ثالثاً : أزمة المناهج في الدراسات الإسلامية

١ ـ النعرة العلمية
2 ـ النزعة الخطابية

أزمة المناهج في الدراسات الاسلامية

« التراث والتجديد » أيضاً تعبير عن أزمة أخرى وهي أزمة الدراسات الاسلامية في الجامعات والمعاهد العليا . فإذا كانت أزمة التغيير أزمة الثورة في واقعنا فإن أزمة الدراسات الاسلامية هي أزمة البحث العلمي . لذلك كان « التراث والتجديد » تعبيراً عن أزمتين : أزمة التغيير الثوري وأزمة البحث العلمي

وترجع أزمة الدراسات الاسلامية الى إنفصال في شخصية الباحث بين المسلم والبحث . فهو مسلم من ناحية بمعنى أنه مستسلم للواقع الذي يعيش فيه ، وهو باحث من ناحية أخرى يدرس التراث بنظرة محايدة وكأنه يدرس ظواهر تاريخية خالصة لا شأن له بها. في حين أن التراث، كما عرضنا ، قضية شخصية للباحث لأنه ينتمي اليه فكراً وحضارة ولغة ومصدراً ومصيراً . ويحدث هذا الانفصام إما عن تصور للاسلام على أنه مجموعة من العقائد لا شأن لها بالبحث العلمي مما يجعل الباحث العلمي يتبنى أي منهج علمي من الخارج . أو من عدم إحساس بالاسلام كلية واعتبار أنه هو الباحث العلمي وأن الاسلام لا يعطيه شيئاً . وقد ينشأ ذلك من التغرب « إنحراف الشعور نحو الغرب » وتقليد مناهجه العلمية التي نشأت كرد فعل على معطاها الديني الخالص وهو المسيحية ، أو من حالة الركود العامة في التصور الاسلامي للحياة وفي الدراسات الاسلامية التي لم تستطع أن تعطي الباحث مقابلاً للمناهج الغربية . ينشأ هذا الموقف الثالث في الانفصال عن تراثنا القديم وتبعيتنا للتراث الغربي . وتكون النتيجة أن يتخرج مئات الشباب وهم مشتتون حانقون غاضبون لم تحل مشاكلهم في البحث عن منهج يمكنهم بواسطته حل جميع مشاكلهم الوطنية والثقافية والعلمية . ويتخرجون والقديم ما زال طلاسم لم تنفك عقده ، والجديد ما زال معروضاً كرقائق من الفطائر ، كل منهم يسرع بشقفة يعلن عن وجوده من خلالها ، وتشتد الحيرة ويزداد التخبط ،

وتنتهي الثقافة . وينتهي بهم الحال إما إلى الرجوع الى الماضي بعيله ، والتزمت ، والتشدد ، والتعصب ، والتصوف أو الذهاب الى الجديد بعيله دون فهم منهم له ، ويُكتفى بترديده دون مراعاة لاختلاف البيئة والظروف واللحظات التاريخية ، ويتنصل الإنسان من ماضيه خاصة إذا لم يشعر بأنه جزء منه لاختلاف دينه مع تراثه . وكثيراً ما يؤدي التغرب الثقافي الى الهجرة الفعلية ـ بعد هجرة الشعور ـ أو يظل مشتتاً بينهما دون القدرة على أخذ موقف حضاري له . فهو ملفق مرة وخالط مرة ، ويظل خائفاً بين الاثنين .

ولما كان كل خطأ في الحكم ينتج أساساً عن خطأ في المنهج ، وكل كشف جديد يأتي أيضاً عن كشف في المنهج فإن الحالة الحاضرة للدراسات الاسلامية والأحكام التي تصدر عليها تكشف عن أزمة في مناهج الدراسة . وتتلخص هذه الأزمة أساساً في عدم تطابق المنهج المتبع مع موضوع الدراسة نفسه خاصة إذا كان الموضوع نفسه منهجاً أو يحتوي على منهج كامن فيه ، فإن الغالب على هذه المناهج المتبعة أنها إن لم تكن مضادة تماماً لطبيعة الموضوع ومنهجه فإنها على الأقل لا تتفق معه . هذه المناهج ليست مدروسة من قبل ، وليست مطبقة عن وعي كامل ، ولكنها شائعة بين المشتغلين بالدراسات الاسلامية ورثوها إما عن طريق التقليد للدراسات الموجودة حالياً سواء من المستشرقين أو الدارسين المسلمين أو عن طريق الاستسلام للعادة والأخذ بأضعف الايمان أو رغبة في الحصول على ركن من أركان العلم يسأثر به صاحبه ويعلن عن نفسه من خلاله ويمنع الآخرين من الاقتراب منه بعد أن أصبح حكراً عليه ، أو رغبة في كسب ، أو طمعاً في منصب أو حصولاً على درجة بديلاً عن الفكر في صورة كتاب مقرر . وهنا يسقط شرط العلم الاساسي وهو البحث ، ويتحول التأليف الى ظاهرة غير علمية دون تفكير جدي في المنهج المتبع للباحث ، ماذا يريد بدراسته وإلى أي شيء يهدف ؟ لذلك فإن اعادة طرح مسألة التفكير المنهجي فيما يتعلق بالدراسات الاسلامية يمكن بواسطته إحياؤها من جديد لتجنب الأحكام الخاطئة الشائعة، ولربطها بحياة الدارسين القدماء أو الجدد ، ما دام التراث قضية وطنية وبالتالي قضية شخصية وجماعية ،ولصبها داخل الثقافة الوطنية، وعلى هذا النحو تتحرك قضية الموروث ، وتحيي في أذهان الباحثين شبابهم وذلك بالبدء بالتفكير المنهجي .

