

الفكر العربي المعاصر وأزمة الإبداع

د. رباني الحاج (*)

الملخص

عرفت الساحة الثقافية العربية حراكاً فكرياً ملفتاً للنظر في القرنين الأخيرين، إذ أصبحت الوضعية الحضارية للعالم العربي الإسلامي مقلقة بشكل كبير، مما دفع المفكرين العرب والمسلمين إلى طرح تساؤلاتهم التي تدور حول الأسباب الحقيقية التي أدت إلى الضعف والانحطاط والجمود الفكري الذي أدى بدوره إلى العجز عن إيجاد تفسير موضوعي للواقع العربي الإسلامي، وهو ما أدى إلى ظهور تيارات فكرية متباينة المشارب ومختلفة الاتجاهات، تحاول الكشف عن الخلل الحقيقي الذي أدى إلى العطالة الشاملة على مستوى الفكر والواقع العربيين.

ولعل أبرز تلك التساؤلات هو السؤال الذي طرحه المفكر الإصلاحي السوري شكيب أرسلان على النحو التالي: لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟

ظل هذا السؤال يخترق الفكر العربي المعاصر، رغم محاولة تجاوزه من طرف عديد التيارات الفكرية التي تشكلت في الفترة المعاصرة، ذلك أن المفكر العربي وجد نفسه منقسم على جبهات عديدة في فهمه لواقعه الحضاري المتغير، فهو من جهة يشعر أن فهم الواقع لا يتم إلا بفهم عوامل الانحطاط التي جاءتنا من ماضينا، ومن جهة أخرى، لا يتم الفهم إلا بتبسيط الضوء على ما يجري في الضفة الأخرى من العالم، وخصوصاً الغرب الأوروبي، أما من ناحية أخرى فهو مضطر إلى إبداع رؤية جديدة تعبر عن حركة الواقع الفعلي بعيداً عن أي اعتبارات إيديولوجية وحضارية مسبقة، هذا الوضع الحضاري أدى إلى صعوبة إبداع رؤى ومفاهيم وتصورات جديدة تجدها مكانها في ساحة الواقع العربي، وهو ما يجعل التهم الجاهزة حاضرة

(*) أستاذ محاضر أ، قسم الفلسفة، جامعة معسكر، الجزائر.

لإلقائها في وجه تيارات الفكر العربي المعاصر والتي تلتقي عند تهمة أساسية وهي التبعية للغير مما يولد شعورا بالإحباط لدى المفكر العربي، لأن جهوده تتبخر في ظل ركود حضاري ينفي كل جدية ويرفض الاعتراف بإبداعات المفكرين العرب المعاصرين، في هذا الخضم نريد أن نطرح في هذه الورقة البحثية إشكالية الإبداع في الفكر العربي المعاصر وبالتالي نتساءل، هل فعلا لم يقدم الفكر العربي المعاصر بتياراته المختلفة أي إضافات إبداعية ساهمت ولا زالت تساهم في فهم الواقع العربي وتجديد الرؤى والمفاهيم على مستوى الفكر؟ وإذا كان الأمر كذلك بالفعل، فما هي العوامل التي أدت إلى انحصار هذه التيارات المعاصرة وعجزها عن اختراق حيثيات وتفاصيل الواقع العربي وما مصير كل هذه الجهود المبذولة التي قدمها المفكرون العرب في ظل مجتمعات حارسة لتراثها ورافضة لتجديده بأي شكل من الأشكال؟

تقديم

تعرف حضارتنا بأنها حضارة النص قبل مجيء الإسلام وبعده، فبعدما كانت القصيدة هي المعبر عن روح القبيلة وعن شخصيتها وتجربتها ومكانتها في المجتمع العربي، جاء الوحي ليوطد أركان نص صادر عن السماء، يتفاعل مع المحيط الذي نزل فيه، يعمل على تصويبه وتوجيهه مما جعله نصا محوريا تدور حوله كل الأحداث، وتنصب عليه كل العقول بغية الاطلاع على معانيه ودلالاته، والتعرف على ما جاء به من مستجدات في مجالات العقيدة والشرعية، وكل ما يتعلق بأمور الحياة، ومسائل الغيب، ولا يختلف الناس منذ نزول الوحي إلى اليوم في أهمية الدور الذي لعبه النص الديني أي القرآن في تحويل المحيط الذي نزل فيه من محيط له أفق محدود إلى محيط أكثر انفتاحا وأكثر اتساعا لاستيعاب ما كان عاجزا عن استيعابه قبل الإسلام إذ تغيرت المفاهيم السائدة والمعاني المستنبطة، نظرا لتغير الخطاب في أسلوبه وغايته ولغته ودلالاته ورمزيته، ونظرا لهذه الأهمية البالغة التي أخذها النص الديني دشتت حوله جدالات وتفسيرات وتأويلات، كلها ترى أنها أقرب إلى روحه وطبيعته كما ترى في نفسها الأكثر انسجاما وتناغما مع غاياته ومقاصده وفضائله، مما أدى إلى تعدد وتنوع القراءات والتأويلات، كل قراءة لها منهجها ورؤيتها، بل موقفها من النص في حد ذاته، فبعد التنزيل جاء دور التأويل، بل كان التأويل في قلب التنزيل، إذ النص ذاته في صورته القرآنية أو النبوية، يتحدث عن التأويل وعن القراءة ويحث على ذلك، فالإيمان

الحقيقي هو الذي يقوم على الفهم والإقناع، ولا يحصل ذلك إلا لمن قرأ النص وأوله وتأويله يدرك به أوجهه المختلفة، لم تنته القراءة عند حدود زمنية معينة خاصة وأن الفكرة الأساسية التي ينطلق منها جميع المؤمنين بالنص هي صلاحيته لكل زمان ومكان، وبما أنه كذلك فهو قابل للتأويل بشكل مستمر ومتجدد حسب سياق كل عصر ومعطيات كل زمان ومكان، هذا ما أدى بعودة النص في الفكر العربي الإسلامي المعاصر بشكل قوي، فانكبت المشاريع الفكرية العربية والإسلامية على قراءة النص الديني وتأويله من منظور معاصر بمناهج مختلفة ومن زوايا ومنطلقات متباينة، اعتقاداً منها أن مصير أي نهضة عربية إسلامية، مشروط ومرهون بتأويل النص الديني وفقاً لعقلانية العصر ومعقوليته، أي أخذ التطورات المعرفية والمنهجية التي حصلت ولا زالت تحصل في الزمن الراهن، ومن ثم تتساءل عن الأسس التي تقوم عليها هذه القراءات التأويلية والأبعاد التي تتضمنها والغايات التي تسعى إليها، كما تتساءل عن مدى توافق هذه القراءات فيما بينها لتسير في أفق مشترك حتى وإن اختلفت في مناهجها وخلفياتها المعرفية وقناعاتها الفكرية والإيديولوجية؟ ومن ثم فما هو نصيب هذه المشاريع من الإبداع والأصالة والخصوصية في قراءتها للتراث عموماً والنص الديني خصوصاً؟.

