينتمي إلى الاجتماع - في مقابل التدين الذي يعتبر التمثّل التاريخي لحضور الدين في الاجتماع. ومن خلال هذا التمييز النظري قدّم ياسين قراءته الدقيقة لآليات تأثير الاجتماع على كلّ من النصّ الديني والطقوس والتشريع واللاهوت، حيث استكشف بأدوات تاريخية دقيقة كيف يقوم الاجتماع التاريخي بصناعة الجسم العام «للديانة» - أيّ ديانة - من خلال التفاعلات السياسية والاجتماعية. وقد استصحب خلال هذه الرحلة البحثية تاريخ الأديان الكتابية الثلاثة: اليهودية، والمسيحية، والإسلام.

تقوم هذه الدراسة على قراءة فكر عبد الجواد ياسين قراءة تحليلية تفصيلية، مرّة من حيث المنهج، حيث تناقش مرتكزاته المعرفية والمنهجية الرئيسة، وما يميّزها عن غيرها من الأطروحات في مجال سوسيولوجيا الدين، ومرّة أخرى من حيث المفاهيم النظرية، حيث تناقش مفاهيمه النظرية مناقشة نقدية، إذ تتناول مفاهيم مثل «الدين»، و«التدين»، و«التنصيص»، و«الأخلاق الكلية»، وهي كلّها مفاهيم يستخدمها عبد الجواد ياسين ويوظفها توظيفاً خاصاً، تتعرّض له هذه الدراسة بالتدقيق والمناقشة النقدية.

جدير بالذكر أنّ هذه الدراسة تأتي ثمرة لمخالطة المستشار عبد الجواد ياسين لمدة عام كامل من خلال ورشته الدراسية الأسبوعية التي تنظّمها مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث في القاهرة منذ إبريل 2017.

1- نصر حامد أبو زيد، 2008، الخطاب والتأويل، بيروت، ص 67.

تقديم

لا يمكن قراءة أعمال المستشار عبد الجواد ياسين على الوجه الصحيح، في تقديري، إلا في ضوء ثلاث ملاحظات أساسية:

أولاً: التمييز الضروري، من ناحية، بينها وبين الأطروحات السوسيولوجية الوضعية التقليدية، (ممثلة في دوركايم وموس مثلاً)، والتي تتعامل مع الظاهرة الدينية كلّها بوصفها نتاجاً اجتماعياً صرفاً، لا تتضمن أيّ بُعد مفارق، ومن ناحية أخرى، التمييز بينها وبين الأطروحات الأصولية من داخل الثقافة الإسلامية التقليدية، التي تنكر أيّ بُعد اجتماعي على الإطلاق في النصّ الديني الإسلامي، وتتعامل معه بالكامل بوصفه نصّاً مفارقاً. بخلاف هذه وتلك، تأتي أطروحة المستشار لتفتح طريقاً ثالثاً، يحاول كسر هذا الاستقطاب الثنائي، حيث يحاول التمييز بين «الدين»، الذي يتعامل معه المستشار بوصفه «مطلقاً»، وبين «التدين» الذي هو نتاج الاجتماع. جدير بالذكر في هذا السياق أنّ المستشار لا يستخدم لفظة «التدين» بمعناها نفسه الشائع في الكتابات الإنجليزية، أي (religiosity)، فهذه المفردة الأخيرة في الإنجليزية تحيل عادة إلى «مظاهر التدين» أي مجمل الممارسات والسلوكيات الطقوسية وغير الطقوسية، والتي يمكن للبحث الاجتماعي رصدها، وليس ذلك هو المعنى المقصود من مفردة «التدين» في قاموس المستشار عبد الجواد ياسين. يعتبر المستشار أنّ «التدين» هو الشقّ الذي أنتجه الاجتماع في الظاهرة الدينية ككل، ويدخل في ذلك الممارسات والطقوس، وغالب النصوص والتشريعات والبنية اللاهوتية بما هي «نظرية» محدّدة للإيمان. بمعنى أنّ «التدين» هو الشقّ الاجتماعي من البنية الكلية «للديانة». يبقى خارج هذا الجزء - أي خارج «التدين» - ما يعتبر المستشار أنّه ينتمي إلى «الأخلاق الكلية» أي الأخلاق بأوسع معانيها، والإيمان بالله أيضاً بمعناه الواسع، بغضّ النظر عن التصور اللاهوتي الضيق، وذلك هو الجزء الذي يصفه المستشار بلفظة «الدين».

ثانياً: تحتاج أعمال المستشار عبد الجواد ياسين إلى قارئ يتمتّع بدرجة عالية من المرونة الذهنية، حيث تتطوّر مفاهيم المستشار ومصطلحاته النظرية باطراد، حتى أنّه بإمكانك أن تلاحظ تطوّراً في دلالة المصطلح نفسه بين أول الكتاب وآخره، فالكتاب الواحد أقرب إلى رحلة بحث تنطبع نتائجها مباشرة على أسلوبها في الكتابة، وتطوّر نفسها بنفسها بحيث تغير النتائج - في شكل تطوّر تراكمي دوري - من بنية المصطلح والمفهوم، وبالتالي تؤثر على البنية النظرية ككل، وهو ما سنناقشه بالتفصيل لاحقاً عند الحديث عن النظرية لدى المستشار.

ثالثاً: تتميز أطروحة المستشار عبد الجواد ياسين بمرونة منهجية عالية، فالمستشار لا يلزم نفسه مسبقاً بمنهج للبحث - كما تقضي مراسم البحث التقليدية - بحيث يتبنى مفاهيم المنهج وأدواته في معالجة الموضوع، ولكن على خلاف ذلك يستخدم المنهج والأدوات المناسبين بحسب طبيعة الموضوع في كل مرة، وهو ما يتغير باستمرار، فبإمكانه أن يتبنى أدوات السوسيولوجيا أو التاريخ أو الفلسفة أو الأنثروبولوجيا أو حتى اللسانيات، بحسب طبيعة الموضوع محل المناقشة، وهو ما يجعل تصنيف أطروحة المستشار من الناحية المنهجية أمراً في منتهى الصعوبة، وسيعتمد التصنيف في الأغلب على «المنهج الأكثر حضوراً» في كتاباته، وهو أمر سيختلف تقديره من قارئ إلى آخر. بالنسبة إليّ أصفها - في طورها الحالي - كأطروحة تقف في مساحة السوسيولوجيا غالباً، وإن لم تكن السوسيولوجيا بهذا الوضوح في الكتابات المبكرة، أعني الأجزاء الأولى من كتاب السلطة في الإسلام مثلاً، إلا أنها - أعني السوسيولوجيا - نضجت بشكل واضح في أحدث أعمال المستشار - كتاب الدين والتدين - وإن شابها حضور متزايد للأنثروبولوجيا، وهو الحضور الذي أتوقع أن يتسع كثيراً في العمل القادم عن اللاهوت ونمط التدين الكتابي. كما لا تخلو أطروحة المستشار منذ بداياتها من حضور واضح وقوي للفلسفة، لكنه يبقى حضوراً في خلفية المشهد أكثر مما يتصدره، مما يجعل من الصعب تصنيف الأطروحة كلها كأطروحة فلسفية صرف.

ما جعلني أميل إلى اعتبارها أطروحة في السوسيولوجيا - أو هي تغلب عليها السوسيولوجيا برغم ثرائها وتنوعها المنهجي كما أشرت - هو طبيعة المفاهيم الرئيسية التي يؤسس لها المستشار ويستخدمها لدراسة الظاهرة الدينية. فمثلاً لا يذهب المستشار غالباً بمفهوم «النص» إلى المساحة اللسانية المعتادة لهذا المفهوم - كما تقرأها مثلاً عند نصر حامد أبي زيد، أو محمد أركون - ولكن يذهب به إلى دور «الاجتماع» في إنتاج وإعادة استخدام النصوص، وهو ما يسميه المستشار «التنصيص». كذلك لا يذهب المستشار بمفهوم «التدين» إلى مساحات سيكولوجية معتادة عند تناول هذه الظاهرة، ولكن يذهب به إلى دور «الاجتماع» في بناء الجسم العام للديانة، وهكذا. تقوم مفاهيم المستشار على فرضية تنبني - في جسمها الرئيس على الأقل - على دراسة العلاقة المتبادلة بين «الدين» كمعطى مفارق من ناحية، و«الاجتماع» من ناحية أخرى، وهو ما يجعلني أغلب طبيعتها السوسيولوجية في التصنيف، في الطور الحالي على الأقل.

ولذلك سنقرأ أعمال المستشار عبد الجواد ياسين الثلاثة² خلال السطور القادمة من زاويتين: في الجزء الأول سنتعرض لمسألة المنهج، وفي الجزء الثاني سنتعرض للنظرية، حيث سنناقش المفاهيم الرئيسية للنظرية التي يطرحها المستشار ياسين في دراسته للظاهرة الدينية.

2- أي كتاب السلطة في الإسلام بجزأيه، وكتاب الدين والتدين، ويُسْتثنى من هذه القراءة عمل مبكر للمستشار بعنوان: "مقدمة في فقه الجاهلية"، حيث ينتمي إلى مرحلة فكرية مختلفة تماماً من رحلة المستشار الفكرية، وقد أشار المستشار نفسه ذات مرة إلى هذا الكتاب مازحاً بأنه "نص منسوخ" بأعماله اللاحقة.

أولاً: في المنهج

في حوار خاص مع المستشار عبد الجواد ياسين على هامش حلقة الدراسة بالقاهرة³، سألته عن رأيه بخصوص تصنيفي لأطروحته باعتبارها أطروحة في السوسيولوجيا⁴، فأجاب إنه يرى أنه - فيما يخص المنهج - يحاول الإمساك بالتاريخ والسوسيولوجيا والفلسفة والأنثروبولوجيا في لحظة ذهنية واحدة.

أستور أن عبارة المستشار تصحّ بالفعل على الشكل الأخير لمنهجه في لحظة اكتماله الحالية، وفي أنضج صورة له، بعد ان استصحب هذه المناهج كلّها في مشواره. لكن لا أعتقد أن هذه العبارة يمكنها أن تنطبق بالدرجة نفسها على المراحل المختلفة لتطور الأطروحة، التي مرّت، على مستوى المنهج، بتحوّلات عديدة كان بينها رابط أساسي دائماً، وهو ما يمكن وصفه اختزالاً بالتحرّر من إلزامية المنهج من الأصل، أو يمكن وصفها بعبارة أخرى بالمرونة المنهجية، وهي عبارة تحتاج إلى تفصيل وتوضيح.

يقول المستشار عبد الجواد ياسين في كتاب السلطة في الإسلام، وفي سياق حديثه عن البنيوية: «ولكنني مضطرّ للإفصاح عن أن هذه الدراسة تنبئ عدم تبني منهج بعينه، ليس فقط من منطلق أن موضوع أي بحث هو الذي يفرض منهج تناوله، وأن المنهج هو دائماً جزء من الموضوع، ولكن قبل ذلك إدراك لأن الاجتماع الإنساني تماماً مثل ظاهرة تعقّله، مراوغ جداً ويصعب من ثمّ الإمساك به من زاوية واحدة مع الهدر الناتج عن ذاتية الفكر وتداخل الظواهر وانعكاسات اللغة»⁵.

التحرّر من المنهج

لم يلزم المستشار عبد الجواد ياسين إذن نفسه بمنهج بعينه في قراءة التاريخ الديني، بحيث يقرأ التاريخ بعين المنهج وأدواته وانحيازاته السابقة، ولكن على العكس، يدخل إلى التاريخ بأسئلة بكر، متحرّرة من أي أيديولوجيا منهجية، لتحاول استخراج السوسيولوجيا من التاريخ، وليس العكس. تعني هذه العبارة الأخيرة أن المستشار يحاول استنطاق التاريخ لاستخراج المفاهيم والآليات التي تعمل عملها في الاجتماع الإنساني، لا قراءة التاريخ وفق مفاهيم وآليات سوسيولوجية معدّة سلفاً و«متوقّعة»، بحيث تكون عملية القراءة التاريخية مسألة بحث عنها، ما دام وجودها مسلماً به مسبقاً.

3- وهي الحلقة التي ينظمها مركز دال الثقافي برعاية مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث.

4- كان هذا التصنيف خلال نقاش دار في تونس ضمن أعمال الاجتماع السنوي للرابطة العربية للتربويين، حول إعداد منهج تعليمي يقوم على تدريس الأطروحات التنويرية المعاصرة للباحثين الشباب، ومن ضمنها أطروحة المستشار عبد الجواد ياسين، وكانت هناك عدّة اقتراحات لتبويب وتصنيف الأطروحات، من ضمنها التصنيف على أساس المنهج، وهو ما استدعى النقاش حول تصنيف أطروحة المستشار على هذا الأساس.

5- ياسين، السلطة في الإسلام: نقد النظرية السياسية، 2012، صفحة 236.

هذه الطريقة في التعامل مع المادة التاريخية أدت إلى نشوء عدة مفاهيمية غير معبأة سلفاً بدلالات مستهلكة في أعمال أخرى، ولكن يحرص المستشار على أن يؤسس بنفسه لحمولات المفاهيم من داخل بيئته الفكرية الخاصة، يعني ذلك أن قارئ أعمال المستشار يحتاج إلى أن ينتبه إلى دلالات الألفاظ داخل قاموس المستشار الخاص، وألا يحيل ألفاظاً مثل «الدين»، «التدين»، «النص»... إلخ، إلى دلالات شائعة ومعتادة.

على امتداد الخط نفسه، يحرص المستشار دائماً - كما يتضح من الاقتباس السابق أيضاً - على التأكيد على تعقيد الظاهرة الاجتماعية - والدينية بالتبعية - بحيث يستحيل فهمها على مستوى عقلي أو معرفي واحد، ولذلك يصّر دائماً على استخدام مفردات مدمجة للدلالة على زوايا النظر المتعددة، مثل «الملايسات العقلنفسية»⁶، المنظومة «الفقهفكرية»⁷، «الأسباب السيكوسياسية»⁸، وأحياناً تتعدد زوايا النظر أكثر من ذلك فيستحيل معها دمج المفردة، مثل «التفسير التاريخي (السياسي الاقتصادي الاجتماعي النفسي)»⁹، وهكذا.