وترجع أزمة المناهج الحالية الى خطأين : النعرة العلمية ، والنزعة الخطابية . الأولى تسود معظم دراسات المستشرقين ، والثانية تسود معظم دراسات المسلمين . وقد تعم النزعة الخطابية بعض دراسات المستشرقين عندما يقومون بتقريظ في الحضارات التي يدرسونها كما قد تعم النعرة العلمية دراسات المسلمين نظراً لتبعيتهم للمستشرقين أو

لاستعمالهم الشائع والمشهور دون تفكير منهجي أولي ، وكلا الخطأين راجعان الى الطابع الحضاري لكل فئة من الباحثين .

٦ ـ النعرة العلمية

تنشأ النعرة العلمية أساساً من استعمال منهج أو طريقة أو عادة تخالف تماماً موضوع البحث لأنها « مادية » ترمي الى دراسة الفكر عن طريق الحوادث التاريخية أو الوقائع الاجتماعية أو ترجعه الى الابداع الشخصي أو الأثر الخارجي . وهذا مناقض تماماً لطبيعة موضوع البحث باعتباره ظاهرة نشأت من مصدر قبلي وهو الوحي ، وبعد تحول نصوصه الى معانٍ ، والمعاني الى أبنية نظرية . فوصف الظاهرة الفكرية هي محاولة للعثور على كيفية تحويل النص الى معنى عن طريق منهج في التفسير والفهم وكيفية تحويل المعنى الى نظرية عن طريق البناء العقلي لها . وبعد ذلك تُقيّم الظاهرة الفكرية بإرجاعها الى مصدرها الأول وهو النص ، والحكم عليها بأنها إيجابية أي من النص أو سلبية أي من الخارج . فإذا كانت الظاهرة الفكرية تعبيراً حضارياً عن الوحي ، فالمنهج الذي يمكن إتباعه هو منهج ذو جانبين : الأول يتابع خروج الظاهرة الفكرية من النص وهذا هو الوصف الظاهري التكويني الذي يبيّن النشأة والتطور ، والثاني يرجع الظاهرة الفكرية الى النص من جديد لتصفية ما يمكن أن يعلق به من آثار ثقافية أخرى أو من بناءات وأحكام بيئية، وهذا هو الوصف الظاهري الارتدادي . الظاهرة الفكرية إذن مثالية ، مصدرها الوحي ، وأساسها العقل ، وقوامها الواقع . فالنعرة العلمية التي تقوم عليها مناهج المستشرقين تعني دراسة الظاهرة الفكرية كظاهرة مادية خالصة ، وكتاريخ خالص مكون من شخصيات وأنظمة اجتماعية وحوادث تاريخية محضة ، يمكن فهمها بتحليلها الى عوامل مختلفة سياسية واقتصادية واجتماعية تحدد نشأتها وطبيعتها ، وتحاول ابتداء من هذه العوامل المتفرقة تركيب الظاهرة بدعوى تفسيرها . وهكذا تفقد الظاهرة طابعها المثالي ، وتنقطع عن أصلها في الوحي ، وعن أساسها في الفكر والواقع ، وتصبح ظاهرة مادية خالصة لها أصلها في التاريخ الذي أعطاها أساسها ، وفي المجتمع الذي أعطاها طبيعتها .