يتساءل الباحث «بوزيد بومدين» في دراسة له حول الفهم والنص قائلاً: «هل يمكن القول أن الحضارة العربية الإسلامية لم تقم على «النص» فقط بل أيضاً على التأويل؟ أي إنتاج نص آخر (مؤول)، في ظاهره يحافظ على النص الأصلي الذي لحقه التأويل ولكن في عمقه الباطني متحرر منه، يحاول التجاوز والخروج أو حتى الهدم بما تتيحه لغة هذا النص من إمكانات لغوية كمجازيتها التي تسمح بالتعدد في الفهم وتجدد في المعنى تلحقه الذات المؤولة»^(١).

إلى هذا الحد يحتل التأويل في حضارتنا مكانة تكاد تضاهي حضور النص الديني ذاته، ليس على مستوى القداسة وإنما على مستوى القراءة والفهم وإعطاء المعنى، فحتى وإن كان النص واحداً فإن قراءته وفهمه لا يمكنه أن يكون واحداً، وهو ما يدل على أن حضور النص يستدعي التأويل ولا يتنافى معه، إذا ما أدركنا أننا عاجزين عن الفهم النهائي والمطلق للقصد الإلهي الذي نتحراه جميعاً ومع ذلك نظل على قدر لا يستهان به من الاختلاف في القراءة والفهم هذا يؤكد أمراً آخر كثيراً ما يخلق لنا غموضاً في الرؤية، وهو أن الإيمان بالنص والاعتناء

(١) بوزيد بومدين، الفهم والنص، دراسة في المنهج التأويلي عند شلير ماخر وديلتاي، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط ١، ٢٠٠٨، ص ٣١.

بقديسيته لا يعطل الفهم ولا يلغي التأويل ولا يغلق باب الاختلاف، إن النص الديني بروحانيته العالية ورمزيته الفائقة قادر على استيعاب الفهوم المختلفة ومن ثم فهو قادر على تحرير الفكر من مختلف القيود والعوائق التي تجعله منغلقا على ذاته وهذا باعتباره نصا متفهما للقصور البشري محاولا الارتقاء به دوما نحو الأعلى بفضل خطابه المفتوح الغني بدلالاته، لهذا ظل التأويل حاجة ضرورية من أجل فهم عقلائي للنص الديني، ولكل فهم عقلائي حدوده أدركها أم لم يدركها، أحاط بها أم كان على جهل بها.

وهكذا كان «التأويل والتفسير، مبحث أساسي من مباحث «علوم القرآن» التي انطلقت من النص ومن أجله أساسا، لتؤسس علاقة قرائية ذات طبيعة دلالية، وقد كانت هذه «العلوم» منهجية في فهم النص القرآني الكريم، ساهمت في بلورة وعي تأويلي ظل مهيمنا، وتحول في حد ذاته إلى نص آخر يحتاج اليوم إلى إعادة قراءته وفهم آلياته»^(١).

لكن تأويل النص الديني لم يرتبط بعلوم القرآن وما قامت عليه من آليات نظرية ومنهجية، لأن التأويل كمارسة، كان سابقا على وضع تلك الآليات وبناء تلك العلوم، وذلك منذ فترة «نزول النص أثناء مناقشة الرسول ﷺ لليهود والنصارى في المدينة أو زمن الفتنة في عهد علي بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ»^(٢).

عاد التأويل من جديد إلى ساحة الفكر العربي المعاصر بوجه جديد وآليات أخرى، من أجل مقاصد وغايات مستلهمة من معاني ودلالات الثقافة المعاصرة التي وضعت الإنسان كمفهوم وكيونة في قلب العالم، يدور كل شيء حوله، العقل والتاريخ واللغة والفكر، فهو عصر الأنسنة بامتياز، وهو الأرضية التي وقفت عليها وانطلقت منها التأويلات المعاصرة للنص الديني على اختلاف مشاربها.

نصر حامد أبو زيد وقراءة النص الديني

من أهم المحاولات الفكرية التي أثارت جدلا واسعا تجاوز الحقل الأكاديمي إلى المجال العام، محاولة المفكر المصري «نصر حامد أبو زيد» الذي ارتبط اسمه بنقد الفكر الديني

(١) بوزيد بومدين، المرجع السابق، ص ٣٧

(٢) المرجع نفسه، ص ٣٧.

والاجتهاد في الكشف عن الأسس الرئيسية التي تؤطره وتوضح مفاهيمه وتصوراتهِ القديمة التي أدت به إلى الانغلاق على ذاته ومنعته من تجديد أطروحاته ومقاصده ومضامينه وفقاً لظروف العصر ومعارفه اللغوية والفلسفية والعلمية، وتحولات مفهوم النص والحقيقة وبقية المفاهيم الضرورية لقراءة أي خطاب له صلة بفهم تجربة الكائن في العالم الذي يعيش فيه، من هنا رأى «أبو زيد» اصطدام التجديد بالتحريم والتفكير بالتفكير إذ يقول «بل إن كلمة تأويل نفسها تحولت إلى كلمة مخيفة حيث تم شرحها على أساس أنها تعني فرض الرؤى الشخصية والأوهام الإيديولوجية على معاني هذه النصوص، إن هذا الفهم الغير الدقيق لا يعرف تاريخ هذا المفهوم في الثقافة الإسلامية والعربية يرى أن المعاني التي طرحها السلف هي المعاني الصائبة دون غيرها»^(١).

إن هذا التحوير الذي أصاب كلمة «تأويل» حسب أبو زيد، جعل من الصعب الدخول في نقاش علمي حقيقي حول المعاني والدلالات التي يتحملها ويحتملها النص الديني لأن الفهم الكلاسيكي للعلاقة بين النص وقارئه لا زالت قائمة على مواقف قديمة من مسألة قراءة هذا النص وتفسيره، والقصد الذي يريد التنبيه إليه هنا هو تصور وجود علاقة موضوعية بعيدة عن كل الجوانب الذاتية والإيديولوجية عند علماء السلف في نظر الرافضين للخطاب الديني، وهذا يطرح إشكالا على مستوى المنهج والرؤية، إذ تقوم الرؤية التراثية على مبدأ العلاقة الميتافيزيقية مع النص، أي أن فهم النص يهدف إلى غايات إيمانية وعقلانية محضة، متحررة من كل ميول دنيوية أو أهواء شخصية، أو ثقافية وتاريخية، في حين أن الرؤية الحديثة، تريد الأخذ بمعطيات العلوم الإنسانية التي تثبت أن النص الديني يؤطره عوامل عديدة، سياسية وسلطوية ومعرفية وإيديولوجية ولا مجال للكلام عن قراءة موضوعية ولا عن علاقة مباشرة مع النص، مهما كان موقفنا منه، ومن ثم فإن كل قراءة للنص هي تأويل له، وكل تأويل موجه بعوامل موضوعية وأخرى ذاتية سواء أدركناها أم لا، وعليه فالخوف من تأويل النص الديني من منطلقات ذاتية وأهواء شخصية، يصبح بدون معنى إذا أخذنا حقائق العلوم الإنسانية في الفترة المعاصرة بعين الاعتبار، وهي تؤكد استحالة قراءة النص، أي نص، وخصوصا النص الديني، دون تدخل العوامل الذاتية والإيديولوجية، فنحن نؤول النص تحت ضغط وتأثير

(١) نصر حامد أبو زيد، التجديد والتحريم والتأويل، بين المعرفة العلمية والخوف من التفكير، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠١٠، ص ٣٥.

