الفصل الأول

مقدمات وملامح عامة

التعريف

الأصل، كما أورد الجرجاني في تعريفاته، «هو ما يبنى عليه غيره». والأصول: جمع أصل وهو في اللغة: «عبارة عما يُفتقر إليه ولا يَفتقر هو إلى غيره» وفي الشرع: «عبارة عما يبنى عليه غيره، ولا يبنى هو على غيره»[1].

والتأصيل مفهوماً ومنهجية، يرتبط بمعنى الأصول في العلوم الإسلامية، هو طريقة في النظر والتقرير يعمد من خلالها الأصوليون إلى رد الأمر إلى أصله

---

(١) انظر: التعريفات للجرجاني.

والاحتكام في جميع القضايا إلى أصلي الشريعة الأساسيين: القرآن والسنة.

فالتأصيل بالمعنى الشرعي الفقهي هو: **رد فرع - حكم فقهي أو مسألة عقدية - إلى أصل هو نص معتمد.**

لا يخرج التأصيل بالمعنى الثقافي عن هذه المنهجية، لكن ما هو الفرع هنا وما هو الأصل الذي يُرد إليه؟

الفرع هنا على المستوى الثقافي هو: الفاعلية الثقافية والممارسة الهادفة إلى تحقيق غاية، أجمعت الأطراف على تسميتها بالنهضة الحضارية للأمة.

أما الأصل الذي ينبغي لنا أن نرد إليه هذه الفروع، والمرجع النظري الذي يجب أن نحتكم إليه في هذه الممارسة فهو **كليات الرؤية الإسلامية**، هذه الكليات التي تمثل ما يمكن أن نسميه رؤية العالم من منظور إسلامي، الرؤية التي ينبغي لها أن تمثل ضابطاً للحراك

الثقافي ومنارة نهتدي بنورها إلى شاطئ الأمان في عالمنا المعاصر المضطرب بمتناقضات الأفكار والآراء، إذا ما أردنا أن نحقق الاستمرارية التاريخية والحضارية للأمة.

في المقابل فإن الخيار الآخر الذي لا يرى ضرورة ولا يريد الحفاظ على الاستمرارية التاريخية والحضارية للأمة، فله أن يعلن عن خياراته بصراحة ووضوح دون اللجوء إلى التعتيم والمناورة والخلط الفكري والضبابية، ولنا الحق بعد ذلك في الاختلاف.

ليست هذه الكليات التي تمثل الرؤية الإسلامية للعالم بديلاً لمرجعية القرآن والسنة بوصفها المرجعية الشاملة للحياة الإسلامية؛ لأنها مستمدة منها أصلاً، إنما هي حلقة وصل لربط الحراك الثقافي في العالم الإسلامي بالمرجعية الأساسية؛ مرجعية القرآن والسنة، ذلك أن علاقة النصوص المؤسسة بالقضايا الفقهية من عبادات ومعاملات علاقة مباشرة ومحددة وقد وضع الفقهاء قواعدها المجملة

والتفصيلية إلى أدق تفاصيلها، في حين تبدو علاقة هذه النصوص بالممارسة الثقافية وإلى حد ما الاجتماعية والسياسية علاقة غير مباشرة، لا لنقص أو عجز، إنما موافقةً لطبيعة الحياة من تنوع أشكال الحراك وتعددها في الدوائر الثقافية والمجتمعية وتنوع مصادر التأثير فيها وخاصة في عالمنا المعاصر، لذلك كانت هذه الممارسة مضبوطة بكليات نجدها في النصوص المؤسسة، كما نجدها في تراثنا العلمي الكبير الذي هو، على تنوعه، نوع من الحصيلة العملية لتفاعل هذه النصوص المؤسسة عبر الأفراد مع واقع الحياة ومتغيراتها.

إن هذه الرؤية الإسلامية للعالم تتضمن كليات أساسية تجعل من المنظور الإسلامي في واقع الحياة المعاصرة منظوراً مميزاً وخاصاً، من هذه الكليات وعلى رأسها قناعة كونية أساسية عمادها الإيمان بإله خالق مدبر للكون هو أصل الوجود. هذه العقيدة التي قامت على أساس منها كل حضارات التاريخ، لكن

الحضارة الحديثة جاءت لتزاحمها وتخرجها من التاريخ فلم يبق، ممثلاً حياً وفاعلاً لهذا النموذج الحضاري اليوم، سوى حضارة الإسلام.

إن هذا الأصل هو الأهم والأكثر خصوصية، وإليه تعود كل الفروقات الفرعية التي تميز الرؤية الحضارية الإسلامية الكامنة، مقارنة بالرؤية الحداثية الغربية الفاعلة والمهيمنة.

من هذه الكليات والثوابت كذلك الإيمان بوحدانية الخالق تبارك وتعالى وما يترتب على هذه الوحدانية من وحدة في مظاهر التجلي على تنوعها واختلافها، هذه الوحدة التي نرى آثارها في الرؤية الإسلامية للعالم ممتدة في مختلف مجالات العلوم النظرية منها والعملية، الطبيعية منها والأخلاقية.

من هذه الكليات ربط الحياة البشرية بغايات ماورائية وأن الحياة الإنسانية الأرضية لا تستقيم ولا تحقق الغرض الأصلي لوجودها من دون إدراك

هذا الرابط، ومن ثمَّ فإن نموذج الحضارة الإنسانية الصحيح هو النموذج الذي يساعد الإنسان الفرد والإنسانية جمعاء على تحقيق السعادة في الدارين، كما عبر علماؤنا سابقاً.

من هذه الكليات كذلك منظومات القيم التي حكمت الحياة الإسلامية وشكلت أساساً لعلاقة حضارة الإسلام مع الحضارات الأخرى.

من هذه الكليات كذلك جميع المناهج المعرفية وطرائق البحث العقلي التي مارستها التجربة المعرفية الإسلامية، والتي أنتجت علوماً متنوعة ومتشعبة لكنها متكاملة ومتداخلة وهي في مجملها تمثل التراث العلمي العربي الإسلامي.

من هذه الكليات كذلك أن الفعل الثقافي والسعي العلمي، كما الفعل السياسي وأنماط المعاملة البشرية والنشاط البشري على اختلاف أوجهها مرتبطة دائماً بقيم أخلاقية، ولا يمكن أن تقتصر على سعيها وراء أهداف عملية نفعية مجردة.

لقد تبدت هذه الكليات تاريخياً وفي الممارسة العملية في الثقافة العربية الإسلامية المتكاملة[١] والمتحدرة إلينا عبر القرون حتى بداية لحظة الانقطاع في القرن التاسع عشر الميلادي، الثالث عشر الهجري، هذه الثقافة التي تم التأسيس لها مع بداية الرسالة الإسلامية ومع علماء الفقه والفتوى من صحابة رسول الله ﷺ، مروراً بعلماء التابعين، ثم لتصبح منهجاً مع الفقهاء والمحدثين، ومن بعدهم العلماء وأصحاب اللغة والبلاغة والمتكلمون والفلاسفة والحكماء والأطباء والمؤرخون وعلماء الفلك والجغرافية، إلى اليوم الذي توقف سير هذه الثقافة فيه

(١) يعود مفهوم الثقافة العربية المتكاملة إلى المفكر العربي محمود محمد شاكر فهو الذي أخرج هذا المصطلح إلى العلن، وهو أول من جعل منه نموذجاً مقابلاً للثقافة التابعة التي كان يروج لها على أنها الثقافة العربية الحديثة. لذلك فإن مفهوم الثقافة المتكاملة يمثل مفهوماً مركزياً في الرؤية التأصيلية، وسوف نعود إلى هذا المفهوم بالشرح والتوضيح.

وتم إعلانها ثقافة بائدة أو ثقافة عصور الانحطاط المظلمة وذلك مع بداية ما يسمى بعصر النهضة العربية.

لا نهدف في هذه الدراسة إلى حصر كليات الرؤية الإسلامية وإحصائها، فهذه الكليات تنقسم وتتفرع تبعاً لتفرع مجالات البحث، وهي كامنة في مجمل التراث العقدي والفقهي والعلمي والسياسي والأخلاقي الإسلامي العربي، لكنها جميعها تنهل من رؤية كونية توحيدية ترى في الإله الخالق أصل الوجود وغاية الوجود.

إن عقيدة التوحيد هي المبدأ الأساس في دين الإسلام وهي الفيصل فيما بين الإسلام وغيره من الأديان، وهذه العقيدة التوحيدية هي عقيدة كبرى تمثل الأصل الذي يرى المسلم من خلاله كل شيء، بدءاً من محيطه الخاص وصولاً إلى الكون الكبير. فالتوحيد عقيدةً لا يمكن اختزالها إلى مستوى الفهم الرياضي المبسط والذي مفاده أن الواحد ليس اثنين أو كثرة وتعدداً، إنما هو عقيدة تنظم الرؤية الكونية الإسلامية

كما تحدد المنظومة الأخلاقية وتؤدي دوراً في تحديد سلوك المسلم في تعامله مع الآخرين من أحياء وغير أحياء، وهي كذلك تمتد لتساهم في بناء العلوم الإسلامية منهجاً وطريقة في فهم الطبيعة ومكوناتها وكل ما يرتبط بها من ظواهر؛ لأن وحدانية الخالق تعني وحدة الوجود الطبيعي في مبدأ الخلق بالرغم من مظاهر التعدد، إذ لا يعقل أن يصدر العالم عن مبدأ واحد، ثم يكون هناك تعددية في نظم الحقيقة كل مستقل بذاته، وهذا هو الأصل الأعمق لمفهوم التكاملية الذي سنتوقف أمامه كثيراً في رسالتنا هذه.