ويرجع هذا الخطأ نسبياً إلى أن جميع المستشرقين أو جلّهم من أهل الكتاب ينكرون الوحي الاسلامي ومن المستحيل بالنسبة اليهم إرجاع الظواهر الفكرية التي يدرسونها إلى أصولها في الكتاب والسنة عن اعتقاد أو عن تعود . بل يرون أن الوحي ذاته نتاج التاريخ ، واتصال المبلغ اليه بالبيئات اليهودية والنصرانية المعاصرة له . بل إنه لم يحسن فهمها ، وجمعها بلا ترتيب أو منطق ، قد يفترض البعض منا سوء النية في ذلك

لأن المستشرق يعرف في قرارة نفسه أن التفسير الوحيد للظاهرة هو إرجاعها الى أصولها في الوحي . ومع ذلك يدير ظهره ، ويحاول إيجاد أصول تاريخية واجتماعية لها . لا يعني ذلك توجيه نداء للباحثين لتراثنا القديم أن يؤمنوا أولاً بالوحي الاسلامي ثم يبحثوا ثانيا تراثنا القديم بل يعني أن الباحث يمكنه ان يصف نشأة التراث وتطوره وكيفية خروجه من مصادره الأولى ، فهو يقرر واقعاً لا يحتاج إلى إيمان مسبق بالأصول ، وتسمح بعض المناهج الغربية المعاصرة بذلك[37] . ويقع الباحثون المسلمون أيضاً في نفس الخطأ وهم مؤمنون بالوحي ، المسألة إذن هي الوعي بطبيعة التراث ونوعيته ونشأته وبنائه .

وقد يكون السبب أيضاً خلود النفس البشرية بطبعها الى ترك النظرة المثالية للظواهر إن لم يكن الحافز الديني أو الحساسية الفكرية متغلباً على شخصية الباحث ، وهو ما يمكن تسميته بالمادية المقنعة دون ما تبني لمذهب فكري معين مما يوجد في بيئة ثقافية . وقد يكون السبب أيضاً نوعاً من التعود على السهولة إذ أن جمع المواد من أسماء أشخاص وتواريخ وتقلبات الدول أسهل بكثير من الانتظار حتى يمكن إدراك الظاهرة الفكرية وفهمها من خلال هذه المواد التاريخية المتناثرة ، خاصة إذا كان الباحث ليس على قسط كبير من الوعي الفلسفي ، وليس لديه القدرة على الرؤية والقراءة للمواد الخالصة ثم يعوض هذا النقص الكيفي بالكم التاريخي ، ويبهر العالم بقدراته على جمع المعلومات[38] .

وقد يكون السبب عدم تخصص المستشرق في ميدانه منذ البداية ، فغالباً ما يبدأ بالتاريخ العام أو بتاريخ علم من العلوم ، اللغة أو الأدب أو الفقه ، أو الفرق الكلامية ثم يصل الى الاستشراق بعد تطور طويل تعوّد فيه على سرد الوقائع والأحداث . وقد حدث ذلك في الجامعات الغربية حيث توضع الحضارة الاسلامية داخل الحضارات السامية القديمة أو اللغات الشرقية . ولنقص في المستشرقين فإن عالم اللغة يميل على الفكر ، والمؤرخ يشطح على الفقه . فلم ينشأ الاستشراق على الاطلاق كميدان مستقل أو كعلم متخصص بل كان ملحقاً بالتاريخ أو الجغرافيا أو اللغة أو الدين أو الحضارة أو الفلسفة . وكانت النتيجة أن فقد التراث وحدته ، وتنازعته العلوم الانسانية المختلفة ،

---

(37) هذا هو المنهج الفينومينولوجي على سبيل المثال فقط .

(38) نشأ في الفكر الغربي المعاصر مناهج نفسية وبنائية وفينومينولوجية تحاول القضاء على هذا الركود الذهني ، وتنشيط الذهن أو الشعور من أجل خلق موضوع دراسته متجاوزاً الواقع المادي والذهاب الى ما وراءها أو الى ما هو أعمق منها .

كل علم يتناوله بمنهجه وموضوعه وغايته[39] .