هذه العوامل، وهو ما تعرضت له عملية التأويل في كل عصر، الأمر الذي نستخلصه من قول الباحث «بوزيد بومدين» عندما يقول «نحاول قدر الإمكان متابعة النشاط التأويلي في هذا النص أو ذلك من النصوص الكلاسيكية، وأرى أن دائرة هذا النشاط محصورة حول محورين رئيسيين تمركزا حولهما التفكير العربي الإسلامي.

محور الله وصفاته وأفعاله ومحور «الإمام» وشروطه ووجوب الطاعة أو عدمها والخروج عليه أم لا؟

هناك نصوص تراثية حين نتحدث عن «الله» فهي في الحقيقة تتحدث عن «الإمام» وحين نتحدث عن «الإمام» فهي تتحدث عن الله، المحوران في هذه النصوص متداخلان ويصعب التفريق بينهما^(١).

هذا التداخل والتقاطع بين الديني والدنيوي، ليس جديدا عندما يتعلق الأمر بتأويل النص الديني، فالديني حاضر في قلب الدنيوي، والدنيوي حاضر في قلب الديني، لكن تقديس هذا النص والخوف من تدنيسه والمساس بقداسته يمنع الخطاب التراثي حول الدين من قطع الخطوة الضرورية التي تجعله يعطي أهمية لهذا التداخل، وهو ما يجعله يحصر تأويله في نطاق هذا التصوير والموقف المبدئي من النص، معتبرا أنه موقف موضوعي، بل قد يصل الأمر إلى غياب أي تفكير في هذا الموقف باعتباره موقفا، لأنه يعتبر أن علاقته مع النص علاقة مباشرة دون أي موقف أولي.

لكن هذا الموقف الكلاسيكي من النص الديني لم يمنع نصر حامد أبوزيد عن القيام بمهمته في نقد وتفكيك مسلمات الخطاب الديني معلنا «لا بد مما ليس منه بد، إثبات أن التناول العلمي للقرآن وتاريخه لا يهدد عقيدتنا بقدر ما يمنح هذه العقيدة صلابة اليقين الراسخ الأسس»^(٢).

بين الخوف على الإيمان الديني والرغبة في جعله إيمانا راسخا في النفوس، تدور معركة التأويل والخوف على الإيمان يدفع أنصاره إلى الحفاظ على التأويل التراثي للنص والرغبة في ترسيخ الإيمان يدفع بأصحابه إلى إنقاذه عن طريق إنتاج تأويلات تنهش مع روح العصر

(١) بوزيد بومدين، المرجع السابق، ص ٣٣.

(٢) نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، سلطة السياسة وسلطة النص، المركز الثقافي العربي، ط ٣، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠٠٨.

التي تسود العالم المعاصر، خاصة كما أشرنا وأن علاقة الله بالإنسان كانت حاضرة بشكل قوي في تراثنا التأويلي، فالتفسير الديني اللاهوتي لهذا التراث سيكون عائقاً أمام أي تقدم في مجال نقد الفكر الديني والعمل على تجديد خطابه، مما جعل أبو زيد يرى أن «المخاوف الغير مبررة والفرع الناتج عن رقة الإيمان وضعف المناعة العقلية والفكرية يقف حائلاً ضد أي دراسة علمية لا للقرآن وتاريخه فقط، بل للتراث بمجمله والتاريخ كله»^(١).

يرى أبو زيد أن طبيعة الفكر الديني في صورته التقليدية تتعارض مع المعارف العلمية المعاصرة، لأنها طبيعة لا تاريخية، أي أنها غير مبنية على أسس تتماشى مع مناهج العلم الحديث الذي يقوم على النسبية والروح النقدية والسياق التاريخي، وحضور الإنسان كذات فاعلة في التاريخ بتضمينها له ما ينسجم مع غاياتها، وبالتالي فإن «رد كل أزمة من أزمات الواقع إلى البعد عن منهج الله.... هي تأييد للواقع وتعميق اغتراب الإنسان فيه، والوقوف جنباً إلى جنب مع التخلف ضد أي تقدم»^(٢).

إن قراءة الواقع على ضوء تأويل لاهوتي للنص الديني، تغطي على الحركة الفعلية لهذا الواقع، ذلك أن جعل النص يدور حول الله دون إعطاء أي أهمية للإنسان يتولد عنه اغتراب هذا الأخير عن التاريخ، مما يجعله عاجزاً عن تغيير واقعه من حال إلى حال، لأنه يعتقد أن أي فعل بشري هو طعن في المشيئة الإلهية التي هي أصل الإيمان والاعتقاد، واعتراضاً ونقضاً لهذا التأويل يذهب أبو زيد إلى القول «إن الدين أي دين صناعة بشرية وليس الإسلام استثناء من هذا القانون.... أو بعبارة أخرى يبرر «الله» من خلال «الإنسان» وتتجلى كلمته في اللغة»^(٣).

فبعدما كنا نعرف الإنسان من خلال الله، أصبح الخطاب الفكري المعاصر يرى أن معرفة الله تتم من خلال معرفة الإنسان، ومن هنا يكون الله في خدمة الإنسان وليس الإنسان في خدمة الله، أو بعدما كنا ننطلق من السماء نحو الأرض أصبحنا ننطلق من الأرض في اتجاه السماء، وهكذا «فالقرآن نص مقدس من ناحية منطوقة لكنه يصبح مفهوماً بالنسبي والمتغير، أي من جهة الإنسان يتحول إلى نص إنساني»^(٤).

(١) نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، المرجع السابق، ص ٢٥٧.

(٢) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، دار سيناء للنشر، ط ٢، ١٩٩٤، ص ٩٥.

(٣) نصر حامد أبو زيد، التجديد والتحرير والتأويل، المرجع السابق، ص ٧٠.

(٤) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، المرجع السابق، ص ١٢٥.

هذا التأويل الذي يدافع عنه أبو زيد يسعى إلى وضع حد فاصل بين المطلق والنسبي في النص الديني، بين المنطوق والمفهوم، بين الإلهي والإنساني، بين النص والخطاب، أي بين الدين والفكر الديني، لذلك يستعمل الخطاب والفكر شكلاً مقصوداً لإبعاد شبهة استهداف الدين في ذاته كحقيقة سماوية، فالمسألة بالنسبة له هي مسألة فهم وتأويل أي مسألة كشف مناطق الظل في التأويل القديم للنص الديني، إظهار الانحياز للنص وإخفاء التأويل، في حين أن «كلمة تأويل وردت في القرآن ذاته أكثر من عشر مرات إذا ما قارناها بكلمة تفسير التي لم تظهر إلا مرة واحدة»^(١)، وهو ما يعكس موضوعية التأويل، أي أن النص الديني نص للتأويل وليس مجرد نص للتفسير، بل من غير الممكن الحديث عن تفسير للنص دون اتخاذ موقف تأويلي عن كيفية التعامل مع حقائقه ومضامينه، هذا ما جعل أبو زيد يقول في دراسته «ومما يؤكد ما نذهب إليه أن هذه التفرقة بين التفسير والتأويل تفرقة اصطلاحية متأخرة، فالطبري مثلاً يسمي تفسيره «جامع البيان عن تأويل آي القرآن» وابن عباس يرى أنه يعلم تأويل القرآن، وتؤكد الروايات أن الرسول ﷺ دعا لابن عباس فقال «اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل»^(٢).