يعكس استخدام المفردات بهذه الطريقة إلحاحاً واعياً من المستشار على صرف نظر القارئ عن أي قراءة اختزالية للظاهرة الاجتماعية، بالإضافة إلى الحرص الواعي على تنبيه القارئ «بالهدر الناتج من ذاتية الفكر وتداخل الظواهر وانعكاسات اللغة»¹⁰.

كما أشرت في الفقرة السابقة، يطرق المستشار عبد الجواد ياسين الطريق الأصعب، فهو يبحث عنه ويستخرج السوسيولوجيا من قلب التاريخ، ولا يقرأ التاريخ وفق سوسيولوجيا جاهزة، وبالتالي يصنع السوسيولوجيا الخاصة به. وبقدر ما تثمر هذه المنهجية، في التعامل مع المادة التاريخية، قراءة بكراً، إلا أنها تطرح على الجانب الآخر إشكالية التعميم.

فدائماً ما ستأتي الاستنتاجات السوسيولوجية محدودة بمساحة القراءة التاريخية محل الدراسة، وستتوسع إمكانيات تعميمها كلما توسعت دائرة القراءة. وقد أشار المستشار بنفسه إلى ذلك في مقدمة «الدين والتدين» موضحاً أنه «في جميع الأحوال ليس مطروحاً هنا تقديم تعريفات جامعة، المطروح هو محاولة للنظر في مفهوم الدين، وفق السياق التوحيدي، من زاوية العلاقة بينه وبين الاجتماع»¹¹. وبهذه الطريقة يوضح

6- نفسه، الصفحة نفسها.

7- ياسين، السلطة في الإسلام: العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، 2012، صفحة 35.

8- نفسه، صفحة 45.

9- ياسين، السلطة في الإسلام: نقد النظرية السياسية، 2012، صفحة 236.

10- نفسه، الصفحة نفسها.

11- ياسين، الدين والتدين: التشريع والنص والاجتماع، 2014، صفحة 1.

المستشار حدود التعميم الممكن من خلال قراءته للتاريخ، فهو - في هذا الاقتباس على سبيل المثال - لا يتحدث عن «الدين» في العموم، ولكن يتحدث عن «الدين» في سياق خاص، هو السياق التوحيدي، وهو التحديد الذي يعطل التعميم آنياً، لكنه يفتح الأفق أمام توسع التعميم تدريجياً كلما توسعت القراءة، كما أنه يعد بتعميم أكثر تماسكاً وإدراكاً للتفاصيل الجزئية، كلما مضت القراءة التفصيلية إلى الأمام.

قراءة ترجع إلى الخلف

والحقيقة أنّ قراءة المستشار للتاريخ تبدو كأنّها - بكثير من المجاز - ترجع إلى الخلف، لا تتقدّم إلى الأمام. و«الرجوع إلى الخلف» هنا ليس بمعنى الارتداد عن الاستنتاجات، ولكن على العكس، بمعنى العودة لمناقشة المسلّمات القبلية والافتراضات المسبقة، وهي الممارسة النقدية القصوى التي يمكن للذات الناقدة أن تمارسها حيث تنقد نفسها بنفسها، وتعود لتتفحص أسس تفكيرها ذاتها، فتفتح المجال بذلك أمام اتّساع الرؤية تدريجياً، وبالتالي تحقيق إمكانات تعميمية أكبر للفكرة ذاتها، وقد أدّت هذه الممارسة النقدية الذاتية إلى تحولات في بنية المفاهيم في مشروع المستشار، سيتمّ تناولها بالتفصيل في الجزء الخاصّ بالنظرية.

لكن يهّمنا هنا، في سياق الحديث عن المنهج، الإشارة إلى هذه الممارسة النقدية الذاتية التي ما فتئت توسّع من مجال العمل الفكري للمستشار، كلما توسعت أسئلته. ففي البداية كانت أسئلة المستشار تدور حول «الزامية الفقه» وهو التساؤل الذي كان يدور في فلك مسلّمات قبلية تتعلق بإقرار القرآن والسنة كمصادر وحي خالصة، «فقد صرنا حيال نوعين من النصوص: النصّ الأصيل المتمثّل في الوحي الخالص كتاباً أو سنة، والنصّ الوافد المتمثّل في الأحكام المستنبطة من النصّ الخالص نتيجة لحركة هذا النصّ في الأخير مع المكان والزمن».¹²

لكنّه يعود بعد ذلك خطوة إلى الوراء، لمناقشة هذه المسلّمات القبلية ذاتها، ف«عندما شرعنا في البحث، كانت المشكلة في نظرنا محصورة في تلك المصادر المرجعية اللانصيّة كالإجماع والقياس وقول الصحابي وعمل أهل المدينة ثم أقوال الفقهاء من أصحاب المذاهب، والتي وضعت إلى جوار النصّ الخالص واكتسبت صلاحيّاته التشريعية [...] فما أن تمادينا في البحث حتى بدا أنّ التاريخ (السياسي الفقهي) لم يكتفِ بإنشاء المصادر المرجعية المفارقة للنصّ... بل حاول التدخّل في بنية النصّ الخالص ذاتها، فأحرز نجاحاً كبيراً فيما يتّصل بالنصّ السنّي، بينما كان نجاحه ضعيفاً فيما يتعلّق بالقرآن».¹³

12- ياسين، السلطة في الإسلام: العقل الفقهي السلفي بين النصّ والتاريخ، 2012، صفحة 34.

13- نفسه، ص 196.

وبهذه الخطوة النقدية، مضى المستشار في قراءة التاريخ وفق مسلمّات قبلية «أخف»، مفادها أنه «فيما يتّصل بالسُّنة، وصل التدخّل إلى حدّ الوضع والإنشاء، فضلاً عن التفسير والتأويل [...] أمّا بالنسبة إلى القرآن، فقد توقّف التأثير المباشر للتاريخ السياسي بوجه عام عند حدّ التفسير والتأويل، وذلك لسبب واضح هو أنّ النصّ القرآني الذي تكفّل الله تعالى بحفظه كان يكتب لدى نزوله أولاً بأوّل تحت إشراف النبي (ص)، ومعنى هذا أنّ القرآن كان قد اكتمل كنصّ نهائي مغلق ومنقول بالتواتر قبل أن يبدأ التاريخ السياسي فاعلية التدخّل والتأثير».¹⁴

ويُتّضح هنا التحوّل الذي حدث على مستوى الافتراضات القبلية، خاصّة فيما يتعلّق بالتمييز بين القرآن والسُّنة، حيث القرآن «نصّ مغلق» حمّاه تدوينه المبكر من إشاعات السياسة، بينما السُّنة لم تتمتع بتلك الحماية، حيث تعرّضت «للتدخّل السياسي الذي مارسه كلّ من السلطة الحاكمة والقوى المعارضة لها في بنية النصوص، على مدى الحقبة الطويلة التي شهدت الصراع السياسي بين الفرق، والتي شهدت في الوقت نفسه عملية التدوين النهائي للسُّنة».¹⁵

وتحت ظلّ هذه الافتراضات الجديدة، أنجز المستشار عبد الجواد ياسين قراءته الفريدة للنظرية السياسية في الإسلام، بتجليّاتها السنية والشيعة والإباضية، وهي القراءة التي لا أجد من قبيل المبالغة القول إنّها ضرورية لكلّ من يريد الدخول إلى قراءة التراث الديني في الإسلام بمختلف أصنافه.

لكنّ المستشار سيعاود مناقشة مسلمّاته القبلية مرّة أخرى، وهو ما سيمثّل قفزة كبيرة على مستوى المفاهيم والنظرية تتجاوز ما سبقها، وسيصل إلى نتيجة هامة مفادها «أنّ النصّ الديني (الصحيح) يتضمّن ما هو مطلق ثابت يمكن وصفه بأنّه من (الدين في ذاته)، وما هو اجتماعي قابل للتغيّر لا يجوز إلحاقه بالدين في ذاته، أي لا يجوز القول بتأبيده، لأنّ طبيعته النسبية المتغيّرة سوف تفرض ذاتها في أرض الواقع بقانون الاجتماع وقانون التطوّر».¹⁶

كما هو واضح، تحرّكنا هنا إلى منطقة أخرى داخل بنية النصّ الديني (الصحيح) ذاته - أي القرآن - بحيث أصبح يميّز المستشار داخله بين نوعين من المضامين النصّية: النوع الأوّل هو المتعلّق «بالأخلاق

14- نفسه، الصفحة نفسها.

15- نفسه، الصفحة نفسها.

16- ياسين، الدين والتدين: التشريع والنصّ والاجتماع، 2014، صفحة 8.

الكلية»، وهي «وحدتها التشريعية أو القانون المطلق في الدين، وحين يقوم النصّ بإنزالها تطبيقياً على الواقع متبنياً خيارات اجتماعية فهو يعلن أنّ شقاً من البنية الدينية اجتماعي، وبالتالي قابل للتطور».¹⁷

هذا التمييز الأخير تحديداً هو ما أنتج أهمّ مفهومين في مشروع المستشار عبد الجواد ياسين، وأكثرهما حضوراً في الطور الحالي من فكره، وهما «الدين» و«التدين». بحيث يصبح «الدين» من حيث يقوم على مبدأ الوحي الإلهي، يرجع إلى مصدر مفارق للإنسان، أي أنّ له وجوداً ذاتياً سابقاً على حضوره في الاجتماع، ومن ثمّ هو فكرة كلية مطلقة ومتعالية، غير قابلة للتغيير بفعل الاجتماع»¹⁸، بينما «التدين» هو «حضور الاجتماع في البنية الدينية الكلية، فلأنّ الإنسان هو موضوع الدين ومجاله، سيعبّر المطلق الديني عن ذاته من خلال التمثل في الواقع الاجتماعي»، وبالتالي لتوضيح العلاقة بينهما وتظهر كلّ منهما، نحتاج أن نفهم أنّه «يبدأ تفاعل الاجتماع مع الدين بمجرد حضور الدين إلى الاجتماع، ومن هنا صعوبة الإمساك باللحظة الافتراضية التي يمكن عندها معاينة الدين مفارقاً للاجتماع أو سابقاً عليه، أعني اللحظة المجردة من خيارات النصّ الاجتماعية»، وبالتالي نفهم من ذلك أنّه يصعب جداً التمييز الحاسم والدقيق - في داخل النصّ على أقلّ تقدير - بين «الدين» و«التدين»، ولكن مع ذلك «فالأصل الذي يلزم افتراضه هو أنّ النصوص التوحيدية تتخذ مساراً تدريجياً يبدأ بمقدمات افتتاحية تعرض لأصل الدين قبل أن تنغمس في أيّ تلزيّقات ذات مضمون تشريعي أو طقوسي، ما يوفر مادة مناسبة لقراءة الدين في مادته الخام الأولية».¹⁹

أي أنّه - مع بعض التجاوز - يمكننا عمل هذا «التمييز الموضوعي بين المطلق الإيماني (الألوهية والأخلاق) الذي عالجه القرآن المكي، والنسبي الاجتماعي (التشريع والطقوس) الذي عالجه القرآن المدني».²⁰

وفي ضوء هذه الافتراضات القبلية الجديدة - التي يسمّيها المستشار مصادرات أوليّة - أنجز دراسته الموسّعة في كتاب «الدين والتدين» حول التشريع الإسلامي بالتفصيل، مستحضراً كخطّ مواز لم ينقطع التشريع العبري والأعراف العربية قبل الإسلام.

ومرّة أخرى، يجب أن يكون واضحاً من هذه الاقتباسات السابقة - وكما ذكرت في مقدّمة الدراسة - أنّ المستشار عبد الجواد ياسين لا يستخدم مفردة «التدين» بمعناها الشائع في الدراسات الاجتماعية والنفسية، والتي يقابلها في الإنجليزية مفردة (religiosity)، حيث تحيل هذه الأخيرة غالباً إلى مظاهر

17- نفسه، الصفحة نفسها.

18- نفسه، صفحة 5 و6.

19- نفسه، الصفحتان 7 و8.

20- نفسه، صفحة 60.

التدين الطقوسية والاجتماعية، بمعنى الممارسة الفعلية للتعاليم الدينية في الحياة الاجتماعية، والتي منها نشأت مقاييس التدين الكمية في هذه العلوم. تعني مفردة «التدين»، في قاموس المستشار عبد الجواد ياسين، الطريقة التي يشكل بها الاجتماع البنية الدينية ككل، أي هي إكراهات الاجتماع، التي يجد الدين نفسه ملزماً بتبنيها للتعبير عن نفسه، في لحظة تاريخية بعينها، وبالتالي ينبصم ببصمتها، ويدخل في مفهوم «التدين»، التشريع، والطقوس، والآهوت، حيث «ما ينطبق على التشريع ينطبق على الآهوت وعلى الطقوس، من حيث أسفرت جميعاً عن مسارات تطوّر متعدّدة، تؤكد مصدرها الاجتماعي»، وتجدر الإشارة إذن إلى أنّ المقصود بالآهوت هنا «الجدل الكلامي حول كميّات الألوهية، لا في المبدأ في ذاته. ففي حين ظلت الألوهية كما الأخلاق الكليّة مبدأ ثابتاً داخل السياق التوحيدي، تعدّدت صور إدراكها وأشكال التعبير عنها، وهو ما نقرأه في تعدّد الديانات والمذاهب والرؤى الفردية، وفي تعدّد الممارسات الطقوسية المرتبطة بكلّ مستوى من هذه المستويات، نتيجة لاختلاف البيئة الاجتماعية وتراثها التاريخي».²¹

ومن خلال هذه الزاوية، صكّ المستشار مفهوم «نمط التدين الكتابي»، الذي رآه ممتدّاً في الديانات التوحيدية الثلاث، بداية من اليهودية ثمّ المسيحية والإسلام، وهو الذي بدأ المستشار في تتبّعه خلال كتاب الدين والتدين في منطقة التشريع، ويواصل تتبّعه في كتابه القادم في منطقة الآهوت.