وقد يكون السبب الرئيسي هو البيئة الأوربية نفسها التي تربى فيها المستشرق والتي أخذ منها مناهجه وذلك لأن البيئة الأوربية نفسها قد مرت بظروف خاصة حددتها طبيعة مصدرها ، وتطور حضارتها . ومنذ عصر النهضة وإبان العصر الحديث تطورت الحضارة بفعل قوة الرفض للقديم بعد أن عانت منه تاريخياً وفكرياً وإنسانياً وعقلياً وإجتماعياً ، ورفض كل مصدر سابق للمعرفة نظراً لخيبة الأمل التي حصلت من كشف أخطاء الموروث وكل مصدر سابق للمعرفة باسم الوحي أو الدين أو الحدس أو المثال أو استبدال بذلك كله الايمان المطلق بالعقل البشري وقدرته ، وبالثقة التي لا حدود لها بالفكر الانساني ، وإمكانية وصوله الى الحقيقة بالجهد الانساني ، وإمكانية وصوله بنفسه دون الاعتماد على أي مصدر مسبق . والفكر الانساني بالرغم من أنه باستطاعته الوصول الى الحقيقة بمحض الجهد الانساني إلا أنه قد تكوّن في ظروف هيئت لظهوره . ولهذا قامت المذاهب المادية على شتى أنواعها : حسية ، وشكية ، ونسبية ، وتطورية ، واجتماعية ، وجغرافية ، وتاريخية ، وفردية ، تخلط بين الفكر والظروف التي هيأت لظهوره ، وتدرس الظروف التي هيأت لنشأة الأفكار كما اتضح أخيراً في فلسفة تصورات العالم وفي علم اجتماع المعرفة . كل فكر أصبح تاريخاً ، وكل وحي أصبح من نتائج البيئة وفعل الاساطير ، وإسقاط الشعوب ، وكل قيمة أصبحت متغيرة خاضعة لتحديدات الزمان والمكان . كل شيء يتغير ولا ثبات هناك إلا التغير نفسه[40] . وأصبح من السهولة بمكان إعادة تفسير الحضارة الأوربية والمذاهب التي نشأت فيها بالرجوع الى ظروفها التاريخية ثم يتحول ذلك الى عادة تطبع عقليات الباحثين الأوربيين ، يعممونها في كل حضارة حتى تلك التي لم يحدث فيها بعد هذا الرفض للموروث القديم كما حدث في الحضارة الأوربية . في تلك البيئة درس المستشرق . فهو باحث أوربي بثقافته وتكوينه ، وبطبعه ومزاجه ، وهو باحث أوربي إذ لم يستطع أن يتخلص من تحيزات بيئته الثقافية ، ولم يستطع تجاوزها وتحييد أحكامها ، وعدم الوقوع في أخطائها وربما يصعب ذلك للغاية ولا يقدر عليه إلا باحث غير أوربي استطاع أن يعي حضارته ويدرس الحضارة الأوربية

---

(39) كان جولد زيهر مؤرخاً ثم مال الى ميدان التفسير والحضارة ، وبدأ رينان كتابه تاريخ المسيحية ، ولم يصبح مستشرقاً إلا بالعرض في بعض دراساته عن الحضارة السامية القديمة واعتباره الاسلام جزءاً منها . والأمثلة كثيرة ونحتاج إلى أن تكون مادة دراسة خاصة عن نشأة الاستشراق ونشأة المستشرقين .

(40) هذا موضوع القسم الثاني من « التراث والتجديد » بعنوان « موقفنا من التراث الغربي » والذي سيعطي تحليلاً وافياً لهذه البيئة . نكتفي منه الآن بما يقتضيه موضوع النخبة العلمية كتيار سائد في مناهج المستشرقين ، (أنظر : مقدمة في علم الاستغراب)

بإرجاعها الى بيئتها وظروفها التاريخية دون أن تصيبه عدواها .

لذلك فإن دراسات المستشرقين ليست « دراسات موضوعات » بل « موضوعات دراسة » ، أي أنه لا يمكن استعمالها كمصادر علمية أو كبراهين يمكن الاستدلال بها والاعتماد عليها قبل تمحيصها أولاً والتحقق من صدقها ، وبيان ما يرجع منها للباحث المستشرق بتكوينه وثقافته ومزاجه وما يرجع منها الى الظاهرة نفسها ، وإبعاد كل التحليلات التي من شأنها إما القضاء عليها أو إفراغها من مضمونها أو تحليلها تحليلاً صناعياً أو إرجاعها كلية الى التاريخ . ونظراً لطول المهمة ونشأة الاستشراق منذ بداية العصر الحديث فإن دراساتهم تصبح موضوع دراسة مستقل إذ أن الجهد المبذول في تمحيصها يكون أكثر بكثير من النتيجة التي يمكن الحصول عليها منها والاستفادة بها ، وتكون النتائج التي تدل على موقف المستشرق بالنسبة للظاهرة ومنهجه في دراستها أكثر وأعظم وأدل[41] . لذلك ، فالاستشراق ليس جزءاً من الحضارة الاسلامية ولا يرتبط بها ولا يفيد شيئاً بل هو جزء من الحضارة الغربية يكشف عن تكوين الباحث الأوربي ومزاجه ، ويكشف عن حقيقة ما يُسمى بالموضوعية أو العلمية. كما يبين عمل شعور الباحث الأوربي في دراساته لحضارات أخرى غير حضارته ويعرض تحيزاته[42] .

ولما ظهرت معظم المناهج الاستشراقية في القرن التاسع عشر الأوربي فقد سادها المذهب الوضعي السائد . فخرجت وضعية تاريخية الى أقصى حد ، واستقر المستشرق في القرن العشرين على هذا المذهب ولم يفارقه ، وأصبح متخلفاً عن زميله الباحث الأوربي في العلوم الانسانية . وإذا كان الباحثون الأوربيون قد ثاروا على المناهج الوضعية في القرن التاسع عشر فإن زملاءهم المستشرقين لم يفعلوا بالمثل ، وظلوا

---

(41) لذلك لم نحاول الاعتماد في « التراث والتجديد » على أي دراسات للمستشرقين ، وتركنا ذلك لدراسات أخرى تأخذ الاستشراق ككل وكجزء ، والتراث الغربي كدليل على العقلية الغربية في رؤيتها للثقافة غير الأوربية . أنظر كتاب إدوار سعيد « الاستشراق » .