ليس هناك تفرقة أصيلة بين التفسير والتأويل في نظر أبو زيد، فهي إذن مجرد تفرقة اصطلاحية متأخرة من الناحية الزمنية، وهو ما يسمح لنا أن «نتجاوز التفرقة الاصطلاحية المتأخرة بين التفسير والتأويل ونعود إلى الأصل وهو التوحيد بينهما على أساس من الإيمان بأن المفسر - في علاقته بالنص - لا يستطيع تجاهل البعد التاريخي الذي يفصله عن زمن النص، ولا يستطيع من ثم أن يحل نفسه في الماضي وصولاً إلى موضوعية مطلقة في فهم النص، وليس معنى ذلك أن ذاتية المفسر تلغي الوجود الموضوعي للنص ويخضعه إخضاعاً كاملاً لينطق بما يشاء، فمثل هذا التصور يعد - من جانبنا - ترجيحاً للذاتية على الموضوعية، وإلغاء الوجود التاريخي للنص لحساب المفسر، وهو ما تأباه رؤيتنا لعلاقة التفاعل الجدلية بين المفسر والنص»^(٣).

التفاعل بين النص والمفسر في سياق تاريخي، يعكس علاقة جدلية تتفاعل فيها العناصر

(١) نصر حامد أبو زيد، التجديد والتحرير والتأويل، المرجع السابق، ص ١٩٧.

(٢) نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي، المركز الثقافي العربي، ط ٥، ٢٠٠٣، ص ١٣.

(٣) نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، المرجع السابق، ص ١٣.

الذاتية والموضوعية، مما يعني أن تأويل النص لا يكون مجرد قراءة ذاتية له، فالذات القارئة ليست منفصلة من كل عوامل خارجية لغوية واجتماعية وسياسية وثقافية، ولهذا السبب فإن «التحليل النقدي للخطاب الديني قائم على أساس تفرقة واضحة بين الفكر الديني والدين، أي بين فهم النصوص وتأويلها وبين النصوص في ذاتها، وهذه التفرقة تسعى إلى فهم موضوعي للنصوص لا إلى إلغاء النصوص، إنها تسعى إلى أن يحتل الدين مكانه الصحيح في الحياة والمجتمع»^(١).

فالتأويل بهذا المعنى لا يلغي الموضوعية بل هي الغاية من وراءه أي أن التأويل يهدف إلى قراءة عقلانية للنص الديني ضدًا على القراءة اللاعقلانية، «فالأصل والمبدأ هو سلطة العقل، السلطة التي يتأسس عليها الوحي ذاته، والعقل لا بما هو آلية ذهنية صورية جدلية بل بما هو فعالية اجتماعية تاريخية، متحركة هذه السلطة قابلة للخطأ لكنها بنفس الدرجة قادرة على تصويب أخطائها وهي الوسيلة الوحيدة للفهم، فهم العالم والواقع وأنفسنا والنصوص»^(٢).

العقل في السياق المعاصر إذن هو عقل جدلي يتحرك داخل المجتمع والتاريخ، وليس عقلا صوريا منطوي على هويته الذاتية، فهو إذن فاعلية ونشاط وليس جوهرًا أو ماهية ثابتة، وبذلك يكون في تفاعل مستمر مع موضوعاته، وليس مثل عقل أرسطو الصوري ولا مثل إلهه الساكن.

على هذه الأرضية المتحركة المرنة، يكون العقل ثمرة سياقاته التاريخية، وبذلك يكون مستعدا لتجديد نفسه، وتصحيح أخطائه ونقد مبادئه، مما يجعله عقلا تأويليا يفترض النسبية فيما يعتقده، من هذا المنظور يكون تأويل النص الديني ضرورة إنسانية عقلية وتاريخية في نظر أبو زيد، ففي هذا المشروع التأويلي يتأسس العقل والدين والتاريخ والحقيقة، فتصبح كل قراءة للنص قراءة تأويلية، غير قادرة على استيعابه بشكل كامل ونهائي يؤدي إلى قراءة نهائية ما هوية له، لذلك يظل نصا مفتوحا على التجربة الإنسانية بأبعادها المختلفة، فالقول في نظر أبو زيد بأن النص قابل للقراءة على الدوام وقابل من ثم للشرح والتأويل يتضمن فكرة مفادها أن البنية الداخلية للنص القرآني تتمتع بدرجة هائلة من الخصوبة والغنى، تنفي إمكانية الإدعاء في أي لحظة تاريخية بأن هذا النص قد استنفذ محتواه أو تمت الإحاطة به معرفيا^(٣).

(١) نصر حامد أبو زيد، التفكير في زمن التكفير، ضد الجهل والزيغ والخرافة، ط ٢، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٥، ص ٨٢.

(٢) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، المرجع السابق، ص ١٣١.

(٣) نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، المرجع السابق، ص ٢٦٣.

أركان والسياقات اللغوية والتاريخية لقراءة النص أو إبداع رؤية جديدة

من المفكرين الذين سلطوا الضوء على النص الديني في إطار اهتمامهم بالظاهرة الدينية، محمد أركون الذي اشتهر بنقده للعقل الإسلامي وقراءة النص الديني عن طريق منهجية الإسلاميات التطبيقية التي يقصد بها قراءة التراث الإسلامي وفي محوره النص الديني، قراءة نقدية تاريخية باستعمال مناهج العلوم الإنسانية المتعددة والمتجددة، وهو ما يفتح المجال أمام إمكانية القدرة على التأويل المستمر للنص، «إن ضرورة هذا التأويل المستمر هي نتيجة وضع سياق تاريخي للنصوص المنزلة، وهي أيضا نتيجة الإحالات الموجودة في النص إلى حقيقة سامية لدين متجاوز للتاريخ واعتبارها حقيقة شاملة، إن التوتر القائم بين المعطيات التي لها سياق تاريخي وبين الحقائق الشاملة والسامية لدين متجاوز للتاريخ جعل الجهد التأويلي ضروريا»^(١).

العلاقة بين النص والتاريخ والحقيقة، من أهم ضرورات التأويل، فارتباط النص بالتاريخ من جهة وتجاوزه له اتجاه حقيقة كلية شاملة مفارقة، تفرض علينا تأويله بالشكل الذي يحافظ على حقيقته المتعالية من جهة والإبقاء على صلته بالتاريخ من جهة أخرى، لذلك يقول أركون «إن التجديد المعرفي والاستمولوجي الذي أقترح مده لكي يشمل التراث الإسلامي كان قد طبق سابقا على التراث اليهودي المسيحي، ولكن هذا التجديد لا زال يؤجل ويرفض بل ويحرم عندما يتعلق الأمر بإدراج الوحي نفسه داخل برنامج البحث»^(٢).

