الفصل الثاني

التأصيل وقضايا الفكر العربي المعاصر

التأصيل والنهضة

يحتل سؤال النهضة مكانة مركزية في الفكر العربي الحديث، بل إننا نستطيع القول إن سؤال النهضة وسبل تحقيقها هو القضية الرئيسة التي كان عليها مدار الفكر العربي الحديث على تنوع وجهاته الفكرية.

النهضة المأمولة لم تتحقق، لكن عقوداً من السعي نحو النهضة قد تركت لنا العديد من المشاريع والتصورات النظرية والعملية للنهضة، لكن وعلى التنوع الكبير في مشاريع النهضة التي طرحت ولا تزال تطرح، نستطيع أن نخلص إلى نموذجين أساسيين للنهضة، أو لنقل منظورين فكريين ومنهجيين للنهضة.

المنظور الأول: هو منظور النهضة باعتبارها حالة انقطاع وإعادة تأسيس. واستراتيجيته هي استراتيجية التبديل الثقافي.

يستند هذا المنظور إلى فلسفة متكاملة للفكر والتاريخ ترى في حركة التاريخ حركة مستقيمة ذات اتجاه واحد، ينتقل فيها التاريخ والحضارة الإنسانية من مرحلة إلى مرحلة جديدة بتطور الفكر وولادة منظومة جديدة من الأفكار عن العالم والحياة الإنسانية. وتمثل العقيدة التقدمية ونظرية أوغسط كونت عن مراحل التطور الثلاث، النموذج المثالي لهذه الحركة الشمولية التي يرتقي فيها الفكر أو العلم لينقل التاريخ والمجتمع والحضارة إلى مرحلة أرقى وأعلى.

في هذه الرؤية التقدمية يمثل الواقع العربي الإسلامي بمعتقداته الدينية وأنماط التفكير والسلوك فيه، مرحلة سابقة على الحداثة تجاوزها التاريخ وتجاوزتها مسيرة الحضارة الإنسانية، من ثمَّ فإن النهضة من هذا المنظور، هي عملية لحاق بركب

الحضارة والسير حثيثاً على درب الحضارة الذي يمكن تمثيله بطريق مستقيم قامت بعض الشعوب والحضارات بقطع أشواط متقدمة بالسير فيه قدماً نحو الأمام، في حين لا تزال بعض الشعوب الأخرى تقف عند محطات متأخرة فيه.

واللحاق بالركب الحضاري في أذهان أصحاب هذه الرؤية هو عملية نقل واستنساخ للتجربة الغربية الحديثة ونماذجها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والعلمية، مما دفع الكثيرين إلى الاعتقاد أن بناء الحضارة في منطقتنا وفي مجتمعاتنا مرتبط بالقدرة على صنع السيارة والصاروخ الحامل للرؤوس النووية، وتشييد الأبنية الشاهقة الارتفاع وبناء البورصات وتنظيم الانتخابات، وكل ما يميز الحضارة الغربية الحديثة.

الحقيقة أن هذه الأشياء جميعها ليست هي الحضارة إنما هي أشياؤها، وهذه الأشياء مهما عظمت فإنها أشياء ومظاهر يمكن الحصول عليها بطرق متعددة. إن بناء الحضارة هو عملية بناء خيار جديد

للحياة الإنسانية قد يفقد فيه الصاروخ والقمر الصناعي والقنبلة الذرية الأهمية التي تحتلها في الحياة المعاصرة، وتكون القدرة على إعادة الحياة لكوكبنا الذي بدأ يفقد عناصر حياته أهم من قدرة الإنسان على الهبوط على سطح القمر، وقد يكون ترميم النفسية البشرية المريضة بأمراض العصر المتعددة، أهم من سرعة التلفاز في نقل الأخبار وملئه لساعات يومنا القصيرة بما هو مبهج ومسلٍّ أو صاخب ومهيج، وقد يكون علاج الفقر والمجاعة أهم من بناء بورصات المضاربة العالمية.

هذا هو الفهم الأحادي الضيق للتاريخ والرؤية الساذجة للحضارة التي تستند إليها كل الإيديولوجيات التي تمثل المنظور التقدمي الانقطاعي للنهضة. وهذا المنظور يستدعي منا أن نعمل على مغادرة موقعنا والسير قدماً إلى الأمام، هذا الأمام الذي يتمثل في الواقع المتجسد تاريخياً وحضارياً بنموذج الحداثة التي لا تُفهم على أساس أنها نمط وشكل لحركة تاريخية

حضارية في ظروف الغرب الأوروبي يمكن أن نطلق عليها أحكاماً قيمية مختلفة، إنما ينظر إليها على أنها حلقة من حلقات التاريخ الحتمية، وهي الحلقة الأعلى والأرقى في عالمنا المعاصر، والتي لا بد لكل الشعوب والحضارات أن تسعى إلى الوصول إليها.

هذه الفلسفة الأحادية للتاريخ والرؤية الساذجة للحضارة أملت بعد ذلك رؤية معينة للنهضة، نسميها بالرؤية الانقطاعية التي تفترض أن مشروع النهضة يتحقق من خلال عمليات انقطاع عن الجذور والأصول والشروع بعمليات تبديل ثقافي تؤهل الأمة للسير قدماً نحو وجهتها الوحيدة الممكنة التي هي الحداثة بوصفها معياراً زمنياً له محتوياته الفكرية والعقدية المحددة، وله كذلك نموذجه التاريخي المتحقق واقعاً؛ فالحداثة الغربية تحققت عبر مجموعة من التحولات العقدية التي حصلت في عصر النهضة، تلاها عصر الأنوار بتياراته الفكرية وتوجهاته الفلسفية الأساسية وما تحقق بعد ذلك من نهضة صناعية وعلمية

ومدنية، فراح أصحاب هذه الرؤية الأحادية للتاريخ يعملون على تحقيق هذا النموذج في الواقع العربي عبر التأسيس لعمليات تبديل ثقافي شامل وتحديد عناوين هذا التبديل ومستوياته وآلياته وأدواته ومتطلباته النفسية والسلوكية. وهم يعتقدون جادين أن طريق النهضة العربية يجب أن يمر بخارطة الطريق المذكورة؛ فيبدأ بنهضة، ثم تنوير ويتم إنجاز إصلاح ديني على طريقة مارتن لوثر ثم نحقق العلمانية في نموذج الدولة ونحقق منجزات الحداثة العلمية والاجتماعية والسياسية، ثم ربما نتأهل للدخول فيما يسمى بما بعد الحداثة فنبدأ بعمليات تفكيك بنيوي لنحقق عبثية الفكر وحالة الضياع التي وصل إليها الفكر الفلسفي الغربي المعاصر[١].

(١) يعقد حسن حنفي في كتابه (مقدمة في علم الاستغراب) مقارنة بين النهضة في أوروبا ومشروع النهضة العربية ليوضح المرحلة التي وصلنا إليها في إنجاز مهمات النهضة تبعاً لهذه المقارنة، فيقول: «فنحن تاريخياً مررنا بأواخر القرن الرابع عشر الأوروبي، =

لو نظرنا في كل مشاريع النهضة التي تطورت في

= عصر الإحياء الذي ظهر لدينا بالشعر، وفي بداية الخامس عشر، نحاول الدفاع عن كرامة الإنسان وحريته، وإقامة الدولة الديمقراطية، والشك في الموروث، وتأسيس العلم. فنحن نعيش مشاكل عصر النهضة الأوروبي». لكن حنفي يأسف لأن النهضة العربية لم تستطع أن تحقق المهمة الأساسية والشرط الأساسي لنجاحها؛ لأننا لم نستطع أن ننجز الانقلاب الإنساني في ثقافتنا، كما حصل في أوروبا، وأن ننقل بؤرة المركز من " التمركز حول الله إلى التمركز حول الإنسان ". حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٢م، ١٧٢.

كذلك يذهب محمد أركون إلى أن النهضة لم تتحقق لأن المثقفين النهضويين «لم يخاطروا أبداً بدراسة نقدية للدين على طريقة ماكس ويبر مثلاً أو أي ترولیتش (E. Troeltscht) ولم يقوموا بصراع ضد الكهنوت على طريقة فولتير، ولا تفسيخ الآراء الجامدة Dogmes على طريقة مونتيني، ولم يدخلوا في صراع دائم وذي دلالة أو أهمية تذكر من أجل تعرية الأصول الآنية والمرحلية والدنيوية للشريعة، ولا بإنجاز تيولوجيا إسلامية ملائمة للروح العلمية الجديدة». انظر: محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي. تر: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٩٦م، ط٢، ص ٢٣٧.

إطار هذه الرؤية الانقطاعية التقدمية لوجدنا أن عنصر التبديل الثقافي هو مكونها الأساسي، فالمشروع الإصلاحي للأفغاني ومن بعده محمد عبده هو مشروع استبدال مكونات عقدية بأخرى في إطار الرؤية الإسلامية العامة بحيث تصبح الحالة الإسلامية أقدر على محاكاة الحداثة وتمثلها، فالحديث عن التحسين والتقبيح العقليين كما الحديث عن مفهوم السنن القرآني كما هو الحال بالنسبة إلى تفعيل مقولة المصلحة أصلاً تشريعياً وتطوير معنى المقاصد باعتبارها رؤية تبريرية، وترسيخ العقل بمضامينه المستحدثة، كل هذه الآليات كانت تهدف إلى تحريك المنظومة الإسلامية باتجاه التقارب مع منظومة الحداثة وتقمصها إنما برداء إسلامي، حيث إن أصحاب هذا المشروع لم يكونوا يرون تبايناً وتناقضاً كبيرين بين هاتين المنظومتين.

إن مشروع قاسم أمين في كتابه (تحرير المرأة) و(المرأة الجديدة) هو كذلك مشروع تبديل مكونات

الفهم العام للمرأة والأسرة ومن ثمَّ المجتمع. لقد دعا قاسم أمين إلى تحرير المرأة وخروجها من البيت ومشاركتها الرجل الحياة الاجتماعية ودعا إلى نزع حجاب المرأة واعتبره عادة اجتماعية وليس تكليفاً شرعياً، وأن الأمر بالاحتجاب وعدم مخالطة الرجال هو أمر خاص بنساء النبي ﷺ. وقد أورد بعض الآيات القرآنية والأحاديث من النوادر وأوَّلها بما يتناسب ووجهة نظره، لكن المتتبع لكتابه يلمس السبب الحقيقي والمبرر الأبرز لهذه الدعوات وهما تلك القناعة المطلقة والإيمان المطلق بالغرب والحرص على تقليده، فهو يرى بأن الأوروبيين الحريصين على الشرف والفضيلة والذين هم أكمل عقلاً وشعوراً من المسلمين - على زعمه - قد تركوا الحجاب من ثمَّ فلا خير فيه، لأنه لو كان فيه خير ما تركه الأوروبيون، فالعفة في النفس وليست في الثوب[1]. هذا هو القياس

(١) قاسم أمين: تحرير المرأة، الأعمال الكاملة، تحقيق وتقديم محمد عمارة، ١١٤-١١٦.

الحقيقي لآراء قاسم أمين وهذا هو القياس الذي سار على نهجه الكثير من رموز تلك المرحلة. لقد صار الحجاب في أذهان المفتونين بالغرب هو سبب التخلف، وصار نزع الحجاب هو من أسباب التقدم والحضارة[١].

لو نظرنا بعد ذلك إلى المشروع القومي برمته باعتباره مشروعاً نهضوياً كبيراً احتل حيزاً عظيماً في تاريخنا المعاصر، لوجدناه يتمحور كذلك حول عمليات تبديل لمحتوى مفاهيم أساسية كالأمة والدولة والتاريخ والدين والسياسة بما يتناسب ومقتضيات تحقيق النموذج الغربي لبناء السلطة والمجتمع، نموذج الدولة - الأمة. فقد نظر المفكرون القوميون في النظام السائد في الغرب ورأوا أن التحولات التي حصلت وهي التي برأيهم ساهمت في نمو هذه الدولة

(١) يبدو هذا المعنى واضحاً في شعر جميل الزهاوي الذي يقول:

ليس يرقى الأبناء في أمة ما لم تكن قد ترقت الأمهات
أخّر المسلمين عن أمم الأرض حجاب تشقى به المسلمات

وازدهارها هي انتقالها إلى نموذج الدولة- الأمة الذي جاء محصلةً للإيديولوجيات القومية، فبدؤوا بعمليات تبديل في محتوى مفاهيم أساسية كالأمة والدولة والدين والتراث وغيرها التي كان لها في التجربة التاريخية والحضارية الإسلامية معانٍ مختلفة كل الاختلاف عن تلك التي أرادها المفكرون القوميون[١].

ولا يخرج أصحاب مشروع تجديد التراث عن هذا الفهم، فقد سعوا إلى إجراء عمليات تبديل شاملة في محتوى التراث ومضامينه ليكون أداتنا نحو الخروج من التراث والوصول نحو الحداثة.

ولا أعتقد أننا بحاجة إلى التوضيح أن العلمانيين

(١) لقد تأثر الفكر القومي العربي بالنظريات القومية في الغرب، فساطع الحصرى بلور نظريته القومية على ضوء آراء المفكرين الألمان في الأمة والدولة أمثال هيجل وفيخته ورينان، وكان زكي الأرسوزي يعبر عن إعجابه الشديد بآراء فيخته القومية ويدعو إلى دراستها. حول آرء المفكرين القوميين العرب وتأثرهم بالنظريات الغربية، انظر في كتابنا: ثقافة في الأسر، نحو تفكيك المقولات النهضوية العربية، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٨م.

واللبراليين والماركسيين على اختلاف مشاربهم كانوا يسعون إلى تحقيق النهضة عبر عمليات تبديل ثقافي، بل إن لهؤلاء ميزة إيجابية على غيرهم من ممثلي التيار التقدمي الانقطاعي تتمثل في أنهم كانوا يعبرون عما يريدون وعما يسعون إليه بطريقة مباشرة وصريحة لا موارية فيها ولا خداع.