كما أوضحت سابقاً، يؤكّد المستشار عبد الجواد ياسين دائماً على الطبيعة المركّبة للظاهرة الاجتماعية، «فما من ظاهرة اجتماعية إلّا وتختزن في داخلها ظاهرة تاريخية وأخرى نفسية، وهو ما يزيد المسألة تعقيداً»²²، وبسبب هذه الطبيعة المركّبة لا يمكن أبداً تناول هذه الظاهرة على مستوى واحد من مستويات التفكير، أو من خلال منهج واحد بعينه، «فلا يمكن أصلاً حصر العوامل بتركيباتها وعلاقاتها البيئية، وعلاقات أجزاءها الداخلية، وتفاعل ذلك مع التفصيلات اللّانهائية للذات الإنسانية من جهة الوعي والغاية والسلوك على المستويين الفردي والجماعي».²³

وتأسيساً على هذا الموقف المعرفي، يؤسّس المستشار عبد الجواد ياسين موقفه المنهجي، والذي يقضي بعدم التقيد مسبقاً بأيّ منهج، والتعامل مباشرة مع الموضوع، واستنباط المنهج/ المناهج اللازمة للتعامل معه من خلال طبيعة الموضوع ذاته، ولذلك تأتي كتابته دائماً متحرّرة من أيّ إكراهات منهجية من خارج الموضوع. تجد مثلاً أنّ بإمكان المستشار أن يقفز بين التأويلات السوسيولوجية أو السيكلوجية أو الفلسفية في لحظات بعينها بحسب طبيعة الظاهرة والموضوع محلّ الدراسة، كما يمكنه كذلك أن يجمع بين اثنين

21- نفسه، صفحة 7.

22- ياسين، السلطة في الإسلام: نقد النظرية السياسية، 2012، صفحة 240.

23- نفسه، الصفحة نفسها.

من هذه المناهج أو أكثر في لحظة بعينها، أو ربّما يقف على الحدود الفاصلة بينها، والتي تجسّد المناطق المشتبكة والمشاركة كذلك.

على سبيل المثال، عندما يناقش المستشار عبد الجواد ياسين الأسباب التي ساهمت في تطوّر التشييع الإمامي كظاهرة خاصّة نشأت من داخل التشييع العام يقرّر أنّه «لا يمكن فهم الظاهرتين (التشييع عموماً والتشييع الإمامي بوجه خاص) من دون مرور على الدور الفردي الفاعل لأشخاص مثل علي بن أبي طالب، والحسين بن علي، ومحمّد الباقر، وجعفر الصادق...ومن ناحية ثانية، لا يمكن تصوّر الظاهرتين خارج سياق الصراع السياسي الذي نشأ عن الواقع (الفتنة) بأبعاده الاجتماعية، وما نتج عنه من ظهور الدولة الأموية، التي فرضت، بغرض الدفاع عن ذاتها، مناهجاً قمعيّاً...وأخيراً من ناحية ثالثة، لا يمكن تجاهل التأثير الذي أحدثه العامل الأخير (القمع الأموي) في العامل الأوّل، بتوجيه علي زين العابدين إلى مسلكه العملي المهادن، الذي سيكرّسه لدى الباقر جدل المنافسة داخل الحركة الشيعية، وبوجه خاص مع زيد بن علي الداعي إلى الثورة».²⁴

وهكذا يستطيع المستشار عبد الجواد ياسين أن ينظر إلى الظاهرة محلّ الدراسة في بُعدها السيكولوجي - ممثلاً في دور العامل الفردي وطبيعة الفاعلين على اختلافهم، ما بين ثوري كزيد بن علي، أو مهادن كعلي زين العابدين أو منظر كالباقر والصادق - ولكن في الوقت نفسه، لا يختزل الظاهرة في بُعدها النفسي، وإنّما ينظر إليها في لحظة ذهنية أخرى في بُعدها السوسيولوجي، لكي يقوم بتحليل العوامل الاجتماعية المختلفة المحيطة بها، كالتنافس داخل البيت العلوي في هذا المثال، وكذلك أن يعيد النظر إليها مجدداً في بُعدها السياسي، ممثلاً هنا في الأداء السياسي القمعي للدولة الأموية.

هذا التركيب المنهجي يتوافق بشكل واضح مع تركيب الظواهر الاجتماعية ذاتها، وصعوبة الإمساك بها من زاوية معرفية واحدة، وبالتالي يتطلّب التعامل مع الظاهرة بشكل كفاء هذا القدر من «الرشاقة المنهجية» الذي تراه في كتابات المستشار عبد الجواد ياسين. فمثلاً تراه يتعامل مع مناهج متعدّدة ومركّبة - كما في المثال السابق - تراه في موضع آخر يقفّر إلى أنثروبولوجيا تاريخية صريحة، في تحليله لمسألة حدّ الرجم في جريمة الزنى وجذوره التشريعية التاريخية، فنجد أنّه «من ناحية العقوبة يحضر القتل في التشريع العرفي الجاهلي كما يحضر في التشريع المكتوبين البابلي واليهودي. ولكننا سنلاحظ غياب الرجم عن قانون حمورابي الذي ينصّ على أنّه (لو ضبطت زوجة رجل تضاجع رجلاً آخر يُربط الاثنان ويلقيان في النهر) [...] من المفهوم استخدام النهر كوسيلة لتنفيذ الإعدام في الجغرافيا البابلية، وهي جغرافيا مغايرة

24- نفسه، صفحة 241.

لجغرافية النصوص التوراتية المبكرة ذات الملامح الصحراوية والتي تضمّنت الرجم، ويمكن فهم التناسب بين الرجم وطبيعة الصحراء، ومن هنا وجه التشابه مع البيئة العربية. في هذا الطور التاريخي عموماً كان القتل عقوبة مقبولة وسهلة الحضور على المستوى الاجتماعي والتشريعي، وخضعت لوسائل التنفيذ لاعتبارات البيئة الطبيعية والثقافية»²⁵، أو يتحرّك في موضع آخر إلى تأويلية هرميوطيقية واضحة، مثلاً عند تحليله لتفضيلات الشافعي التأويلية في آيات القصص، حيث نجد أنه «في هذا النموذج التأويلي كان أمام الشافعي دالتان يمكن للنص أن يتحمّل بإحدهما، الأولى... والثانية... اختار الشافعي الدلالة الثانية، فما الذي يحكم اختيار الدلالات في التأويل؟ ليست المسألة في الحقيقة مسألة (اختيار) بالمعنى المطلق، ثمّة جملة من الإكراهات المضمرة التي تصدر عن الثقافة الاجتماعية، وعن تكوينات الذات. على المستوى السطحي يشير التأويل إلى عملية احتكاك مباشر مع النص، وفق ما يبدو أنه قوانين صادرة من داخل النص ذاته (إشارات اللغة) وفيها يبدو النص حاكماً أو مؤثراً، وليس محكوماً أو متأثراً. ولكنّ التأويل ينطوي في الواقع على عملية إسقاط مزدوجة (من قبل الثقافة الكلية ودوافع الذات) على النص، ممّا يشير إلى معطيات صادرة من خارج النص تشارك في إنتاج دلالاته. الجامع النهائي لهذه المعطيات هو الثقافة الاجتماعية، التي لا تعبّر عن حضورها دائماً بشكل مباشر وصريح. أتكلّم هنا عن كلّ تأويل وكلّ نصّ، سواء كان دينياً أو غير ديني، بسبب طبيعة العلاقة بين اللغة ككائن اجتماعي والمطلق العقلي الذي لا يبدو اجتماعياً خالصاً»²⁶.

وهذه «التأويلية» على العموم لا تذهب في النهاية بعيداً عن رؤيته الكلية لطبيعة الظاهرة الدينية، حيث يعود مرّة أخرى ليدمجها باستخدام مفرداته الخاصة، حيث يرى أنّ «خصوصية النصّ والتأويل الدينيين تأتي من خصائص اللغة الدينية التي تمزج - خصوصاً في منطقة التشريع - بين واقعية الاجتماع وخلفية الروح المطلق (الإيماني الأخلاقي)، وتبدو لذلك في كثير من الأحيان ذات قوام غائم حمّال أوجه»²⁷.

هذه الرشاقة المنهجية نفسها، والتحديد المفاهيمي الدقيق نفسه، يمكّننا المستشار عبد الجواد ياسين من أن يتحاور حول طبيعة الظاهرة الدينية في موضع مع أهل السوسيولوجيا، وفي موضع آخر مع أهل الفلسفة، وفي موضع ثالث مع أهل اللاهوت.

فقد «كانت مدرسة الاجتماع الوضعي الفرنسية قد انتهت مع دوركايم وموس إلى القول إنّ الظاهرة الدينية برمّتها، وليس فقط الشقّ الطقوسي منها، هي ظاهرة اجتماعية، فبحسب دوركايم أصول المقولات العقلية جميعاً تكمن في الحياة الاجتماعية، بما في ذلك المقولات التي تتعلّق بالمقدّس وما يتصل بها من أفعال

25- ياسين، الدين والتدين: التشريع والنصّ والاجتماع، 2014، صفحة 105 و106.

26- ياسين، الدين والتدين: التشريع والنصّ والاجتماع، 2014، صفحة 192.

27- نفسه، الصفحة نفسها.

(طقوس أو شعائر)²⁸، لكنّ المستشار يرى أنّ «ما أخضعه دوركايم للتحليل «التجريبي» كان في الواقع مظاهر «التدين» وليس جوهر «الدين»؛ التدين هو الممارسة البشريّة للمطلق المفارق، الذي وحده يستحق وصف الدين، وهو غير قابل للتجريب. سحب دوركايم نتائج بحثه الميدانيّة على فكرة المطلق معتبراً أنّ الدين والتدين شيء واحد عنوانه (الظاهرة الدينيّة)، وهو انطلق في ذلك من فرضيته القائلة إنّ مقولات الفكر جميعاً، بما في ذلك مقولة الدين، اجتماعيّة. المشكل في هذه الفرضيّة هو أنّها هي بذاتها محلّ النزاع. فمقولة الدين تعني تحديداً أنّه فكرة مطلقة مفارقة، أي قادمة من خارج الاجتماع، الأمر الذي لا يمكن البتّ فيه من خلال التجربة، وهو ما يجوز تعميمه على سائر مقولات الفكر الكليّة»²⁹.

بينما في موضع آخر «يؤكد هيجل أنّ التاريخ السياسي للمسيحيّة يقوم على (الطلاق بين الدين من جهة والحياة من جهة أخرى، وكأنّه ليس ثمة صلة على الإطلاق بين المتناهي واللامتناهي أو بين الأرض والسماء). ولأنّ هيجل، الذي لم يتّصل بالإسلام بالقدر الكافي أو بالشكل العلمي، كان ينظر إلى العالم من خلال العقل والتاريخ الغربيين، ويظهر احتراماً كبيراً للفلسفة اليونانيّة، فقد وجد في وثنيّة اليونان القديمة مثلاً (للدين) الذي يشمل شتّى مظاهر الحياة»³⁰.

ولكن «في هذا السياق يبرز الطرح الذي قدّمه إرنست ترولتش طرْحاً مثيراً وجديراً بالنقاش، لكونه صادراً عن أرضيّة لاهوتيّة تعترف بفعاليّة التطوّر التاريخي في بنية الدين. ففي كتابه الرئيس (التعاليم الاجتماعيّة للكنيسة المسيحيّة) ناقش ترولتش علاقة التأثير المتبادل بين المسيحيّة والبنى والمنظومات الاجتماعيّة، على مدى زمني طويل يمتدّ لأكثر من ألف وخمسمئة عام»³¹.

وفيما يخصّ ترولتش تحديداً، يجد المستشار تقاطعاً بين أطروحته الخاصّة وأطروحة ترولتش حول طبيعة الدين وعلاقته بالاجتماع، حيث «ينطلق ترولتش من الإيمان بحقيقة الوحي الإلهي، فانه تجلّى في العالم ولمرة وحيدة في هذا العالم عبر البشر الخاضعين لقوانين الاجتماع، فتخلّقت حول الفكرة (محتويات ثقافيّة) كانت تتغيّر بتغيّر الزمان والمكان والمجتمع البشري الذي تشتغل فيه... بحسب هذا التحليل، الفكرة الدينيّة ظلّت تعمل من خلال الاجتماع، وبالتالي تلوّنت بألوانه المختلفة التي تتغيّر في الزمان والمكان، أي أنّها كانت تخضع للظروف الاجتماعيّة الاقتصاديّة وتتطوّر معها إلى حدّ التحوير... ومن هذه الزاوية يتلاقى هذا الطرح في خطوطه العريضة مع الرؤية التي تقدّمها هذه الدراسة في تمييزها بين الدين والتدين. فما

28- نفسه، صفحة 208 و209.

29- نفسه، صفحة 209، 210.

30- ياسين، السلطة في الإسلام: العقل الفقهي السلفي بين النصّ والتاريخ، 2012، صفحة 9 و10.

31- ياسين، الدين والتدين: التشريع والنصّ والاجتماع، 2014، صفحة 343 و344.

يسمّيه ترولتش (الفكرة الدينيّة) يتقاطع مع ما أسمّيه الجوهر الأصلي للدين أو (الدين في ذاته)، وما يسمّيه (محتويات ثقافيّة) يتقاطع مع ما أسمّيه الشق الاجتماعي المتغيّر أو (التدين)³².

وبالرغم من أنّ المستشار - فيما يخصّ المقارنة بينه وبين ترولتش - يقول «بالتقاطع وليس التطابق، لأنّ ترولتش وإن أشار ضمناً إلى جوهر أساسه مصدر الوحي وعصي على المؤثرات الاجتماعية اللاحقة على زمن الوحي، وهذا موضع التقاء، إلّا أنّه لم يشر أو لم يتكئ على حضور الاجتماع منذ البداية، أي في زمن الوحي ذاته، في بنية الدين، من خلال تبني النصوص التأسيسية لخيارات تشريعية وطقوسية، كانت تعبّر بالضرورة عن الظروف الاقتصادية والاجتماعية السائدة في زمن الوحي»³³.

إلّا أنّه - ومن الناحية المنهجية التي تهّمنا في هذا السياق - يمكن ملاحظة كيف تجمع الأطروحتان بين الحضور القوي للاجتماع، المشرب بالفلسفة، مع - إذا جاز التعبير - قليل من اللاهوت.