هذه المقومات التي ذكرناها هي الأصل الأصيل في الرؤية الإسلامية للعالم، والذي تندرج تحته فروع متعددة. وهي في الوقت ذاته العلامة الفارقة التي تميز الرؤية الحضارية الإسلامية عن حضارة الغرب المهيمنة، وإن أي مفاهيم أو قيم تخل بهذا الأصل هي قيم دخيلة وغريبة ومناقضة لكليات الرؤية الإسلامية وأصولها مهما علا شأن هذه القيم والمفاهيم،

فالعقلانية التي تؤسس للمادية هي عقلانية لا تنسجم والرؤية الكلية الإسلامية ومن غير الممكن إدراجها فيها، وإن العلوم الطبيعية التي تنفي أصل الخلق الإلهي للكون هي علوم مزيفة وناقصة في ميزان الرؤية الإسلامية ولا يمكن إدخالها وزجها في قلب الثقافة العربية الإسلامية، وهكذا في كل ميادين المعرفة والممارسة العملية.

التاريخ

عندما ننظر اليوم في المكتبة العربية الحديثة، فإننا سنرى هيمنة واضحة لخط فكري وثقافي حداثي، أسميناه التيار النهضوي الانقطاعي يعبر عنه كتاب الحداثة ممن ينتمون إلى التيارات العلمانية اللبرالية على اختلاف مشاربها. إلى جانب هذا التيار هناك توجه فكري جديد ينمو ويكتسب حضوراً في الساحة الثقافية العربية، يعبر عنه كتّاب جدد ونمط فكري جديد يعلن عن ثوابت جديدة ومنهجية جديدة، هذه

الكتابات وإن تباينت واختلفت، لكنها برأينا تمثل ما نسميه تعبيراً معاصراً عن الدعوة التأصيلية وإن بنسب متفاوتة. من هؤلاء الكتاب المعاصرين نذكر للمثال دون الحصر، عبد الوهاب المسيري وجلال أمين وطه عبد الرحمن وغريغوار مرشو ومحمد شاويش وغيرهم. لكن هذه التوجهات التأصيلية ليست منقطعة وليست بدعاً من القول، إنما هي استمرار لتيار من الفكر بدأ بالظهور مع بدء التحولات الفكرية التي عاشتها الثقافة العربية منذ ما يسمى بـ"عصر النهضة".

في عام ١٧٩٨م جاء نابليون إلى مصر غازياً، وعلى قصر المدة الزمنية التي امتدت خلالها هذه الحملة، لكنها كانت فاتحة لمرحلة جديدة من العلاقة بين العالم الإسلامي وأوروبا الحديثة كان للعالم الغربي فيها غلبة واضحة على المستوى السياسي والاقتصادي والحضاري عموماً، لكن ما نريد الإشارة إليه في هذا السياق هو واقع التأثير الثقافي وحالة المدافعة العنيفة التي نشبت بين ثقافتين؛ إحداهما ثقافة عريقة، متينة

الجذور، بعيدة التاريخ، لكنها تمر بمرحلة تراجع من جهة، لكنها من جهة أخرى تتوثب لبداية جديدة. والأخرى حضارة جديدة، حديثة النشأة متوثبة تسعى إلى فرض حقائقها وثوابتها على الشعوب الأخرى.

لقد أنتجت هذه الحالة من الصراع الفكري الذي اندلع في قلب العالم الإسلامي تغيرات عميقة وتحولات كبيرة أصابت من نسميهم ممثلي النخبة الفكرية في العالم العربي والإسلامي. فهذه النخبة الفكرية التي تمثل الحامل الأبرز لقيم الجماعة وموروثها التاريخي والعلمي انقسمت بفعل مؤثرين ثقافيين مختلفين إلى شريحتين؛ الأولى تمثل النخبة التقليدية من حملة الموروث الثقافي وممن تربوا على قيم التقليد والاتباع ومنظومات القيم المعرفية والأخلاقية والسلوكية المتوارثة. في حين تمثل الثانية شريحة نمت حاملة للقيم الجديدة التي أنتجها عصر الأنوار في أوروبا، والتي انتقلت إليها من خلال المدارس التبشيرية والبعثات العلمية ودراسات

المستشرقين. وقد عبر محمود محمد شاكر عن هذا الانقسام من خلال تسمية مؤسستين اثنتين هما الأزهر من جهة ومدرسة الألسن[١] التي أسسها رفاعة الطهطاوي من جهة أخرى، بعد عودته من فرنسا. لقد رأى محمود شاكر في هاتين المؤسستين علامة لثقافتين متباينتين بدأتا تتصارعان في قلب المجتمع العربي المسلم وتؤسسان لمنظومتين من القيم الفكرية والتربوية والسلوكية مختلفتين كل الاختلاف.

لم يكن من الممكن بداية أن تقوم حالة من التفاعل البناء بين الفريقين، ذلك أن حجم التباين بينهما كبير جداً، كما أن طبيعة التكوين الجديد للأفكار الحديثة

(١) هي المدرسة التي أنشأها الطهطاوي في سنة ١٨٣٦م، وكانت تدرس فيها آداب اللغة العربية واللغات الأجنبية وخاصة الفرنسية والتركية والفارسية، ثم الإيطالية والإنجليزية، وعلوم التاريخ والجغرافية والشريعة الإسلامية، والشرائع الأجنبية. وقد مثلت نموذج التعليم الجديد الموازي للأزهر، وإذا ما كان الأزهر يرمز إلى الهوية والثقافة الأصلية " الثقافة المتكاملة " كما يسميها محمود شاكر، فإن دار الألسن تمثل برأيه ثقافة الإلحاق الحضاري.

ونقص معرفة النخبة التقليدية بها كان عاملاً من عوامل تأجيج الصراع.

لقد استطاعت الأفكار الجديدة بحكم ما يمتلكه الجديد من بريق، وما يضفيه هذا الجديد من زهو وتأنق عبرت عنه البدلة الأوربية الجديدة (علامة المثقف الجديد)، مقابل الجلباب القديم (علامة النخبة التقليدية)، استطاعت أن تحرز حضوراً قوياً في المساحة المخصصة للنخبة الفكرية، بل استطاعت أن تدفع ممثلي النخبة التقليدية إلى خارج دائرة الضوء، وتؤسس لولادة شريحة جديدة في قلب النخبة الفكرية، هي شريحة المثقفين التي نمت وتطورت إلى يومنا هذا في ظل هيمنة قيم الحداثة، النفسية منها والمعرفية.

المرحلة التالية، بعد هذا الانقسام الكبير في صفوف النخبة الفكرية، تميزت بولادة نماذج متداخلة من ممثلي الثقافة والمثقفين. فبعض حاملي الثقافة التقليدية اطلعوا على الثقافة الحديثة بنسبة ما، تزيد أو تنقص، فقام بعضهم بالانحياز إلى الثقافة التقليدية

والدفاع عنها بنموذج جديد من الخطاب وبأدوات مستحدثة في السجال الفكري والحجاج العقائدي من أمثال مصطفى صادق الرافعي والشيخ مصطفى صبري وغيرهم، وهؤلاء في الحقيقة هم من أسسوا لولادة الفكر التأصيلي.

البعض الآخر من حملة الثقافة التقليدية ممن تعرفوا الثقافة الحديثة، قاموا بالانحياز إلى القيم الجديدة فوظفوا معرفتهم للثقافة التقليدية لتحقيق مصالحة فكرية بين الثقافة الإسلامية التقليدية والثقافة الغربية الحديثة، وقد كان على رأس هؤلاء محمد عبده ورموز ما عرف باسم المدرسة الإصلاحية.

نستطيع نظرياً أن نتخيل رسماً بيانياً للتطورات التي حصلت في إطار النخبة الفكرية على الشكل التالي:

النخبة الفكرية التقليدية - شريحة العلماء - وجدت نفسها وجهاً لوجه مع تحديات فكرية مفاجئة لم تكن مستعدة لها، فتحولت الساحة الفكرية ذات القطب الواحد إلى ساحة القطبين المتباينين؛ حيث يمثل

الطرف الأول النخبة التقليدية، ويمثل الطرف الثاني النخبة الحاملة للأفكار الجديدة، وقد تمثلت هذه النخبة الجديدة في نموذج المستشرق أولاً، ثم في نموذج خريج مدرسة الاستشراق ثانياً. ونستطيع أن نجد نموذج الحامل للفكر الحديث في صورته الأقرب إلى النقاء عند ممثلي الطوائف الدينية والأقليات العرقية والمذهبية، كفرح أنطون[١] (١٨٧٤-١٩٢٢م) وشبلي شميل[٢] (١٨٥٠-١٩١٧م) وأديب إسحاق[٣]

(١) فرح أنطون: علماني عربي من أصول مسيحية، أسس مجلة الجامعة وقد نشر فيها عام ١٩٠٢م عدداً من المقالات ناقش فيها مسائل الحرية والاضطهاد والعلم والمدنية في الإسلام، وقد رد عليه محمد عبده. وعلى اشتهار هذه الردود لكن كان يعتريها ضعف شديد نتيجة الطابع التبريري في ردود عبده الذي يعود بكثير من النواقص والانتقادات إلى المسلمين وعلماء الدين المتحجرين، كما يرى، وليس إلى الإسلام.