لقد أنتج الفكر النهضوي ثنائية غريبة ومهيمنة على الفكر العربي الحديث هي ثنائية الانحطاط والنهضة باعتبارها مفصلاً تاريخياً رقابياً على الفكر وعلى الهوية، فكل ما كان قبل الحملة الفرنسية على مصر ينتمي إلى عصور الانحطاط الظلامية، وكل ما يأتي بعدها ويفترق عنها فهو ينتمي إلى عصر النهضة. بهذه الطريقة شرعن الفكر النهضوي للانقطاع عن الهوية والانسلاخ عنها ليصنع نموذجاً للنهضة مستمداً من التجربة الغربية التي كانت تستند إلى مقدماتها وأصولها الخاصة؛ فالنهضة في الغرب وإن كانت تبتعد عن الأصول المسيحية للتجربة الغربية فهي إنما كانت

تذهب باحثة عن أصول أعمق في الثقافة الإغريقية، وهي إن كانت تهدف إلى تهميش الدين وتحييده، فذلك لأنه قد تحول إلى عائق أمام التطور العلمي، في حين أن الدين في التجربة الإسلامية كان محرضاً على العلم والتحصيل العلمي ودافعاً نحو تطوير العلوم.

هذا المنظور لتحقيق النهضة هو المنظور الذي ساد في حياتنا الفكرية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وعلى مدار القرن العشرين برمته، لا يستدعي الكثير من عمليات النقد النظري لأنه قد أخذ فرصته التاريخية وقد وصل إلى إخفاق ذريع كاد يودي بالأمة ويذهب بوجودها. لذلك فإن المطلوب اليوم هو تعزيز فرصة مفهوم النهضة الآخر الذي كان يدعو إليه المفكرون التأصيليون وهو المنظور الثاني الذي سنتوقف أمامه فيما يأتي.

المنظور الثاني: هو منظور النهضة باعتبارها حالة استمرارية حضارية. واستراتيجيته هي استراتيجية التفعيل الثقافي.

يستند هذا المنظور إلى فلسفة مغايرة للحضارة والتاريخ تقوم على أساس الفهم القرآني للحضارة الذي يؤكد أن حضارة بني البشر على اختلاف تلوناتها التاريخية وظروفها الزمانية والمكانية تفترق في عامل أساسي ومركزي وحيد هو مقدار ما يمكن لهذه الحضارة أن تستجيب وتحقق غاية الوجود الإنساني وغرضه في الحياة سواء على مستوى الفرد أم على مستوى الجماعة الإنسانية.

انطلاقاً من هذا الفهم نستطيع أن نقول إن هناك نمطين للحضارة سوف نطلق على أحدهما اسم نمط الحضارة التقليدية أما الآخر فهو نمط الحضارة الحديثة.

لقد أفردنا الحداثة كنمط حضاري خاص لأنها في الحقيقة تمثل حالة فريدة في التاريخ؛ فهذه الحضارة هي التجربة الأولى لبني الإنسان لبناء حضارة قائمة على نفي المبدأ الإلهي للوجود وإحلال المركزية الإنسانية مطلقاً تدور حوله الحياة. إن جميع أشكال

الحضارة التي قامت في التاريخ قامت على أساس من معتقد ديني يقر بتبعية الوجود لخالق منشئ لهذا الوجود. كانت هناك حضارات قائمة على أسس عقدية دينية صحيحة، وأخرى قائمة على أسس عقدية تم تحريفها، وثالثة قائمة على أسس عقدية دينية فقدت محتواها كلياً وأصبحت هياكل ووثنيات فارغة، لكن لم يكن هناك قط في التاريخ الإنساني على حد علمنا، حضارة قائمة على أساس النفي الكلي للمبدأ الإلهي باستثناء الحضارة الحديثة.

في إطار الحضارة التقليدية تمثل الحضارة الإسلامية النموذج الأكمل للحضارة القائمة على أساس من إقرار المبدأ الإلهي مفهوماً مركزياً تدور حوله الرؤية الكلية للحياة والمجتمع والطبيعة والإنسان، وتمثل هذه الحضارة الملاذ الأخير للإنسانية الساعية نحو الخلاص من جحيم الحضارة المادية. ربما كانت عناصر هذا السعي وأشكاله لم تتبلور بعد بما يكفي، وربما لم تتضح حتى النهاية في

عقول بني البشر وقلوبهم بحكم حالة الرفاه والاستقرار التي توفرها حالياً الحضارة المادية، لكن هذه الحالة من الفهم والإدراك تتبلور يوماً بعد يوم وتتعمق وتزداد، وليست حالة الحرب المعلنة على الإسلام اليوم، في رؤية تاريخية شمولية، إلا تأكيداً لهذه الحقيقة.

في إطار من هذا الفهم التاريخي والحضاري للفكر التأصيلي يكتسب مفهوم النهضة مضموناً جديداً، فالإسلام بوصفه حالة حضارية لا يزال يمتلك كل مقومات البقاء والاستمرارية على الرغم من كل المحاولات المستمرة لتهميشه وإلغائه، ومن ثمَّ فإن النهضة تستدعي عملية تفعيل البنى العقدية والاجتماعية والأخلاقية والسلوكية الإسلامية وإنتاجها في ظروف عالمنا المعاصر بنياناً اجتماعياً وسياسياً وأخلاقياً وعلمياً جديداً.

إن هذا الفهم لا يسعى إلى القفز فوق جميع المشاكل والسلبيات التي نراها ونعيشها في مجتمعاتنا

الإسلامية، بل هو يقر بها ويراها ويعيش مفرزاتها السلبية التي جعلت من الأمة العربية والأمم المسلمة الأخرى من أضعف الأمم من حيث القدرة على تنظيم الحياة والإبداع الحضاري، لكن هذا الإقرار يترافق مع تشخيص مغاير للواقع ولأسباب التراجع الحضاري، فالواقع الرديء للأمة اليوم لا يعود بأسبابه إلى أنها أمة مسلمة تتمسك بنمط حياتها القائم على أساس من الدين الذي هو مرحلة حضارية متجاوزة، كما يظن التقدميون، إنما يعود لأسباب تاريخية واجتماعية وسياسية معروفة بدأت بتمزيق الدولة الواحدة وإلغائها، ومن ثم دخول الدويلات والأقاليم الإسلامية تحت السيطرة المباشرة للدول الأوروبية، هذه السيطرة التي تغيرت أشكالها لكن مضمونها لم يتغير، كما أن المنطقة العربية والإسلامية تحولت إلى مرتع لكل أشكال التيارات الفكرية التغريبية وكل الأفكار المستوردة التي تبنتها شريحة المثقفين وصارت تتخذ منها منصات هجوم على قيم الأمة وتاريخها وتراثها.

وإذا كانت الأمة غير قادرة حتى يومنا هذا على تجاوز الواقع الذي وصفناه، فما ذلك إلا بسبب تهميش الدين وتحييده باعتباره مصدراً هائلاً للطاقة المحركة القادرة على بعث الحياة والنشاط في شرايين الأمة وعروقها.

إن مشروع النهضة في الرؤية التأصيلية هو اليوم مشروع من شقين؛ شق نظري وشق عملي، أما الشق النظري فهو مرتبط بتفعيل علاقتنا الفكرية والروحية المتمثلة في كليات الرؤية الإسلامية المستمدة من مصادرنا الأساسية الممثلة في كتاب الله عز وجل وسنة نبيه ﷺ، وبناء أجيال جديدة حاملة لهذه لقيم التي بعثت ولا تزال تبعث في أمتنا طاقة روحية هائلة صنعت المعجزات ولا تزال قادرة على أن تصنع مثلها.

إن هذا الشق النظري يهدف إلى تحقيق غايتين أساسيتين هما:

أولاً: بناء الإنسان الذي هو أساس لأي بناء ونهوض حضاري.

ثانياً: التأسيس نظرياً للنموذج الإسلامي للحياة في ظروف الحياة المعاصرة وتعقيداتها عبر استقراء واستلهام المبادئ والأسس الكلية والجزئية التي يقدمها كتاب الله وسنة نبيه، وعبر العودة إلى قراءة التجربة التاريخية والحضارية العربية عبر مخزونها التراثي الكبير والغني والعمل على إرساء الأساس لنهضة علمية واجتماعية واقتصادية وأخلاقية وسياسية، على أساس من تفعيل القيم الإسلامية وتقديم النماذج الإسلامية في الاقتصاد والاجتماع والسياسة والعلوم.

أما الشق العملي فهو مرتبط بتفعيل هذه القيم في الممارسة وتحويلها إلى مشاريع نهضوية تستجيب للواقع السياسي والاجتماعي، وقبل ذلك تحقق مهام التحرر والانعتاق من الهيمنة والتبعية، والخروج من فلك الارتهان لرغبات الدول الكبرى ومصالحها.

هذه المهام هي مهام النهضة الحقيقية ومهما كانت تبدو لنا اليوم صعبة التحقيق فهي الوجهة الصحيحة لبناء نهضة حقيقية، أما خيار التبديل الثقافي وتحريف

مكونات الهوية الحضارية وتهديم البنى الإسلامية من أجل تحقيق حلم الحداثة بوصفه نموذجاً وحيداً للنهضة، فقد أثبتت التجربة العملية عقم هذا الخيار وإخفاقه.

التأصيل والتجديد

إن التجديد الفكري وإعادة بناء العلاقة فيما بين ثقافتنا المعاصرة ومعين القيم والمبادئ الذي نبتت على أساسه الحياة العربية عبر العصور ممثلاً في كتاب الله عز وجل وسنة نبيه الكريم عليه أفضل الصلاة والسلام، هو من أهم مقدمات التفعيل الفكري الذي هو بدوره مقدمة لتحقيق النهضة.

كذلك هو الحال بالنسبة إلى قراءة التراث العربي في النواحي كافة وإعادة بناء العلاقة المعرفية مع هذا التراث بطريقة تجعل من هذا التراث أساساً لتحقيق النهضة على أساس من الاستمرارية الحضارية.

إن هذا التجديد الذي هو قضية مشروعة بل ومطلوبة

يقدم كذلك من خلال منظورين مختلفين؛ المنظور النهضوي الانقطاعي، والمنظور التأصيلي.

فالمنظور النهضوي كحالة انقطاع وإعادة تأسيس يرى في الدين عموماً عائقاً أمام تحقيق النهضة؛ لأن من شروط تحقيق هذه النهضة التخلص من (ربقة الدين) كما حصل في عصر النهضة في أوروبا، وهناك فريق آخر لا يريد التخلص من الدين عموماً ويريد المحافظة على تعريف نفسه في إطار الهوية الإسلامية لكنه يسعى إلى تحقيق مصالحة بين الدين والحداثة عبر إدخال بعض المفاهيم الحداثية إلى دائرة الفكر الديني وتقديمها برداء إسلامي. في المحصلة فإن التجديد بهذا المعنى هو وسيلة للخروج من إطار المنظومة الإسلامية لكن بتعابير إسلامية الشكل والاصطلاح والمنشأ.

أما أدوات هذا التجديد فتتمثل في عمليات التغير العقدي عبر إعادة قراءة النصوص المؤسسة (القرآن والسنة) بمنهجيات مستحدثة (النظريات اللسانية

والتأويلية الحديثة) أو غيرها من المناهج والنظريات الغربية وبطريقة غير منضبطة منهجياً وعلمياً.

والتجديد التراثي كذلك هو محاولة للخروج من إطار هذا التراث وتوظيف مقولاته بطريقة يصبح بها هذا التراث سلماً للحداثة التي هي غاية الغايات بالنسبة إلى أصحاب مشروع الانقطاع وإعادة التأسيس.

نستطيع القول إن هناك نماذج ثلاثة لمفهوم التجديد يمكن أن نستعرضها كما يأتي:

التجديد في الرؤية التقليدية

ونعني به التجديد في فهم علماء المسلمين المستمد من حديث رسول الله ﷺ "إن الله تعالى ليبعث على رأس كل مئة سنة من يجدد لهذه الأمة أمر دينها"[(١)]. وهذا الفهم للتجديد نجده متداولاً في كتب التراث وفي أقوال علماء السلف وأفعالهم.

(١) رواه أبو داوود بسند صحيح.

التجديد لغة: كما عرفه ابن منظور في لسان العرب[١] والرازي محمد بن أبي بكر في مختار الصحاح[٢]: " تصيير الشيء جديداً، وجدّ الشيء، أي صار جديداً"، وعرفه أحمد بن علي المقري في المصباح المنير: "وهو خلاف القديم، وجدد فلان الأمر وأجده واستجده إذا أحدثه"[٣]، فالتجديد لغة كما هو واضح يشير إلى وجود شيء كان على حالة ما، ثم طرأ عليه ما غيره وأبلاه، وإن إعادته إلى مثل حالته الأولى تعتبر تجديداً.

أما شرعاً، فالتجديد لا يختلف عن معناه اللغوي، وقد ورد بمعان تتناسب وطبيعة البحث الشرعي أو الفقهي في معان أوردها العلماء المسلمون ومنها:

١- إحياء ما انطمس واندرس من معالم السنن ونشرها بين الناس، وحمل الناس على العمل بها:

(١) لسان العرب: ٢/ ٢٠٢.
(٢) مختار الصحاح: ٩٥.
(٣) المصباح المنير: ٩٢.

قال محمد بن عبد الرحمن بن علي بن أبي بكر العلقمي: "معنى التجديد: إحياء ما اندرس من العمل من الكتاب والسنة والأمر بمقتضاهما"، كما يصف دور المجدد بالآتي: "يجدد ما اندرس من أحكام الشريعة، وما ذهب من معالم السنن، وخفي من العلوم الظاهرة والباطنة"(١).