(42) القسم الثاني من « التراث والتجديد » عن « موقفنا من التراث الغربي » محاولة لاقامة علم جديد يعادله الاستشراق ويقابله وهو دراسة الحضارة الأوربية ذاتها من باحثين غير أوربيين ولا يتسمون اليها ، ولكن هذه المرة سيكون علمهم الجديد أكثر موضوعية وعلمية لأن تكوينهم النفسي والذهني قادر على الحياد وعلى الحفاظ على البعد اللازم بين الباحث وظاهرته ، وبإقامة هذا العلم يمكن إعادة كتابة تاريخ الانسانية بطريقة أكثر حياداً وموضوعية بعد أن كتب تاريخها من وجهة نظر الحضارة الأوربية ، واعتبار الحضارة الاوربية مقياساً لكل الحضارات ، ومصدراً لكل التطورات ، ونموذجاً للحقيقة ، واعتبار أوربا مركز العالم وقلبه . وهذه مهمة الباحثين في العالم الثالث خاصة هذا الذي بدأ يعي موقف الحضارة الأوربية ويتصل عنها بوعيه لذاته وبحضاراته . وهذا العلم الجديد يواكب حركات التحرر التي نشأت في العالم الثالث للتخلص من سيطرة الغرب (أنظر: مقدمة في علم الاستغراب) .

متخلفين فكرياً ومنهجياً لأن الدوافع ثابتة ، وأهداف الاستشراق لم تتغير ، ووجدوا المناهج الوضعية في القرن التاسع عشر أكثر استعداداً لتحقيق هذه الأهداف ، ولم يخرج على هذا إلا القليل الذي تابع تطور مناهج العلوم الإنسانية[43] .

ويمكن الكشف عن النعرة العلمية في مناهج أربعة يستعملها المستشرقون إما على حدة أو مجتمعة ، وهي إما شعورية يعيها المستشرقون أو لا شعورية كامنة وراء عمل المستشرق وتحدد اتجاهاته أمام الظاهرة .

وهذه المناهج هي : المنهج التاريخي ، والمنهج التحليلي ، والمنهج الاسقاطي ، ومنهج الأثر والتأثر[44] .

أ ـ المنهج التاريخي :

وهو المنهج الأول المعبر عن النعرة العلمية. ويتكون هذا المنهج أساساً من البحث عن الوقائع التاريخية أو الاجتماعية ووضعها بجوار بعضها البعض وترتيبها ثم الإخبار عنها والتعريف بها باعتبارها الظاهرة الفكرية ذاتها تاركاً كلية أصول الظاهرة في الوحي أو الشعور ، وخالياً من كل تفسير أو فهم أو تأويل أو بحث عن دلالة أو تعرف على قانون . والتاريخ قد يكون تاريخاً سياسياً عن طريق رصد الأسر الحاكمة وتقلبات بيوت الأمراء أو تاريخاً إجتماعياً ووصف المؤسسات والنظم وكأن كل ما في الواقع مبني على أصول ، أو تاريخاً عاماً يجمع كل شيء من سياسة واقتصاد واجتماع وقانون ، مجرد دائرة معارف تعطي كل شيء ولا تعطي أي شيء . فإذا كان الموضوع علم التوحيد سردت الوقائع التاريخية كما يحلو للبعض أن يصفها وكأن علم التوحيد جزء من التاريخ العام . فإذا ذكرت المعتزلة ذكرت حادثة واصل بين عطاء مع الحسن البصري ونشأة المعتزلة باعتزاله مجلسه ، وإذا ذكر خلق القرآن ذكرت محنة المعتزلة وعصور المأمون والمعتصم والمتوكل ، وإذا ذكرت الشيعة ذكرت أسماء الأعلام والأئمة . وتنسب المذاهب والأفكار الى الأماكن فهناك الحرورية والبصريون والبغداديون والكوفيون في حين أن الأفكار

---

(43) نذكر مثلاً سميث W.C. Smith وجهوده في وضع الحضارة الاسلامية ضمن علم تاريخ الأديان ، وجهود فون جرونباوم Von Grunebaum في وضع الحضارة الاسلامية ضمن الحضارات المقارنة مستعملاً المنهج البنائي ، ومحاولات كوربان H. Corbin واستعماله المنهج الفينومينولوجي وتحليل الوجود الانساني من أجل دراسة التصوف الاسماعيلي خاصة وكذلك موضوع التفسير .