(٢) شبلي شميل: من أبرز الدعاة إلى النظرية التطورية الداروينية وله كتاب: (فلسفة النشوء والتطور). عدَّ الأديان عائقاً أمام التقدم.

(٣) أديب إسحاق: سوري، ذو ثقافة فرنسية، عمل في مصر في مجال =

(١٨٣٠-١٨٨٥م). في حين ظل المثقفون من المسلمين يمثلون حالة من المزيج والاختلاط الفكري، كرفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي وعبد الرحمن الكواكبي.

المرحلة التالية تمثلت في استمرار تطور نموذج المثقف الحداثي الخالص الحامل للقيم اللبرالية العلمانية والمادية والناقم على مجتمعه والمزدري لثقافته الخاصة من أمثال سلامة موسى (١٨٨٧-١٩٥٧م) ولطفي السيد (١٨٧٢-١٩٦٣م). لكنها ترافقت كذلك مع ولادة نموذج المثقف الحامل لمكونين ثقافيين والذي اختبر بيئتين فكريتين هما البيئة التقليدية والبيئة الحديثة. هذا المثقف الذي انقسم إلى فئتين انحازت الأولى بنسب متباينة إلى قيم الحداثة وإن لم تنف قيم التقليد، وانحازت الثانية إلى قيم

= الصحافة. كان يدعو إلى بناء المجتمع على أسس سياسية مغايرة لمبدأ التضامن الديني.

التقليد وإن كانت تنظر إلى قيم الحداثة وتتفاعل معها بنسب أيضاً مختلفة، وكما أشرنا فإن محمد عبده يمثل نموذج التوجه الأول، ويمثل النموذج الثاني مصطفى صبري.

استطاعت التيارات الفكرية الجديدة أن تضمن لنفسها مكانة مميزة في الحراك الفكري الذي جرى في قلب العالم العربي، وقد ساعدت مجموعة من العوامل السياسية والتاريخية هذه التيارات للتحول إلى تيارات مهيمنة، كان من هذه العوامل انهيار الدولة الإسلامية ودخول البلاد العربية تحت الحكم والوصاية الأوربية المباشرة، وانتشار أنماط التعليم الحديث ودخول المناهج والمفاهيم الغربية إلى المدارس والجامعات العربية، وتبلور هذه المفاهيم الحداثية في تيارات وأحزاب سياسية أسست لنظم اجتماعية وسياسية جديدة، كل هذه العوامل ساعدت على هيمنة النموذج الحداثي، لكن هذه الهيمنة بقيت هيمنة سطحية لم تصل إلى عمق المكونات الثقافية للشخصية العربية

التي حافظت على هويتها الإسلامية وشخصيتها التاريخية والحضارية.

في المقابل فقد ولّد هذا الانجرار نحو التغريب الثقافي ردود فعل قوية لدى ممثلي التوجه التأصيلي، فتحت شعار الحفاظ على الهوية والذات الحضارية قام هؤلاء المفكرون بحملة نقدية كبيرة لحَمَلة الفكر الحداثي الغربي وفلسفته ورموزه واتهموهم بالتغريب والسعي المحموم إلى تقليد الغرب ولتطبيق النماذج الغربية في الحياة العربية. ويكفي أن نذَكِّرَ بالنقد اللاذع الذي كاله كل من محمود محمد شاكر وأنور الجندي ومحمد محمد حسين لرموز الفكر العربي الحداثي ولمقولات النهضة والانقطاع. هذا الموقف الفكري الرافض لثقافة التغريب هو الذي أعطى الدفعة القوية لولادة الحركات الإسلامية الحديثة، فهذه الحركات في معظمها هي الفعل المعاكس لواقعين أحدهما سياسي - سقوط الخلافة، وثانيهما فكري - ثقافة التغريب.

لكن إذا كان الفكر التقليدي لا يزال مستمراً عبر تراثه ورموزه، وإذا كان الفكر الحداثي لا يزال مستمراً عبر محاولاته لتغيير الواقع العربي وعبر انقساماته المستمرة إلى تيارات ومذاهب مختلفة، فما هو الفكر التأصيلي؟ وما هي علاقته بالفكر التقليدي؟

الفكر التأصيلي هو في واقع الحال استمرار ومتابعة للفكر التقليدي إنما في واقع الحياة المعاصرة وظروفها ومتغيراتها، فلا مفر من الاعتراف بأن المجتمع العربي والنخب العربية قد ابتعدت عن أصولها الفكرية، وقد حصلت فجوة زمنية وفكرية بين تراث الأمة، الذي هو مصدر حياتها وثقافتها وبين واقع الأمة .**فالفكر التأصيلي والتيار التأصيلي هو التيار المعني بردم هذه الهوة والفجوة بين واقع الأمة الثقافي ومصادر ثقافتها الأصلية.**

من ناحية أخرى فإن الثقافة العربية الحديثة تحتوي على مزيج من الأفكار المتباينة المصادر المتنافرة الأصول والتي أوجدت حالة من الهَجَانة الفكرية

المُعطلة لكل إمكانيات العمل والإبداع الفكري، وقد صار من الضروري أن يتم الخروج من هذه الهَجَانة عبر البلورة الدقيقة لحدود الثقافة العربية المتكاملة ومفرداتها.

بهذا المعنى فإن التيار التأصيلي هو المعبر عن الثقافة العربية الأصيلة في واقعنا المعاصر، وهو استمرار للفكر التقليدي، لكنه استمرار نوعي جديد كونه ينطلق من رؤية العالم الإسلامية وثوابتها، لكنه يدرك ويعرف حقيقة الثقافة الغربية الحديثة المهيمنة ويدرك الآثار التي تركتها هذه الثقافة في واقعنا وفي العالم أجمع، كما يدرك حقيقة الدور المنوط بالثقافة العربية الإسلامية في الحضارة الإنسانية عموماً ويدرك رسالتها إلى العالم. فالتأصيلية بمعنى من المعاني **هي التقليدية الجديدة، والتأصيليون هم التقليديون الجدد.**

في فلسفة التأصيل

يأخذ خصوم التأصيل على هذا التيار انشداده نحو الماضي، كما يقولون، وقد سال مداد كثير في الثقافة العربية الحديثة عن قيم الماضي والمستقبل والجديد والقديم. وقد كانت هذه الجدالات الفكرية تعبيراً عن صراع أشمل هو صراع نموذجين حضاريين مختلفين كلياً في فهمهم للوجود الكوني والاجتماعي، ولكي نحسم هذا الجدل لا بد من توضيح خصوصيات هذه النماذج الحضارية فيما يمكن أن نطلق عليه اسم نظام الحقيقة الذي هو فرع أو امتداد أو تعبير عن نظرية المعرفة في كلا النموذجين الحضاريين؛ النموذج الإسلامي والنموذج الغربي الحديث.

يقوم النظام المعرفي أو نظام الحقيقة في النموذج الحداثي الغربي على أساس من الاعتقاد بأن الحقيقة الكلية هي محصلة لعملية تركيبية تتحقق في المستقبل وتنجلي عنها الصيرورة. فالحياة عموماً تبدأ من تكون

خلية حية تنقسم وتستمر في الانقسام لتصنع الكائن الحي الذي يرتقي في سلسلة من حلقات التطور ليصل إلى الكائن البشري.

والإنسانية تبدأ من نقطة الصفر معرفياً، حيث يسود الاعتقاد بوجود كائن بشري بدائي هو أقرب إلى القرد منه إلى الإنسان، ومجتمع بشري بدائي يعيش حياة القطعان في الكهوف والمغاور، لا يمتلك من المعارف والقيم سوى ما تفرزه التجربة الحياتية عبر السنين الطويلة، ثم تتراكم هذه التجربة لتنتج نظماً مختلفة ومتراتبة لفهم العالم، تكون هذه النظم بدائية سحرية تضفي على الطبيعة وظواهرها أرواحاً ومقاصد وغايات، وتتطور هذه الفهوم لتصل إلى أرقى نمط معرفي اجتماعي وهو النمط أو النموذج العقلاني الوضعي الذي سماه أوغسط كونت بالمرحلة الوضعية[1].

هذا النموذج لنظام الحقيقة هو ما يميز النظرة الحديثة

(١) قد تختلف المراحل والتسميات لهذا النموذج الذي تتداخل فيه =

للعالم وقد عبرت عنه نظرية النشوء والارتقاء وفلسفة التقدم، التي هي أكثر من كونها مجرد رؤية للحركة التاريخية، إنما تمثل رؤية معرفية تقر بتقدم العقل وتقدم العلم والمعرفة كلما سرنا قدماً في التاريخ إلى الأمام، والتقدم العلمي هنا يتمثل في تبني منظور أو نموذج معرفي أو منهجي جديد يتم تفسير العالم من خلاله.