ويقول أبو الأعلى المودودي: "المجدِّد: كل من أحيا معالم الدين بعد طموسها، وجدَّد حَبْلَه بعد انتقاضه... والتجديد في حقيقته: تنقية الإسلام من كل جزءٍ من أجزاء الجاهلية، ثم العمل على إحيائه خالصاً محضاً على قدر الإمكان"(٢).

٢- قمع البدع والمحدثات، وتعرية أهلها وإعلان الحرب عليهم، وتنقية الإسلام مما علق عليه من

(١) انظر: المناوي، محمد بن عبد الرؤوف: فيض القدير في شرح الجامع الصغير، ١/ ١٤.

(٢) أبو الأعلى المودودي: الموجز في تاريخ تجديد الدين، دار الفكر، بيروت، ١٩٦٧م، ١٣-٢٥.

أوضار الجاهلية، والعودة به إلى ما كان عليه زمن الرسول ﷺ وصحابته الكرام:

قال المناوي: "يجدد لها دينها: أي يبين السنة من البدعة، ويكثر العلم، وينصر أهله، ويكسر أهل البدعة ويذلهم"[(١)].

ويقول السيوطي في جامعه الصغير إن: "المراد بتجديد الدين، تجديد هدايته، وبيان حقيقته وأحقيته، ونفي ما يعرض لأهله من البدع، أو الفتور في إقامته، ومراعاة مصالح الخلق، وسنن الاجتماع والعمران في شريعته".

واستناداً إلى فهم علماء المسلمين للتجديد يعرف الشيخ القرضاوي هذا المفهوم بقوله: "إن التجديد لشيء ما: هو محاولة العودة به إلى ما كان عليه يوم نشأ وظهر، بحيث يبدو مع قدمه كأنه جديد، وذلك بتقوية ما وهى منه، وترميم ما بلي، ورتق ما انفتق،

(١) المناوي: فيض القدير، ٢/ ٣٥٧.

حتى يعود إلى أقرب ما يكون إلى صورته الأولى... فالتجديد ليس معناه تغيير طبيعة القديم، أو الاستعاضة عنه بشيء آخر مستحدث مبتكر، فهذا ليس من التجديد في شيء"(١).

من الواضح أن هذا التعريف للتجديد يستند إلى فهم يقر بصلاحية المنظومة الإسلامية واكتمالها وقدرتها من حيث أهليتها وكفايتها كونها تمثل الشرع الإلهي الذي جاء به النبي المعصوم الذي لا ينطق عن الهوى، ومن حيث شمولها ومرونتها وقدرتها على استيعاب المستجدات وتقديم الحلول والأجوبة المناسبة لكل ما يطرأ في حياة المسلمين. والتجديد بهذا المعنى هو استمرار للحياة الإسلامية وليس خروجاً منها أو عليها.

(١) يوسف القرضاوي: من أجل صحوة راشدة، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠١م، ٢٨.

فلسفة التجديد في الرؤية الانقطاعية

يعتمد مفهوم التجديد في الرؤية الانقطاعية على فلسفة تقدمية ترى في التجديد عملية مستمرة لتجاوز الماضي والحاضر نحو المستقبل الذي يمثل قيمة عليا بحد ذاته، ويعبر عن ذلك من خلال مفهوم التطور والارتقاء والثورة على الثوابت والتغييرات الجذرية الثورية للواقع. وتغيب في هذه الرؤية العلاقة بين الثابت والمتغير في النظم الفكرية والحضارية، وترسيخ نسبية المفاهيم والقيم، وتهيمن فكرة التجاوز المستمر للواقع والتي تستند بدورها على نفي إمكانية وجود مصدر معرفي ثابت ومطلق للقيم والمعارف مستقل متجاوز للمصدر المعرفي البشري ذي الطابع الحسي والتجريبي، ومن ثمَّ المتحول والمتطور باستمرار. ومن ثمَّ فإن مفهوم التجديد في هذا السياق سوف يقود إلى قطيعة معرفية وتاريخية ويؤدي إلى الخروج من المنظومة الإسلامية، فهذا الخروج هو معيار تحقق التجديد، في حين يعبر البقاء والتمترس داخل

المنظومة الإسلامية عن إخفاق عملية التجديد. بهذا الفهم أصبح مصطلح (التجديد) مرادفاً لمصطلح (التبديل) و(التحريف) وخرج عن مقاصده الأصلية.

هذا المفهوم التجاوزي للتجديد منسجم كلياً مع رؤية العالم الغربية التي أنتجتها التجربة المعرفية الحداثية، ولكنه لا ينسجم أبداً مع الرؤية الإسلامية التي ترى في التجديد عملية إحياء وبعث وبناء علاقة جديدة مع قيم ثابتة وأصول معرفة لا تخضع لمفاهيم التطور والارتقاء.

إن هذا الفهم للتجديد ينفي كلياً الفهم التقليدي الذي يقود في المحصلة إلى العودة إلى الأصول وتجديد العلاقة بها وإحياء ما اندرس من السنة، ويؤكد أن التجديد هو ارتقاء نحو معانٍ وقيم جديدة مستحدثة وترك القديم، يقول أمين الخولي أحد دعاة التجديد التحديثيين، مؤكداً هذا المعنى ومعرفاً التجديد كما يراه: "فالتجديد الذي هو تطور ليس إعادة قديم كان، إنما هو اهتداء إلى هذا الجديد بطريق الأخذ من

قديم كان موجوداً، أو بطريق الاجتهاد في استخراج هذا الجديد بعد أن لم يكن، فالتطور لا يفهم بسهولة من إحياء ما اندرس كما يقال في معنى التجديد"[١].

ومن الملفت للانتباه أن الخولي يرى في مفهوم التطور والارتقاء مفهوماً مركزياً تفسيرياً يلجأ إليه لتحليل كل الظواهر والمفاهيم بما فيها مفهوم التجديد، ويدافع في كتاباته عن دارون وأتباعه جاهداً في نفي التهمة التي تقول بأن الداروينية تنفي الألوهية، وهذا يؤكد ما ذهبنا إليه من أن الرؤية الانقطاعية عموماً، وفي مجالاتها المختلفة، تستبطن فكرة التطور والارتقاء التي تشكل رديفاً طبيعياً واجتماعياً للفكرة الفلسفية حول التقدم. فالخولي يؤكد فكرة التطور وينفي عنها كل التهم ويقررها بقوله: "إن التطور هو تغيير وانتقال من حال إلى حال، تأثراً بعوامل مادية

(١) أمين الخولي: المجددون في الإسلام، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠١م، ٣٦.

ومعنوية، تتعرض لها الأحياء والكائنات المعنوية بفعل ناموس، صار في حساب العلم اليوم ثابتاً في جملته ومفهومه العام، وأصله الكلي"[١]. ثم يربط بين التطور والتجديد بقوله: "إن التجديد الذي يقرره القدماء اطراداً في حياة الدين، ووقوعه في كل نقلة من انتقالات الحياة التي تَمثلوها بالقرون ومئة السنة، إنما هو التطور مآلاً، وهو بهذا مصداق للناموس الذي تخضع له الكائنات جميعاً ماديها ومعنويها"[٢].

لا يمثل أصحاب التجديد في الرؤية الانقطاعية كلاً واحداً منسجماً؛ فهم مختلفون من حيث منطلقاتهم الفكرية وبواعثهم على طرح فكرة التجديد عموماً؛ فهناك من يطرح التجديد من موقع المسلم الذي يرى في آرائه حول التجديد فرصة لتطوير النظام الإسلامي ليتوافق مع معطيات العصر، دون أن يدرك تماماً أن

(١) انظر: زكي الميلاد: الإسلام والتجديد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ٢٠٠٨م، ١٦٨.

(٢) زكي الميلاد: الإسلام والتجديد، ١٦٨.

هذا التوافق يستدعي تقديم تنازلات فكرية وعقدية تخرج بالإسلام عن ثوابته ومقوماته، من هؤلاء مثلاً محمد إقبال الباكستاني الذي لم تمنعه قناعاته الإسلامية من رؤية القاديانية والكمالية في تركيا محاولاتٍ جادة لتجديد الفكر الديني.

وهناك من يطرح التجديد من موقع من يرى نفسه خارج المنظومة الإسلامية عموماً وهو لا يخفي قناعاته العلمانية المعادية للدين، وهذا أمر مستهجن علمياً وأخلاقياً ومحاولة غريبة كل الغرابة، لكنها مع ذلك لاقت رواجاً في أوساط النخب الثقافية العربية منذ الثمانينيات وحتى اليوم. لقد صار بعض الكتاب العلمانيين أعلاماً في مجال الفكر التجديدي أمثال الجزائري محمد أركون، والمغربي سالم يفوت، والسوري محمد شحرور وكذلك برهان غليون، والمصري محمد أحمد خلف الله ومن بعده نصر حامد أبو زيد، مع أن هؤلاء جميعاً علمانيون ويساريون إلى حد كبير، عبروا عن نقمتهم مما عرف باسم الصحوة

الإسلامية أو اليقظة الإسلامية التي عاشتها المجتمعات العربية منذ السبعينيات[١].

وعلى اختلاف المواقع والبواعث والغايات عند أصحاب الدعوة التجديدية لكنهم جميعاً يصدرون عن حالة فكرية تعبر عن اختلاط المنظورات الثقافية والفكرية التي عبر عنها أصحاب الدعوات التجديدية؛ فهذه الدعوات تعبر عن حالة من الاختلاط والتمازج بين المنظومة الفكرية الحداثية والمنظومة الفكرية الإسلامية دون أن تلحظ بقصد أو من دون قصد، التناقض وعدم التناسب بين المنظومتين، وتدعو بكل

(١) اعتبر رضوان السيد كتابات هؤلاء تعبيراً عن وجهة نظر الساخطين على الفكر الإسلامي والمتضررين منه، وأن دعوتهم هذه جاءت بعد اقتناع «العلمانيين وخريجي الجامعات الغربية ورجالات الأحزاب اليسارية بعدم جدوى، بل وخطورة الدعوة لضرب الدين والإسلام بالذات، تصاعدت دعواتهم للتجديد في الإسلام، والثورة فيه لا عليه» انظر: رضوان السيد: الإسلام المعاصر نظرات في الحاضر والمستقبل، دار العلوم العربية، بيروت، ١٩٨٦م، ١٥٨ و١٩٣.

بساطة إلى تطوير الفكر الإسلامي والحياة الإسلامية أو تطويعها للتماهي مع النظم والقيم الحداثية الغربية دون الأخذ بعين الاعتبار لواقع التناقض بين المنظومتين. ونود أن نؤكد هنا أهمية هذه الحقيقة وأوليتها في فهم الحالة الفكرية المعاصرة وما يتفرع عنها من قضايا سياسية واجتماعية، وأن من يعرض عن حقيقة التناقض وعدم الانسجام بين المنظومة الحداثية والإسلام فهو يخادع نفسه قبل أن يخدع الآخرين.

يرى بعض ممثلي الدعوة التجديدية أن الإسلام لا يختلف ولا يتناقض مع الحداثة، ويسوق على ذلك عدداً كبيراً من الأدلة والبراهين التي تمتد من إثبات العقلانية الغربية بالفلسفات العقلية عند المسلمين، ومن مقاربة الشورى بالديمقراطية والسببية المادية بالسنن، والنفعية بنظرية المصالح، ويرى أن الفلسفات التجريبية هي محصلة للجهود الإسلامية في مجال البحث التجريبي، وأن العلوم الغربية عموماً استندت إلى التجربة العلمية العربية الإسلامية، وغير ذلك من

تقاطعات بين المنظومتين. لكن هذه التقاطعات، وإن سلمنا بها فهي لا تثبت ولا تنفي شيئاً؛ لأنها ببساطة تستند في السياق الفكري الإسلامي إلى مقدمات وافتراضات فلسفية تختلف كلياً عن تلك التي تقوم عليها المنظومة الحداثية، وهذه المقدمات والافتراضات الفلسفية متناقضة كل التناقض ولا يمكن الجمع بينها. ومن ثمَّ فإن كل محاولات التوفيق بين الحياة الإسلامية ونظم الحداثة الغربية لم تنتج سوى هجانة فكرية وتبعية سياسية واقتصادية وحضارية.

فلسفة التجديد في الرؤية التأصيلية

ينطلق التجديد في المنظور التأصيلي من رؤية مغايرة إلى الدين أولاً؛ فالدين ليس إيديولوجيا للعصور المنصرمة لم تعد تصلح للعالم المعاصر، وليس عبئاً ثقيلاً يعيق حركة الأمة إلى الأمام، إنما هو الإطار الذي تبلورت فيه هوية الأمة ورؤيتها الحضارية الشمولية ومنظومة قيمها وأنماط سلوكها وتاريخها وتراثها، والأهم من ذلك كله أن جميع هذه المكونات

لا تزال حية في النفوس ولم تنجح كل المحاولات الحثيثة التي تمت من أجل تغييرها. كذلك فإن هذه القيم الحية قابلة للتطبيق وليست مقدمَة للعرض في متحف التاريخ.

ينطلق كذلك من فهم مختلف لمعنى التجديد، فالتجديد هو عملية تطوير وتفعيل لكل القيم الإسلامية الحية في إطار المنظومة الإسلامية نفسها، دون الخروج منها إلى غيرها، فهي منظومة شاملة متكاملة فيها كفاية الحياة العربية الإسلامية. فالتجديد ليس تجاوزاً للقيم الثابتة والأصول المعرفية إنما هو بعث وبناء لعلاقة جديدة مع قيم ثابتة وأصول معرفة لا تخضع لمفاهيم التطور والارتقاء.

إن التجديد بهذا المعنى هو العمل على تقديم إجابات إسلامية عن كل الأسئلة والإشكاليات التي تطرحها الحياة المعاصرة بمنهجيات إسلامية وفي المجالات كافة، إنه إعادة إنتاج العالم المعاصر معرفياً انطلاقاً من رؤية إسلامية صحيحة.