ولحضور الفلسفة في فكر المستشار موقع هامّ يستحقّ المناقشة، كما سيلقي كثيراً من الضوء على طبيعة المفاهيم النظرية التي يؤسّس لها المستشار. فهو لا يتعامل مع المادة التاريخية بشكل تحليلي محايد، يقوم على «استعراض» السياقات التاريخية وملابساتها وغير ذلك، ولكنّه يتعامل مع المادة التاريخية من منطلق «موقف نقدي» خاص. يتأسّس هذا الموقف النقدي على رفض المقولة الهيجلية التي تقضي بأنّه «لم يكن في الإمكان إلّا ما كان»، بمعنى أنّ أحداث التاريخ تبرّر نفسها بنفسها، فالمستشار ضدّ الحتمية التاريخية من الأصل، وبالتالي ينظر إلى الأحداث التاريخية باعتبار أنّه لم يكن يمتنع إمكان حدوثها على طريق مغاير لما حدثت عليه، ومن هنا يتأسّس موقفه النقدي حيال الشخصيات والأحداث والأدوار التاريخية المختلفة.

«وربّما كان عليّ أن أفصح الآن عن قناعاتي بأنّ العوامل التاريخية - بشكل عام - لا تمارس تأثيرها في الواقع الاجتماعي، أي لا تحدث (التحوّلات) عن حتمية ضرورية كالحتمية العلية في قوانين الطبيعة، بحيث يكون ما حدث، هو ما كان يجب أن يحدث، ولم يكن بوسعها أن يحدث بشكل آخر. وهي المقولة الهيجلية التي استخدمت في ألمانيا لتبرير وضع سياسي سيّء، قبل أن يستخدمها ماركس للتبشير بالتحوّل إلى الاشتراكية عن ضرورة كامنة في بنية الرأسمالية، يقتصر فيها الدور الفاعل على العامل الاقتصادي (قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج). عوامل التحوّل، وفق هذه الرؤية، تكمن في البنية الاجتماعية، أي العلاقات المجتمعية الكلية، وليس في الذوات الفردية التي فقط تتأثر بالبنى الاجتماعية ولا تؤثر فيها»³⁴.

32- نفسه، صفحة 344 و345.

33- نفسه، الصفحة نفسها.

34- ياسين، السلطة في الإسلام: نقد النظرية السياسية، 2012، صفحة 239.

ومن هنا، يوفر المستشار ياسين لنفسه مساحة أن يتخذ موقفاً نقدياً عقلانياً، وربما نفسياً، بمعنى مع أو ضدّ، من سياقات تاريخية بعينها، انطلاقاً من اعتباره «لما كان يجب أن يحدث»، أو على أقلّ تقدير «ما كان يمكن أن يحدث» لنفس الظرف والسياق التاريخي.

على سبيل المثال، خلال مناقشته لتأثير واقعة كربلاء على نشأة التشيع، يصل إلى أنّه «أمّا السؤال عمّا إذا كان تخلف حدوث كربلاء كان سيؤدي إلى امتناع حدوث التشيع؟ فهو بحث ليس فقط افتراضياً، بل ويتعارض مع قناعاتي المضادة للحتمية التاريخية، التي تشبه عليّة الطبيعة ولا يدخل في معنى «التسبيب» التاريخي الذي أربط به بين الواقعة وظهور التشيع الاصطلاحي».³⁵

نجد هنا أنّ المستشار - من الناحية الفلسفية - لا ينفي «السببية» على الوجه الذي نعرفه في نقاشات «القدر» الكلامية المعروفة في التراث الإسلامي، والتي انتهت باعتماد الموقف الأشعري الميّل لنفي السببية مطلقاً عن أحداث الكون، مع تخريج يحتفظ ببعض الفعالية الإنسانية الشكلية ممثلاً في نظرية «الكسب».

وعلى خلاف ذلك، يؤمن المستشار ياسين بالسببية على مستوى الطبيعة، لكنّه يرفض «الحتمية العليّة» في مجال العلوم الإنسانية، باعتبار وجود العامل الإنساني الذي يجعل القول بالحتمية أمراً غير ممكن في هذه المجالات، فقد «اعتبرت دائماً تسمية علم الاجتماع وعلم التاريخ وعلم النفس تسميات مجازية. من حيث إنّ ظاهراتها لا تخضع لقانون العليّة، ولا يجدي من ثمّ أن تكون موضوعاً للتجربة، وما من ظاهرة اجتماعية إلّا وتختزن في داخلها ظاهرة تاريخية وأخرى نفسية، وهو ما يزيد المسألة تعقيداً. لا يمكن أصلاً حصر «العوامل» بتركيباتها وعلاقاتها البيئية وعلاقات أجزائها الداخلية وتفاعل ذلك مع التفاصيل اللانهائية للذات الإنسانية من جهة الوعي والغاية والسلوك على المستويين الفردي والاجتماعي».³⁶

لكن إذا كان الموقف النقدي للمستشار ياسين يتأسس بهذا الشكل، فما هو المرتكز المعياري الذي سيستخدمه لنقد الشخصيات والأحداث والأفكار التاريخية؟

يبدو أنّه في البدايات المبكرة من عمل المستشار الفكري تمثل هذا المرتكز المعياري في قوانين تنبع من طبيعة النصّ ذاته، وهي قوانين مثل قانون «النصّيّة» - بمعنى حصر الحجية في المصادر النصيّة الثابتة بالوحي -، وقانون «الإباحة» - بمعنى أنّ الموضوعات التي سكّت عنها النصّ تقع بالضرورة في دائرة الإباحة المطلقة -، وقانون «الاكتناز» - بمعنى الارتباط العضوي بين النصّ وبين بيئة تشكّله في التاريخ،

35- نفسه، صفحة 246.

36- نفسه، صفحة 240.

وهو ما يجعل قراءته بدون استظهار هذا الجزء «المكتنز» قراءة تفصله عن جزء منه، أي عن تاريخه الاجتماعي (أو اجتماعه التاريخي). وقياساً إلى هذه المبادئ العامة لطبيعة النص، والتي أسس لها المستشار - في هذه المرحلة المبكرة - تأسيساً يجمع بين مرجعية العقل والنص معاً، يقوم بتقييم كثير من أصحاب المذاهب الفكرية في التاريخ الإسلامي بحسب اتفاقهم أو اختلافهم مع هذه المبادئ المعيارية، فمنهم من انفقوا معها، ولو بشكل نسبي، كابن حزم، أو الذين اختلفوا معها تماماً، كالشافعي.

وفي مرحلة تالية، انسحبت المرتكزات المعيارية النصية بشكل طبيعي، خاصة مع تطور مفهوم «التنصيص» الذي أتصور أنه أول قدم منهجية راسخة يضعها المستشار في مساحة السوسيولوجيا، وهو ما سنناقشه لاحقاً، لصالح مرتكزات أخلاقية عقلانية تبدو شبه كانطية - في أغلب الأحوال - يمكن بالقياس إليها ممارسة الموقف النقدي من التراث والمادة التاريخية.

على سبيل المثال، يتحدث المستشار عن شرط تكافؤ الدم في فقه القصاص باعتباره «يكشف عن الحضور المباشر للاجتماع، ولكنه كما يستدعي الحديث عن الطبقة، يستدعي الحديث عن قسوة منافية للروح الإنسانية، ولا يجوز صدورها عن الأخلاق الإلهية»³⁷، وكذلك لاحقاً عند الحديث عن العبودية، «فإباحة العبودية لا يجوز إسناده إلى الجوهر الأخلاقي للدين»³⁸.

لا يمكنك أبداً وأنت تقرأ أعمال المستشار إلا أن تلمح الطبيعة المثالية الكانطية - أو «شبه الكانطية» إذا جاز التعبير - للأخلاق³⁹، وتكاد تكون الأخلاق لدى المستشار مكافئة - من وجه ما - للألوهة ذاتها، ولذلك يستخدم المستشار تعبيرات من قبيل «الأخلاق الإلهية»، «الأخلاق الكلية»، «المطلق الأخلاقي»، للتعبير عن مضمون الشق المطلق من الظاهرة الدينية، وهو ما يسميه «الدين» في مقابل «التدين» الذي يعتبر أنه يمثل الشق الاجتماعي من الظاهرة.

لاحقاً - ودون أن تغيب المعيارية الأخلاقية تماماً -، أسس المستشار «لقوانين» معيارية أخرى تنبع من طبيعة «الاجتماع» ذاته، لا من طبيعة «العقل» ولا من طبيعة «النص»، وهما قاعدتا «التطور» و«التنوع»

37- ياسين، الدين والتدين: التشريع والنص والاجتماع، 2014، صفحة 191.

38- نفسه، صفحة 193.

39- في مقال عن سيرته الذاتية، يحكي المستشار عبد الجواد ياسين عن المرحلة الجامعية وما بعدها: "في هذه المرحلة المبكرة كنت مديناً بالكثير لكانط، فبعد أن قرأت منبهراً كتاب (نقد العقل المحض) خرجت بفكرة واضحة عن محدودية العقل، وعدم اختصاصه بالنظر في قضية الإيمان، وتحصلت مغتبطاً على دعم نظري منظم لفكرتي الواضحة أصلاً. عن فاعلية الذات ومصدريتها المشروعة"، لكنه في النهاية لا يتطابق مع طرح كانط الأخلاقي تماماً، كما يمكنك أن تلاحظ كقارئ مدقق، فهو أيضاً يحكي: "لم أتفاعل كثيراً مع التأسيس العقلي المحض للأخلاق، كما قدمه كانط (لن نعتبر الأفعال ملزمة لأنها فروض إلهية، بل هي تعتبر فروضاً إلهية لأننا نشعر بأننا ملزمون بها في داخلنا)، بالنسبة إلي الأخلاق شق المطلق الإلهي الذي لا ينقسم عنه، وبمقتضى الإيمان سيكون العقل الكلي الذي يصدر الأخلاق الإلهية. لذلك فرغم ترحيبي المبدئي بأخلاقية كانط (الضرورية) لم أحفل بالترتيب الذي تبناه لعلاقة الأخلاق بالله. لقد بدا وجود الله جزءاً مكملًا لنظريته الأخلاقية، جزءاً ضرورياً كي تكون الأخلاق ممكنة، فالاستشار، كما هو واضح من هذا الاقتباس ومن كتاباته كذلك، يتحرك من "الله" إلى "الأخلاق"، لا العكس كما يفعل كانط.

بوصفهما قواعد جوهرية للاجتماع، يمكن بالقياس إليهما تأسيس موقف نقدي للتراث والتاريخ. فأبي فكرة أو تشريع أو توجه عام يتعارض مع قانوني التطور والتنوع، يمكن اعتباره من قبيل «التدين» التاريخي الذي لا ينتمي إلى صميم «الدين» الذي هو مطلق ومتعالٍ على الاجتماع بحسب المستشار. فقد أصبح واضحاً أنّ «المفهوم السائد عبر نمط التدين التاريخي» «الكتابي»، هو أنّ النصّ في كلّ أجزائه عبارة عن حقيقة نهائية ومقدّسة، ولا مجال للحديث عن احتوائه على الأحكام المطلقة، وكذلك على الأحكام النسبية، المرتبطة بالسياق التاريخي المخصوص الذي أنتجها. ويعني ذلك أنّ النصوص الدينية هي محصنة تماماً بنسبتها مباشرة إلى الله. وهذه الرؤية تثبت وتعمّق إشكاليّتي التطور والتنوع».⁴⁰

ثانياً: في النظرية

عصا موسى

يكن أحد أوجه أهميّة مشروع المستشار عبد الجواد ياسين، في أنّه يناظر السحرة بالسكر، بمعنى أنّه يناقش الفكر الديني التقليدي بأدواته التي يبرع فيها: أي أدوات التاريخ. فلا يناظره - في العموم - مرتكزاً على قواعد الألسنيّات، ولا على قواعد السيكلوجيا، ولا على قواعد الفلسفة، فهي كلّها علوم ومعارف لا يعترف الفكر الديني التقليدي بشرعيّتها أساساً، ولا يعطيها أيّ اعتبار، وإنّما يعتبر هذا الفكر فقط بمرجعية التاريخ، (من حيث هو اتجاه «سلفي» في الأساس، أي يعتبر بمرجعية الماضي مقدّمة على مرجعية الواقع أو المستقبل، ويعتمد على الرواية التاريخية أساساً لتأييد مقولاته). ولذلك تأتي المادّة التي يعمل عليها المستشار عبد الجواد ياسين - وهي التاريخ، - ذات محلّ اعتبار بالنسبة إلى أهل الفكر الديني التقليدي، حيث هي مجال قدسيّتهم ذاتها، وهو ما يعطي لأطروحات المستشار إمكانيّات مقبولة عالية - أو على الأقل إمكانيّات حوارية قويّة - داخل دوائر هذا الفكر التقليدي. حتّى السوسيولوجيا لا تأتي في كتابات المستشار كمرتكز منهجي مرجعي كما سبق التوضيح في الجزء الأول الخاص بالمنهج، ولكن تأتي كمنتج لقراءة التاريخ - بفتح التاء -، لا كمنتج لها - بكسر ها.

ومن داخل هذه القراءة التاريخية، أخذت السوسيولوجيا الخاصّة بالمستشار تتولّد بشكل دينامي، لتشكل ما يشبه «الجسور المنهجية» بين مادة التاريخ، والتصورات العامّة عن الاجتماع الإنساني. وكان أول هذه الجسور - وأهمّها في تقديري - هو مفهوم «التنصيص». ولمحورية هذا المفهوم، سنفتتح به الحديث عن النظرية السوسيولوجية للمستشار عبد الجواد ياسين.

40- عبد الجواد ياسين، الفاشية والحركات الإسلامية: الجذور النظرية للعنف الديني. مقال بالإنجليزية غير منشور، تمّ الحصول عليه من سيادة المستشار.