ويمكن ملاحظة هذه القضية بوضوح في التقسيم العشري للمراحل التاريخية كما وضعه الفرنسي كوندورسيه أو التقسيم الثلاثي الذي وضعه أوغسط كونت[1]، وكذلك نراه عند هيغل في فلسفته للتاريخ وعند ماركس. إن هذه النماذج تظهر بوضوح أن حركة التعاقب التاريخي مرتبطة بتطور مناهج المعرفة إلى حد

= التطورية ومذهب الارتقاء الطبيعي بالتقدمية كرؤية اجتماعية، عند كوندورسيه وهيغل وماركس وإنجلز وأوغسط كونت، لكنها جميعها تعبر عن المضمون ذاته وإن اختلفت المسميات.

(١) حول فلسفة التقدم وأبعادها على الرؤية المعرفية انظر في كتابنا: ثقافة في الأسر، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٨م، ٧٧ وما يليها.

كبير، وهذا التطور سوف يصل في النهاية إلى محطته الأخيرة المتمثلة في النظام الأكثر عقلانية الذي سيشكل نوعاً من نهاية التاريخ[١]، مما يقود في المحصلة إلى ولادة نموذج حضاري له نظامه الاجتماعي والسياسي المحدد كما هو واقع الحال عند هيغل الذي رأى في النظام اللبرالي الديمقراطي هذا المثال المتحقق، أو في ماركس الذي رآه يتمثل في النظام الاشتراكي.

وهكذا فإن الرؤية التقدمية تتكون من عناصر ثلاثة هي: شكل الحركة التاريخية الذي يسير قدماً نحو الأمام، ونظام معرفي يؤسس لرؤية محددة للعالم، ونموذج نهائي تصل إليه هذه الحركة في نهاية الطريق[٢].

---

(١) تجدر الإشارة إلى أن نهاية التاريخ من المنظور التقدمي تختلف عن نهاية التاريخ بالمعنى الديني، إن نهاية التاريخ بالمعنى التقدمي هي تحقيق النموذج النهائي والأكثر عقلانية للحضارة البشرية.

(٢) حول مفهوم التقدمية، انظر كتابنا: الأسس البنيوية لفكر الحداثة الغربية. دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٧م.

عندما دخلت هذه الرؤية التقدمية للتاريخ والمعرفة إلى الثقافة العربية الحديثة فإنها دخلت بمكوناتها الثلاثة ومن ثمَّ فهي أسست ليس فقط لرؤية جديدة لحركة التاريخ، إنما أيضاً لنظام معرفي جديد قائم على أساس من محاكاة النماذج العقلانية والوضعية الغربية، كما أنها ربطت السعي النهضوي العربي بنماذج محددة أنتجتها التجربة الحداثية الغربية. إن صورة المستقبل التي تقترحها الرؤية التقدمية ليست حرة وليست كثيرة التنوع، إنما هي مرتبطة بنماذج فكرانية (إيديولوجية) محددة؛ فالنظرة التقدمية قائمة على أساس من المركزية الغربية، وهي أفضل حامل لهذه المركزية. لذلك رأينا أن الإيديولوجية النهضوية الانقطاعية في المنطقة العربية ارتبطت تاريخياً بنماذج قومية أو ماركسية أو لبرالية علمانية هي النماذج الفعلية التي تحققت في إطار التجربة الحداثية الغربية[1].

(١) إن المقصود بالإيديولوجية النهضوية الانقطاعية هنا وفي كل كتاباتنا، ليس الفكر الذي ارتبط زمنياً بنهاية القرن التاسع عشر =

لقد أسست عقيدة التقدم بمكوناتها الثلاثة السابقة الذكر، لمفهوم النهضة القائم على أساس من الانقطاع والتجاوز والتأسيس من جديد، فأعطت بذلك مشروعية نظرية لكل عمليات الهدم الثقافي والرغبة في تجاوز الماضي عموماً، لا باعتباره مرحلة تاريخية فقط بل باعتباره قيمة سلبية تعيق حركة المجتمع نحو الأمام، نحو التقدم والحضارة، كما يرى أصحاب هذا الرأي.

أما نظام الحقيقة في الثقافات التقليدية والتي تمثل الثقافة العربية الإسلامية اليوم نموذجها الحي، فالحقيقة الكلية فيه ليست نتاج عملية تركيب تأتي بها الصيرورة، إنما هي معطى ثابت ومكتمل وغير قابل للتبديل ولا ينال منه تعاقب الأيام والدهور، هذا النظام المعرفي يقوم

= وبداية القرن العشرين فقط والذي سمي بـ(عصر النهضة العربية)، إنما نقصد بهذا المسمى التوجهات الفكرية التي رأت، وترى إلى يومنا هذا، عملية النهضة في الواقع العربي عملية تستلزم الانقطاع عن الماضي تاريخياً وحضارياً، وهذا النمط مستمر في الثقافة العربية إلى يومنا هذا مع أن التأسيس له قد تم فيما يسمى بعصر النهضة.

على أساس من إقرار منظومة من الحقائق الكلية هي في طبيعتها ومصدرها خارج التاريخ وخارج الزمان، إنها حقائق الوحي الثابتة والمطلقة التي لا تتغير تبعاً للزمان بل يتغير الزمان تبعاً لها.

بعد هذه الحقائق الكلية الثابتة، وفي مستوى أدنى منها تأتي حقائق العالم المتغير والتي هي متغيرة بتغير الأيام والسنين وتعاقبهما ومختلفة باختلاف التجارب الإنسانية، لذلك فإن العقل الإنساني في هذه المنظومة المعرفية يقر بقصوره ويقر بحدود معلومة لا يستطيع العقل الإنساني فيها إلا أن يتلقى حقائق الوجود من مصدر الوجود، ويقصر نشاطه واهتماماته على المستويات التي يستطيع أن يكون فاعلاً فيها، كالمجال الطبيعي أو الاجتماعي والتاريخي والتطبيقي بنواحيه المختلفة.

أما في النظام المعرفي الحديث فإن العقل[1] يحتل

(١) والعقل هنا هو العقل الفردي بمفهومه الديكارتي لا بمعناه المفارق الذي نجده في الفلسفات القديمة.

المرتبة العليا في هرمية الوجود، فهو مصدر الحقائق، وهو أصلها، وهو الذي يصادق على وجود ما هو موجود، وينزع هذه الصفة عما يراه غير موجود لمجرد أنه لا يدخل في مداه المعرفي. والعقل هو سمة الإنسان، ومن ثمَّ فإن الإنسان صاحب العقل هو سيد الوجود وهو الإله الحديث كما أعلنته الفلسفات الإنسانوية العقلانية الحديثة.

إن نظام الحقيقة المختلف والمتباين في كلتا المنظومتين هو الفلسفة الفارقة التي ترجع إليها كل التناقضات والتباينات بين التيار الحداثي (النهضوي الانقطاعي) والتيار التأصيلي. فالتيار الحداثي يثور على الموروث وينتقد السلف ويرفض الاتباع، ويدعو إلى التجديد والتنوير والتثوير والتطوير، وإفساح المجال المطلق أمام العقل لتقرير كل الحقائق وانتقاد الثوابت.

في حين يتمسك التيار التأصيلي بثوابت الأمة وهويتها الفكرية، وتراثها وحقائقها وقيمها المتوارثة

والمستمدة من نظام معرفي عنوانه الوحي وصفته الثبات والإطلاق. وليس صحيحاً أن هذا النظام يتنكر للعقل ويلغي دوره، بل هو على العكس من ذلك يرفع من شأن العقل ويعطيه كل الصلاحية في مجاله وضمن حدوده، لكنه لا يخرج بالعقل عن حدوده وعن ساحة فعله، فهو يعقل " العقل" في حيزه الخاص[١]. كما أنه لا يلغى الأشكال الأرقى من المعرفة ولا يختزلها بمنهج واحد هو المعرفة العقلية، إنما هو يقر بأشكال ومناهج مختلفة منها ما هو أرقى من المنهج العقلي وأعلى منه، ولذا فهو لا يحد من قدرة الإنسان على المعرفة، كما يُتهم، بل هو يوسع هذه القدرة إلى أبعد مدى ممكن.

استناداً إلى هذه المقدمة النظرية فإن معادلة القديم والجديد تفقد صفة الإطلاق، وتكتسب صفة النسبية التي تتحدد بالنظر إلى علاقة الثابت والمتحول في

(١) في الأصل اللغوي: عقل الناقة: أي أحكم لجامها وقيادتها.

النظام المعرفي الإسلامي وفي نمط التطور التاريخي والحضاري العربي الإسلامي.

لذلك فإن التيار التأصيلي يرى كل المفاهيم والعمليات التاريخية والاجتماعية كالنهضة والتجديد والتحديث وغيرها، من منظور الحفاظ على الثابت الذي هو عنوان الهوية وقوام النموذج التاريخي والحضاري الإسلامي الذي يفقد ذاتيته ومن ثمَّ وجوده، بفقدان هذه العناصر الثابتة. وهذه العناصر هي مجمل ما أسميناه في بداية هذه الرسالة بكليات الرؤية الإسلامية للوجود.