لا يختلف التجديد بالمعنى التأصيلي كثيراً عما هو التجديد بالمعنى التقليدي، فإذا ما كان التجديد التقليدي يتركز حول إحياء وبعث ما اندرس من الدين، وتخليصه من البدع والمحدثات، فإن التجديد التأصيلي يتركز حول إحياء العلاقة التي انقطعت بين ثقافة الأمة وأصولها، ثم تفعيل هذه الأصول لتقديم أجوبة عن أسئلة المرحلة التاريخية وتحدياتها، هذه الأسئلة التي صارت بعد التمازج والتداخل الثقافيين في عالمنا المعاصر، إلى حد كبير أسئلة وتحديات تواجه الإنسانية جمعاء.

إن البحث إسلامياً في ظاهرة الحداثة والحضارة الحديثة ومعالجة إشكالاتها الفكرية، وتقديم النقد الرصين والعلمي لمقدماتها الفلسفية، وطرح البدائل والحلول الإسلامية الممكنة لمشاكلها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وحتى الفنية والجمالية والروحية، وتقديم هذه الصورة إلى العالم، سوف يساهم ليس فقط في التأسيس للنهضة على المستوى

المحلي، بل سيكون له الأثر في معالجة القضايا الإنسانية عموماً. وهذا هو التجديد المطلوب اليوم؛ التجديد الذي يخرج بالإسلام والثقافة الإسلامية إلى مرحلتها الأخيرة؛ مرحلة العالمية.

إن مجالات التجديد الفكري كثيرة ومتعددة، لكن أهمها فيما أرى هو مجال العلوم الإنسانية، كما تسمى بلغة اليوم. فهذا المجال هو المجال الأبرز الذي يتعين على الفكر الإسلامي أن يقدم فيه مساهماته المهمة والجوهرية، فالاجتماع والاقتصاد والأخلاق والقيم السياسية والقوانين التي تحكم علاقات الدول والجماعات هي عناوين الأزمة الإنسانية المعاصرة، وهي الميدان الأهم الذي يترتب على الثقافة الإسلامية أن يكون لها نصيب كبير في إغنائه وتحويله نحو الوجوه التي تخدم حياة الإنسان.

لقد تم استغلال شعار التجديد سنوات طويلة للثورة على قيم الأمة وثوابتها، وللخروج من المنظومة الفكرية الإسلامية ومغادرتها، أما الفكر التأصيلي فهو

يرى في شعار التجديد أداة تأكيد ثوابت الأمة، وعملية ربط بين الأمة وقيمها المعرفية والحضارية.

التأصيل والتراث

تراث الأمة هو هويتها المتحققة في التاريخ في مجالات الحياة كافة العلمية منها والفنية والفقهية والأدبية والأخلاقية. ومن ثمَّ فإن للتراث مكانة مميزة عند الحديث في موضوع الهوية لأي شعب من الشعوب أو أي حضارة من الحضارات.

ويكتسب التراث أهمية خاصة في الحالة الإسلامية بحكم العمر الزمني المديد الذي عاشته الحضارة الإسلامية، فهذه الحضارة تمتد مستمرة إلى حاضرنا منذ أربعة عشر قرناً، وهي تحمل مكونات ثقافة شاملة متكاملة تتحدر إلينا عبر القرون مراكمة تجربة معرفية فريدة من حيث العمق والشمول. إن جميع المتغيرات التاريخية والسياسية التي عاشتها هذه التجربة لم تكن إلا تغيرات وتطورات في إطار التجربة التاريخية

والحضارية المستمرة ولم تصل في يوم من الأيام إلى مستوى التغير الحضاري، ونقصد بالتغير الحضاري نهاية رؤية وجودية وولادة رؤية جديدة، لا يستطيع أي باحث أو مؤرخ أن يقول بأن هناك في تاريخ الأمة لحظة انقطاع انتهت فيها تجربة حضارية وولدت تجربة حضارية جديدة، نعم هناك دول وممالك قامت وانتهت واستبدل بعضها بعضاً وهناك لحظات قوة وتألق ولحظات تراجع وانكسار، لكن ذلك جميعه تم في إطار تجربة حضارية واحدة ومستمرة هي التجربة الحضارية الإسلامية.

إن هذه القضية؛ أعني قضية الاستمرارية الحضارية، هي واحدة من أهم القضايا التي يجب أن ندركها عند الحديث في أي شأن من شؤون الحضارة الإسلامية.

في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وعلى إثر الاحتكاك الذي حصل مع الحضارة الأوروبية بدأت

تتبلور توجهات ترى أنه قد آن الأوان لهذه التجربة أن تصل إلى نهايتها، وأنه لا بد للتجديد الفكري والحضاري هذه المرة أن يتم خارج ضفتي هذه المنظومة الحضارية التي شاخت واستنفدت إمكانياتها الكامنة برأي البعض. في هذه اللحظة ولدت جميع الإشكاليات الحديثة والمعاصرة التي عاشتها وتعيشها الأمة، ومن بينها إشكالية التراث.

لم يكن هناك شيء اسمه تراث في ثقافتنا، فقد عاشت الأمة متفاعلة ومتناغمة مع مصادرها الأساسية التي لم تكن تمثل تراثاً تاريخياً ماضياً، كما يسمى اليوم، بقدر ما كانت تمثل مخزوناً معرفياً حياً ومستمراً حتى القرن الثامن عشر الميلادي، الثاني عشر الهجري. لكن الذي حصل بعد ذلك أن هذا المخزون المعرفي الحي بدأ يتحول في وعي النخبة إلى تراث ماضٍ يمثل نموذجاً قديماً ورؤية قديمة للحياة، يقابلها على الطرف الآخر رؤى جديدة مستمدة من مصادر جديدة. في هذه اللحظة تحول المخزون المعرفي للأمة

إلى تراث ماضٍ وبدأت تتحدد المواقف المختلفة والمتباينة منه.

فالتراث الإسلامي هو ثقافة الأمة الحية وتجربتها المعرفية المستمرة منذ بداية الحضارة الإسلامية إلى اللحظة التي بدأت فيها مجموعة من التحولات الفكرية تتكون في وعي شريحة جديدة حاملة لمكونات ثقافية جديدة مستمدة من الاحتكاك بحضارة الغرب الصاعدة والفتية، عندئذٍ تحول هذا المخزون المعرفي لهذه التجربة الحية وصار تراثاً بما يحمله التراث من معنى القديم المتوارث والمتجاوز تاريخياً.

هذه الشريحة الجديدة من ممثلي النخبة الفكرية، والتي أسست لهذا التحول، قدمت فيما بعد لولادة شريحة المثقفين بديلاً من شريحة العلماء الذين مثلوا النخبة الفكرية للأمة على مدار ثلاثة عشر قرناً، هذه الشريحة التي رفعت شعار النهضة باعتبارها حالة من الانقطاع وإعادة التأسيس، ومن ثمَّ أسست لانقسام الزمن الثقافي العربي الإسلامي إلى مرحلتين؛ مرحلة

ما قبل النهضة التي هي برأيهم (عصور انحطاط)، ومرحلة النهضة التي تؤسس لنمط الحياة الجديدة والثقافة الجديدة والنموذج الحضاري الجديد.

في هذه اللحظة بالذات ولدت إشكالية التراث بالمعنى الذي يتم تداوله في ثقافتنا الحديثة؛ أي بوصفه مكونات لوعي قديم قد مر زمنه وانقضى، لكنه لا يزال يحتفظ بامتداداته ويفرض تأثيراته في الحاضر ويعيق إلى حد كبير بناء المستقبل المنشود.

استناداً إلى هذا التقديم لولادة مفهوم التراث في الثقافة العربية الحديثة، نقول: إن هناك ثلاثة توجهات أساسية قد تبلورت في التعامل مع التراث.

التوجه الأول: هو التنكر للتراث والعمل على نبذه وإلغاء دوره وتأثيره في الواقع المعاصر.

التوجه الثاني: هو التوجه التوظيفي للتراث الذي يعمل على قولبة التراث وتحريفه أو انتقاء بعض مكوناته وتوظيفها لخدمة رؤية إيديولوجية معينة،

ولا يتوانى أصحاب هذا التوجه عن تحريف التراث وتزويره بهدف توظيفه الأمثل.

التوجه الثالث: هو التوجه التأصيلي الذي يرى في التجربة الحضارية للأمة تجربة مستمرة، عرض لها خلال القرنين الماضيين الكثير من محاولات حرفها عن مسارها وإخراجها من مداراتها، لكن هذه المحاولات جميعها لم تنجح ولا بد اليوم من إعادة وصل الماضي بالحاضر والتأسيس لدورة حضارية جديدة من داخل المنظومة الحضارية الإسلامية لا من خارجها.

١-التنكر للتراث والرغبة الصريحة في تجاوزه

يمثل هذا التوجه في ثقافتنا الحديثة شرائح المثقفين ممن تبنوا الرؤية العلمانية عموماً، وعبروا عن قناعة مفادها أن تبني قيم الحضارة الغربية الحديثة هو السبيل الوحيد أمام الأمة للنهوض، وقد كان هذا التوجه أوضح وأكثر صراحة مع البدايات الأولى

لما يسمى عصر النهضة العربية، فقد عبر فرح أنطون وشبلي شميل وسلامة موسى وقاسم أمين وأديب إسحاق وعدد غير قليل من مثقفي الجيل الأول (للنهضة)، عن ضيقهم ونزقهم تجاه مظاهر التمسك بالموروث الفكري الذي يبديه المجتمع والثقافة الشعبية عموماً ومراكز التعليم التقليدي كالأزهر، والدعاة وبعض الكتاب والأدباء، ودعوا صراحة وبأساليب متفاوتة من الحدة إلى نبذ هذا الموروث كلية والسير قدماً لاقتباس أسس الحضارة الحديثة ومبادئها. "كلما زادت معرفتي بالشرق زادت كراهيتي له وشعوري بأنه غريب عني. وكلما زادت معرفتي بأوروبا زاد حبي لها وتعلقي بها، وزاد شعوري بأنها مني وأنا منها"[1]. هذا ما كتبه سلامة موسى في مقدمة كتابه (اليوم والغد)، ويقول أيضاً: "إن هذا الاعتقاد أننا شرقيون بات عندنا كالمرض، ولهذا

(١) سلامة موسى: اليوم والغد، المطبعة العصرية، القاهرة، دون تاريخ، ٥.

المرض مضاعفات. فنحن لا نكره الغربيين فقط ونتأفف من طغيان حضارتهم، بل يقوم بذهننا أنه يجب أن نكون على ولاء للثقافة العربية، فندرس كتب العرب ونحفظ عباراتهم عن ظهر قلب، كما يفعل أدباؤنا المساكين أمثال المازني والرافعي، وندرس ابن الرومي ونبحث عن أصل المتنبي، ونبحث في علي ومعاوية ونفاضل بينهم، ونتعصب للجاحظ..... وليس علينا للعرب أي ولاء. وإدمان الدرس لثقافتهم مضيعة للشباب وبعثرة لقواهم "[١].

لم يكن الأمر بالحدة نفسها في الشكل عند الكتاب الآخرين من ممثلي هذه الموجة الفكرية، لكنه لم يكن يختلف من حيث المضمون. عندما نظر لطفي السيد في قضية نشر العلم والمعرفة لم ير للتراث أي دور في ذلك بل رأى " أن الخطوة التي يقتضي القيام بها من قبل المصلحين العلميين هي نقل العلم بواسطة الترجمة

(١) سلامة موسى: اليوم والغد، ٢٣٥.

إلى وطنهم. وأن هذا المنهج كان الألف والباء للنهضة في كل أمة وفي كل زمن"[١].

ولم يقتصر العداء للتراث على التنكر لما أنتجه علماء المسلمين من معارف، بل إن شبلي شميل رأى في الكتاب المركزي والذي تأسست من حوله كل المنظومة التراثية الإسلامية حجر عثرة أمام التقدم فكتب يقول: "القرآن يقف عقبة أمام تقدم مصر وهو المسؤول عن تخلفها"[٢].

لقد ذهب قاسم أمين إلى أن العالم لا يحتمل إلا مدنية واحدة، وأن مدنية المسلمين، كما هو حال كل المدنيات الشرقية، قد انتهت واضمحلت وأن الشرق سائر لا محالة في طريق المدنية الغربية لأن "الشرق لا يمكن أن تكون له مدنية خاصة تخالف في أسسها مدنية الغرب، إلا إذا أمكن أن يؤسس مدنية

(١) فهمي النجار: أحمد لطفي السيد: أستاذ الجيل، المؤسسة المصرية، القاهرة، ١٩٦٥م، ٨٨.

(٢) شبلي شميل: فلسفة تكوين النوع والتقدم، ١٩١٠م، ط٢، ٥١.

قوية تستطيع أن تسود المدنية الغربية، وتكون مدنية العالم، وذلك ما ليس في مكنته الآن ولا في المستقبل"[١].

الحقيقة أن هذا الجيل من رواد ما سمي بالنهضة، لم يخلف أي دراسات متخصصة في التراث، إلا في حدود الإشارات العابرة أو بعض القضايا الجزئية، وقد كان موقفهم العام منه هو موقف التنكر له والرغبة في تجاوزه، وقد عبروا عن ذلك من خلال قناعتهم المطلقة بتفوق الغرب وحضارته وعلومه، ومن ثمَّ فإن موقفهم من التراث لم يتجاوز الإعراض عنه والتنكر له والسخرية منه في بعض الأحيان.

لقد حمل الصراع حول التراث في هذه المرحلة المبكرة اسم الصراع بين القديم والجديد، وقد كان القديم يطلق على "كل ما يمت بصلة إلى تراثنا

(١) محمد محمد حسين: الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، ٢/ ٢٠٢.