مفهوم التنصيص

بشكل عام، يعني «التنصيص»، في قاموس المستشار، الآلية التي يؤثر بها الاجتماع الإنساني في بنية النصوص الدينية. وقد أخذ المستشار عبد الجواد ياسين في استكشاف الجوانب المختلفة لتأثير الاجتماع على بنية النصوص، ما جعل مفهوم «التنصيص» يتوسّع تدريجياً ليشمل مستويات عدّة من هذا النمط من التأثير، وهو ما شكّل في النهاية أربعة مستويات في تقديري يمكن استنتاجها ضمناً من كتابات المستشار:

- ففي المستوى الأدنى يعني التنصيص «الوضع المباشر للنصوص» - انتحالها ونسبتها إلى أصحابها بأثر رجعي - لغرض تأييد توجّه أو مقولة أو تبرير تاريخي أو فقهي أو سياسي، مثل أحاديث القرشية، التي بدأت «بواقعة السقيفة، حيث ظهرت المعارضة السياسية الأولى في الإسلام، وذلك حين رفض الأنصار في أوّل محاولة المهاجرين الاستئثار بالسلطة، وقد ترفع أبو بكر مدافعاً عن حقّ المهاجرين، فقال (لن يعرف هذا الأمر إلّا لهذا الحيّ من قريش، هم أوسط العرب نسباً وداراً) [...] وفي ظلّنا أنّ عبارة أبي بكر عن دينونة العرب لقريش كانت الخميرة التي تحوّلت عبر مراحل التدوين والفقه المتداخلة إلى أحاديث مرفوعة إلى النبي». ⁴¹ يظهر التنصيص في مثال آخر وهو أحاديث النبوءات السياسية بزوال أو دوام الملك لدولة بعينها، وقد «كانت هذه النبوءات - غالباً - ما تصنع لغرض سياسي بعينه، ثمّ يتمّ تركيبها على إسناد مقبول، ليتسنّى لها بعد ذلك أن تشيع في الآفاق». ⁴²

- وفي مستوى أعلى من ذلك يعني التنصيص إخضاع الأدوات المعرفية (فقهية - كلامية - فلسفية...) لإنتاج أو تأكيد تصوّر كليّ أو نظرية عامّة في معالجة إحدى القضايا (مثل كثير من القضايا المتعلقة بالسلطة السياسية على سبيل المثال)، وهو ما يمكن أن يتمّ عن طريق الوضع المباشر للروايات، كما سبق في المستوى السابق، أو ربّما عن طريق أدوات أخرى أكثر تعقيداً، مثل التبويب التعسفي للروايات لتنسج معاً سياقاً جديداً، ينتج معنى يريده صاحب التبويب.

يورد البخاري، على سبيل المثال، في كتاب الفتن باباً بعنوان «باب قول النبي (ص): سترون بعدي أموراً تتكرونها»، ثمّ يتلوها بسطر ثانٍ يقول فيه: «وقال عبد الله بن زيد قال النبي (ص): اصبروا حتّى تلقوني على الحوض».

41. ياسين، السلطة في الإسلام: العقل الفقهي السلفي بين النصّ والتاريخ، 2012، صفحة 322.

42. نفسه، صفحة 256.

«السطر الأول مقدّمة تتضمّن المشكلة: سترون بعدي (أي من الحكّام) أموراً تتكرّونها. والسطر الثاني نتيجة تتضمّن الحلّ: اصبروا (إلى يوم القيامة) حتّى تلقوني على الحوض. هذا هو العنوان الذي يجب على القارئ أن يحمله قبل أن يدخل إلى عالم الباب ليقراً الأحاديث من خلاله، وليدرك مقدّم أنّ المقصود منها هو الحضّ على الصبر على مفاصد الحكّام...وعليّنا أن نلاحظ الآن أنّ العنوان مركّب من حديثين، بل من طرفين من أطراف حديثين...وهو مثال واضح لآليات الحذف والإضافة والتركيب التي أشرنا إليها من قبل كأدوات مستحدثة في عمليّة التنصيص السياسي خلال عصر التنظير».⁴³

وربّما يحدث التنصيص عند هذا المستوى عن طريق التأويل التعسّفي للروايات والأحاديث والآيات.

ونجد مثلاً على ذلك في الباب الثالث من كتاب الفتن أيضاً في صحيح البخاري، والذي «يجعل عنوانه على النحو التالي: (باب قول النبي - ص - هلاك أمّتي على يد أغيلمة سفهاء...والأغيلمة تصغير غلّمة جمع غلام، وهو الصبيّ منذ يولد إلى أن يبلغ الحلم...ويجمع شرّاح البخاري على أنّ المقصود بالغلّمة في هذا الحديث هم حكام بني أميّة، ولا بدّ أن يكون هذا التفسير مستمدّاً من خارج النصّ، إذ ليس في مادّته اللفظيّة ما يشير إلى تخصيص بني أميّة. ليس ذلك فحسب، بل إنّ الحكام من بني أميّة ليس فيهم من تولّى الحكم وهو دون البلوغ...وحيال ذلك فقد لجأ بعض الشرّاح إلى تأويل متكلّف لمعنى الأغيلمة بحيث ينطبق على حكام بني أميّة. يقول ابن حجر: وقد يطلق الصبي والغليم للتصغير على ضعيف العقل والتدبير والدين، ولو كان محتتماً، وهو المراد هنا، فإنّ الخلفاء من بني أميّة لم يكن فيهم من استخلف وهو دون البلوغ...وكما هو واضح، فإنّ ابن حجر يبدأ تفسيره للنصّ من خارجه، فهو ينطلق من فرضيّة ثابتة لديه هي أنّ المراد بالغلّمة خلفاء بني أميّة، ثم يسقط الفرضيّة على النصّ ليتوافق معها، ولكنّ هذا التوافق لا يتمّ إلّا بعنت وتكلف شديدين من خلال التأويل البعيد لمعنى الغلّمة والغلام في استخدام اللغة العربيّة [...] والمعنى المستخلص من ذلك كلّهُ هو أنّ هذه النصوص يراد لها أن توظّف ضدّ بني أميّة، أي إنّنا حيال عمليّة تنصيص سياسي نظري، تستخدم فيه أدوات التفسير والتأويل والجمع والتركيب، ولا تستبعد منها أداة التنصيص الأصليّة، ألا وهي الوضع والاختلاق».⁴⁴

- وفي مستوى أعلى من ذلك يعني **التنصيص** خضوع النصّ الأصلي نفسه لمقتضيات الاجتماع، واستجابته - بشكل تلقائي وطبيعي - للواقع وإكراهاته. في هذه الحالة لا يكون النصّ مختلفاً، ولا مؤوّلاً في وقت لاحق، ولكنّه صدر حاملاً بصمات اجتماعه المحيط ومتفاعلاً معه بشكل طبيعي، سواء استجاب

43. ياسين، السلطة في الإسلام: العقل الفقهي السلفي بين النصّ والتاريخ، 2012، صفحة 295.

44. نفسه، الصفحات 301-303.

لهذا الاجتماع بشكل كامل، أو قام بعملية جدل معه، أو قام بزحزة هذا الاجتماع، ليحرز تغييراً نسبياً في إحدى القضايا.

«فالأسئلة المطروحة هنا هي كالتالي: هل كان النصّ التشريعي يجب عن أسئلة مفروضة من الواقع المحلي، أم عن أسئلة مفترضة مما يحتمل أن يثيره الاجتماع الإنساني العام؟ إلى أي مدى كان النصّ يستمدّ حلوله الموضوعية من موجودات النظام العرفي السائد في المحيط العربي؟ وإلى أي مدى كان هذا النصّ يسكت عن التشريع اعتماداً على النظام العرفي؟ هل استحدثت على المستوى التفصيلي موجودات قانونية جديدة لم تكن معروفة من قبل لدى هذا النظام، أم كان يلجأ أحياناً إلى الاستعارة المباشرة من مفرداته، وأحياناً إلى تعديلها بشكل جزئي؟ الفرضية المطروحة للاختبار هنا هي: التشريع القرآني اجتماع منصوص».⁴⁵

فمثلاً، «لم يستحدث النصّ القرآني تحريم القتال في الأشهر الحرم، بل أقرّ بشرعيته العرفية السائدة المستمدة من النظام الجاهلي السائد، ومنه استخرجت أحكام فقهية منسوبة مباشرة إلى الدين، أي إلى المطلق المجرد في ذاته، وقد اعتبرها بعضهم أحكاماً محكمة أي نهائية وملزمة أبداً».⁴⁶

وكذلك، الحكم في خمس الغنائم وتخصيصها للرسول، والوارد في الآية رقم 41 من سورة الأنفال⁴⁷، يجد أصله في حكم الربع، أو المربع، الجاهلي الذي كان يخصّص الربع لرؤساء القبائل الأقوياء، «والمصادر الإسلامية المبكرة من كتب التفسير واللغة، وكتب السير والتاريخ، تقرن بينهما من دون استشعار للحرّج، الذي ستضمّره القراءات اللاحقة على التنظير. أمّا الفقه، فيتجاهل كالعادة العلاقة الطبيعية للأحكام بمحيطها الاجتماعي، انطلاقاً من كونها واردة في النصّ، وهو إلهي مفارق للاجتماع، وفي واقع الأمر نحن حيال تمدّد طبيعي للتشريع كفعل اجتماعي مستمدّ من بيئته الجغرافية».⁴⁸

كذلك في مسألة تشريعات القصاص في جرائم القتل، فمن الواضح «أنّ القرآن كان يقمّ معالجاته الجزائية من داخل هذا السياق العرفي: فهو لم ينشئ مفهوم القصاص إنشاءً، بل نقله - كعنوان عام - من حالة العرف الشفوي إلى حالة النصّ، وظلّ يحيل على العرف، فيما يتعلّق بأحكامه التفصيلية، التي ستنقل بمصطلحاتها الجاهلية إلى الفقه. وبشكل رئيس أبقى صراحة على مفهوم وليّ الدم، ومفهوم الدية كبديل

45. ياسين، الدين والتدين: التشريع والنصّ والاجتماع، 2014، صفحة 123 و124.

46. نفسه، صفحة 136.

47. "وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَإِنَّ السَّبِيلَ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّقِيهِ الْجَمْعَانِ" وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ.

48. ياسين، الدين والتدين: التشريع والنصّ والاجتماع، 2014، صفحة 154.

اختياري للقصاص. ومع ذلك تظلّ للمعالجة القرآنية خاصيتها المميزة في هذا المجال، والمتمثلة في التأسيس الأخلاقي (الديني) للعقوبات، وربطها - كسائر التشريعات - بإرادة الله⁴⁹.

«بوجه عام، كان النصّ يتحاور مع الواقع بشكل آنيّ ومتجدّد، فانعكست عليه، خصوصاً في شقّه التشريعي، حركيّة الواقع وظرفيّته. وطوال مرحلة التنزيل - حيث كان النصّ بالدرجة الأولى آليّة عمل متقطّعة، وليس وثيقة موضوعة للمعرفة المقدّسة - لم يبدُ أنّ النصّ يقصد إلى إصدار لائحة نهائية تشرّع للمستقبل، بقدر ما كان يقصد إلى معالجة الأحداث والحالات القائمة، بما يمكن اعتباره قراراً وقتياً متعلّقاً بسببه ومحلّه»⁵⁰.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ هذا المستوى بالتحديد من تأثير الاجتماع على بنية النصّ هو ما أشار إليه المستشار ياسين باعتباره يميّز أطروحته عن أطروحة «أرنست ترولتش»، كما سبقت الإشارة في الجزء الأوّل من هذه الدراسة.

- وفي المستوى الأعلى يعني **التنصيص** نشوء الطبيعة النصّية ذاتها بتأثير من حالة ومسار تاريخي سابق عليها، بحيث تظهر كامتداد تاريخي طبيعي لها. يعني ذلك أن يفرض الاجتماع التاريخي طريقة معيّنة في التعامل مع النصّ ذاته إجمالاً - بغضّ النظر عن مضامينه التفصيليّة - أي نشوء مفهوم محدّد للنصّ، وطبيعة محدّدة له، من واقع الاجتماع التاريخي، وهو ما يرى المستشار أنّه ينطبق على «الطبيعة الكتابيّة» للنصّ، التي «فرضت منهجيّة الاستنباط من نصّ واحد طويل، لم ينزل أصلاً كنصّ واحد طويل»⁵¹. والمستشار هنا لا يرى هذه الطبيعة تنتمي إلى «الدين في ذاته»، وسيأتي تفصيل مفهوم الدين لدى المستشار بعد قليل، ولكن يكمن المشكل في «ثقافة التدين التي أفرزت رؤية مفهوميّة للنصّ تفصل بينه وبين الواقع الذي التبس به في مرحلة التنزيل، وهو مشكل لا ينفرد به التدين الإسلامي، بل ورثه من التاريخ الديني العام»⁵²، فالإسلام في النهاية يشترك مع اليهوديّة والمسيحيّة «في خطّ التدين الإبراهيمي الكتابي ذاته»⁵³.

ولا يعني المستشار ياسين هنا بعبارته «نمط التدين الكتابي» المضامين النصّية للكتاب، ولكن يعني الطبيعة الكتابيّة بحدّ ذاتها، أي الوعي بضرورة وجود «كتاب» بالمعنى التشريعي المعروف في الديانة

49- نفسه، الصفحات 175-176.

50- نفسه، صفحة 44.

51- ياسين، الدين والتدين: التشريع والنصّ والاجتماع، 2014، صفحة 44.

52- نفسه، صفحة 81.

53- ياسين، موقع جريدة الاتحاد الإماراتيّة، 2018.

اليهودية، وهو ما أدى إلى امتداد الطبيعة نفسها في المسيحية في أشكال متأخرة عن المسيح، وفي الإسلام أيضاً في شكله المتأخر عن النبي محمد.

فذلك «الوعي بما أسميه (مفهوم النصية) لا يكون مكتملاً في مرحلة النص المفتوح، وهي المرحلة الأقرب إلى الدين، بل يكتمل في مرحلة التدوين، أي بفعل الثقافة التي تجرد النص من ملابس التنزيل الاجتماعية لتحوّله إلى مقولات مطلقة، بما في ذلك الشق التشريعي الذي يستحيل تجريده من أصوله الاجتماعية التاريخية».⁵⁴

تجدر الإشارة هنا أيضاً إلى أنّ هذا المستوى من تأثيرات الاجتماع على الطبيعة الكتابية للنص، بالإضافة إلى أثر الاجتماع في الطقوس والآلهة، هي موضوعات تقع جميعاً مناقشتها تفصيلاً في الكتاب الجديد القادم للمستشار ياسين.

يثير مفهوم «التنصيص» بهذا الشكل إشكالية إجرائية - هي في الحقيقة أقل أهمية مما تبدو عليه - فهو يجعل من الصعب عليك بعد افتراض التنصيص أن تعتمد على الروايات والأخبار نفسها كمادة «تاريخية» - بإثبات الهمزة - يمكن الاعتماد عليها، وهو ما يؤثر سلباً على سبيل المثال على محاولات اعتماد أسباب النزول إطاراً لفهم النصوص القرآنية وفق ظروفها الموضوعية، فكل نص في هذه الحالة يمكن رده إلى التنصيص، وسيكون من الصعب بمكان التمييز بين الروايات الحقيقية والروايات «المنصصة»، إلا بطريق التأويل للمتن، أو بطريق نقد السند، وهي الآلية نفسها التي اعتمد عليها التراث الحديث ذاته. وأيضاً فإنّ التنصيص - كما أوضح المستشار في أكثر من موضع - لا يستبعد التلاعب بهذه الأدوات نفسها، بمعنى إيراد النصوص و«تركيبها» على أسانيد مقبولة، مما يجعل «تهمة التنصيص» عملية تأويلية في كثير من الأحيان.