(44) انظر أول عرض لهذه المناهج ونقدها في رسالتنا Les méthodes d'Exégèse pp. CXII-CIXII وأكبر مثل توجد فيه هذه الأخطاء مجتمعة هي ما يسمى « دائرة المعارف الاسلامية » التي وضعها المستشرقون والتي يترجمها الآن الباحثون المسلمون مع بعض الاضافات والتعليقات والتهميشات زيادة في العلم ولتصحيح بعض الأخطاء والأحكام .

مستقلة عن الأماكن ولها وجودها الخاص في الشعور وإن كانت محمولة على الواقع وتظهر فيه في صورة حركات واتجاهات ونظم . فإذا جاءت الفلسفة وعصر الترجمة ذكرت أسماء مراكز الترجمة ودور الحكمة ، وأسماء المترجمين وأسماء ترجماتهم ، أما فن الترجمة ذاته وصلته بالفكر ، ونشأة الألفاظ والمعاني والجدل بينها فلا شيء منه يذكر . وإذا جاء الفقه والأصول ذكرت الحجاز والعراق ومصر ، وذكر الأوزاعي وأبو يوسف وكأن مناهج التشريع من عمل الأمصار ومن وضع الفقهاء . وإذا جاء التصوف ذكرت البصرة وبغداد ، وفارس والأندلس ، ومصر والشام ، وتناثرت القصص والحكايات ، والنوادر والفكاهات ، ولكن كيف نشأ التصوف في شعور الجماعة فذلك ما لم يعلمه أحد .

وقد يبدو التاريخ على أنه تاريخ حياة المفكرين وأنسابهم ، مولدهم وثقافتهم ، ميولهم وأهواؤهم ، مذاهبهم وأفكارهم ، وظائفهم ومناصبهم مع أن الفكر الاسلامي لا يضع أفكاراً بل يعرض طريقة في تفسير النصوص الدينية وفهمها وتحويلها الى معانٍ وأبنية نظرية . فلا يأتي علم التوحيد من دراسة الشخصيات لأن عالم التوحيد لا يضع حقائق من اكتشافه الخاص لم تكن معروفة من قبل بل هو عارض لموضوعات الوحي على مستواه الثقافي وبلغة العصر . ليس هناك نظريات للنظّام ، وأخرى للجويني ، وثالثة للغزالي ، بل هناك نظريات الكمون ، ونقد العلة . صحيح أن الأفكار الفلسفية قد ارتبطت في تاريخ علم الكلام بأصحابها ، فهناك الكرامية والهذيلية والأشعرية والجهمية والواصلية . . . الخ ولكنها مهمتنا نحن في الفضاء على الشخص لابراز الفكرة اللاشخصية حتى يمكن التعامل مع الظواهر الفكرية باعتبارها مستقلة عن القائلين بها[45] . ويقال أيضا السينوية والرشدية وكأن ابن سينا وابن رشد قد أبدعا ما لديهما من مذاهب ولم يعرضا أنماطاً حضارية مستقلة عن أشخاصهما . ولو لم يظهر ابن سينا وابن رشد لظهر غيرهما بنفس الأنماط الحضارية . وكذلك في التصوف يقال مذهب ابن الفارض أو ابن عربي ، وكلاهما لم يبدعا مذهباً بل ظهرت وحدة الشهود ووحدة الوجود من خلالهما . وإن لم يظهرا فيهما لظهرا في غيرهما . وما الأشخاص إلا عوامل للأفكار وليست مصدراً لها .

لقد نشأ المستشرق في الغرب ، وتعود على بيئة ثقافية يضع فيها المفكر فكراً أو يبني مذهباً ثم ينسب هذا المذهب اليه . فبعد أن أسقط عصر النهضة كل الأنماط النظرية القديمة للواقع ، وأصبح الواقع عارياً من كل أساس نظري ، اضطر المفكرون الى البحث عن نظريات يفهم الواقع على أساسها فنشأت المذاهب الفلسفية والتيارات

(45) يقوي هذه النزعة فينا أثر الثقافة الغربية على عقليتنا ، وارتباط المذهب هناك بالقائل به ، فلدينا الديكارتية والكانطية والهيجلية والماركسية والبرجسونية . . الخ .

الفكرية كي تسد هذا النقص النظري ، ونسبت الأفكار الى الذين صاغوها ، ومن ثم ظن المستشرق أن كل حضارة لا بد وقد نشأت بالضرورة على نمط الحضارة الغربية ، ونسب الى كل من ابن سينا والفارابي وابن رشد مذهباً وتحدث عن السينوية والرشدية ، ونسب الى الاشعري مذهباً وتحدث عن « الاشعرية » بل ان معاصرينا رغبة منهم في التشدق بالخلق الفني والفكري فإنهم يحولون إسمهم ويجعلونه عنواناً لمذهب[46] .