الموروث من دين ومن تقاليد، بينما كانوا يعنون بالجديد كل طريف طارئ علينا مما هو منقول في معظم الأحيان عن الأوروبيين"[١]. وقد كان هذا الجيل من الرواد هم حملة هذا الجديد.

لقد تضاءلت الأصوات التي تتنكر كلياً للتراث في الأجيال اللاحقة من ممثلي الدعوة إلى التغرب، لكنها لم تمت نهائياً، وقد استمر بعض الكتاب في التعبير عن هذه القناعة إلى يومنا هذا، ومنهم حديثاً صادق جلال العظم وعبد الرزاق عيد وفرج فودة وسمير أمين.

إلى هذه الرؤية المتنكرة للتراث والموقف العدمي منه ينضم دعاة التخلص من اللغة العربية أو من اللغة الفصحى واستبدال اللهجات العامية المحلية بها. وتعود هذه الدعوات في نشأتها إلى دراسات بعض المستشرقين من أمثال اللورد دوفرين والألماني كارل

(١) محمد محمد حسين: الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، ٢/ ١٩٠.

فولرس والإنجليزيان وليم ولكسس وسلدن وليمور[١].
وقد تبنى هذه الدعوة بعض الكتاب العرب كسلامة موسى وإلياس عوض، وممثلو التيارات المعبرة عن الدعوات الوطنية الإقليمية من ممثلي الفرعونية في مصر والفينيقية في الشام وغيرها.

إن اللغة العربية بنظر سلامة موسى هي "لغة بدوية لا تكاد تكفل الأداء إذا تعرضت لحالة مدنية راقية كتلك التي نعيش بين ظهرانيها الآن، فها أناذا في غرفتي لا أعرف كيف أصف أثاثها بالعربية، ولكني أستطيع إجادة وصفها بالإنجليزية... إنها لغة ميتة، لغة القرون المظلمة، لغة الشرق السخيف، إنها كارثة.. إن الفصحى في اعتقادي كانت لغة الكتابة فقط، أي لغة ميتة حتى في زمن ظهور القرآن، ولكن تعليم العربية في مصر لا يزال في أيدي الشيوخ الذين ينقعون أدمغتهم نقعاً في الثقافة العربية، أي في ثقافة القرون

(١) انظر: محمود محمد شاكر: أباطيل وأسمار، مكتبة الخانجي، القاهرة، ٢٠٠٥م، ١٣٤-١٣٧.

المظلمة، فلا رجاء لنا بإصلاح التعليم حتى نمنع هؤلاء الشيوخ منه، ونسلمه للأفندية الذين ساروا شوطاً بعيداً في الثقافة الحديثة، ونحن إنما ننزع للغة العرب القديمة لما تأصل في أذهاننا من ذلك الفرض السخيف وهو أننا شرقيون يجب علينا أن نحافظ على كرامة العرب وندافع عن تاريخهم، وهذا الاعتقاد في شرقيتنا يجر علينا عدداً من الكوارث قد لا يكون الولاء للغة أهونها"[(١)].

ويصف عبد الله العروي اللغة العربية بأنها أحد العوائق التي تقف في طريق تقدم الفكر العربي؛ فهي الإطار الذي يحفظ الفكر السلفي ويقويه، وهي تنفي موضوعية التاريخ ولسانها "محنط منمط" وهي لغة "مقوعدة عتيقة لا تاريخية مبنية على فلسفة ماورائية مستمدة من العصور الوسطى"[(٢)]. وهو يسمي التمسك

(١) سلامة موسى: اليوم والغد، ٢٣٨.

(٢) عبد الله العروي: ثقافتنا في ضوء التاريخ، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٣م، ٢١١ و٢٢١.

بالثقافة العربية "اعتراباً" ويرى فيه مرضاً أصاب الأمة، وقوامه التمسك "بأصنام ثلاثة" هي: " العقيدة الدينية، والثقافة الأدبية، واللغة العربية"[١] وهذه أعمدة "الاعتراب" الذي يرى ضرورة محاربته لأنه: " أسوأ وأحط نوع من أنواع الاستلاب"[٢].

خلاصة ما يذهب إليه ممثلو هذا التيار هي أن التراث العربي الإسلامي يمثل رؤية تعود إلى القرون الوسطى وقد تجاوز التاريخ هذه الرؤية، وأن الانتقال إلى الحضارة الحديثة يتطلب التنكر للتراث الذي يمثل عبئاً يثقل كاهل الأمة ويمنعها من السير قدماً إلى الأمام. وقد تراجع هذا النوع من المواقف العدائية المعلنة من التراث في العقود الأخيرة نتيجة لإخفاق هذه الدعوات، ووصول أصحابها إلى قناعة مفادها أن القضاء على التراث العربي الإسلامي بهذه الطريقة الواضحة والصريحة أمر غير ممكن وغير متيسر، لذلك

(١) عبدالله العروي: الأيديولوجيا العربية المعاصرة، ١٠٧.

(٢) عبد الله العروي: العرب والفكر التاريخي، ٢١١.

لا بد من تغيير طريقة التعامل مع التراث ظاهراً مع المحافظة على ذات العداء له باطناً.

٢- التوجه التوظيفي للتراث

لا يختلف هذا التوجه من حيث المضمون عن التوجه الأول من حيث قناعته بضرورة تجاوز التراث والتحرر منه، والانطلاق نحو تبني نموذج الحداثة وقيمها، لكن هذا التيار يفتقر إلى الصراحة والمباشرة في التعبير عن هذه القناعة، كما أنه قد استفاد من تجربة الجيل الأول وأدرك أن تجاوز التراث العربي الإسلامي ليس بالأمر السهل، فعمد إلى العمل على توظيف التراث نفسه للقضاء على التراث بأن يجعل منه جسراً للعبور نحو قيم الحداثة الغربية التي هي فردوس العلمانيين المزعوم، لذلك فالوسيلة المجدية لتحقيق هذه الغاية هي هدم الأصل بالأصل نفسه "فإذا كان التغير يفترض هدماً للبنية التقليدية القديمة، فإن هذا الهدم لا يجوز أن يكون بآلة من خارج التراث العربي، وإنما يجب أن يكون بآلة من داخله، وإن هدم الأصل

يجب أن يمارس بالأصل ذاته" .[١]

هناك نماذج كثيرة لمحاولات التوظيف الإيديولوجي للتراث نجدها عند القوميين والماركسيين والعلمانيين اللبراليين، وهذه النماذج مليئة بكل أصناف التأويل المجحف للنصوص والتزوير المقصود للمعاني، وحشر المقولات في أطر ومنهجيات مصطنعة؛ العلمانية منها والتاريخانية واللسانية وغيرها. ولن نفي هذا البحث حقه في هذه العجالة، لكننا نشير إلى بعض فروع هذا التوجه التوظيفي والتزويري للتراث.

تمثل المدارس التأويلية الحديثة والتي يمثلها ويعبر عنها مجموعة من الكتاب أمثال محمد أركون ونصر حامد أبو زيد ومحمد شحرور[٢] أخطر هذه التوجهات

(١) انظر: أدونيس " علي أحمد سعيد " : الثابت والمتحول، دار العودة، بيروت، ١٩٧٤م، ١ / ٣٢، ٣٣.

(٢) ويمكن هنا إضافة كتاب ساهموا في هذا التوجه أمثال: حسن حنفي وعلي حرب وعبد المجيد الشرفي ومحمد سعيد العشماوي وخالد سعيداني وغيرهم.

وأشدها وطأة، ذلك أنها تستهدف النص المركزي الذي يدور في فلكه التراث الإسلامي والحضارة الإسلامية عموماً، ألا وهو القرآن الكريم. وتسعى هذه الدراسات عموماً نحو تجاوز هذا النص المقدس وإفراغه من مضمونه، وتقويله ما لم يقله وما لا يمكن أن يقوله، وتحويله في المحصلة إلى أداة من أدوات هدم الدين وبناء الحداثة المأمولة. ويستخدم أصحاب هذا التوجه لتحقيق غرضهم أدوات وآليات عديدة من أهمها وأكثرها تداولاً مفهوم تاريخية النص وإنسانية النص.

ويمكن اعتبار محمد أركون أول من طرح في مجال التداول فكرة تاريخية النص، ففي مؤتمر عقد في باريس سنة ١٩٧٤م قال معلقاً على البحث الذي قدمه: "أريد لقراءتي هذه أن تطرح مشكلة لم تطرح عملياً قط بهذا الشكل من قبل الفكر الإسلامي ألا وهي تاريخية القرآن، وتاريخية ارتباطه بلحظة زمنية وتاريخية معينة، حيث كان العقل يمارس آليته

وعمله بطريقة محددة"[١]. وقد تلقف هذه الفكرة نصر حامد أبو زيد وجعل منها مداراً أساسياً لبحوثه في القرآن وكرر هذا المعنى في كتابه (مفهوم النص) وغيره من كتبه، وخلاصة ما يريد أن يصل إليه من هذه الدراسات هو القول بأن القرآن "نص بشري، وخطابه تاريخي لا يتضمن معنى مفارقاً وجوهرياً ثابتاً، وليس ثمة عناصر جوهرية ثابتة في النصوص، بل لكل قراءة - بالمعنى التاريخي والاجتماعي - جوهرها الذي تكشفه في النص، فالقرآن في حقيقته وجوهره منتج ثقافي تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاماً، ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه، فالواقع أولاً والواقع ثانياً، والواقع أخيراً"[٢].

(١) محمد أركون: الفكر الإسلامي في قراءة علمية، ٢١٢.

(٢) نصر حامد أبو زيد، " مجلة القاهرة"، عدد تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٢م.

ومن تفرعات هذا التوجه كذلك مدرسة القراءة الإيديولوجية للتراث، والتي تمثل القراءات الماركسية لحسين مروة والطيب تيزيني وحسن حنفي نموذجها الأفضل. وكذلك تنضوي في إطار هذا النوع من القراءة قراءة القوميين للتراث.

ولعل آخر التوجهات التوظيفية للتراث وأحدثها هو ما يسمى بقراءة التراث تبعاً لمنهج أو مدرسة فلسفية معينة (غربية حتماً)، ومع أن هذا الأسلوب في دراسة التراث قديم، فقد أثار ضجة كبيرة عندما قام طه حسين، على زعمه، بدراسة الشعر العربي الجاهلي، تبعاً لما سماه منهج الشك الديكارتي ورأى أن هذا الشعر ليس جاهلياً إنما هو إسلامي كتب في عصور ما بعد الإسلام[1].

لكن هذا التوجه في دراسة التراث قد وصل إلى

(١) وقد بين محمد محمود شاكر في عدد من كتاباته أن هذا الرأي لم يكن رأياً خالصاً لطه حسين إنما يعود في الأصل إلى المستشرق مرجليوث.

مستوى عريض من الشمولية والاتساع مع محمد عابد الجابري في مشروعه لدراسة (العقل العربي) كما سماه، والذي كان له أثر كبير في الفكر العربي الحديث عموماً وفي الدراسات التراثية خصوصاً، وهو يمثل النزعة التشطيرية التجزيئية للتراث أفضل تمثيل[١].

(١) النزعة التجزيئية التشطيرية للتراث نجدها عند العشرات من الكتاب والباحثين العرب الحديثين، لكنها عرضت بوضوح وإسهاب عند الجابري. فقد دعا سمير أمين إلى الأخذ من تراثنا بما كان ذا طابع تقدمي كابن رشد وابن خلدون، ورفض ما يراه ذا طابع رجعي كالغزالي. سمير أمين: " إشكالية الديمقراطية في الوطن العربي" في " أزمة المجتمع العربي، دار المستقبل العربي، القاهرة، ١٩٨٥م، ١٥٠". وهناك من دعا إلى الأخذ من التراث بكل ما يخدم إعلاء شأن العقل ومحاربة الخرافات وإشاعة التسامح الديني وإهمال ما سواه. توفيق سلوم: نحو رؤية ماركسية للتراث العربي، دار الفكر الجديد، بيروت، ١٩٨٨م، ٩٥-٩٦. وكذلك كان محمد عمارة في بداياته يأخذ بهذه النظرة التجزيئية التشطيرية للتراث ويدعو إلى توظيف جزئه " المتقدم" ضد جزئه "المتخلف" محمد عمارة: نظرة جديدة إلى التراث، دار قتيبة، دمشق، ١٩٨٨م، ٤٤. والأمثلة بهذا الشأن كثيرة في نتاجات الباحثين العرب المعاصرين.

يؤسس الجابري مشروعه النقدي على مقولة أساسية تشكل العمود الفقري لكل ما كتبه الرجل في هذا الشأن وهي مقولة المنظومات المعرفية الثلاث التي تحكم وتتحكم في العقل العربي باعتباره مُنتجاً ومُنتَجاً لهذه الثقافة في آن واحد. وهذه المنظومات المعرفية الثلاث هي: المنظومة المعرفية البيانية، التي تشتمل على علوم " البيان" من نحو وفقه وكلام وبلاغة. والمنظومة المعرفية "العرفانية" "من تصوف وفكر شيعي وتفسير باطني للقرآن وفلسفة إشراقية وكيمياء وتطبب وفلاجة نجومية وسحر وطلسمات وعلم تنجيم". والمنظومة المعرفية البرهانية التي "تؤسس الفلسفة والعلوم العقلية" من منطق ورياضيات وطبيعيات (بفروعها المختلفة) وإلهيات وميتافيزيقا[١].

(١) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ثامنة، ٢٠٠٢م، ٢٥٤و ٣٣٤.