وبالتالي يصبح التنصيص في هذه الحالة سلاحاً ذا حدين، فهو من ناحية استطاع أن يضع كم الروايات المتداولة دينياً في سياق تطورها ونشونها التاريخي، ومن ناحية أخرى يعطل بشكل ما إمكانياتها التاريخية.

ولكن برغم ذلك، يرى المستشار ياسين أنّ افتراض التنصيص لا يعطل الإمكانيات التاريخية للنصوص بالكامل، حيث إذا توافرت - كما في الحالة الإسلامية - «مادة إخبارية بالغة الضخامة»، فإنّها ستكون كافية رغم الاحتمالات الواسعة للنحل والتصنع، لتكوين صورة إجمالية لنمط التفكير الجمعي والوجدان العام»، «فالنحل لا يستطيع إخفاء نمط التفكير عندما يقع في مرحلة زمنية تنتمي للسياق العقلي والاجتماعي نفسه».⁵⁵

54- ياسين، الدين والتدين: التشريع والنص والاجتماع، 2014، صفحة 82.

55- ياسين، الدين والتدين: التشريع والنص والاجتماع، 2014، صفحة 97.

وهكذا نجد أنّ المستشار حاول معالجة الإشكالية بالفصل بين «المضمون النصّي للرواية» وبين «نمط التفكير المحيط بها»، فإذا كان الأوّل يمكن نحله وصنعه: أي «تنصيبه»، فلا يمكن للثاني أن يتمّ التلاعب به بسبب تجذّره في ثنانيا العقل الذي يقوم بالتنصيب ذاته وإحاطته بكلّ جوانبه، حيث «لا تستطيع اللحظة التاريخية نقد ذاتها عقلياً، ولذلك فإنّ الروايات التي تنقل في السياق الديني - عموماً - لا تكون واعية بما ستؤول إليه في وجهة النظر الثقافية اللاحقة».⁵⁶

وبالتالي ما تزال الروايات ذاتها قابلة للتأويل والاستخدام كمادّة «تأريخية» على الأقلّ على مستوى استكشاف ملامح «نمط التفكير» الخاص بالمرحلة التاريخية. أي أنّ المادة التاريخية ستصبح دالة «بذاتها» لا «بمضمونها».

كما أوضحت سابقاً، مثّل مفهوم التنصيب في أعمال المستشار أوّل حلقة وصل منهجية متينة بين التاريخ - كمادّة يعمل عليها، والسوسيولوجيا - كتصورات ومفاهيم نظريّة عامّة ينتجها - . وقد تحوّل مفهوم التنصيب منذ ظهوره في كتابات المستشار بشكله الناضج إلى ما يشبه «الثقب الأسود» - بكثير من المجاز مرّة أخرى - الذي أخذ يبتلع المفاهيم جميعاً ويعيد إنتاجها وفق منظومته الخاصة، أي المنظومة المفاهيميّة التي أصبحت تفترض مقدّماً «تأثيراً ما» للاجتماع على بنية الديانة ونصوصها، وتعمل من خلال البحث على تقصّي هذا التأثير واختبار حدوده.

وأهمّ ما أثمرت عنه هذه العمليّة بعد ذلك هو إعادة التعريف المتكرّرة لمفهوم الدين، وما نتج عنها من تمييز بين مكوّنين موجودين بالضرورة داخل بنية الديانة - أيّ ديانة - وهما: «الدين» و«التدين».

«الدين» و«التدين»

بدأ المستشار عبد الجواد ياسين رحلته البحثيّة، وهو يعي تماماً أنّ ثمة ما هو مطلق وثابت في الظاهرة الدينيّة، وثمة ما هو اجتماعي من صناعة التاريخ. فـ«الدين» بالنسبة إليه، ليس هو كامل «الديانة» كما يعيها أتباعها، ولكن هو فقط الشقّ الإلهي المطلق من بنية الديانة، بينما «التدين» هو الشقّ الاجتماعي التاريخي منها. وإن لم يكن هذان المفهومان قد تبلورا بهذا الشكل الواضح في بداية الأمر، فإنّ هذه الفكرة نفسها تبدو هي المرتكز الأساسي الذي انطلق منه المشروع كلّهُ، وأعني هنا فكرة التمييز بين مكوّنين داخل بنية الديانة كما وصلت إلينا: أحدهما أصيل والآخر طارئ.

56- نفسه، صفحة 97.

ف«شريعة التوحيد الصافية والبسيطة المستمدة أساساً من النصّ الخالص قد شابها كدر من أوشاب الوضعية البشرية، فتضاءلت منها مساحة الحقّ خلف ركّام من الروايات والخز عبلات والصوفيّة وأقوال الرجال».⁵⁷

لكنّ التساؤل كان دائماً عن الحدّ الفاصل بينهما؛ أيّ من مكوّنات الظاهرة الدينيّة أو الديانة - يقع ضمن المطلق - أو «النصّ الخالص» بتعبير المستشار في هذه المرحلة المبكرة، وأيّها يقع ضمن الاجتماعي التاريخي؟

وهذا الحدّ الفاصل بين «الدين» و«التدين» هو ما ظلّ يتحرّك بشكل دينامي مع تطوّر الأطروحة.

في البداية، كان الشقّ المطلق يشمل كلّ ما له علاقة بالإيمان بالله، والأخلاق⁵⁸، كما يشمل التشريع القرآني، الذي اعتبره المستشار آنذاك ملزماً، و«نصّياً» بالمعنى القانوني - بالإضافة إلى قسم كبير من «السنة الصحيحة» - أي التي تصحّ نسبتها إلى الرسول بشكل مؤكّد.⁵⁹

«فالحكم الملزم في صيغة محكمة هو الحكم الوارد في (النصوص) أي في الكتاب والسنة (الصحيحة) على وجه الجزم بالوجوب أو الحرمة بالمعنى الأصولي المعروف».⁶⁰

أراد المستشار في هذه المرحلة فقط أن يوضّح كيف أنّ الفقه التراثي والفكر الديني⁶¹ المحيط بالنصوص هو من صناعة التاريخ وغير ملزم. فما كان يعتبره المستشار في هذه المرحلة مستحقاً لوصف «الدين»، هو «إسلام» (النصّ) الثابت بالوحي كتاباً أو سنة، وهو دون غيره مقصودنا بالإسلام في منطوق التساؤل المطروح،، بينما ما كان يعتبره ضمن «التدين»⁶²، هو «إسلام الواقع التاريخي المتمثل أولاً في أنظمة الحكم المتعاقبة، التي قامت على أرض الإسلام وانتسبت إليه عادة...والمتمثل كذلك في قواعد الفقه الاجتهادية التي

57- ياسين، السلطة في الإسلام: العقل الفقهي السلفي بين النصّ والتاريخ، 2012، صفحة 7.

58- وإن لم يكن المستشار يتحدّث عنهما بشكل واضح في البداية، كونه كان منشغلاً بمسألة التشريع والسلطة السياسية، ولكنهما مشمولان ضمناً مادامت النصوص الأصلية بالقرآن والسنة معتبرين ضمن المكوّن الأصلي للدين عند هذه المرحلة. لاحقاً ظهر اللاهوت والأخلاق الكلية ضمن المناقشة بشكل واضح لتمييزها عن التشريع داخل بنية النصّ الأصلي، والذي لحق بالتدين.

59- وهو ما كان يرى المستشار حتّى عند هذه المرحلة المبكرة أنّ حجمه أقلّ بكثير من حجم المنقول عن الرسول في كتب السنة، فبحسب المستشار، "علم الحديث التقليدي...لم يتوقّف على أدوات النقد الكافية لتنقية النصّ السني من الشوائب تنقية حاسمة، أعني أنّ النصّ الكلي الراهن للسنة بحاجة إلى مزيد من التنقية، حتّى يصل إلى حجمه الحقيقي الصحيح، أو أقرب نقطة إلى هذا الحجم وفق مقاييس الطاقة البشرية" (ياسين، السلطة في الإسلام: العقل الفقهي السلفي بين النصّ والتاريخ، 2012، صفحة 237).

60- ياسين، السلطة في الإسلام: العقل الفقهي السلفي بين النصّ والتاريخ، 2012، صفحة 15.

61- أو الديني السياسي علي وجه الخصوص.

62- مرّة أخرى يجب التنكير بأنّ المستشار لم يكن يستخدم مفردتي "الدين" و"التدين" بهذا الشكل الواضح في هذه المرحلة المبكرة من الأطروحة، وكان يستخدم مفردة "النصّ الخالص" للدلالة على هذا الجزء الأصلي من الديانة. فقد كانت الفكرة نفسها حاضرة بوضوح وإن اختلفت مضامينها، أي فكرة التمييز بين مكوّنين داخل بنية الديانة بشكل عام؛ أحدهما يصلح لإطلاقه وتأييده، والآخر ينتسب إلى التاريخ ولا يصلح اعتباره ملزماً. ما ظلّ يتحرّك هو محتوى هذه الأجزاء المتميزة.

تصحّ نسبتها إلى أصحابها، ولا يحظر إسنادها إلى تراث الأمة ومحيطها الحضاري العام، وليس لها بعد ذلك أن تكون مصدراً أبدياً متمتعاً بقداسة الوحي أو فرضية النصوص».⁶³

ولكن مع استمرار البحث، تكشف له كيف أنّ تدخلات الاجتماع التاريخي في بنية الديانة، كما يعيها أبناؤها اليوم، أكبر من مجرد صناعة الفقه والمواد المحيطة بالنص الديني، وإنّما تدخل التاريخ كذلك في صناعة النص الديني نفسه، وهو ما سمّاه «التنصيص»، كما سبق وأوضحنا.

«فما أن تمادينا في البحث حتّى بدا أنّ التاريخ (السياسي الفقهي) لم يكتفِ بإنشاء المصادر المرجعية المفارقة للنص... بل حاول التدخل في بنية النصّ الخالص ذاتها».⁶⁴

ومع ذلك لم يشمل «التنصيص» في تصوّر المستشار عند هذه المرحلة، سوى القسم الأكبر من نصوص السنّة، بينما اعتبر المستشار في هذه المرحلة أنّ «التنصيص» كآلية عمل الاجتماع، لم يتدخل في بنية النصّ القرآني.

«ففيما يتّصل بالسنّة، وصل التدخل إلى حدّ الوضع والإنشاء، فضلاً عن التفسير والتأويل [...] أمّا بالنسبة إلى القرآن، فقد توقّف التأثير المباشر للتاريخ السياسي بوجه عام عند حدّ التفسير والتأويل».⁶⁵

ثمّ لاحقاً توسّعت رؤية المستشار للتنصيص ولمضمون «التدين» مرّة أخرى لتشمل الجانب التشريعي من النصّ القرآني كذلك.

فالتشريع «لا ينتمي... إلى الدين في ذاته. وبالأستقراء، يرتبط التشريع بوجود مجتمع، أي بوجود حالة فوق بدائية من الاجتماع البشري تتوفّر على حدّ أدنى من الوعي بفكرة النظام، وسواء وجد الدين أم لم يوجد، وسواء وجدت الدولة أم لم توجد، لا وجود للقانون خارج مجتمع، ولا وجود لمجتمع من دون شكل من أشكال القانون».⁶⁶

وبذلك يتراجع مفهوم «الدين» (المطلق) مرّة أخرى، ليشمل ليس كلّ النصوص، ولكن فقط النصوص المتعلقة بمسائل «الإيمان بالله - بمعناه الواسع - والأخلاق الكلية»، بينما يدخل التشريع - حتّى القرآني منه - داخل دائرة «التدين» (الاجتماعي التاريخي النسبي).

63- ياسين، السلطة في الإسلام: العقل الفقهي السلفي بين النصّ والتاريخ، 2012، الصفحات 13-14.

64- نفسه، ص. 196

65- نفسه، الصفحة نفسها.

66- ياسين، الدين والتدين: التشريع والنصّ والاجتماع، 2014، صفحة 35.

فعند هذا المستوى، أصبحنا نميز بين «المطلق الإيماني (الألوهية والأخلاق) الذي عالجه القرآن المكي، والنسبي الاجتماعي (التشريع والطقوس) الذي عالجه القرآن المدني».⁶⁷

وفي العمل القادم الذي يصدر حديثاً للمستشار، يدخل اللاهوت أيضاً ضمن دائرة «التدين» التاريخي، حيث يتتبع المستشار في هذا العمل كيف نشأ اللاهوت الإسلامي، بما هو بنية اعتقادية خاصة، وليس معنى إيمانياً إنسانياً عاماً من قلب اجتماع تاريخي محيط، ساهم في تكوينه عبر العصور. ف«اللاهوت هنا يشير إلى الجدل الكلامي حول كميّات الألوهة، لا في المبدأ في ذاته. ففي حين ظلت الألوهية، كما الأخلاق الكلية، مبدأ ثابتاً داخل السياق التوحيدي، تعددت صور إدراكها وأشكال التعبير عنها، وهو ما نقرأه في تعدد الديانات والمذاهب والرؤى الفردية، وفي تعدد الممارسات الطقوسية المرتبطة بكل مستوى من هذه المستويات، نتيجة لاختلاف البيئة الاجتماعية وتراثها التاريخي».⁶⁸

وبذلك يصل مفهوم «الدين» في التصور النظري للمستشار إلى نقطة فاصلة، فبعد أن دخل اللاهوت والتشريع والطقوس وجملة النصوص ضمن دائرة «التدين»، أي الفعل الاجتماعي التاريخي، أصبح «الدين» - أي المكون المطلق المتعالي على الاجتماع - يقتصر فقط على ما يسميه «الأخلاق الكلية»، وهو مفهوم له خصوصيته التأسيسية لدى المستشار ياسين، ويحتاج إلى مناقشة مفصلة.