في المقابل فإن التيار النهضوي الانقطاعي ينطلق من الرؤية المعرفية الحداثية التي ترى الحقيقة والصواب فيما يأتي به المستقبل وما تنجلي عنه قانونية التقدم الكلية الفعل والتأثير. وأكثر من ذلك أن الحداثة في السياق العربي الإسلامي تختلف عن الحداثة في السياق الغربي بأن الثانية تمتلك هامشاً واسعاً من

الحرية، فالحداثة بالنسبة إلى مفكري القرن التاسع عشر في الغرب هي ما ستنجلي عنه تجربة القرن التاسع عشر بمحدداتها الفكرية والسياسية والاجتماعية، في حين أن الحداثة في السياق العربي هي استنساخ لتجربة منتجة ومكتملة في الغرب وإسقاطها على الواقع العربي.

إن الدعوة التأصيلية ليست دعوة إلى العودة إلى الماضي أو إلى نماذج تاريخية وسياسية واجتماعية ماضية، إنما هي دعوة إلى التمسك بقيم ثابتة يرى أصحابها أنها كانت صالحة أساساً للبناء في الماضي، وهي لا تزال صالحة أساساً للبناء في الحاضر والمستقبل.

السمات والملامح الفكرية العامة

يتميز التيار التأصيلي لكونه توجهاً فكرياً بمجموعة من السمات والملامح الخاصة التي يمكن أن نتبينها في أعمال ممثليه من الكتاب، أو من استقراء رؤيته

ومنهجه كما تم تقديمها آنفاً. أول هذه السمات وأهمها هي:

١- إن الإسلام باعتباره منظومة شمولية هو الدائرة التي تنضوي في إطارها الثقافة العربية بمكوناتها وعناصرها كافة، وهذه الحقيقة ليست مجرد حقيقة تاريخية، بل هي حقيقة وجودية لا يمكن تجاوزها، وقد أثبتت التجربة العملية خلال القرنين الماضيين أن أي محاولة للخروج بالثقافة العربية من دائرة المرجعية الإسلامية تقود إلى حالة من الاغتراب المعرفي والاستلاب الثقافي والاستتباع الحضاري للآخر، وأن كل المحاولات التي جرت لبلورة مكونات ثقافية جديدة في الحياة العربية أنتجت إيديولوجيات فوقية انعزالية غير قادرة على الاستحواذ على قلوب الجماهير وعقولها إلا في مُدد مؤقتة ومراحل انتقالية آنية. لذلك فإن الهم الأساسي للفكر التأصيلي هو العودة لربط الفكر العربي والفاعلية الثقافية العربية بكليات الرؤية الإسلامية.

٢- يمثل مفهوم النمط التاريخي والحضاري العربي والإسلامي الخاص مفهوماً حضارياً مركزياً في رؤية التيار التأصيلي، وإن المشاريع النهضوية والتنموية كافة سواء على المستوى الفكري النظري أو على المستوى التطبيقي العملي، يجب أن تأتي منسجمة مع هذه الخصوصية.

ومعنى الخصوصية هنا مرتبط بمفهوم أعمق من مجرد التمايز الشكلي، إنما هو مرتبط بقناعة فلسفية ترى أن لكل حضارة من الحضارات نموذجها الخاص في التطور التاريخي والحضاري، وهذا النموذج مستمد من مجموعة من المكونات التي تمثل جوهر الرؤية الكونية التي قامت عليها هذه الحضارة، هذا الجوهر الذي يجعل من حضارة الصينيين مختلفة عن حضارة الهنود أو عن الحضارة المسيحية أو الإسلامية.

إن هذا النمط الحضاري الخاص لا ينتهي إلا بحصول متغيرات كبرى تصنع تعديلاً جذرياً في الرؤية الوجودية لأبناء هذه الوحدة الحضارية،

مما يدفعهم طوعاً إلى بناء حياتهم بطريقة جديدة ومن ثمَّ التأسيس تاريخياً لنموذج حضاري جديد.

إن الواقع العربي والإسلامي يؤكد أن القيم التي كونت جوهر الرؤية الإسلامية للوجود، والتي قامت علي أساس منها الحضارةُ العربية الإسلامية هي قيم لا تزال حية في النفوس وفي الموروث الثقافي وفي النفسية الفردية والاجتماعية، وأن هذه القيم لا تزال تمتلك صلاحيتها في الحياة العربية وصلاحيتها في عملية البناء الحضاري أو التأسيس الحضاري، كما أن هذه الصلاحية اليوم تعمق خصوصيتها وتفردها في عالمنا المعاصر.

بهذا الخصوص فإن مثقفي الحداثة في الغرب وفي عالمنا العربي والإسلامي يروجون لفكرة مفادها أن التطور العلمي والتقني وثورة الاتصالات والمعلومات قد وحدت من رؤية العالم وأزالت الفروق بين الأمم والشعوب وأنتجت نمطاً جديداً من الوعي والثقافة العالمية التي أسست اليوم لما يسمى بالحضارة

العالمية والتي يشير المصطلح الرائج إعلامياً - العولمة- إلى عمليات التحقق العملي لهذا النظام العالمي ومسارات هذا التحقق. ويتهم الحداثيون ممثلي التأصيل والمدافعين عن الهوية بعدم فهم المسارات التاريخية والتحولات النوعية التي تحصل في العالم وعدم إدراكها، ويرون أن رفض التأصيليين لقيم العولمة هو نوع من المكابرة والمعاندة لحتمية تاريخية، وأن هذه المعاندة العبثية ستخرج الأمة من سياق التطور التاريخي.

الحقيقة إنه ليس لدى الفكر الإسلامي التقليدي والتأصيلي موقف مناهض للعالمية من حيث المبدأ؛ فقد نادى الإسلام بالعالمية منذ بداية الدعوة وأعلن نفسه ديناً عالمياً ونظاماً عالمياً أيضاً. وإنه لمن الصحيح القول اليوم إن الحضارة الإنسانية تسير نحو تقارب مكوناتها واندماج عناصرها للتأسيس الفعلي للحضارة الإنسانية الواحدة. هذا ما لا يرفضه التأصيليون، بل هذا ما يرفضه ممثلو قوى اليمين

التقليدي، الفكري والسياسي في أوربا ومناطق أخرى، وذلك لارتباط التمايز والخصوصية في عقول هؤلاء بالحدود القومية، في حين أن المسألة القومية في الدائرة الإسلامية الفكرية لا يمكن لها أن تتضخم وأن تصبح عنواناً للتميز، هذا موضوع قد حُسم وانتهى في الفكر الإسلامي منذ عقود طويلة.

إن ما يرفضه تيار التأصيل العربي الإسلامي هو القول بأن الحضارة الغربية هي نموذج هذه الحضارة العالمية الحتمي والوحيد، وأنها هي المرشحة لتكون قلب الحضارة الإنسانية وروحها، وأن الخيار الوحيد أمام الشعوب والحضارات اليوم هو أن تنهج نهج هذا النموذج وأن تندمج فيه.

إن تيار العولمة الغربية المعاصر هو أعجز ما يكون عن صنع هذه العالمية الحضارية، إنه من ينتج مقدماتها فقط، لكنه هو بالذات من سيكون الأكثر عرضة لتأثيراتها في المستقبل غير البعيد.

إن تأكيدَ التيار التأصيلي فكرةَ العالمية مبدأً وعدم رفضه لها مع تأكيد ضرورة الحفاظ على الخصوصية الحضارية الإسلامية لا يعبر عن تناقض، بل هو موقف يستمد مشروعيته من رؤية عميقة للواقع العالمي وطبيعة التناقضات الحضارية الكبرى القائمة فيه، وكذلك من إدراك لطبيعة الرسالة المنوط بنا أمةً إسلامية وعربية، أن نؤديها.

إن الخريطة الحضارية لعالمنا المعاصر تشير إلى وصول الصراع بين النمطين الحضاريين الرئيسين للوجود الإنساني، إلى ذروته وإلى حالة توتره القصوى. هذان النمطان الحضاريان هما؛ نمط الحضارة التقليدية التي تتميز بإقرارها للمركزية الإلهية في رؤيتها الكونية والاجتماعية والأخلاقية، والتي تربط وجود الحياة الإنسانية عموماً بغايات ماورائية كبرى، ونمط الحضارة الحديثة التي تقر بمركزية الإنسان في رؤيتها الكونية والاجتماعية والأخلاقية وتربط الحياة الإنسانية عموماً بتحقيق غايات أرضية

نفعية وتقطع صلة الإنسان بمصدر وجوده وتحرفه عن غاية وجوده وعن مآله الحقيقي.