وهذا كلام يبدو مقبولاً، فإن تعدد المنظومات المعرفية في إطار الثقافة الواحدة هو أمر مقبول ومعروف في العديد من الثقافات، وقد تختلف هذه المنظومات المعرفية باختلاف السمات المميزة لهذه أو تلك من الثقافات، لكن تعدد أشكال المعرفة هو أمر طبيعي وربما حتمي في السعي المعرفي الإنساني بشكل عام. لكن الجابري يذهب أبعد من ذلك عندما يقرر أن الثقافة العربية هي نتاج لصراع هذه المنظومات الثلاث وتنافسها التي تبدو وكأنها جزر منفصلة لا يربط بعضها ببعض أي رابط معرفي، يقول ملخصاً ما ذهب إليه في دراسته لهذه الأنظمة المعرفية الثلاثة:

"استعرضنا في الفقرات السالفة مظاهر "أزمة الأسس " في الفكر العربي، الأزمة الراجعة إلى تصادم وتداخل النظم المعرفية المتنافسة داخله: "البيان" مع "البرهان" من جهة، والبرهان مع "العرفان" من جهة ثانية، ثم "البيان" مع "العرفان"

من ثالثة"[١]. وهذه الأزمة أزمة مستمرة لأن "الحركة داخل هذه الثقافة هي حركة اعتماد واهتزاز، حركة اصطدام وتداخل بين النظم المعرفية الثلاثة المؤسسة لها وليست حركة "نقلة"، أي حركة يتم الانتقال بها من مرحلة إلى أخرى ويتجاوز بفضلها اللاحق السابق: ينفيه ويلغيه بعد أن يحتفظ منه بما يقبل الحياة والتجدد"[٢].

لقد عمد الكثير من الكتاب للتصدي بالنقد لآراء الجابري ومنهم جورج طرابيشي الذي تخصص في نقد مشروع الجابري وقدم الكثير من النقد الجدي لآرائه في دراسات تفصيلية، لكنه مع النقد الذي قدمه تفصيلياً لآراء الجابري، ذهب في العموم إلى أبعد من الجابري في تأكيد البعد العلماني الذي يريد أن يستله من التراث. إن مناقشة الجابري في التفاصيل لا تجدي

(١) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ٢٨١.

(٢) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ٣٣٤.

كثير نفع؛ لأن الأساس الذي يقوم عليه البنيان المتمثل في الرؤية التجزيئية للتراث هو أصل الإشكال وأساسه، هذا الزعم الذي تقوم عليه كل منظومة الجابري النقدية والمتمثل في المنظومات المعرفية المنفصلة والمتصادمة بعضها مع بعض هو زعم باطل، وهو بيّن البطلان لكل من يعرف التراث العربي معرفة متوسطة، وكل ما يقوم على باطل هو باطل مثله.

إن وحدة البنية المعرفية لأي ثقافة من الثقافات تأتي من وحدة رؤيتها الكونية ووحدة جوهرها الحضاري الذي تنضوي في إطاره نظم معرفية مختلفة، وقد تتباين في بعض مفاصلها لكنها تنتج في المحصلة رؤية واحدة للكون والطبيعة والمخلوق والخالق وعلاقتهم بعضهم ببعض، بما ينعكس على فهم التراتبية الكونية ونظام العلاقات الاجتماعية والسياسية ومنظومات القيم الفردية والجماعية والمؤسسات الاجتماعية والسياسية وأنماط العلوم النظرية والتطبيقية ومناهجها.

أولاً: إن تعدد النظم المعرفية هو قضية طبيعية،

وهي ليست حكراً على الثقافة الإسلامية وهذا أمر معروف في كل الثقافات، وقلما تخلو ثقافة من ثقافات الشعوب المختلفة من تجاور المنظومتين البرهانية والعرفانية، أما المنظومة البيانية فهي قد تطورت ونمت إلى أبعد الحدود في الثقافة الإسلامية بحكم مكانة النص في هذه الحياة الإسلامية. إن طبيعة المنظومة المعرفية البيانية تفرضها مادة البحث، إن النظام المعرفي البياني هو كذلك لأنه يتعامل مع نصوص (القرآن والسنة) من أجل استنباط أحكام فقهية وعقدية، ومن ثمَّ فهو محكوم للغة ومرتبط بها ومن غير المعقول أن يهمل النص ويلجأ إلى العقل مثلاً لتقرير أمور العقيدة والفكر، وهو إن فعل ذلك يكون قد قدم لنا وجهة نظر فردية ولم يقدم لنا قواعد شرعية.

من ناحية أخرى فإن توجيه انتقاد من نوع أن هذا النظام المعرفي (البياني) قد ولد مكتملاً في عصر التدوين، وأن الثقافة العربية تجتر نفسها منذ عصر

التدوين إلى اللحظة التي وصلت فيها إلى الركود التام[١] هو انتقاد غير دقيق؛ لأن طبيعة هذه المنظومة تفرض نقطة يصل البحث فيها إلى حد من الاكتمال، لا يلغي إمكانية البحث والتعمق ورؤية النصوص في إطار التغيرات الحياتية، لكنه يضيق هذه الإمكانية إلى حد كبير. فعلى سبيل المثال، هناك إمكانية جزئية لتطوير علوم الفقه وأصوله، لكن ذلك لا يمكن أن يصل إلى حدّ تجديدها جذرياً وكلياً، إلا بتجاوز النصوص المؤسسة أصلاً، والانتقال إلى مناهج غير بيانية، أو من خلال الإخلال بقواعد فقه اللغة وتضمين الكلام مدلولات جديدة ومستحدثة.

بل وأكثر من ذلك، إن المنظومة المعرفية البرهانية ذاتها يمكن أن تصل في سعيها المعرفي إلى نقطة قريبة من النهاية؛ فالعقل في مسيرته البرهانية يصل إلى حدود ويقف عندها وهذا ما يحصل في كل دورة

(١) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ٣٣٤.

معرفية، منذ اليونان وحتى الفلسفات الحديثة. إن بداية مرحلة جديدة من البحث الفلسفي، ليست مرتبطة بعملية التقدم في المنظومة الفلسفية في الاتجاه ذاته، إنما هي مرتبطة بتغير ملحوظ وجوهري في منطلقات السعي الفلسفي ومسلماته بما يتيح بداية دورة جديدة تعيد إنتاج العالم معرفياً استناداً على هذه المسلمات الجديدة، وهذا ما حصل مثلاً مع الفلسفة الغربية الحديثة.

لكن هل يشكل استقرار أي منظومة معرفية أزمة؟

ليس ذلك بالحتمي، إلا إذا انطلقنا من افتراض غريب أثبته الجابري أن هذه المنظومات المعرفية هي منظومات مغلقة، ولا يمكن الانتقال من إحداها إلى الأخرى.

ثانياً: ليس هناك من مجال لافتراض أن تعدد النظم المعرفية هو دليل تصادم وتنافس، بل إن الواضح البين في الثقافة العربية هو تكامل هذه النظم المعرفية، هذا

التكامل الذي نراه أحياناً متجسداً في شخص واحد، ومثل هذه الحالات أكثر من أن تحصى في الثقافة العربية الإسلامية، مثلاً: هل كان الغزالي بيانياً عندما كتب (المستصفى)، وبرهانياً عندما كتب (مقاصد الفلاسفة) و(تهافت الفلاسفة)، وعرفانياً في (المنقذ من الضلال)؟ وماذا نقول عن (إحياء علوم الدين) الذي لمّ لنا شمل الغزالي مرة أخرى؟

وماذا نقول عن جعفر الصادق الذي يصفه الجابري بأنه مدون الفقه الشيعي (علوم البيان) لطائفة ينسبها كلياً إلى العرفان؟ وغريب كذلك أن ينسب كل العرفان إلى الشيعة وينسب التصوف إلى العرفان، فهل التصوف شيعي؟

للخروج من هذا المأزق ينسب الشيعة والتصوف كليهما إلى (الهرمسية والمانوية)، وهل يصح أن ننسب التصوف الإسلامي السني مثلاً إلى المانوية أو الهرمسية لمجرد التشابه في بعض المفاهيم والمبادئ؟ بالطبع أنا لا أنكر هذا التشابه لكن ما أنكره هو النتيجة

التي وصل إليها الباحث من نسبة التصوف إلى الهرمسية والمانوية نسبة نقل وتمثل في حين أن للأمر تفسيراً آخر لا يختلف عن تفسير أوجه التشابه في المنظومات الدينية المختلفة. فهل يجوز لنا أن نقول إن قصة خلق آدم في القرآن منحولة من التوراة؟ وإن قصة الطوفان مأخوذة من المعتقدات البابلية؟ وقد قيلت آراء من هذا النوع، لكننا نعلم جميعاً مصدرها وأهدافها، وهي حتماً لا تدخل في إطار سعينا لتعميق معرفتنا بتراثنا الإسلامي.

وماذا نقول عن ابن طفيل الأندلسي الذي سكت عنه الجابري وهو يصف لنا "التجربة الأندلسية" الفريدة، ولماذا لم يتحدث عنه وعن عمله الأهم وهو (حي بن يقظان) الذي يمثل رسالة في نُظم المعرفة وتكامل هذه النظم الثلاثة؟

ماذا نقول عن الفارابي الذي ربط المنظومة البرهانية بالمنظومة البيانية بإقرار الجابري نفسه؟

ليست هذه المنظومات المعرفية منفصلة بل هي متصلة يكمل بعضها بعضاً، وإن الجابري لم يستطع في كتابه الثاني (بنية العقل العربي) الذي يتعامل مع نصوص حية من التراث، إلا أن يقرر أن هذه النظم يفضي بعضها إلى بعض، يقول في خاتمة حديثه التحليلي لبنية المنظومة البيانية إن مبدأ الانفصال ومبدأ التجويز المتكاملين في إطار نظرية الجوهر الفرد والتي تنص على أن "العلاقة بين الجواهر الفردة التي تتألف منها الأجسام والأفعال والإحساسات وكل شيء في هذا العالم هي علاقة تقوم على مجرد التجاور وليس على الاحتكاك ولا على التداخل، والنتيجة هي أن هذه العلاقة هي علاقة اقتران وحسب وليست علاقة تأثير، وواضح أن مثل هذا التصور لا يدع مجالاً لفكرة القانون أو السببية". ويخلص الجابري من هذا الأمر مدهوشاً أن البيانيين بذلك قد فتحوا الباب على مصراعيه لأصحاب العرفان فضلاً عن فتح الباب أمام ما يسميه خرق العادة والمعجزة والطلسمات والسحر.

ويحار الجابري كيف يفسر ذلك، وكيف يشرح ما ينقض الأساس الذي قام عليه بنيانه من تناقض وتنافس بين المنظومات الثلاث في حين أن دراسة النصوص توضح أن إحداها تفضي إلى الأخرى وبكل سهولة! وهنا يخذل الجابري نفسه وما بذله من جهود كبيرة وبينة في سعيه لتقديم البنى المعرفية البيانية عبر منظوماتها المفهومية، ويقوم بنقلة مؤسفة ليقدم لنا مخرجاً من الأزمة التي وصل إليها بحثه بأن يعود ليشرح لنا المنظومة المعرفية البيانية مرة أخرى استناداً إلى بيئة البدوي وحبات الرمل المنفصلة، والقرابة بين أفراد القبيلة التي ليست هي اتصالاً بل هي تخفيف من الانفصال وتقليص لمداه[1]!!

إن شخصاً مثل الجابري لا يؤخذ عليه مثلاً قلة معرفته بالتراث؛ لأن من الواضح أنه قد قرأ التراث،

(١) الجابري: بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٤م، ٢٤٠-٢٤١.

لكن يؤخذ عليه عدم قدرته على تلمس روح الثقافة المتكاملة أو تعمده عدم إبراز هذا التكامل وإغفاله. إن إغفال عنصر التكامل هو الأصل في نقد كل مشروع الجابري وهو ما قام به كما سنرى، الباحث المغربي طه عبد الرحمن، فكان بذلك نقده هو أشمل الدراسات النقدية للجابري وأعمقها.

٣- التوجه التأصيلي للتراث

ينطلق هذا التوجه في التعامل مع التراث من الإقرار بواقع الاستمرارية في التجربة الحضارية الإسلامية وتكامل عناصرها، لذلك نراه يعبر عن قناعته بأن دراسة التراث واستيعابه والانطلاق من محدداته هي ضمانة لانسجام الفعل النهضوي المنشود مع مكونات الجسم الاجتماعي والحضاري الذي يصبو نحو هذه النهضة. إن دراسة التراث يجب أن تتم على قاعدة ربط الواقع الثقافي للأمة بمصادرها الأولى المتمثلة فيما نسميه اليوم بالتراث، والعمل على إعادة إنتاجه

في واقعنا المعاصر، وهذا يتطلب أن نتفهم حقيقة المنظومة التراثية وندرك مضامينها.

إذا ما كان التوجه التوظيفي للتراث ينطلق من نظرة تجزيئية تشطيرية تقسم التراث إلى منظومات معرفية متباينة، كما رأينا عند الجابري، فإن التوجه التأصيلي ينطلق من رؤية تكاملية، ترى في التراث منظومة متماسكة يكمل بعضها البعض الآخر.

وإذا ما كان التوجه التوظيفي للتراث، يعتمد في دراسته للتراث على أدوات ومناهج مستوردة من خارج المنظومة التراثية، فإن التوجه التأصيلي يؤكد دراسة التراث بمنهجيات وأدوات تأصيلية.

هاتان هما العلامتان الفارقتان منهجياً وفكرياً بين كلا التوجهين في التعامل مع التراث، وهذا المنحى في البحث التراثي جديد ونراه في دراسات جاءت رداً على أصحاب التوجه التوظيفي ومحاولاتهم تجزئة التراث وتفكيكه إلى وحدات منفصلة. يقول طه

عبد الرحمن في كتابه (تجديد المنهج في تقويم التراث): "لقد نحونا في تقويم التراث منحى غير مسبوق ولا مألوف، فهو غير مسبوق لأننا نقول بالنظرة التكاملية حيث يقول غيرنا بالنظرة التفاضلية، وهو غير مألوف، لأننا توسلنا فيه بأدوات "مأصولة" حيث توسل غيرنا بأدوات منقولة"[١].