يشير أركون إلى مسألة حاسمة هنا وهي تتعلق بالموقف من النص الديني ذاته، أي القرآن وهل هو تراث أم أنه نص متعالي، يقع خارج كل تراث تفسيري وتأويلي له، وبالتالي إلى صعوبة تطبيق المناهج المعاصرة عليه باعتباره نصا مقدسا ومدى قبول المؤمنين بهذا النص بذلك، فهذه المناهج هي مناهج ذات مضامين معرفية، متشعبة بقيم جديدة في المعرفة، فالمعرفة في كل حالاتها نسبية تاريخية إنسانية، حتى وإن كان موضوعها النص الديني أو المقدس بصفة

(١) رون هالبر، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب، جهود الفلسفة عند محمد أركون، ترجمة جمال شحيد، ط ١، دار الأهالي، دمشق، سوريا، ٢٠٠١، ص ٤٤.

(٢) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط ٢، ٢٠٠٥، ص ٢٩.

عامة، وهو ما لا يتوافق مع الموقف التراثي من المعرفة وخصوصا عندما يكون موضوعها الوحي، فالمعرفة في المتن التراثي موضوعية وهي ليست مجرد خطاب للتحليل والنقد، بل إنها تعبير عن حقيقة واضحة وثابتة وصادقة مما يجعلها قابلة للتأويل في إطار محدود وضيق جدا، وبذلك يرى أركون أن فتح الطريق امام القراءة الجديدة للتراث عموما وللنص الديني كمركز لهذا التراث خصوصا يقتضي لزوما هدم البنى الأساسية التي قامت عليها التأويلات والقراءات الكلاسيكية بالكشف عن المبادئ الرئيسية التي تقوم عليها.

القراءة الكلاسيكية، مبادئها وأسسها

يقول أركون في هذا السياق «إن المبادئ التي تتحكم في القراءة التفسيرية الكلاسيكية تمارس دورها أو فعلها كمسلمات ضمنية أو صريحة ويبلغ عددها ثمانية مبادئ:

- ١- الله موجود إنه هو الذي هو.
- ٢- لقد استقبل كلامه أو جمع في مدونة صحيحة موثوقة هي: القرآن.
- ٣- لقد تكلم إلى جميع البشر باللغة العربية لآخر مرة ومن خلال محمد.
- ٤- إن كلامه يقول كل شيء عن كينونتي أو وجودي.... ولا يمكنني أن أرفضه في أي شيء، ولا في أية لحظة.
- ٥- كل ما يقوله هو الحقيقة الوحيدة، وكل الحقيقة.
- ٦- يمكنني أن أحدد (أعرف) هذه الحقيقة، بل وينبغي عليّ أن أعرفها عن طريق الاستعانة بأقوال الجيل الشاهد عليها.
- ٧- إن موت النبي سجن جميع المؤمنين أو بالأحرى وضعهم داخل إطار الدائرة التأويلية.
- ٨- إن علوم النحو واللغة (الفيلولوجيا) والبلاغة والمنطق، كلها تعلمني الوصول إلى المعنى»^(١).

تلك المبادئ التي تقوم عليها القراءة الكلاسيكية للنص الديني كما يلخصها محمد أركون،

(١) محمد أركون، المرجع السابق، ص ص ١٢١-١٢٢.

وهي مبادئ تعكس طريقة معينة في التعامل من النص، قراءة تجعل الله هو مصدر الوحي ومصدر النص وهو الذي يدرك كينونتي ويحيط بكل شيء أقوم به، وهذا يعني أن معنى النص كله يدور حول هذه الحقيقة الأساسية التي تؤكد أن الله الفاعل الوحيد والمقصود النهائي من وراء كل قراءة للنص، فالتأويل كله محكوم بهذه الدائرة بين الفهم والمعنى أي يجب أن أفهم لكي أدرك المعنى، وأن أعرف المعنى لكي أفهم، إننا أمام دائرة تأويلية مغلقة ذات طابع لاهوتي، ننظر إلى الإنسان والتاريخ والحقيقة والمعنى والوجود من منظور إلهي محض، ويقترح أركون مبادئ أخرى لقراءة وتأويل النص الديني، على أرضية جديدة لتأويل معاصر للنص.

القراءة الحداثيّة للنص تقوم على مبادئ هي:

- ١- إن الإنسان يمثل مشكلة (محسوسة) بالنسبة للإنسان.
- ٢- إن معرفة الواقع بشكل صحيح أو مطابق هي (مسؤوليتي).
- ٣- إن هذه المعرفة تشكل في اللحظة الراهنة جهدا متواصلا من أجل تجاوز الإكراهات.
- ٤- هذه المعرفة هي (خروج) متكرر، خارج حدود السياج المغلق.
- ٥- هذا الخروج يتوافق مع مسارين في (آن معا): مسار الصوفي... ومسار الباحث^(١).

من الواضح أن هذه المبادئ هي مبادئ تختلف في منطلقاتها عن مبادئ القراءة الكلاسيكية فهذه الأخيرة تنطلق من «الله» بينما تنطلق مبادئ القراءة الجديدة من «الإنسان» باعتباره فاعلا وكائنا تاريخيا أي الإنسان كمشكلة، أو كما قال أبو حيان التوحيدي قديما «الإنسان أشكل عليه الإنسان» هذا المبدأ الأول هو الأساس الذي ينقلنا من الرؤية التراثية إلى الرؤية الجديدة للنص الديني وعليه تترتب بقية المبادئ الأخرى، فالإنسان باعتباره مشكلة فهو كينونة، ووجوده مستمد من كينونته الإشكالية وليس صورة كينونة منفصلة عنه مما يجعله هو محور العملية التأويلية وركنها الأساسي في القراءات المعاصرة للنص، وعليه فكل قراءة للنص هي قراءة إنسانية وبالتالي هي قراءة تطرح مشكلات ذات طابع إنساني بالدرجة الأولى، فالوحي جاء من أجل الإنسان وكل قراءة له يجب أن تركز على التفكير فيه وليس في الله، فالإنسان هو الذي ينتج صورة وفقا لتصوراته لذاته، وليس الله من

(١)- محمد أركون، المرجع السابق، ص ١٢٣.

يمنح الإنسان صورة عن نفسه، أنسنة النص والحقيقة هي مطلب القراءة المعاصرة، موقفنا من الإنسان ككينونة وذات يحدد موقفنا من الوحي والنص والحقيقة والوجود، لهذا يقول أركون «إن التوتر الكائن بين هذه المكانة الإلهية للوحي وغايتها البشرية وبين التصور الحديث للقانون الوضعي قد وصل ذروته منذ أن كانت أنظمة ما بعد الاستعمار قد فرضت الإسلام كدين للدولة، ثم أعطت في الوقت ذاته مكانة متسعة أكثر فأكثر للتشريع العلماني أو الديني»^(١).