إن الحضارة الإسلامية اليوم تمثل النموذج الأنضج والأكمل للحضارة التقليدية التي تمتلك في حالة من الكمون مقومات النموذج الحضاري الذي يعيد التوازن إلى حياة البشرية عموماً، والذي لا يزال يقدم نفسه بديلاً حضارياً يجاهد من أجل التحقق الفعلي في ظروف عالمنا المعاصر. لا يمثل هذا الرأي موقفاً متفائلاً ولا هو يتجاهل الواقع السياسي والاجتماعي أو الاقتصادي والحضاري للشعوب المسلمة ويقفز عنه، على العكس من ذلك، هو تأكيد على أحقية البديل الحضاري الإسلامي وحتميته، لأن انتصار الحضارة الحقيقي هو انتصار الإنسان على الأشياء، وانتصار الإنسان هو انتصار للمنظومة الوجودية والقيمية والمعرفية التي تضع الإنسان في مكانه الصحيح في سلم الوجود، لا أعلى من ذلك ولا أدنى، أما مكان الإنسان الحقيقي في سلم الوجود فهو عند

ذلك التقاطع في معادلة مكونة من حدين، حدها الأول ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٢/ ٣٠]، أما حدها الثاني فهو ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾ [الذاريات: ٥١/ ٥٦].

يعبر الغرب اليوم عن حالة الاصطفاف التي ذكرناها من خلال إعلانه الحروب الحضارية من أجل الانتصار لقيم اللبرالية واقتصاد السوق والديمقراطية التي هي مكونات نظام العولمة المطروح للنشر والتعميم، لكن هذه المكونات، ودون الدخول في تفاصيلها، لا تعدو كونها تلامس المستوى الاجتماعي والسياسي والاقتصادي من حياة البشرية، وتدع من وراء ذلك كل الاحتياجات التي تلامس الفطرة الإنسانية، كالحاجة إلى المعنى (معنى الوجود) والغاية وأسئلة الوجود الكبرى كالحياة والموت والخلود، تدعها خلفها مهملة وتلقي بها جميعاً خارج اهتمامات العالمية الموعودة.

إن رسالة الإسلام للعالم هي روح العالمية المقبلة، لكن هذه الروح تحتاج إلى جسد ليحملها، ومن هنا

كانت أهمية الفكر التأصيلي والفعل التأصيلي الهادفين إلى ردم الهوة بين الأمة وثقافتها. إن التيار التأصيلي لا يرى في تفعيل النموذج الحضاري الإسلامي وإخراجه من حيز الإمكان إلى حيز الوجود في ظروف العالم المعاصر، انتصاراً لطرف على طرف، إنما هو انتصار للإنسان ومتطلبات حياته وفطرته، إنه حاجة عالمية إنسانية تعيد التوازن المفقود إلى الحضارة الإنسانية.

٣- المساحة الفكرية التي يتحرك بها هذا التيار هي **(الثقافة العربية الإسلامية المتكاملة)**. تمثل الثقافة العربية المتكاملة المتحدرة إلينا عبر العصور، تياراً من الفاعلية الثقافية في إطار الرؤية الإسلامية للعالم، هذه الفاعلية الثقافية التي خفتت وتراجعت في القرون الأخيرة من عمر الحضارة الإسلامية (القرنين السابع عشر والثامن عشر)، لكنها مع ذلك كانت تمتلك كل مقومات الحياة والديمومة والقدرة على التجدد. وقد جاءت ثقافة النهضة منذ القرن التاسع عشر بمقولات

انقطاعية كان لها أكبر الأثر في تراجع هذه الثقافة المتكاملة وانحسارها.

إن هذه الثقافة العربية المتكاملة هي صورة واقعية متجسدة عبر التجربة التاريخية وهي تشخيص مجسد وواقعي لما أسميناه الرؤية الإسلامية للعالم التي قامت على أساس منها الحضارة العربية، وهذه الثقافة بمكوناتها ومناهجها وقيمها المعرفية والأخلاقية هي ما يسعى التيار التأصيلي إلى استعادته لا بوصفه نموذجاً مكتملاً للتطبيق، إنما باعتباره مقدمات يجب تفعيلها وإعادة إنتاجها في الظروف التاريخية والمعرفية المعاصرة. إن هذه العملية من التفعيل الثقافي هي ما سيؤسس لنهضة إسلامية صحيحة وحقيقية.

وهذه التكاملية التي نتحدث عنها لها وجهان؛ الوجه الأول خاص بالعلاقة التي تربط فروع هذه الثقافة ومكوناتها، بمعنى أننا عندما ننظر في مكوناتها نراها متكاملة يردف بعضها بعضاً ويكمله، وهناك دراسات مهمة بدأت توضح حقيقة هذا التكامل من

خلال دراسات تفصيلية للعناصر والفروع المختلفة المكونة للثقافة العربية الإسلامية[١].

التكاملية بهذا المعنى تعني تكامل البنية المعرفية التي تعطي هذه الثقافة هويتها المعبرة عن خصوصية تنهل من منظومة قيميّة أرسى دعائمها الإسلام في حياة الأمة، فصارت روحاً سارية في جسد هذه الأمة تعبر عن مكنونها الحضاري وتربط ماضيها بحاضرها وترسم الخطوط العريضة لمستقبلها.

وهذه التكاملية تأتي امتداداً لرؤية حضارية مشتركة للوجود والإنسان والمجتمع والمعرفة، وهي بالذات ما يمنح تلك التجليات والتطبيقات المختلفة في المجالات المتباينة عناصر الوحدة والانسجام

(١) من أهم هذه الدراسات كتاب المغربي، الدكتور طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط٣، ٢٠٠٧م. وسوف نتوقف معه بشيء من التفصيل في فقرات لاحقة من رسالتنا.

والتكامل والانتماء إلى منظومة ثقافية معرفية واحدة[١].

لو أننا استعرضنا ما يكتبه الباحثون العرب اليوم عن المعتزلة، لاعتقدنا أنهم جماعة ينتمون إلى عالم مختلف عن ذلك العالم الإسلامي الذي نعرفه، وقد نقرأ ما يقولون في الإمام الغزالي، فنعتقد أنهم يتحدثون عن فكر مدمر قضى على الثقافة والفكر العربي الإسلامي وأدخل الحياة العربية في نفق الانحطاط والتخلف. وقد نرى سلفياً متشدداً يخرج من الملة بعضاً من عظماء الأمة بجرة قلم، وهناك من

(١) لقد تعرضت هذه التكاملية في الثقافة العربية الإسلامية إلى حملات انتقاد شديدة في الدراسات التراثية الحديثة وخاصة عند الجابري الذي سعى إلى تهديم هذه الوحدة والتكامل ونسفهما عبر مقولات الصراع بين المناهج المعرفية الثلاث "البيان" و"البرهان" و"العرفان"، وكذلك عبر مقولة التناقض بين "المشرقي" ذي الطابع العرفاني الغنوصي و"المغربي" البرهاني. وهي مقولات واهية تعرضت لنقد شديد قوض أركانها.

يحدثنا عن ابن رشد فنظن أنه يتحدث عن يوناني من عصر أفلاطون وأرسطو ولم يكن يمت إلى الإسلام والمسلمين بصلة، وقد نقرأ بعض ما كتب السيد القمني فنعتقد أن النبي محمد ﷺ كان قائداً قبلياً جاء بدعوته انتصاراً لعشيرته الهاشمية. هذه الرؤى المختلفة والغريبة للثقافة العربية الإسلامية هي محصلة لغياب وحدة وتكاملية الثقافة الإسلامية في إطار رؤية كونية واحدة متجانسة.

الوجه الآخر للتكاملية هو التكاملية في رؤية عناصر الوجود؛ فالثقافة العربية هي ثقافة تكاملية لأنها ترى هذه التكاملية في العالم المحيط أصلاً، ولا ترى هذا العالم المحيط مجزأً متنافراً لا يجمع بين أطرافه سوى حيز مكاني خارجي. وسنتوقف أمام هذا الوجه من أوجه التكاملية فيما يلي من فقرات.

لقد أسس التيار النهضوي الانقطاعي في الواقع العربي لنمط من الثقافة الهجينة، المختلطة الأصول والمقومات، والمتباينة التوجهات، وهذا الخليط

الهجين من الأفكار هو ما يطالعنا اليوم إذا ما أمسكنا بأي كتاب فكري، أو تأملنا فيما تقدمه وسائل الإعلام المعاصرة، أو نظرنا في مناهج التربية والتعليم، أو حتى نظرنا في سلوك أبنائنا وأطفالنا ونمط الثقافة والقيم التي يحملونها. إن هذا النمط الهجين من الأفكار هو ما يولد العجز الحضاري والضياع الفكري وعدم القدرة على الإنتاج والسلبية والانعزالية، فلو نظرت إلى نموذج المثقف العربي اليوم لوجدت إنساناً تائهاً حائراً يُجهد نفسه أحياناً في رصف قصيدة عمودية يسميها ما بعد حداثية يجمع فيها شتات كلمات متنافرة المعاني، ليعبر بها عن مشاعر مصطنعة أو مبتذلة. أو ربما تجد مثقفاً آخر يكرر جملاً نمطية منقولة من مصادر أجنبية سيئة الترجمة لا يجمع بينها جامع سوى رغبة صاحبنا في التلفظ بمصطلحات غريبة فتراه يرقق ويقلقل ويفخم ألفاظه في رغبة جامحة للتأنق الكاذب.