إن هذا المنهج، كما يشير الدكتور طه، غير مألوف وغير مشهور، عند المعاصرين من الباحثين في التراث ممن اشتهرت أعمالهم، لكنه لم يكن معدوماً في نتاج من نسميهم بأصحاب التوجه التأصيلي، وربما يكون من الملفت للانتباه ذلك التقاطع الكبير في منهج الدكتور طه عبد الرحمن في فهم التراث، مع الأسس التي أرساها محمود محمد شاكر في النصف الأول من القرن العشرين، حيث نراه يؤكد أن قضية التكامل هي القضية الأبرز التي تميز المنظومة التراثية العربية

(١) طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٣، ٢٠٠٧م، ١٢.

الإسلامية. إن مفهوم "الثقافة العربية المتكاملة" يعود إلى محمود محمد شاكر الذي أوضح أن الوصول إلى هذا الفهم والإحساس بالتكامل هو محصلة المنهج الصحيح في فهم التراث والذي هو بدوره مستمد من التراث ذاته.

لقد بدأ الحديث عن المنهج في فهم التراث منذ أن افتتح طه حسين هذا الحديث في كتابه (في الشعر الجاهلي) وفي ذهابه مذهب ديكارت حيث يقول: "إن القاعدة الأساسية في منهج ديكارت هي أن يتجرد الباحث من كل شيء كان يعلمه من قبل، وأن يستقبل بحثه خالي الذهن خلواً تاماً". ويعقب محمود شاكر على ذلك قائلاً بأن هذا سخف وتشدق وكلام لا يشوبه ذرو من الصدق (والذرو: دقيق التراب)[1]. فليس المنهج هو ما يبدأ به الكاتب "فيفيض في شرح منهجه في القراءة والكتابة ثم يكتب بعد ذلك ما يكتب ليقول

(١) رسالة في الطريق إلى ثقافتنا: ٢٩-٣٠. عن مقدمة كتابه: المتنبي: دار المدني، جدة. ودار الخانجي، مصر.

للناس: هذا هو منهجي وها أنذا قد طبقته. هذا سخف مريض غير معقول، بل عكسه هو الصحيح المعقول"[١].

إن الكاتب لا يكتب تبعاً لمنهج يختاره كما يختار البدلة التي يرتديها ويغيره متى شاء، فأمر المنهج ليس فيه هذا القدر من التكلف، إنه أبسط وأكثر طبيعية، فالمنهج ليس شيئاً منفصلاً عن التراث ذاته، فكل منظومة تراثية معرفية تستبطن منهجها، وبذلك فإن المنهج هو الذي يكتب فينا ولسنا من يكتب تبعاً لمنهج؛ لأن المنهج يقوم ويتأسس على مقدمات يسميها محمود شاكر "ما قبل المنهج" وهذه المقدمات التي سأعرضها كما وضحها الكاتب هي التي تشكل ركائز "الثقافة المتكاملة".

يقول شاكر: "فهذا الذي يسمى "منهجاً" ينقسم

(١) رسالة في الطريق إلى ثقافتنا: مرجع سابق، ٢٠.

إلى شطرين: شطر في تناول المادة، وشطر في معالجتها بالتطبيق.

فشطر المادة يتطلب قبل كل شيء، جمعها من مظانّها على وجه الاستيعاب المتيسر، ثم تصنيف هذا المجموع، ثم تمحيص مفرداته تمحيصاً دقيقاً، وذلك بتحليل أجزائها بدقة متناهية، وبمهارة وحذق وحذر، حتى يتيسر للدارس أن يرى ما هو زيف جلياً واضحاً وما هو صحيح مستبيناً ظاهراً، بلا غفلة وبلا هوى، وبلا تسرع.

وأما شطر التطبيق فيقتضي ترتيب المادة بعد نفي زيفها وتمحيص جيدها، باستيعاب أيضاً لكل احتمال للخطأ أو الهوى أو التسرع. ثم على الدارس أن يتحرى لكل حقيقة من الحقائق موضعاً هو حق موضعها؛ لأن أخفى إساءة في وضع إحدى الحقائق في غير موضعها، خليق أن يشوه عمود الصورة تشويهاً بالغ القبح والشناعة".

وشطر التطبيق هو مجال الصراعات الفكرية الذي "تصطرع فيه العقول، وتتناصى الحجج". لكن هذا الكلام عن المنهج يبدو عمومياً وهو صحيح بالنسبة إلى كل الثقافات وإلى كل مجالات العمل الفكري والأدبي، وهذه حقيقة يقرها محمود شاكر لكنه يربطها قبلاً بما يسميه "ما قبل المنهج" أو "مقدمات المنهج"، فلكي يصل الباحث إلى شطر المادة ويكون قادراً على جمعها من مظانّها على وجه الاستيعاب المتيسر، ثم تصنيف هذا المجموع، ثم تمحيص مفرداته تمحيصاً دقيقاً، ولكي يصل إلى شطر التطبيق ويكون قادراً على ترتيب المادة بعد نفي زيفها وتمحيص جيدها، باستيعاب أيضاً لكل احتمال للخطأ أو الهوى أو التسرع، يجب أن تكتمل لديه مقومات ما قبل المنهج، وهذه المقومات تكمن في أشياء ثلاثة: اللغة والثقافة والأصل الأخلاقي.

أما بالنسبة إلى اللغة، فإنها ليست مجرد وسيلة للتواصل والتفاهم بين البشر، إنما هي وعاء المعارف

جميعاً، وعاء حامل لتصورات وتراكيب أعمق وأكثر تعقيداً. لذلك فإن تلمس الثقافة وإدراك مكنونها والعاصم عن الزلل في أي مسعى ثقافي مرتبط أشد الارتباط بفهم اللغة والإحاطة بأسرارها "وأساليبها الظاهرة والباطنة وعجائب تصاريفها التي تجمعت وتشابكت على مر القرون البعيدة فصارت ألفاظها وتراكيبها الموروثة والمستخدمة تحمل من كل زمان مضى وكل جيل سبق، نفحة من نفحات البيان الإنساني بخصائصه المعقدة والمكتَّمة، أو خصائصه السمحة والمُستَعلنة. وبين تمام الإحاطة باللغة وقصور الإحاطة بها مزالق تزل عليها الأقدام ومخاطر يخشى معها أن تنقلب وجوه المعاني مشوهة الخِلقةِ مستنكَرة المَرآةِ"[1].

أما الثقافة فهي في مصطلح محمود شاكر تشير إلى معنى شمولي يشير إلى ذلك النسق من المعارف المتكاملة المتوارثة منذ القدم وهي "تكاد تكون سراً

(١) رسالة في الطريق إلى ثقافتنا: مرجع سابق، ٢٧.

من الأسرار الملثَّمة في كل أمة من الأمم وفي كل جيل من البشر. وهي في أصلها الراسخ البعيد الغور، معارف كثيرة لا تحصى، متنوعة أبلغ التنوع، لا يكاد يحاط بها، مطلوبة في كل مجتمع إنساني للإيمان بها أولاً عن طريق العقل والقلب = ثم للعمل بها حتى تذوب في بنيان الإنسان وتجري منه مجرى الدم لا يكاد يحس به = ثم للانتماء إليها بعقله وقلبه وخياله انتماءً يحفظه ويحفظها من التفكك والانهيار، وتحوطه ويحوطها حتى لا يفضي إلى مفاوز الضياع والهلاك"[(١)]. أما حقيقة هذه الثقافة وجوهرها فهي مستمدة من المعتقد ومن الدين، فهو الذي يمد ثقافة الأمة، أي أمة كانت، بالمفاهيم الكلية الشمولية، يقول شاكر: "ورأس كل ثقافة هو الدين.. أو ما كان في معنى الدين"[(٢)].

وأما الأصل الأخلاقي فهو يتمثل في مقدرة الباحث

(١) رسالة في الطريق إلى ثقافتنا: مرجع سابق، ٢٨.

(٢) رسالة في الطريق إلى ثقافتنا: مرجع سابق، ٣١.

على التحكم بأهوائه ورغبات نفسه أثناء بحثه العلمي؛ فالأهواء هي "الداء المبير والشر المستطير والفساد الأكبر"[١]، وهذه الأهواء "مرفوضة في كل عمل يستحق أن يوصف بأنه عمل شريف أو عمل علمي"[٢]. إن المقصود بالهوى هو نزوع الباحث إلى توظيف المادة التي بين يديه لما يخدم منظوره الخاص ورؤيته المنسجمة مع قناعاته وأغراضه المسبقة. وقد قاس محمود شاكر هذه الأصول الثلاثة على عمل المستشرقين وأوضح أنهم فاقدون لها جميعاً، وخاصة الأصل الثالث منها، وهو الأصل الأخلاقي وحقيقة عدم تجردهم عن الأهواء والنزعات الذاتية، في حين أن الأصل الأخلاقي والتجرد عن الأهواء وطلب التوثيق الشديد في نقل المعلومة هو ما بنيت عليه الثقافة العربية الإسلامية منذ عهودها الأولى.

---

(١) رسالة في الطريق إلى ثقافتنا: مرجع سابق، ٦٦.

(٢) رسالة في الطريق إلى ثقافتنا: مرجع سابق، ٧٨.

إن المنهج بترابطه مع مقدمات المنهج يقود إلى التكامل والإحساس بهذا التكامل في العمل في أي مجال من مجالات الثقافة التي مر ذكرها معنا آنفاً. فالتكامل هو ما يعطي الثقافة هويتها التي هي روحها، وإن هذا الإحساس بالتكامل ليس شيئاً مخترعاً أو مبتدعاً فإن " شطري المنهج " المادة والتطبيق" مكتملان اكتمال مذهلاً يحير العقل، منذ أولية هذه الأمة العربية المسلمة صاحبة اللسان العربي، ثم يزداد اتساعاً واكتمالاً وتنوعاً على مر السنين وتعاقب العلماء والكتاب في كل فن... كنت أستشف "شطري المنهج" كما وصفتهما تلوح بوادره الأُوَلُ منذ عهد علماء صحابة رسول الله ﷺ، ومن حُفظت عنهم الفتوى منهم، كعمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر.. ثم زادت وضوحاً عند علماء التابعين كالحسن البصري وسعيد بن المسيب وابن شهاب الزهري

والشعبي وقتادة السدوسي وإبراهيم النخعي. ثم اتسع الأمر واستعلنَ عند جلة الفقهاء والمُحَدِّثين من بعدهم، كمالك بن أنس وأبي حنيفة وصاحبيه أبي يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني، والشافعي والليث بن سعد وسفيان الثوري والأوزاعي وأحمد بن حنبل ويحيى بن معين والبخاري ومسلم وأبي عمرو بن العلاء والخليل بن أحمد وأبي جعفر الطبري وأبي جعفر الطحاوي. ثم استقر تدوين الكتب فصار نهجاً مستقيماً، وكالشمس المشرقة، نوراً مستفيضاً عند الكاتبين جميعاً منذ سيبويه والفراء وابن سلام الجمحي والجاحظ وأبي العباس المبرد وابن قتيبة وأبي الحسن الأشعري والقاضي عبد الجبار المعتزلي والآمدي وعبد القاهر الجرجاني وابن حزم وابن عبد البر وابن رشد الفقيه وحفيده ابن رشد الفيلسوف وابن سينا والبيروني وابن تيمية وتلميذه ابن القيم، وآلاف مؤلفة لا تحصى حتى تنتهي إلى السيوطي والشوكاني

والزبيدي وعبد القادر البغدادي في القرن الحادي عشر الهجري"[١].

ما الذي وجده محمود شاكر عند كل هؤلاء، الذين تعمدنا أن نوردهم كما ذكرهم ولا ننقص منهم أحداً، على اختلاف الزمان والتخصص واختلاف الآراء؟

إن المشترك الذي وجده عند كل هؤلاء كما أشرنا، هو 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.

إن ما وجده هو تلك الوحدة الداخلية التي تأتي امتداداً لرؤية حضارية مشتركة للوجود والإنسان والمجتمع، وهذه الرؤية المشتركة هي بالذات ما يمنح تلك التجليات والتطبيقات المختلفة في المجالات

(١) رسالة في الطريق إلى ثقافتنا: مرجع سابق، ٢٤-٢٥.

المتباينة عناصر الوحدة والانسجام والتكامل والانتماء إلى منظومة ثقافية معرفية واحدة.

إن هذا الانسجام وهذا التكامل اللذين يكونان ما قبل المنهج كمقدمة معرفية والمنهج بحد ذاته كممارسة تطبيقية ليسا شيئاً مخترعاً أبدعه محمود شاكر من بنات أفكاره، إنما هو ما وجده في التراث عند قراءته قراءة متعمقة نتيجة لاختلافه مع "المناهج الأدبية السائدة" في "حياتنا الأدبية الفاسدة" كما كان يحلو له أن يشير ويكرر الإشارة إلى هذه الحقيقة، فيقول:

" إن الإحساس القديم المبهم بفساد الحياة الأدبية، (نذكّر بأن الحياة الأدبية مفهوم شامل عند محمود شاكر وهو يعادل مفهوم الحياة الثقافية) قد أفضى بي إلى إعادة قراءة الشعر العربي كله أولاً، ثم قراءة ما يقع تحت يدي من هذا الإرث العظيم الضخم المتنوع من تفسير وحديث وفقه وأصول فقه وأصول دين (هو علم الكلام) وملل ونحل، إلى بحر زاخر من

الأدب والنقد والبلاغة والنحو واللغة، حتى قرأت الفلسفة القديمة والحساب القديم والجغرافية القديمة، وكتب النجوم والطب القديم ومفردات الأدوية، وحتى قرأت البيزرة والبيطرة والفراسة... بل كل ما استطعت أن أقف عليه بحمد الله سبحانه، قرأت ما تيسر لي منه، لا للتمكن من هذه العلوم المختلفة، **بل لكي ألاحظ وأتبين وأُزيح الثرى عن الخبيء والمدفون**"[1].