هذه مسألة محورية في تأويلنا للنص الديني وكيفية التعامل معه، ازدادت حدة وتوترا في الفترة المعاصرة، أي علاقة النص بالواقع، أيهما يوجه الآخر؟ وأيها يجب تأويله وقراءته لفهم الآخر؟

لهذا تؤكد القراءات المعاصرة للنص على أخذ السياقات التاريخية والثقافية والاجتماعية التي تشكل النص ضمنها وتفاعل معها بعين الاعتبار، حتى يتم فهمه بشكل عقلائي وموضوعي، وذلك بالانفتاح على نظريات ومناهج العلوم الإنسانية المعاصرة، والاستثمار في إنجازات الفلسفات التأويلية، هذا الاستثمار للتأويلية المعاصرة سيسمح بمتابعة تاريخ القراءة عند العرب متابعة نقدية دون تكرارها وسيسمح أيضا بمعاودة طرح الإشكاليات النظرية الراهنة طرحا علميا^(٢).

هذا التحول في الرؤية والمنهج هو ما يزعج المدافعين عن الاتجاهات التراثية في قراءة النص، لأن هذه الأخيرة ترى في القراءات الجديدة محاولات تمس بقداسة النص ومكانته الروحية في ضمير المؤمنين به، والتعامل معه كأى نص من النصوص التي أنتجها البشر، لكنها تتجاهل في كثير من الأحيان وجاهة المبررات التي تقدمها الرؤية الجديدة للنص، وكشفها عن المسافة الموجودة بين النص وبين قراءته، فالنص شيء وقداسة قراءته أمر آخر، وهذه مسألة منهجية ومعرفية كانت غائبة عن أفق المعرفة التراثية للنص الديني، مما جعل الدراسات المعاصرة ترى أن علاقتنا بالنص هي علاقة استلاب، مازلنا تحت هيمنته، إنها علاقة سحرية تحجب عنا إقامة رؤية علمية متجاوزة لم تعد استشرافية ولا قادرة على هدم بناءات نظرية متآكلة، هذه العلاقة كانت في البدء إبداعية مفتوحة بفعل تأويل قام على اجتهادات لغوية

(١) محمد أركون، المرجع السابق، ص ٢٠.

(٢) بوزيد بومدين، المرجع السابق، ص ٣٢.

في القرون الهجرية الأولى ولكن تحولت هذه العلاقة إلى الغلق والاتباع، فكانت الذات مستبعدة من النص»^(١).

قراءة النص في علاقته بالذات القارئة، تمنح للنص فسحة أكثر للتعبير عن مكوناته وإمكاناته الرمزية والدلالية، كما تمنح للذات فرصة الارتقاء من عوالم الحس إلى عوالم الروح، وهو ما يسمح لها بإدخال الروح إلى عالمها الخاص، حتى لا تبقى العلاقة بين الروح والجسد علاقة قسرية فوقية أمرية، ومنه تكون علاقة استلاب واغتراب، تنتهي إلى الشعور بالعيش في عالمين منقسمين منفصلين عاجزين على ربط الصلة والتواصل بينهما.

فإذا كانت مشكلة القراءات الكلاسيكية هي «الله» و«الألوهية» فإن مشكلة القراءات المعاصرة الداعية إلى تجديد الفكر الديني وتأويل النص وفقا لعلوم ومناهج العصر وفلسفات التأويل المعاصرة، هي مشكلة «الإنسان» و«الإنسانية» أي كيف يقرأ النص الديني ويفهمه دون أن يشعر بأنه منقسم بين عالم الروح وعالم الجسد؟

لهذا السبب يدمج محمد أركون مفهوم «التاريخية» الذي يتجاوز قاعدة «أسباب النزول» المعروفة في تراثنا لتفسير للنص الديني والتي يراها غير كافية «لأنها تتحدث عن وقائع مبعثرة ومنقطعة وآلية ظرفية لم نستكشف العلاقة بينها وبين المكانة الإلهية للآيات»^(٢).

من أسباب النزول إلى تاريخية النص

يرى أركون أن تلك القاعدة، قاعدة أسباب النزول، كما تم اعتمادها في التراث القديم، لا ترقى إلى مستوى الإحاطة بالتاريخية كما نفكر فيها نحن اليوم «فالفقهاء المؤسسون للمدارس قد تمثلوا التاريخية ضمينا بواسطة الجهود التي بذلوها في التأمل والبحث واستنباط الأحكام، أقصد تمثلوها بمثابة انصهار واتحاد في التجربة البشرية بين الوجود والكائن المحسوس، ولكنهم لا يستطيعون بواسطة مقولاتهم العقلية ومواقفهم الإيديولوجية بهذه التاريخية بصفتها تمثل الحد الأقصى للوضع البشري، أريد أن أقول بذلك أنه حتى هذه الانتفاضة الداخلية (أو الوثبة الروحية الداخلية) التي ترتفع بالنفس فورا إلى مرتبة التأمل أو إلى نوع من إدارات مطلق الله

(١) بوزيد بومدين، المرجع السابق، ص ٣٢.

(٢) محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، دار الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، ط ٢، بيروت، الدار البيضاء، ١٩٩٦، ص ٩١.

كما هو وارد في القرآن، أقول إن هذه الوثبة الروحية ترتكز بشكل ما على التجربة المحسوسة وإذن على التاريخ»^(١).

نستخلص من هذا التحليل أن قراءة النص الديني تمت لزوماً بالانطلاق من التجربة البشرية المحسوسة، وأن النص ذاته كوشي كانت له صلة بهذه التجربة، ومن ثم فقراءة النص هي قراءة في ذاتنا، وكلما كنا منفتحين على تجربتنا الذاتية في العالم المحسوس، كلما استطعنا أن نفتح على إمكانات النص، وكانت نظرنا له أوسع وأشمل وأعمق، فليس من الممكن أن النص لا علاقة له بالذات الإنسانية، ولا وجود لموضوعية تتجاوز علاقة الذات بالنص، لأن النص في حد ذاته لم يكن تعبيراً عن عوالم موضوعية منفصلة عن ذاتية وكيونة الكائن البشري، بل هو خطاب للإنسان وفيه وحوله، فمشكلة النص هي مشكلة الذات الإنسانية، الكمال الإنساني، السعادة الإنسانية، الحرية الإنسانية، السعادة الإنسانية، الخلاص الإنساني، وليست مشكلة الألوهية والغيب والعوالم الماورائية المعاصرة لقراءة النص الديني، وهو أفق تأويلي إنساني، تشترك فيه القراءات التجديدية على اختلاف توجهاتها المنهجية والإيديولوجية، قراءة النص قراءة تاريخية إنسانية، كبديل للقراءة الكلاسيكية الميتافيزيقية اللاهوتية؟

ومع ذلك تبقى مسألة التحول مسألة شائكة ومعقدة، وهو ما يجعل من كل محاولة إبداعية تواجه صعوبات ظلت قائمة منذ الزمن العربي الإسلامي الأول، وهذا ما نسمعه من واحد من أمثال أنور الجندي من بين آخرين كثيرين عندما يقول «ومن هنا يتقرر من خلال حملة الغزالي وابن تيمية وغيرهم، أن التصورات الفلسفية سواء العقلية أو الصوفية ليست هي التفسير الإسلامي الرباني القرآني الأصيل»^(٢). ثم يضيف «لقد عاودت هذه المحاولة نفسها في العصر الحديث، عندما حاول بعض المفكرين دراسة الإسلام من خلال الفلسفة، وقد واجهوا نفس المصير»^(٣).