من عجائب هذه الهجانة الفكرية المقيتة التي تعيشها الثقافة العربية اليوم، ما نراه من رغبة البعض في تفسير

القرآن الكريم الذي أنزل بلسان عربي مبين استناداً إلى الديالكتيك الماركسي أو النظريات الألسنية البنيوية. أو رغبة البعض الآخر في فهم المجتمع العربي وتحليله بمقولات التحليل النفسي الفرويدي. وهناك من يحصل على درجة الماجستير أو الدكتوراه في الأنثروبولوجيا، وعندما تسأله عن موضوع اختصاصه يجيب بأنه قد درس الأسرة العربية أو نمط العلاقات في هذه الأسرة، وكأنه يتحدث عن نمط العلاقة في أسر القبائل من سكان أمريكا أو أستراليا الأصليين، وهذا يحصل في جامعاتنا العربية.

إن هذه الهجانة الفكرية هي المرض القاتل الذي أسس للعجز الفكري والثقافي العربي، وهو أحد التجليات الحقيقية لأزمة الثقافة العربية الحديثة التي كثر عنها الكلام. لذلك فإن أحد أهم أهداف التأصيل الفكري هو عملية فك هذا التمازج الهجين وفرز الأصول الفكرية والمنظومات القيمية بطريقة واضحة جلية ليكون ذلك مقدمة لفاعلية ثقافية تخرج بنا من

مربع الضياع الفكري والعبثية والسلبية والعجز الذي هو نتيجة لعمليات التلقي الخاطئ عن الآخرين. إن العودة إلى الثقافة العربية المتكاملة وإحياءَها وتلمس بنيتها ومناهجها هي المقدمة الحقيقية للتفعيل الثقافي، لأنها تؤسس للبناء على أسس صحيحة ومتينة تعطي للذات اكتمالها وتؤهلها للتفاعل مع الآخرين، وقبل ذلك والأهم منه هو أن هذه العودة إلى الأصول تحقق التطور على أساس من التجربة التاريخية والحضارية العربية الإسلامية، وتؤهل الثقافة العربية الإسلامية للمشاركة الفعلية في بناء الحضارة الإنسانية والمساهمة في تقديم الحلول لأزماتها ومشاكلها، وهذا هو جوهر الرسالة التي تحملها هذه الثقافة للعالم.

لا بد هنا من التأكيد أن هذه الدعوة إلى العودة بالثقافة العربية إلى أصولها لا تعني بحال من الأحوال دعوة إلى الانعزال الفكري وإغلاق الأبواب على أي مؤثرات خارجية يمكن أن تدخل البيت الثقافي العربي، إنما على العكس من ذلك هي دعوة إلى

إدراك الذات والهوية أولاً لكي نكون قادرين على التفاعل مع الآخر والتأثر به وربما الاستفادة من تجربته وهذا أمر جيد ومطلوب، لكن كل ذلك لا يمكن أن يتم ويتحقق إلا بمعرفة الذات وتبلورها ذاتاً ناضجة مدركة لهويتها وحدودها ومقومات وجودها، فالتفاعل مع الآخر يفترض وجود طرفين، أما إلغاء الذات وتقمص ذاتية الآخر وشخصيته والتماهي المرضي معه، فهو ما لا يمكن أن يسمى تفاعلاً إنما هو تبعية فكرية وانمحاق واستلاب.

وعلى الطرف الآخر فإن نقد الآخر لا يمكن أن يتم إلا بمعرفة الذات وتبلورها، هذه المعرفة التي تؤسس لإدراك الآخر بشكل صحيح، ومن ثمَّ الحصول على الحق المشروع في انتقاده، أما النقد غير المستند على إدراك الذات وإدراك الآخر فهو محض تهجمات وتخرصات غير مجدية.

٤- لا يهدف التيار التأصيلي إلى استعادة نموذج حضاري ماضٍ وتطبيقه في واقع الحياة، ولا يمتلك

نموذجاً فكرانياً (إيديولوجياً) مكتمل البناء لتطبيقه في الواقع. إنما هو يدعو إلى تفعيل كل المكونات الحضارية الخاصة بحيث تكون هذه الذات الحضارية قادرة على إعادة إنتاج الواقع الخاص معرفياً أولاً، ومن ثم عملياً بعيداً عن النماذج المستوردة وبعيداً عن القيود التي كبلت وقيدت حركة هذه الذات الحضارية، وقادتها في متاهات الاغتراب والاستلاب، حتى أفضت بها إلى السلبية المطلقة والعجز.

إن دعوة التيار التأصيلي هي دعوة إلى استعادة منظومات القيم، واستعادة الرؤية العقدية الكونية والاجتماعية والسياسية والعلمية العربية الإسلامية والتأسيس عليها لبناء الحياة العربية بطريقة تستجيب لمتغيرات العصر. فليست الخلافة العباسية أو العثمانية أو غيرها هي النموذج الذي يجب استعادته اليوم في الحياة؛ فالنماذج التاريخية لا تستعاد إنما تستعاد منظومات القيم والمفاهيم ما دامت هذه القيم بقيت قابلة للحياة.

هل نرغب في عودة نظام الخلافة الذي يجمع الأمة في دولة واحدة؟

الكثيرون سيجيبون: نعم ودون شك، نرغب في ذلك.

لكن هل هناك من إمكانية لتحقيق ذلك الآن؟ وهل هذه هي المهمة الأولى على جدول أعمال الأمة؟ وهل تمتلك الأمة اليوم الوعي المناسب لقيام دولة من هذا النوع، أم أن هذا الوعي يحتاج إلى ترميم؟

ستختلف الإجابات عن هذه الأسئلة وستستمر حالة الجدل الكبير الذي بدأ منذ عقود حول هذه المسألة، وفي كل الأحوال فإن الواقع يفرض نفسه وإلى أن تتحقق الشروط المناسبة لوحدة الأمة في إطار الدولة، علينا أن نرمم وحدة الأمة ونستعيدها على مستوى الثقافة والشعور والشخصية، وعلينا أن نوقف التدهور المتسارع لمجتمعاتنا، وعلينا أن نواجه التحديات المصيرية، الداخلية والخارجية، التي تهدد

حياتنا وهويتنا. وعلينا أن نكون فاعلين في تحقيق ذواتنا وحقيقتنا الحضارية وعندها ستأتي الحياة بأشكال التحقق العملي الشكلي لهذه الفاعلية بما ينسجم ويتناسب مع ظروف المرحلة التاريخية المعاصرة.

٥- يمثل مفهوم الثقافة الإسلامية المتكاملة، كما أشرنا، مفهوماً مركزياً يستند إليه التيار التأصيلي، والتكاملية التي سنتحدث عنها الآن هي التكاملية في رؤية العالم. إنها تعني منهجاً يختلف تماماً عن المنهج التفكيكي والتحليلي الذي أنتجته الحضارة الغربية الحديثة نتيجة لانحيازها المطلق إلى المنهجية التجريبية الاستقرائية دون الالتفات إلى حقيقة أن المعارف الجزئية التحليلية لا تكتمل إلا بانتظامها في إطار رؤية كلية شاملة، لقد رفضت الحضارة الحديثة هذه الرؤية الكلية بتبنيها للدعوة الوضعية التي ترفض البحث فيما يسمى بالكليات أو العلل الأولى أو العلل الغائية، وقصرت اهتمام العلم ليس فقط على ما يمكن

إدراكه تجريبياً، بل على ما يمكن التأثير فيه من هذه المدركات[١].

تقوم هذه التكاملية على أساس الحقيقة الأولى من كليات الفهم الإسلامي للوجود والتي أشرنا إليها سابقاً، وهي الإيمان بإله واحد هو أصل الوجود وخالقه من العدم، ومن ثمَّ فإن هذا الوجود يبتدئ منه وينتهي إليه عبر عدد لا حصر له من التجليات، لكن هذه التجليات ليست مفروطة العقد إنما هي منتظمة في إطار تراتبي متكامل الحلقات. ونستطيع أن نتلمس هذه التكاملية من خلال صورة العالم كما عبرت عنها

(١) المذهب الوضعي هو المذهب الذي أسسه الفرنسي أوغسط كونت (١٧٩٨-١٨٥٧م). والوضعية كمنهج فلسفي وكمذهب معرفي ترى أن مصدر الحقيقة الوحيد واليقيني هو العلوم التجريبية، وأنه لا قيمة حقيقية للبحث الفلسفي على الإطلاق لأن القضايا الفلسفية الكلية فارغة ولا معنى لها، إذ لا أساس لها في عالم الحس والتجربة لأنها تعالج موضوعات خارجة عن حدود التجربة والخبرة الإنسانية. انظر كتابنا: الأسس البنيوية لفكر الحداثة الغربية.

الرؤية الإسلامية للعالم، هذه الرؤية التي يمكن أن نجدها في نظام العلوم والمعارف الإسلامية، لذلك سنلجأ إلى تحليل هذا النظام لتحديد مكونات هذه التكاملية.