وفي كثير من الأحيان لا يكون للمؤلف الاسلامي مذهب واحد . فمثلاً ما هو مذهب الغزالي ، هل هو التصوف أم الفلسفة أم المنطق أم الاخلاق أو السحر والطلسمات ؟ وما هو مذهب ابن سينا ؟ هل هي الفلسفة أم التصوف أم العلم ؟ وما هو مذهب ابن رشد ؟ هل هو الفقه أو الكلام أم الفلسفة أم العلم ؟ هناك إذن تيارات فكرية تتخلل المؤلف ولا يكون هو إلا عارض لها . هناك علوم عامة تنشأ من الوحي بتحوله الى حضارة تتخلل المؤلف ولا يكون هو إلا مصنف فيها . ومن هنا ظهر التكرار والنقل والاستعارة من المؤلفين بعضهم من البعض الآخر لأن العلم موضوعي ، مشاع للجميع ، لا ينتسب الى فرد دون فرد ، وكأن المؤلفين كلهم فريق يعملون في موضوع واحد مستقل . وفي أحسن الأحوال يكون التاريخ تاريخاً للمذاهب والتيارات الفكرية ولكنها أيضاً ترد الى التاريخ العام والاحداث الجارية ، وتصبح تاريخاً للفرق أو الجماعات أو الجمعيات مع إغفال تام للأساس النظري الذي تقوم عليه وربطه بالأصول . وفي هذه الحالة لا ينسب التيار أو المذهب الى الفرق مثل المعتزلة والشيعة والسنة فالمذهب فكرة يتحدد باسمها مثل التأليه والتجسيم والتشبيه والتنزيه في التوحيد أو الجبر والكسب والاختيار في الافعال . فالصلاح والأصلح واللطف ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر موضوعات مستقلة عند المعتزلة . والطبيعة والكمون والتوليد موضوعات مستقلة عن الجاحظ والنظّام ومعمر وثمامة وباقي أصحاب الطبائع . والاشراقية والعقلانية موضوعان مستقلان عن الفارابي وابن سينا أولاً وعن ابن رشد ثانياً . والقول بالرأي والقول بالأثر منهجان مستقلان عن العراق والحجاز . ووحدة الشهود ووحدة الوجود والوحدة المطلقة كلها مستقلة عن ابن الفارض وابن عربي وابن سبعين .

ولا يعني ذلك تحريم دراسة المفكرين الاسلاميين[47] . بل يمكن دراستهم ليس باعتبارهم مؤلفين بل باعتبارهم كتاباً ، فإذا كان المؤلف هو الذي يضع فكراً بل يخلقه ويبدعه بجهده الشخصي وبصرف النظر عن أي مصدر له خارج جهده العقلي المحض

---

(46) هو ما يقال حالياً باسم « المذهبولزم » .

(47) أخترت الصفة « اسلامي » بدل الصفة « مسلم » وذلك لأن الأولى تدل على موقف فكري ابتداء من النصوص الموحاه بينما تدل الثانية على اعتقاد شخصي

فالكاتب هو الذي يعرض الفكر ابتداء من مصدر معين هي النصوص الموحاة[48] . فدراسة المفكر على هذا الأساس ليست دراسة لتاريخ حياته الشخصية : مولده ونشأته ، طفولته وصباه ، رجولته وكهولته ، مرضه ووفاته ، علاقاته ، آثاره الاجتماعية بل عن طريق إعادة بناء موقفه الفكري الذي يتلخص أساساً في كيفية فهم النص الموحى به والتعبير عنه إزاء معطيات ثقافية في ظرف معين . فإذا تمت إعادة بناء الموقف الفكري للكاتب خاصة إذا كان كاتباً بادئاً مثل الشافعي وعلم الأصول ، وأبو حنيفة وعلم أصول الدين ، والكندي والفلسفة وليس مضيفاً يمكن بعد ذلك رؤية منهج فكري من خلال هذا الموقف . فإذا تمت إعادة بناء الموقف الفكري للشافعي مثلاً يمكن تلمس جوانب المنهج الأصولي خاصة مناهج الرواية ومن ثم احتمال وجود منهج إسلامي متميز في النقد التاريخي للنصوص . وإذا تمت إعادة بناء الموقف الفكري لمالك مثلاً أو لأبي حنيفة أو لابن حنبل أمكن أيضاً تلمس بعض خصائص فكرية من كل مفكر ، وكيف أن كلا منهم ، طبقاً لثقافته وبيئته ، قد حاول بيان جانب من جوانب منهج واحد يحاول الكل الوصول اليه والتعبير عنه : الواقع عند مالك ، والفكر عند أبي حنيفة ، ووحدة الواقع والفكر عند الشافعي ثم اللجوء الى النصوص الموحى بها باعتبارها المصدر الأول للفكر عند ابن حنبل خشية استبدال الناس الحضارة بالوحي ، وترك الأصول وأخذ الفروع . ويمكن إعادة بناء الموقف بصورة كاملة إذا كان للباحث موقف مشابه . فالباحث ليس دارساً مخبراً فقط أو دارساً مجدداً فقط بل هو باحث له أيضاً موقف فكري ابتداء من النص ـ وهو موضوع فكره ـ في ظروف مشابهة أيضاً .