لا زالت الصعوبات نفسها قائمة أمام كل المحاولات التجديدية لقراءة وفهم التراث وفي محوره النص الديني الذي لازالت أنفاس الإنسان العربي مرتبطة به، وهكذا «لم يدخل التحول في بنية المجتمع العربي بحيث يغير ويطور، بل على العكس، رآته الفئات السائدة

(١) المرجع نفسه، ص ٩١.

(٢) أنور الجندي، الإسلام في مواجهة الفلسفات القديمة، دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٧، ص ١٤.

(٣) المرجع نفسه، ص ٦٣.

خروجاً وأعطته إسماً يقصد منه التحقير والذم هو البدعة، وسمت أصحابه أهل الابتداع والأهواء، وحاربت البارزين بينهم بالتشهير والقمع، وبالسجن والقتل، وقضت أخيراً على كل اتجاه مبدع. وكان ذلك إيذاناً بانطفاء التوهج الجدلي داخل المجتمع، وسيطرت الواحدية الاتباعية مما كان مقدمة طبيعية للانحطاط»^(١).

رفض أي طريقة مغايرة لأساليب التفكير السائدة والمتحكمة في وعي ووجدان الإنسان العربي والمسلم من أهم العوائق التي تقف أمام تجديد الخطاب الفكري العربي في وضعنا الراهن، فالثابت يتغلب على المتحول في ثقافتنا العربية حسب أدونيس، لهذا السبب يتم تأويل كل خطاب فكري مختلف ومحدد تأويلاً يلغيه من ساحة الثقافة العربية الإسلامية، ويجعله تابعاً للغير، وهو ما نجده في كتابات المفكر المغربي طه عبد الرحمن إذ يقول مثلاً لا حصراً «لئن سلمنا بأن هذا الابتكار إبداع حقيقي، لأن من شأن الإبداع الحقيقي أن يكون موصولاً، وهذا إبداع مفصول، إذ قطع صلته بترائه، تقليداً للغير، لا اجتهداً من الذات، وكل إبداع هذا وصفه لا يكون إلا بدعة، لذا يتعين أن نبدأ بالنظر في هذه القراءات التي تمارس التطبيق الغربي لركن الإبداع، متوصلة إلى نتائج تمحو خصوصية النص القرآني»^(٢).

معظم الجهود المبذولة من طرف الأجيال المتتالية من المفكرين تتلقى هذا الوصف الذي يجعل الفكر العربي عاجزاً عن تدشين عصر جديد للثقافة العربية، فإما التقليد وإما التبعية للغير الذي هو الغرب الأوروبي، وهذا الوصف ينسجم مع «النظرة الأوروبية المتمركز، التي تعتبر أن الكتابة الفلسفية العربية لم تبد أي أصالة تذكر بعد ١٢٥٠م، والأخرى التي تدعي أن الفلسفة العربية الإسلامية بمجملها مجرد حافظ للتراث الإغريقي وناقل له للغرب، الذي انطلق منه لبناء صرح فلسفته وعلومه العظيمة»^(٣).

ما زالت الفلسفة العربية تعاني من التهميش والإقصاء وتهم التبعية للغرب حديثاً واليونان قديماً، لذلك يجد المشتغل في الحقل الفلسفي نفسه مضطراً إلى الدخول في سجالات مختلفة فقط للدرد على هذه التهم التي تدفع به خارج مجاله الثقافي والحضاري، بدلاً من الاتجاه رأساً

(١) أدونيس، الثابت والمتحول، الأصول، دار الفكر، ط ٥، ج ١، ١٩٨٦، بيروت، لبنان، ص ص ٢٦-٢٧.

(٢) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ط ١، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠٠٦، ص ١٧٦.

(٣) أيوب أبودية، هل ثمة فلسفة عربية حديثة، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ١٤٠-١٤١، ص ١٢٤.

إلى تقديم قراءة مجددة تساعد على تحليل الواقع وفهم النص بشكل يعبر عن المرحلة الراهنة للإنسان العربي المسلم خصوصاً والإنسانية المعاصرة عموماً.

ومع ذلك، هناك من يرى أن « الفكر الفلسفي عند المسلمين لم يبدأ مع عصر الترجمة أيام المأمون، فقبل ذلك بسنين عديدة كان هناك نقاش ومؤلفات حول مشكلات فلسفية وعقائدية بعيدة كل البعد عن عقائد اليونان مثل: التوحيد، العدل، القضاء والقدر، الحرية الإنسانية، الإيمان، النبوة، الإمامة... إلخ.^(١)

ربما يقول قائل أن هذه القضايا هي قضايا تتعلق بالدين والعقائد وهي قضايا بعيدة عن واقعنا البشري، قد يكون ذلك صحيحاً في جانب منه لكن الفكر الفلسفي في الإسلام لم يقف عند هذه القضايا فقط بل عمل على ربطها بواقعنا البشري إن لم نقل أنها كانت مستوحاة منه، أما في الفترة المعاصرة فمفهوم الإنسان هي المحرك للمفكر العربي، يقول الأستاذ الباحث بوزيد بومدين في تعليقه على مشروع المفكر حسن حنفي « يمكن القول أنه مشروع يمثل حلقة مهمة في تاريخ التجديد والتطور في فكرنا العربي المعاصر، كما يعتبر فكراً نقدياً عملياً لا يرى الفلسفة تحليلات مفهومية وحذلقة لسانية وسكنا في برج عاجي ولكنها الإهتمام بقضايانا المعاصرة، بالتجربة المعيشة للفرد والأمة^(٢) ».

لازال الفكر العربي المعاصر يبحث له عن مرجعية نظرية تغطي سقفه وتوحد أفقه، في هذا السياق يقول الباحث الزواوي بغورة « إن المرجعية الفكرية تبقى مشكلة أساسية في كل مساهمة فكرية، لأن المفهوم لا يمكن فصله بشكل إجرائي عن منظومته الفكرية، مما يتطلب في نظرنا مواجهة المسألة إما بواسطة إبداع مفاهيم خاصة بالفيلسوف، أو توظيف مفاهيم متداولة في حقل فلسفي معين، مع تطويرها وإثرائها وإغنائها، أي الاجتهاد ضمن معطياتها^(٣) ».

(١) إبراهيم العاتي، قضايا إسلامية معاصرة، إشكالية المنهج في الدراسة الفلسفة الإسلامية، دار الهدى، بيروت، ط ١، ٢٠٠٣، ص ٢٢.

(٢) بوزيد بومدين، التراث ومجتمعات المعرفة، الدار العربية للعلوم، لبنان، دار الاختلاف، الجزائر، ط ١، ٢٠٠٩، ص ١٤٧.