مفهوم «الأخلاق الكلية»

بدا واضحاً في الأجزاء السابقة كيف أنّ المفاهيم النظرية للمستشار كانت دائماً متحركة ودينامية وعرضة للتطور من خلال عملية التفكير والبحث ذاتها، وهو ما أعطى للأطروحة كلّها حيوية فريدة، تجعل التأمل في تطورها مفيداً بحد ذاته لأي باحث شاب وأي مهتم بالفكر، قبل أن يفيد من وجهات النظر والآراء التي طرحها.

مفهوم «الأخلاق» وحده ظلّ محتفظاً بصلابته النظرية منذ البداية تقريباً، ولم تطرأ عليه أي تحولات إلا بشكل خافت ومتأخر في نهاية كتاب الدين والتدين⁶⁹، وهو تحوّل، على دقته، له دلالات الهامة في سياق تطوّر المشروع ككل، كما سنرى بعد قليل.

67- ياسين، الدين والتدين: التشريع والنص والاجتماع، 2014، صفحة 60. وقد أشار المستشار كذلك في أكثر من موضع إلى أنّ هذا التمييز بين المكي والمدني لا يمكن أن يكون حاسماً من حيث الموضوع بهذا الشكل الذي توحى به هذه العبارة، وإنما يعبر فقط عن مرحلتين متميزتين بشكل عام من علاقة النص بالاجتماع المحيط.

68- ياسين، الدين والتدين: التشريع والنص والاجتماع، 2014، صفحة 7.

69- أي الكتاب الأخير من حيث ترتيب الكتابة والنشر.

لاحظ أولاً أنّ مفهوم «الدين» - الذي سبق شرحه - كان يحتوي في البداية على عدّة مكوّنات، ظلّت تدخل جميعاً في ماكينة التنقيص، - أو الثقب الأسود للتنقيص كما وصفته مجازاً - وتبقّت «الأخلاق» وحدها كمضمون أصيل «للدين»، الذي يراه المستشار منذ البداية مفارقاً للطبيعة البشرية. بمعنى أنّ «الأخلاق» - في المنطوق الحالي لنظرية المستشار - تستغرق تقريباً هذا المكوّن الأصيل من الظاهرة الدينية، و«القادم من خارج الاجتماع»، بتعبيرات المستشار.

ومثلاً يرى المستشار «الدين» مطلقاً، وقادماً من خارج الاجتماع، ظلّ يرى الأخلاق كذلك مطلقة، ومثالية، وميتافيزيقية، وقادمة من خارج الاجتماع البشري. وقد أشرت في الجزء الأول من هذه الدراسة كيف يشير المستشار إلى الأخلاق في كثير من المواضع باعتبارها «أخلاقاً إلهية»، أو «مطلقاً أخلاقياً».

ولكي نفهم طبيعة مفهوم «الأخلاق» في فكر المستشار ياسين، يمكننا تلمّس جذوره فيما حكاه بنفسه في مقال عن سيرته الذاتية، والذي يحكي فيه عن المرحلة الجامعية وما بعدها قائلاً: «في هذه المرحلة المبكرة كنت مديناً بالكثير لكانط، فبعد أن قرأت منبهراً كتاب (نقد العقل المحض) خرجت بفكرة واضحة عن محدودية العقل، وعدم اختصاصه بالنظر في قضية الإيمان، وتحصّلت مغتبطاً على دعم نظري منظم لفكرتي - الواضحة أصلاً - عن فاعلية الذات ومصدريتها المشروعة... بالنسبة إليّ الأخلاق شقّ المطلق الإلهي الذي لا ينفصم عنه، وبمقتضى الإيمان سيكون العقل الكلي الذي يصدر الأخلاق إلهياً».⁷⁰

كما هو واضح، يعتبر المستشار - على غرار كانط - أنّ الأخلاق ذات وجود ميتافيزيقي مفارق للاجتماع الإنساني، وهي مثالية بطبيعتها، ومكافئة للمطلق الإلهي ذاته، وهو ما يجعل استغراقها لمفهوم «الدين» لديه مفهوماً.⁷¹

كما يفسّر هذا الجذر الكانطي صلابة التأسيس الفلسفي للأخلاق لدى المستشار، ويمكن للتأمل أن يلحظ كيف صمدت الأخلاق، بتأصيلها الفلسفي، طوال المشروع أمام تمدّد السوسيولوجيا، في حين انصاع التشريع واللاهوت والفقه والحديث وكلّ شيء تقريباً في بنية الديانة.

70- من مقال غير منشور عن السيرة الذاتية حصلت عليه شخصياً من سيادة المستشار.

71- بل ربّما كانت "الأخلاق" بتأسيسها الفلسفي الأصيل لدى المستشار وراء نشوء مفهوم الدين ذاته بهذا الشكل، أي احتفاظه بهذه المكانة المطلقة، رغم كافة النتائج السوسيولوجية التي تولدت ومازالت تتولد بين يدي بحث المستشار حتى الآن. بمعنى آخر، أتصوّر أنّ المستشار لم يؤمن بالأخلاق لأنه يؤمن بالدين المطلق، ولكن على العكس، أتصوّر أنه آمن بالدين المطلق، لأنه أخلاقي، فمفهوم الأخلاق في تقديره الشخصي، أكثر رسوخاً لديه من مفاهيمه الأخرى عن الدين وطبيعته.

وبرغم أنّ هذا التأسيس الفلسفي للأخلاق سيدخل عليه تحوّل خافت وهامّ - في النهاية - كما أشرت سابقاً، لكن نحتاج أولاً أن نناقش إحدى الإشكاليات التي يثيرها هذا التأسيس الفلسفي الميتافيزيقي للأخلاق عند قراءة التاريخ.

تكمن إحدى إشكاليات مشروع المستشار عبد الجواد ياسين، في التقييم الذي يحدث أحياناً بأثر رجعي للتاريخ، بمعنى تقديم أحكام أخلاقية لما هو تاريخي إزاء منجزات حدثية لا يجوز محاكمة الماضي بها. وبرغم أنّه ينفي ذلك دائماً، ويستخدم مفاهيم مرجعية من قبيل «الروح الإنساني العام» و«العقل الكلي» و«المطلق الأخلاقي»، باعتبارها ممكنات أصيلة يمكن ربطها بـ «فطرية» إنسانية عابرة للتاريخ، وبالتالي استخدامها كمرتكزات معيارية للتقييم في أيّ مرحلة زمنية، إلّا أنّ ذلك غير ممكن من الناحية العملية، حيث تختلف تنزيلات هذه «الفطرة» ذاتها على الواقع من مرحلة تاريخية إلى أخرى، وبالتالي تختلف طبيعة الحكم الأخلاقي.

كما أوضحت سابقاً، يعتبر المستشار بشكل عام أنّ الظاهرة الدينية تحتوي على مكوّن «مطلق» يسمّيه «الدين في ذاته»، ومكوّن آخر اجتماعي تاريخي يسمّيه «التدين»، وهو ناتج من احتكاك «الدين في ذاته» بالواقع الاجتماعي، وبالتالي يعبر النصّ عن «نقطة الالتقاء» التي تحمل في داخلها كلتا الطبيعتين: المطلقة التي تنتمي إلى الدين في ذاته، والتاريخانية التي تنتمي إلى التدين.

وانطلاقاً من هذا التصوّر العام، يحاكم أحياناً المستشار ياسين بعض المضامين النصّية، وفق ما يفترض انتمائه إلى الروح الكلي (حين يكون المضمون قيماً إنسانية عامة)، أو ما يفترض عدم انتمائه إلى هذا الشقّ الإنساني النقي، حين يكون المضمون أحكاماً وتنزيلات تشريعية مباشرة.⁷² مثلاً في مناقشته لمسألة العبودية في كتاب الدين والتدين، يعتبر أنّ النصوص التي تعترف بالعبودية داخل القرآن هي نصوص اجتماعية وتاريخانية بالضرورة، حيث «إباحة العبودية تشريع لا يجوز إسناده إلى الجوهر الأخلاقي للدين».⁷³ وهذه النتيجة، برغم أنّ الكثير قد يرحّب بها بشدة من زاوية ما تؤدّي إليه من رفع الحرج عن الدين في مسألة لم تعد تقبلها الحداثة، كالعبودية، إلّا أنّها من الناحية المنهجية تثير إشكالاً كبيراً، حول «انتقائية واردة» داخل هذا المعيار. إذ يمكننا وفق هذه الطريقة التخلّص من كلّ نصّ إشكالي بالمعايير الحداثيّة بإلقائه في «يَمّ الاجتماع»، ونسبة كلّ نصّ لا يصطدم بها إلى «الدين في ذاته»، وهو ما يعيدنا إلى نقطة الصفر في مسألة المحاكمة التاريخية بأثر رجعي، بدلاً من بناء تصوّر تاريخي أقرب إلى واقع اللحظة التاريخية ذاتها، وبناء

72- وهو ما يتوافق مع رؤيته حول الطبيعة المزدوجة للنصّ الديني.

73- ياسين، الدين والتدين: التشريع والنصّ والاجتماع، 2014، صفحة 193.

الأحكام الأخلاقية من داخل هذه اللحظة نفسها، لا من لحظة الحادثة الراهنة. وهذه الآلية - أي بناء الحكم الأخلاقي من واقع اللحظة التاريخية ذاتها - يتعارض بطبيعة الحال مع تصوّر وجود مثالي و«مطلق» للأخلاق، كما يقول كانط وكما يقول المستشار ياسين كذلك.

فإلى أي مدى كانت «العبودية» لا أخلاقية بمعايير العصر الوسيط؟ وهل «الأخلاقية» المفترض كمونها في وعي إنسان ذلك العصر كانت تتعلّق بالعبودية ذاتها، أم بالممارسات الخسنة والوحشية أحياناً المتعلقة بها، كالتعذيب والقتل المستباح في حقّ العبيد؟ والأهمّ من ذلك: إلى أيّ مدى يمكن تصوّر وجود أحكام أخلاقية «مطلقة» بحيث يمكن استخدامها بشكل عابر للتاريخ؟

وهذا النقد الموجّه للمعيار المتخذ من قبل المستشار لا يعني - بطبيعة الحال - محاولة شرعنة جديدة للعبودية، ولا يعني كذلك إنكار وجود «فطرة إنسانية أصيلة» تتوجّه بطبيعتها إلى الحرية والتحرّر من القيود الذاتية والاجتماعية، لكنّ سقف طموح هذه «الفطرة» ذاتها يتغيّر من عصر إلى عصر، وربما يمكن تصوّر ارتفاع مطّرد في سقف هذه الفطرة والنزوع إلى الحرية بتطوّر الحضارة الإنسانية على الأرض، بحيث يريد اليوم سقف الطموح التحرّري تجاوز «الدولة» ذاتها كفكرة، وليس فقط ممارساتها السلطوية، بينما كانت «الدولة» ذاتها في عصر سابق هي المطلب التحرّري ذاته، وهي سقف طموح الحرية الإنسانية، والذي تتجاوز به الفطرة الإنسانية ذاتها إكراهات الثقافة المحلية للقبيلة، في التجربة العربية، أو الإقطاع والكنيسة، في التجربة الغربية.

وبالتالي سيكون من غير الممكن اعتبار «المنجز الحداثي» دائماً معياراً لتقييم المواقف والاتجاهات القديمة للفقه والفقهاء، أو اعتباره دائماً «نقطة أعلى» يمكن عن طريقها بناء خطّ مستقيم لحركة التاريخ. وإذا جاز ذلك في مسألة العبودية، فكيف يمكن تعدية المنهجية نفسها إلى مجالات أخرى كالاقتصاد والسياسة؟

إنّ المسألة، وهنا، لا تتعلّق بانتقاد النتائج التي ينتهي إليها المستشار بخصوص العبودية، فالكُلّ يتفق «الآن» على لا أخلاقية العبودية من حيث المبدأ، ولكن تتعلّق بالطريقة التي تمّ بها تأسيس هذا الحكم فيما يخصّ مرحلة تاريخية سابقة، والتي تتضمّن تطابقاً يفترضه المستشار - ولا أتفق معه - بين «النزوع الإنساني العام» إلى الحرية، وبين تنزيل هذا النزوع على هيئة أحكام أخلاقية معيارية في إحداثيات مرحلة تاريخية بعينها.

وسوف يتّضح هذا التطابق المفترض أكثر عندما يقيم المستشار اجتهادات بدت «تقدمية» نسبياً في مسألة العبودية ذاتها - تحديداً في مسألة التكافؤ في الدم بين الحرّ والعبد - والتي قدّمها أبو حنيفة وغيره،

قائلاً «لم يخلُ الفقه الإسلامي من فريق ينتصر للمساواة في حرمة الدم، فقد ذهب أبو حنيفة مع البعض إلى أنّ الحرّ يقتل بالعبد، والمسلم يقتل بالذميّ. وهو موقف متقدّم بالطبع، ولكنه لم يؤسّس نفسه تأسيساً أخلاقياً كلياً، أعني لم يناقش المسألة من زاوية التنافي مع العدالة الإنسانية كجزء من المطلق الديني. غياب النقاش من هذه الزاوية ليس خاصاً بالفقه، فنحن نفتقر إليه على مستويات الفكر الإسلامي السلفي المتعدّدة، من الكلام إلى الفلسفة إلى الأدب».⁷⁴

تبرز صعوبة التوسّع في تطبيق هذه القاعدة التي تؤسّس لها المفارقة بين «الدين في ذاته» و«التدين» في مناقشة موضوعات أخرى - مثل القصاص على سبيل المثال - فبحسب قراءة المستشار لنصوص القصاص «لم يقدّم النصّ القرآني في خصوص القتل معالجة تفصيليّة على النسق القانوني... ولكنه تناول العقوبة في تبني القصاص أي الإعدام كعقوبة أصليّة».⁷⁵ ويوضّح المستشار سياق نزول آية «كُتِبَ عليكم القصاص في القتلى الحرّ بالحرّ والعبد بالعبد...» بكونها مرتبطة بمعالجة واقعة تفصيليّة خاصّة جداً، حيث نزلت الآية «في حيّين من أحياء العرب كانت بينهما دماء، وكان لأحدهما طول على الآخر، فقالوا نقتل بالعبد منّا الحرّ منكم، وبالمراة الرجل»⁷⁶، بما يعني أنّ الحكم الوارد في الآية - ضمن سياقه التفصيلي - كان يؤسّس لعدالة القصاص، حيث يوضّح المستشار أنّ النصّ «دعا لتطبيقه (القصاص) على حقيقته كوسيلة لتحقيق العدالة، فنهى عن ممارسات التمييز الجاهليّة التي كانت تتجاوز القصاص بدافع العصبية من خلال قتل الجماعة مقابل الواحد، أو الحرّ مقابل العبد، أو الرجل مقابل المرأة».⁷⁷ وهذه الدلالة تتناقض تماماً - كما أوضح المستشار بالتفصيل - مع الدلالات التي سينتجها العقل الفقهي لاحقاً وفق ثقافة عصر التدوين التي ستجعل «من واقع الجماعة الأولى قانوناً، من خلال تعاملها مع النصّ ككيان تشريعي مجرّد، مستقلّ في ذاته، ومستغنٍ عن العالم، وهو مفارق للتاريخ يلقي عليه ولا يتلقّى منه».⁷⁸

الذي يهمنّا هنا هو السؤال: كيف سنحكم من الناحية الأخلاقية على هذه الدلالة التي استطعنا قراءتها من السياق (أي: عدالة القصاص) وفق مفاهيم المستشار التي تميّز بين النصّ في ذاته، والذي هو أخلاقي بالضرورة، وبين «التدين» الذي هو من عمل الاجتماع، وهو لا يتمتّع بالأخلاقية التي يتمتّع بها «النصّ في ذاته» كمكوّن ينتمي إلى المطلق الإلهي؟ في أيّ الصنفين سيمكننا تسكين هذا النصّ، الذي هو «اجتماعي»،

74- ياسين، الدين والتدين: التشريع والنصّ والاجتماع، 2014، صفحة 194.