إن هذا الخبيء المدفون الذي أزاح عنه كاتبنا الثرى إنما هو عنصر الوحدة وعنصر الانسجام في البنية الداخلية لهذه العلوم، وفي بنية هذه المنظومة المعرفية على اختلاف مجالاتها وأساليبها وموضوعاتها. إن هذين العنصرين - الوحدة والانسجام - يعبران عن رؤية حضارية واحدة هي الرؤية الإسلامية للكون والطبيعة والإنسان.

(١) رسالة في الطريق إلى ثقافتنا: مرجع سابق، ٢٣-٢٤.

بدوره يذهب الدكتور طه عبد الرحمن إلى التأكيد على هذه التكاملية التي هي محصلة المنهج "المأصول". ويذهب أبعد من ذلك في توضيح هذا التكامل من خلال دراسات معمقة لمكونات التراث العربي في علاقاته البينية الداخلية، وفي علاقاته الخارجية مع النظم المعرفية التي تفاعل معها كالفكر اليوناني مثلاً.

يبدأ الدكتور طه بنقد المنهج التجزيئي والرؤية التجزيئية للتراث من خلال نقد أبرز القائلين بها، وهو الجابري: "إن نموذج الجابري قد وقع في خطأ التفاوت بين القصد والفعل، فإن ظهر في منطلقه مستهدفاً الأخذ بالنظرة الشمولية وطلب النظر في الآليات، فإنه لم يلبث أن اشتغل بأسباب الرؤية التجزيئية وبمنهج الاجتزاء بالمضامين التراثية كما يتجلى ذلك في توسله بآليات عقلانية تجريدية وبآليات فكرانية تسييسية أضرت بالمبادئ التراثية الثلاثة وهي مبدأ تداخل القيمة الخلقية والواقع، ومبدأ

تداخل القيمة الروحية والعلم، ومبدأ تداخل القيمة الحوارية والصواب، فقد استند إلى مبدأ الموضوعية للفصل بين الأخلاق والواقع، وإلى مبدأ العلمانية للفصل بين الروح والعلم، وإلى مبدأ النظر المتوحد أو ما يمكن أن نسميه بمبدأ "النظرانية" للفصل بين الحوار والصواب"[١].

ويذهب طه عبد الرحمن كذلك إلى الربط بين المناهج المستوردة والنظرة التجزيئية التفاضلية للتراث حيث تؤدى الأولى إلى الثانية حتماً "إن الاشتغال النقدي بالمضمون مع إغفال وسائله يفضي إلى اتخاذ موقف تجزيئي أو تفاضلي من التراث"[٢].

ويقول في هذا الشأن أيضاً "ولما كانت النظرة التجزيئية في نقد التراث مقترنة بالاشتغال بمضامينه من دون وسائله، لكونها تستبدل بهذه الوسائل التراثية آليات عقلانية وفكرانية مستندة إلى مبادئ الموضوعية

(١) طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، ٣٩.

(٢) طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، ٢٣.

والعلمانية والنظر المتوحد، فإن اعتناق الجابري لها أفضى به إلى أن يجمع في نموذجه التقويمي، إلى جانب العثرات الناتجة عن نقصان الاستيعاب، آفات المبادئ التي تستند إليها هذه الآليات، وأن يدخل في تقطيع التراث تقطيعاً وفي تفضيل بعضه على بعض تفضيلاً، وفي استيفاء قسم ضحل وغير أصيل منه، مخل بالقيم الأصلية للتراث التي تضمن له الترابط والتكامل"[١].

وعلى العكس من ذلك فإن دراسة التراث بوسائله وأدواته؛ أي بمناهجه الخاصة تقود حتماً إلى إدراك التكاملية فيه "إن التقويم الذي يتولى استكشاف الآليات التي تأصلت وتفرعت بها مضامين التراث كما يتولى استعمالها في نقد هذه المضامين يصير لا محالة إلى الأخذ بنظرة تكاملية"[٢].

أما حول منهجه في توضيح هذا التداخل والتكامل

(١) طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، ٧١.

(٢) طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، ٨١.

في بنية المنظومة التراثية، فهو يذهب إلى إثباته من خلال تبيان ما يسميه:

أولاً: التداخل المعرفي الداخلي، والذي يعرفه بقوله: "هو حصول اندماج بين علمين أصليين، كحصوله بين علم الأصول وعلم الحديث، أو بين علم الكلام والتصوف والفقه"[١].

وثانياً: التداخل المعرفي الخارجي، والذي يعرفه بأنه: "حصول الاندماج بين علم أصلي وعلم آخر غير أصلي"[٢] كما هو الحال في علم الكلام والعلوم الإلهية عند الفلاسفة.

أما عن شمولية هذه الأحكام في التداخلين الداخلي والخارجي لكل المنظومة التراثية، ومن ثمَّ الحكم عليها بالتكامل، فهو مستمد من المعادلة المنطقية التالية: "إذا صح أن الطرفين المتباينين من هذه المعارف يعملان بمبدأ التداخل ومبدأ التقريب معاً،

(١) طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، ١٢٥.

(٢) طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، ١٢٥.

صح معه أن المراتب المعرفية الموجودة بينهما تعمل هي الأخرى بهذين المبدأين، ذلك لأنه إذا كان الأبعد من المعارف آخذاً بهما، فالأولى أن يأخذ بهما ما هو دونه بعداً. وإذا نحن تأملنا في المجال التداولي الإسلامي العربي، وجدنا أن أقرب العلوم التراثية إلى النهوض بالمقتضيات النظرية لهذا المجال هو أصول الفقه بوصفه العلم الذي يؤسس منهجية الفقه الاستنباطية، وأن أقربها إلى النهوض بمقتضياته العملية هو علم الأخلاق، كما وجدنا أن أبعد هذه العلوم عن القيام بالشروط النظرية لهذا المجال هو المنطق الصوري، وأن أبعدها قياماً بشروطه العملية هو الفلسفة الإلهية، فنحتاج بمقتضى المعيار الأول أن نحقق مسلك هذه العلوم الأربعة في التداخل والتقريب"[1].

أما التداخل المعرفي الداخلي فيقدمه طه عبد الرحمن من خلال نموذج أبي إسحاق الشاطبي

(١) طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، ٧٥.

والتداخل بين علم الأخلاق وعلم أصول الفقه، من طريق المقاصد، مبيناً في الفصل الثاني من الباب الثاني لكتابه: "كيف أن علم الأخلاق يزود علم الأصول بأرسخ القواعد وأحكم الشرائط وأزكى القيم، داخلاً في نسبة راسخة معه، ومفيداً فروع الفقه إفادة شاملة"[١].

أما التداخل المعرفي الخارجي فيبينه من خلال الفلسفة الإلهية ونموذج ابن رشد ويبين كيف أن "علم الكلام دخل في الإلهيات من طريق آليات الاستشكال وآليات الاستدلال. أما آليات الاستشكال التي تتعلق بمضامين المفاهيم والأحكام الكلامية، فقد استمدت منها الإلهيات ما يمكنها من تقليب مضامين مصطلحاتها وتقرير محتويات قضاياها، وييسر لها سبيل اقتباس بعض المعاني والدعاوي الكلامية، وأما آليات الاستدلال التي تتعلق بطرق استنباط

(١) طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، ٢٣٣.

المسائل الكلامية، فقد أخذت منها الإلهيات ما يمكنها من توسيع إمكاناتها الاستنتاجية ويمهد لها السبيل لاقتباس بعض طرق خرق المبادئ المقررة في المنطق الأرسطي"[١].

وهكذا فقد استطاع التيار التأصيلي من خلال جهود بعض الباحثين أن يبلور مدرسة جديدة في فهم التراث وإحيائه، قائمة على أساس من إدراك التكامل المنهجي والمعرفي في البنية التراثية، كما استطاع أن يضع منهجاً مأصولاً في دراسة التراث. لكن ذلك يضعنا على أول الطريق الصحيح، طريق إحياء التراث والاستناد إليه في بناء نهضة فكرية وعلمية عربية إسلامية.

---

(١) طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، ٢٣٣. ونشير إلى أن المؤلف يتحدث عن نوعين من التداخل الخارجي: التداخل القريب: إذا كان مبدأ الاندماج هو العلم المنقول ومنتهاه هو العلم الإسلامي. والتداخل البعيد: إذا كان مبدأ الاندماج هو العلم الإسلامي ومنتهاه هو العلم المنقول. وبهذا يكون التداخل في نموذج ابن رشد هو تداخل معرفي خارجي بعيد

خاتمة

سعينا في هذه الرسالة إلى تقديم اجتهاد خاص لبلورة واحد من أهم التوجهات الفكرية في الفكر العربي المعاصر وهو تيار التأصيل الفكري الذي يمثل امتداداً للثقافة العربية المتكاملة المتحدرة إلينا عبر القرون، والتي غالباً ما يتم تجاهلها وتغييبها بسبب هيمنة الفكر الحداثي على قطاع هام من الثقافة العربية المعاصرة وهو قطاع الثقافة العالمة، على اعتبار أن هذه الثقافة العربية الأصيلة هي ثقافة تنتمي إلى الماضي، وأن كل محاولات التأصيل هي محاولات للعودة إلى الماضي.

وقد عمدنا إلى إبراز المواقف الفارقة لهذا التيار التأصيلي بالقياس إلى أهم القضايا والملفات

المطروحة في الساحة الثقافية العربية المعاصرة، كالنهضة والتجديد والتراث.

وسعينا كذلك إلى إبراز التباين بين الثقافة العربية التقليدية والثقافة التأصيلية، على اعتبار أن التأصيل وإن كان يمثل استمراراً للثقافة التقليدية، فهو استمرار نوعي جديد يسعي لربط الماضي بالحاضر وتفعيل مكونات الثقافة الأصيلة من أجل بناء المستقبل الذي يتوافق مع النموذج التاريخي والحضاري للأمة. وقلنا بأن التأصيلية هي التقليدية الجديدة.

إن هذا التوجه التأصيلي، قد استطاع عبر عقود طويلة أن يشق طريقه بين العشرات من التيارات الفكرية المستوردة، التي كانت كالأمواج التي ترتفع ثم لا تلبث أن تنحدر وتتلاشى وكأنها لم تكن، فمن اللبرالية إلى القومية إلى الماركسية إلى غيرها من الخلطات العلمانية التي انحسرت جميعها لتبقى ثقافة الأمة الحقيقة الممتدة في وعيها ووجودها إلى قرون طويلة ماضية.

هذه الثقافة الأصيلة، وإن بقيت شاخصة ماثلة في وعي الأمة، إلا أنها قد عانت الكثير وقد فقدت الكثير كما أنه قد فاتها الكثير. وإن إعادة تفعيل هذه الثقافة تحتاج إلى جهود علمية وعملية كبيرة، ونستطيع أن نلحظ أن هناك محاولات هامة نحو تعزيز مواقع الفكر والثقافة العربية الأصيلة، فهناك موجة من الكتاب والباحثين الذين قادتهم عملية نقد الثقافة العربية الحديثة وواقع الاستلاب الفكري والمعرفي والحضاري إلى بلورة خطاب نقدي تأصيلي، يرى العالم والفكر والثقافة بعيون جديدة ومنهجيات جديدة، ويدعو إلى مراجعة ما كان يعتبر من الثوابت في عرف الثقافة العربية الحديثة.

عندما نتحدث عن تيار التأصيل فإننا نتحدث عن حالة فكرية قائمة وموجودة فعلياً لكنها مع ذلك لم تتحقق كتيار واضح المعالم إلا في الحدود الدنيا، فهي في نتاج الأوائل ممن كتبوا بعد الحملة الفرنسية على مصر، لا تزال حبيسة الكتب والمراجع التي لم

تدرس جيداً وربما لا نجد للكثير منها طبعات جديدة، وقد بقي العديد من رموز هذه المرحلة مجهولين ومغيبين. أما في نتاجات المعاصرين فهي جهود فردية لا يجمع بينها جامع، ولا تزال بحاجة إلى تأطير. وقد أردنا لهذا البحث أن يكون مساهمة في بلورة الفكرة والمنهج للتيار التأصيلي عبر اجتهاد خاص، لا يمثل أكثر من دعوة إلى كل المهتمين للمساهمة فيه، نصرةً للثقافة العربية الإسلامية الأصيلة.

ولله الحمد من قبل ومن بعد.

المصادر والمراجع

- ثقافة في الأسر: المؤلف، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٨م.
- الأسس البنيوية لفكر الحداثة الغربية: المؤلف، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٧م.
- تجديد المنهج في تقويم التراث: الدكتور طه عبد الرحمن، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط٣، ٢٠٠٧م.
- ترتيب العلوم: المرعشي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ١٩٨٨م.
- مقدمة في علم الاستغراب: حسن حنفي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٢م.
- من أجل صحوة راشدة: يوسف القرضاوي، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠١م.
- المجددون في الإسلام: أمين الخولي، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠١م.
- الإسلام والتجديد: زكي الميلاد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ٢٠٠٨م.
- اليوم والغد: سلامة موسى، المطبعة العصرية، القاهرة، دون تاريخ.
- أحمد لطفي السيد أستاذ الجيل: فهمي النجار، المؤسسة المصرية، القاهرة، ١٩٦٥م.
- فلسفة تكوين النوع والتقدم: شبلي شميل، ١٩١٠م، ط٢.
- أباطيل وأسمار: محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ٢٠٠٥م.
- تكوين العقل العربي: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ثامنة، ٢٠٠٢م.
- ثقافتنا في ضوء التاريخ: عبد الله العروي، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٣م.
- الثابت والمتحول: أدونيس "علي أحمد سعيد"، دار العودة، بيروت، ١٩٧٤م.