(٣) الزواوي بغورة، إشكالية المرجعية في الخطاب الفلسفي العربي المعاصر، مجلة عالم الفكر، المجلد ٢٩، ص ص ٢٢٢-٢٤٧.

إن محاولات التجديد العديدة التي عرفتها الساحة العربية والتي جاءت في شكل مشاريع فكرية متفاوتة العمق والأهمية، بقيت محصورة بل محاصرة من طرف الثقافة السائدة التي مازالت تحتل حيزا كبيرا في الزمان والمكان، ومع ذلك نستطيع القول أنها استطاعت أن تقدم خطابا جديدا أثار كثيرا من الشكوك حول عديد المسلمات الفكرية والثقافية، فأصبح الواقع يشكل تحديا للخطابات الكلاسيكية والواقعية وجها لوجه مع المثالية التي كرسها تراث الهوية الهادئة والمستقرة، فالإنسان العربي رغم أنه لم يتلقَ هذه الخطابات الجديدة بصدر رحب إلا أن تأثيرها على وعيه الفكري والسياسي والاجتماعي واضح للعيان، إن الإبداع الفكري والفلسفي لا يحدث دفعة واحدة بل يأخذ وقتا طويلا ليكون مألوفا ومستساغا وهو ما لا يمكن أن نستثني منه وضعنا الثقافي العربي الإسلامي، فمناقشة المسلمات الراسخة والمقدسات المتجذرة يتطلب نفسا طويلا وعقلا متفائلا.

حسن حنفي، التراث والتجديد، من النقل إلى الإبداع

نجد هذا التفاؤل في كتابات أحد أهم مشاريع الفكر العربي المعاصر لصاحبه المفكر المصري العربي حسن حنفي وهو مشروع «التراث والتجديد» بجبهاته الثلاثة، موقفنا من التراث، موقفنا من الآخر، موقفنا من واقعنا الحاضر، إذ يقول في الجزء الأول من كتاب «من النقل إلى الإبداع» أنه «لا يدرس كل علوم الحكمة... بل يدرس موضوعا واحدا فقط تبني عليه علوم الحكمة كلها وهو موضوع النقل والإبداع، الخيط الذي يربط أجزاء علوم الحكمة بناء على هم العصر وهاجس المحدثين وهو هم حقيقي يقوم على افتراض الإبداع كما يقوم هم المستشرقين على افتراض النقل»^(١).

يكرس حسن حنفي كل جهوده من أجل بعث وتجديد حركة الفكر في الثقافة العربية الإسلامية، لذلك يعلن تدمره من طول فترة النقل والتبعية للآخر متمثلا في الغرب الأوروبي في الفترة المعاصرة، ويتجه إلى التراث بحثا عن تجربة الأنا في مسار التاريخ وكيف استطاعت أن تتجاوز مرحلة النقل إلى الإبداع وهو ما ينتظرنا اليوم، لهذا يقول «الدافع الحقيقي لكتابة» من النقل إلى الإبداع» هو إعطاء درس للناقلين المحدثين من المبدعين القدماء... الهدف

(١) حسن حنفي، من النقل إلى الإبداع، (المجلد الأول)، النقل (١) التدوين، دار قباء، ط ١، القاهرة، ٢٠٠٠،

هو تلمس مواطن الإبداع في علوم الحكمة بعد أن تم النقل والشرح والتلخيص والتعليق والعرض والتأليف ثم الإبداع الخالص.. الهدف هو تعلم نموذج الإبداع من القدماء أو لإعطاء نموذج إبداع جديد بعد أن طال نقل المحدثين، ولم يظهر إبداعهم بعد إلا على نحو جزئي وفردى دون أن يصبح بعد تيارا عاما، وعملا جماعيا، وسمة لمرحلة تاريخية^(١).

يراعي حسن حنفي ظروف العصر وسياقات التاريخ فلا يبخس المفكرين العرب جهودهم فهو أكثرهم حوارية وأكثرهم قدرة على محاورة الباحثين والمهتمين بشؤون الفكر والوطن في العالم العربي، مدافعا ومنافحا عن قدرة الثقافة العربية الإسلامية على الإبداع في الحاضر كما أبدعت في الماضي، ولذلك يرى أن زمن النهضة والإبداع المرتبط بالدورة الحضارية قادم.

خلاصة

خلاصة القول، أن الفكر العربي المعاصر ارتبط بواقع حضاري مركب ومعقد تعقيدا شديدا، فارتبطت اهتماماته بمشكلات التراث من جهة ومشكلات الحضارة الغالبة من جهة أخرى، فتعسر في هذه الحال إيجاد مخرج معرفي واضح المعالم يحدد له مفاهيمه ولغته وإشكالاته المرتبطة بواقعه المباشر ومع ذلك فالفكر العربي المعاصر قدم مفاهيم ورؤى وتصورات جديدة حاولت أن تعبر عن روح العصر في إطار الحضارة العربية الإسلامية، رغم أن التجديد لم يصل بعد إلى سمة غالبة تسمح باستنهاض الإنسان العربي لكي يحدد دورته الحضارية مرة أخرى.

قائمة المراجع والمصادر

- أيوب أبودية، هل ثمة فلسفة عربية حديثة، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ١٤٠-١٤١.
- إبراهيم العاقي، قضايا إسلامية معاصرة، إشكالية المنهج في الدراسة الفلسفة الإسلامية، دار الهدى، بيروت، ط ١، ٢٠٠٣.
- الزواوي بغورة، إشكالية المرجعية في الخطاب الفلسفي العربي المعاصر، مجلة عالم الفكر، المجلد ٢٩.
- بوزيد بومدين، التراث ومجتمعات المعرفة، الدار العربية للعلوم، لبنان، دار الاختلاف، الجزائر، ط ١، ٢٠٠٩.
- بوزيد بومدين، الفهم والنص، دراسة في المنهج التأويلي عند شلاير ماخر وديلتاي، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط ١، ٢٠٠٨.
- حسن حنفي، من النقل إلى الإبداع، (المجلد الأول)، النقل (١) التدوين، دار قباء، ط ١، القاهرة، ٢٠٠٠.
- طه عبد الرحمان، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ط ١، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠٠٦.
- محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط ٢، ٢٠٠٥.
- محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، دار الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، ط ٢، بيروت، الدار البيضاء، ١٩٩٦.
- نصر حامد أبوزيد، التجديد والتحرير والتأويل، بين المعرفة العلمية والخوف من التفكير، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط ١، ٢٠١٠.
- نصر حامد أبوزيد، الخطاب والتأويل، سلطة السياسة وسلطة النص، المركز الثقافي العربي، ط ٣، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠٠٨.
- نصر حامد أبوزيد، نقد الخطاب الديني، دار سيناء للنشر، ط ٢، ١٩٩٤.

- نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي، المركز الثقافي العربي، ط ٥، ٢٠٠٣.
- نصر حامد أبو زيد، التفكير في زمن التكفير، ضد الجهل والزيغ والخرافة، ط ٢، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٥.
- رون هالبر، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب، الجهود الفلسفية عند محمد أركون، ترجمة جمال شحيد، ط ١، دار الأهالي، دمشق، سوريا، ٢٠٠١.