يتميز نظام العلوم عند المسلمين بعدد من الميزات، عبرت عنها التصنيفات المختلفة للعلوم التي نجدها عند عدد من علماء المسلمين كالفارابي في (إحصاء العلوم) والأبيوردي في (طبقات العلوم) والغزالي في (إحياء علوم الدين) وابن سينا في (أقسام العلوم العقلية) وابن حزم في (مراتب العلوم) وطاش كبري زاده في (مفتاح السعادة) وغيرهم، والتي أهمها:

التراتبية: إن تصنيف العلوم عند العلماء العرب المسلمين يقدم لنا نظاماً تراتبياً لفضائل العلوم يعكس التراتبية الكونية، ففضل العلم مرتبط بفضل المعلوم، ولذلك كان العلم بالله هو أشرف العلوم. إن الوجود الكوني على اختلاف مستوياته يبدأ وينطلق من حقيقة أساسية أولى هي حقيقة واجب الوجود، الذي تمثل

معرفته أعلى أشكال المعرفة وغاية كل جهد معرفي؛ إذ إن حقائق الكون كافة سواء منها ما يتعلق بحقائق العالم العلوي أو حقائق الطبيعة أو الإنسان تبقى حقائق نسبية غير مكتملة لكنها غير قائمة بذاتها، ولا تكتمل معرفتها إلا بمعرفة مبدئها الأول وقد رأينا كيف أن ابن سينا قد سمى العلم الإلهي بالعلم الأعلى، وقد وصف موضوعه قائلاً:

"إن موضوعه هو الوجود العقلي المقارن وإنه يبحث عن الوجود المطلق وينتهي بالتفصيل إلى حيث تبتدئ منه سائر العلوم وينتهي به هذا العلم إلى مبدأ واجب الوجود. هذا الذي هو غير داخل في جنس أو واقع تحت حد أو برهان، بريئاً عن الكم والكيف والأين والمشي والحركة، لا ند له ولا شريك ولا ضد، وأنه واحد من وجوه لأنه غير منقسم لا في الأجزاء بالفعل ولا في الأجزاء بالفرض"[١].

(١) انظر: مقدمة محمد بن إسماعيل السيد أحمد لكتاب ترتيب العلوم للمرعشي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ١٩٨٨م، ص ٢٩.

وكذلك يقول الكندي معبراً عن هذه القضية التي تميز العلوم عند العرب المسلمين وتبرز غاياتها النهائية "وأشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة الفلسفة الأولى، أعني علم الحق الأول الذي هو علة كل حق، ولذلك وجب أن يكون الفيلسوف التام الأشرف هو المرء المحيط بهذا العلم الأشرف، لأن علم العلة أشرف من علم المعلول، لأنا إنما نعلم كل واحد من المعلولات علماً تاماً، إذا نحن أحطنا بعلم علته"(١).

وكذلك نرى طاش كبري زاده يعبر عن الفكرة ذاتها في كتابه (مفتاح السعادة) قائلاً: "أصل الأصول ومنتهى السؤل معرفة الله تعالى التي هي غاية الغايات وسبب الفوز والنجاة، ورئيس جميع السعادات، هذا العلم حرّ لا يخدم غيره أصلاً بوجه من الوجوه وما عداه خدم له"(٢).

---

(١) رسائل الكندي الفلسفية: حققها وأخرجها محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، مصر، ١٩٥٠م، ١/٩٨.

(٢) أحمد بن مصطفى المعروف بطاش كبري زاده: مفتاح السعادة =

إن هذه التراتبية في فضائل العلوم التي يعبر عنها العلماء المسلمون هي انعكاس لتراتبية الوجود في الرؤية الإسلامية للعالم.

الوحدة: إن أهم ما يميّز العلوم الكونية في الحضارة الإسلامية هو مبدأ وحدة الوجود الطبيعي، الذي هو تعبير ونتيجة مباشرة لعقيدة التوحيد الإلهي، هذه العقيدة التي تمثل العمود الفقري للرؤية الإسلامية للعالم، أو هي روح هذه الرؤية، وهي تفيد - على مستوى العلوم - أنه لا وجود لأي حقيقة موازية للحقيقة المطلقة دون أن يعني ذلك تواصلاً محسوساً بين الله والعالم كما تبدت هذه الفكرة في المذاهب الحلولية، إنما يعني على مستوى العلوم الكونية أنه لا يمكن أن يكون هناك نظامان من الحقيقة كل منهما مستقل بذاته. فالعالم واحد في نظامه متسق في بنيانه يبدأ من الواحد ويعود إليه.

= ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، ط١ في جزأين، مطبعة دائرة المعارف النظامية بحيدر أباد، الدكن، الهند، ص ٢٨.

التناظر: إن مبدأ وحدة الوجود الطبيعي يفضي بنا إلى إدراك أهم سمات العلوم العربية الإسلامية، وإلى ميزة من أمتع ميزات الرؤية المعرفية التكاملية، وهي تناظر أشكال الوجود المختلفة، فالرياضيات وعلوم العدد تقدم نموذجاً مجرداً من العلائق هو ذاته نموذج العلائق بين مكونات الوجود المختلفة. والتحولات التي تجرى في العناصر هي نموذج للتحولات التي يمكن أن تجرى في النفس البشرية، وهذا هو السبب الذي يجعل من علوم كالرياضيات القديمة والكيمياء القديمة علوماً سحرية لا يستطيع العلم المعاصر أن يدركها أو أن يقر بها.

التداخل والتدرج: يقول ابن حزم في (مراتب العلوم): «العلوم كلها متعلق بعضها ببعض ومحتاج بعضها إلى بعض»[١].

إن النظرة المعرفية التكاملية تقر بتداخل العلوم

(١) ابن حزم: (مراتب العلوم) في رسائل ابن حزم الأندلسي، ٤/ ٨٩-٩٠.

وتشابك بعضها مع بعض، وهذا التداخل هو نتيجة حتمية للتراتبية التي تحدثنا عنها، وقد استطاع العلماء المسلمون استناداً إلى فهمهم العميق لهذه الخاصية أن يطوروا نظاماً تعليمياً تربوياً فريداً جعل من علماء موسوعيين كبار كالبيروني وابن سينا والكندي وابن حيان ممن ننظر إليهم اليوم ونعجب من موسوعية معارفهم، أمراً ممكناً. يقول الغزالي: "على المتعلم أن لا يخوض في فنون العلم دفعة، بل يراعي الترتيب، فيبدأ بالأهم فالأهم ولا يخوض في فن حتى يستوفي الفن الذي قبله، فإن العلوم مرتبة ترتيباً ضرورياً وبعضها طريق إلى بعض، والموفق مراعي ذلك الترتيب"[1].

الشمولية: عندما ينظر العلم الحديث إلى العالم يراه مجزأً إلى حقول واختصاصات مختلفة فهناك علوم

(١) ماجد فخري: دراسات في الفكر العربي، (الغزالي - ميزان العمل)، ١/٢٠٩.

لها علاقة بالطبيعة وهي بدورها تنقسم إلى اختصاصات أدق تزداد يوماً بعد يوم إيغالاً في التخصصية، وهناك علوم تختص بالإنسان وهي كذلك منفصلة ومتباينة، فجسد الإنسان يدرس وتحدد علاته وأمراضه وكأنه منفصل عن الروح وعن البيئة وعن السلوك. وهكذا لو نظرنا في كل مجال من المجالات.

إذا ما عدنا إلى نظام العلوم والمعارف في الحضارة الإسلامية، فسنجد أن هذا العالم على اختلاف اتجاهاته وأقسامه مترابط ومتداخل، ويُنظر إليه ويدرس من هذه الزاوية، ولذلك نجد نموذج العالم الموسوعي الذي يكتب في الطب والفلسفة والموسيقا في آن ويجمع بين مختلف فروع العلوم ويبدع فيها، وتجدنا اليوم نحتار في تفسير هذه الظاهرة وفي فهم حقيقتها.

إن هذه الشمولية في الرؤية والموسوعية ليستا محصلة اجتهاد العالم في مجالات مختلفة منفصلة بعضها عن بعض، إنما هما محصلة لمنهجية تربوية معرفية شمولية ترى العالم كلاً متكاملاً لا يمكن فهمه

وإدراكه بطريقة مجتزأة، كما أنهما كذلك تعبير عن وحدة منهجية داخلية تحكم مظاهر الوجود العقلية منها والطبيعية بمبدأ واحد هو مبدأ الخلق المستند إلى نظام الحقيقة الواحدة الذي يجعل من الرياضيات والموسيقا شيئاً واحداً، ثم يرى في الموسيقا نظاماً رياضياً لحركة الفلك. هذه هي مقومات الرؤية الشمولية للعالم.

إن هذه الخصائص التي ذكرناها والتي تميز نظام العلوم عند العرب المسلمين، تبدو، كما عرضناها بشكل سريع، مستمدة بعضها من بعض وتفترض إحداها الأخرى، وهذا ما يؤكد مرة أخرى صوابية المبدأ الذي ذهبنا إليه في تكاملية هذه العلوم المعبرة عن تكاملية الرؤية، والتي أنتجت في المحصلة ثقافة متكاملة نحن أحوج ما نكون اليوم إلى دراستها وفهمها وتفعيل مقوماتها لبناء نهضة فكرية وعلمية عربية.