75- نفسه، صفحة 196.

76- نفسه، صفحة 68.

77- نفسه، صفحة 196.

78- نفسه، صفحة 68.

بمعنى أنه اعتمد على بيئة التشريعات القائمة ولم ينتج خارجها - ولكنّه «أخلاقي» في الوقت نفسه - لأنّه ينحاز للعدالة وفق تنزيلها المعاصر لها؟

يوضّح المستشار كيف أنّ اعتماد النصّ للقصاص - الذي هو النظام العرفي المتّبع -، هو من صنّعة الاجتماع، وبالتالي يقع ضمن شقّ «التدين» الذي لا ينتمي «للمطلق الأخلاقي» بحسب مفاهيم المستشار. لكن في الوقت نفسه بإمكاننا أن نلاحظ كيف أنّ قراءة هذه المطالبة «بالعدالة» في تنفيذ القصاص تعتبر إنجازاً أخلاقياً، قياساً إلى الواقع والسياق الذي كانت تعالجه، والذي كان يسمح للقوة المفرطة في تنزيل عقاب غير مكافئ للجريمة. فالنصّ في هذه الحالة - وفي سياق لحظته التاريخية - كان أخلاقياً بامتياز، حتّى مع كونه اجتماعياً ويحيل إلى النظام العرفي السائد، وحتّى إذا كنا - من زاوية لحظتنا التاريخية الحداثيّة الحاليّة - نستطيع النقاش حول مدى أخلاقيّة عقوبة الإعدام أساساً من عدمها. نحتاج أن نضع في الاعتبار هنا التسابق الدائر في الدول الغربيّة في الوقت الراهن لرفع عقوبة الإعدام من قوائم العقوبات المسموح بها أصلاً حتّى في جرائم القتل!

فهل يمكننا أن نقول إذن إنّ النصّ كان «لا ينتمي إلى دائرة المطلق الأخلاقي» لأنّه تبنّى الإعدام كعقوبة مقرّرة، بينما نجد نحن الآن الإعدام غير أخلاقي، وكان لزاماً على النصّ لكي يدخل إلى دائرة «الدين في ذاته» أن ينتبه إلى لا أخلاقيّة القتل من حيث المبدأ؟

يعتبر المستشار في هذا الصدد أنّ النصّ قد تنبّه لذلك بالفعل، في موضع آخر، وهي الآية 151 من سورة الأنعام «ولا تقتلوا النفس التي حرّم الله إلّا بالحقّ...»، ويعلّق عليها بقوله: «سياق التأثيم هنا سياق إيماني أخلاقي، لا يعالج القتل من حيث هو موضوع للتشريع، بل من حيث هو فعل من أفعال الشرّ، يتناقض مع الإيمان بالله ومحبّته. وصيغة النهي هنا مطلقة تتحدّث عن (النفس) التي حرّم الله بما هي كذلك».⁷⁹ ويعني ذلك أنّ المستشار يرى التعامل مع القتل في هذا النصّ ينتمي لدائرة الدين في ذاته، والتي تتمتع بانتمائها «للمطلق الأخلاقي»، لكن نلاحظ أنّ النصّ نفسه في الوقت نفسه يفتح باباً «لقتل أخلاقي» إن جاز التعبير (إلّا بالحق)، وأنّ النهي عن القتل ليس مطلقاً، كما أشار المستشار، بما يعني وجود حالات يكون القتل فيها «أخلاقياً» بحسب الآية، وهو ما لم تعد الحادثة المعاصرة تسمح به كذلك، حتّى في سياق العقوبة الجزائية على جريمة القتل ذاتها. فهل يجوز في هذه الحالة أيضاً - واتباعاً للمبدأ نفسه - إضافة هذا النهي كذلك إلى دائرة «التدين التاريخي» بحكم تبنّيه لعقوبة، طمح النزوع الإنساني المعاصر إلى تجاوزها؟

79- نفسه، صفحة 176.

خلاصة التحليل في هذه النقطة، هي استحالة الإمساك بما يسمّيه المستشار «النص في ذاته»، أو «الدين في ذاته»، وأيضاً ما يسمّيه في المقابل «المطلق الأخلاقي» باعتباره معياراً للتمييز. فالنصّ بالكامل - باعتقادي - منتج أنثروبولوجي، سيخضع دائماً لإكراهات الواقع الإنساني، وإن كان يطمح دائماً إلى تجاوزه وتطويره بحكم النزوع الإنساني إلى المطلق، لكنّه لن يتمكّن من ذلك أبداً إلا في حدود السقف الذي تسمح به اللحظة التاريخية زمانياً ومكانياً. بمعنى أنّه باستخدام مفردات المستشار نفسها: «الدين» ليس إلا «التدين» في الحقيقة!

ويبدو في بعض عبارات المستشار استشرافاً منه لهذه الفكرة، حيث يقول في الفصل الثاني من كتابه «الدين والتدين»:

«ناقش الفصل الأوّل علاقة الدين بالاجتماع في لحظة الالتقاء الأوّلي، أي في لحظة الوحي، وهي لحظة تمتدّ من ظهور النصّ التأسيسي حتّى إغلاقه بانقطاع الوحي، وفيها يعبر الاجتماع عن حضوره في الدين مباشرة من خلال النصّ ذاته، وخصوصاً في التشريع».⁸⁰

وهنا توحى العبارة أنّ المستشار أصبح يرى أنّ النصّ بكامله هو أيضاً منتج اجتماعي، وليس كما كان يرى في بداية كتابه «السلطة في الإسلام» مثلاً أو حتّى في بداية كتابه «الدين والتدين» نفسه أنّ النصّ يتضمّن ما ينتمي إلى «الدين في ذاته» أو المطلق، وما ينتمي إلى الاجتماع، لكن أصبح النصّ كلّ نتاجاً لتفاعل الاجتماع مع النزوع الإنساني للدين.

وهذا التحوّل المتأخّر في النظر إلى النصّ، يتوازى معه تحوّل آخر في طبيعة «الأخلاق»، ذو دلالة هامة كما ذكرت - بقدر ما كان خافتاً - سنناقشه في الفقرة التالية.

لاحظ معي في الاقتباسات السابقة كلّها تقريباً كيف أنّ مفردة «إلهي» تأتي دائماً في مقابل «اجتماعي»، بمعنى أنّ ما ليس «اجتماعاً» فهو «إلهي» من خارج الاجتماع، والعكس صحيح.

لكن اقرأ معي العبارات التالية، والتي تأتي في نهايات كتاب «الدين والتدين»، حيث يكرّر المستشار صياغة فكرته الأصلية للكتاب عن التمييز بين «الدين» و«التدين»، والتي شرحها كثيراً، بشكل يبدو كأنّه تكرر، لكنّه في حقيقة الأمر إعادة صياغة هامة:

80- نفسه، صفحة 349.

«في واقع الأمر ثمة شقان للظاهرة، الأول لم يستطع الصمود في وجه تطوّر الاجتماع، وهذا يعني أنه من ذات طبيعة الاجتماع، والثاني تمكّن من الصمود وهذا يشهد لمقولة إنه من غير طبيعة الاجتماع، الشقّ الأول هو الشقّ الاجتماعي من البنية الدينيّة، أي الشقّ الذي ألحق بمنطوق الدين بفعل التدين، بينما الشقّ الثاني هو الشقّ الإيماني الأخلاقي الذي يمثّل الجوهر المطلق للدين، أي الشقّ القادم من خارج الاجتماع».⁸¹

حتّى الآن، ما تزال العبارة توحى بالمعنى القديم، حيث «الدين/ الأخلاق» مطلق إلهي قادم من خارج الاجتماع، لكنّ الاستطراد القادم سيغيّر مسار العبارة:

«الذي تراجع أمام التطوّر هو التدين - الاجتماع التاريخي بطبيعته - وليس الدين - الإيماني الأخلاقي بطبيعته - والذي نشعر أنه يعمل بشكل غريزي في الطبيعة البشريّة».⁸²

هنا ولأوّل مرّة طوال العمل الفكري للمستشار بالكامل، يؤسّس المستشار للدين/ الأخلاق استناداً على الطبيعة البشريّة/ الأنثروبولوجيا، وليس على الفلسفة/ الميتافيزيقا، فعبارة «من خارج الاجتماع» هنا لأوّل مرّة تصبح بمعنى «من داخل الفرد»، وليس بمعنى «من خارج العالم» كما كانت قبل ذلك. ويوضّح هذا المعنى الجديد استطراد المستشار قائلاً بشكل أكثر صراحة:

«وهذه العبارة الأخيرة تعني أنّه سابق على الاجتماع، الأمر الذي سيفضي بالضرورة إلى استدعاء الروح الفردي أو التجربة الذاتية لتكون المصدر الأصلي للإيمان الديني، والضامن الأخير لبقائه، دون الأشكال الاجتماعية التي كرّستها المؤسسة الدينيّة وظلّت على الدوام تشكّل سلطة ذات طابع قهري يضغط على خصوصيّة الروح، ويحدّ من دفء التجربة».⁸³

بمعنى أنّ كلمة «اجتماعي» التي كانت في البداية مقابل «إلهي»، تحوّلت لتصبح «اجتماعي» مقابل «فردي/ ذاتي».

وفي هذا المقطع الأخير، يبدو أنّ المستشار ينتهي أخيراً إلى الأنثروبولوجيا، كحصن أخير لتعريف الدين كظاهرة إنسانيّة، مفارقة للاجتماع لكنها ليست مفارقة للعالم في الوقت نفسه، فمحلّها الطبيعة البشريّة، وليس الأبنية الاجتماعية المؤسّسية، (حيث الاجتماع هنا بناء فوق فردي).

81- نفسه، صفحة 337.

82- نفسه، الصفحة نفسها.

83- نفسه، الصفحة نفسها.

وبذلك يبدو أنّ مفهوم «الدين» لدى المستشار ياسين باتجاهه لأن يتأسس تأسيساً جديداً، بعد أن مرّ تعريف الدين عنده على القانون (بمعنى الدين كتشريع)، والفلسفة (بمعنى الدين كحكم أخلاقي)، والسوسيولوجيا (بمعنى مضمون مفارق متفاعل مع الاجتماع)، وينتهي أخيراً إلى الأنثروبولوجيا (بمعنى نزوع إنساني فطري أصيل)، وهو ما يكافئ الإيمان بمعناه الترانسندنتالي.⁸⁴

الخاتمة

تعرّضتُ في الفقرات السابقة لمفاهيم «التنصيص»، و«الدين»، و«التدين» و«الأخلاق الكلية» في التصوّر النظري للمستشار ياسين، وتجدر الإشارة إلى أنّ الكتابات المبكرة للمستشار تحتوي على مجموعة أخرى من المفاهيم، مثل مفهوم «الإلزام»، ومفهوم «الاكتناز»، ومفهوم «النصيّة» بالدلالة القانونية للمفهوم، وهي كلّها مفاهيم تجاوزتها الأطروحة تماماً، حيث نشأت في وقت مبكر من عمل المستشار، ولذلك وجدت أنّ التعرّض لها بالتفصيل قد يكون مربكاً للقارئ أكثر ممّا يكون فيه إفادة، فما حاولت أن أبرزه خلال هذه الدراسة المفصلة هو الجانب الدينامي للأطروحة في جوانبها المنهجية والنظرية، وبنائها التراكمي كعملية «بحث» حقيقية، يمكن أن تمثل أنموذجاً للعمل الفكري المضني، يستفيد منه الباحث والمفكر الشاب.

84- ولهذا التحول دلالات هامة جداً مقارنة بتحوّلات أخرى جذرية يمكن توقع حدوثها في فكر المستشار عبد الجواد ياسين، بمدّ الخط على استقامته، لكن ربّما لا يتسع المجال لمناقشتها هنا. وقد كان هذا التأسيس الأنثروبولوجي - الضروري في تقديري - موضوع نقاش مفصل بيني وبين المستشار في ورقة أخرى عن مفهوم النصّ لدى سيادته.

المصادر

- أبو زيد، نصر حامد. (2008). الخطاب والتأويل. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- ياسين، عبد الجواد. (2012). الدين والتدين: التشريع والنص والاجتماع. بيروت: التنوير للطباعة والنشر والتوزيع.
- ياسين، عبد الجواد. (2012). السلطة في الإسلام. العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ. بيروت، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع.
- ياسين، عبد الجواد. (2012). السلطة في الإسلام. نقد النظرية السياسية. بيروت، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع.
- ياسين، عبد الجواد. (2014). الدين والتدين: التشريع والنص والاجتماع. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- ياسين، عبد الجواد. (2018, 12 2). موقع جريدة الاتحاد الإماراتية، مسترجع من:

<https://goo.gl/bsRk6x>

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكادال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com