والتشابه يوجد في أن كلاً من الموقفين، القديم للمفكر والجديد للباحث، يتلخص في كيفية حل النص الموحى به للمشاكل الجديدة الموجودة أمامه ويكون السؤال : ما هو الاتجاه الفكري للمفكر أو الباحث ابتداء من النص الموحى به في فهمه له وفي تحليله للعوامل السائدة في موقفه ؟ وبعبارة أخرى ، كيف يمكن للنص الموحى به السيادة على الموقف وابتلاعه وتحويله الى حالة فرعية بالنسبة له وهو الأصل ؟ فإذا تشابه الموقفان يمكن للباحث الحالي أن يسقط تحليلاته لموقفه على المفكر القديم مما يساعده على سرعة الفهم ووضوح الرؤية إذ أنه يعيش الموقف من جديد ، هذا الموقف الذي عاشه المؤلف القديم . فالمواقف واحدة والاتجاهات منها واحدة إذا تشابهت الظروف وتقاربت الاحتياجات .

---

(48) يفضل التعبير « نصوص موحاه » على « نصوص دينية » وذلك لأن لفظ « دين » أصبح لفظاً سلبياً خالصاً لا يؤدي المعنى المقصود به نظراً لافادته كثيراً من المعاني الشائعة التي قد تكون مغايرة بل ومضادة للمعنى الأصلي للفظ مع التذكرة بأن الوحي لم يكن نصوصاً مكتوبة بل كان مسموعاً . أنظر فيما بعد « طرق التجديد » .

الفلسفة الاسلامية ليست مجرد تاريخ للتراث القديم بل هي موقف للباحث المعاصر . فالباحث المعاصر غالباً ما يكون باحثاً مسلماً وفيلسوفاً في نفس الوقت ، ولذلك فإنه لا يستطيع أن يبحث محايداً بل يبحث ملتزماً وآخذاً لموقف . فلا يكفيه أن يقرر ما قاله مفكرو التراث بل عليه أن يدخل في مشكلاتهم التي يصنعونها بوصف الموقف القديم وتقييمه ثم إعادة بناء هذه المشكلة أو تلك في الثقافات المعاصرة ، وأخذ مواقف ثم المقارنة بينها وبين موقف التراث القديم وموقف الباحث المعاصر . تلك هي مهمة الباحث أساساً . والاكتفاء بالتقرير أو بالنقد الخارجي الذي يعتمد على قضايا الدين ومسلماته أو على المزاج الشخصي ، هذا النقد الذي يلحق بنهاية البحث لا يكفي لاعادة بناء الموقف القديم . فالباحث المسلم يختلف عن المستشرق في أنه داخل في التراث ، والتراث جزء منه ، وهو مسؤول عنه مسؤولية قومية ، ولا يستطيع أن ينظر اليه نظرة السائح الغريب الذي يعجب ويتأمل عالماً غريباً عنه بل هو مسؤول فكرياً وقومياً عن موضوع دراسته ، وله الحق في تغييره بالزيادة أو النقص ، وفي تأويله وتفسيره طبقاً لحاجات عصره ، وفي إكماله وتطويره طبقاً لظروف العصر . وهكذا كانت علاقة المفكرين بعضهم ببعض . لم يكتب الفارابي كتاباً عن الكندي عارضاً آراءه ، ولم يكتب ابن سينا كتاباً عن الفارابي أو الكندي محللا لنظرياتهما ، ولم يكتب ابن رشد كتاباً عن الفارابي أو الكندي عارضاً لوجهة نظرهما بل كان كل منهم مسؤولاً فكرياً وحضارياً (أي قومياً بلغة عصرنا) عن أعمال سابقيه ، فطورها ناقداً ومتغيراً ومكملاً . بل إن كل عالم من علماء أصول الدين أو أصول الفقه كان يضع العلم ويعيد تأسيسه ولا يكاد يذكر سابقيه لأن العلم مستقل عن واضعيه . وكان لا يذكر إلا من ينفرد بموقف خاص يخرج من البناء للعلم . ولم يكن موقف علماء الأصول من بعضهم البعض موقف الشرح والعرض بل كان موقف الند للند : الحوار ، والجدل ، والنقاش ، والنقد ، والتفنيد ، والهدم ، وإعادة البناء . ولم يقم أحد بما نقوم نحن به الآن من تكرار لمادة قديمة نعيد عرضها ، وتبيعها ، ونتعالم بها بغزارة العلم واتساع الاطلاع وكثرة المراجع ووفرة الاقتباسات الصريحة منها والضمنية ، المعلن عنها وغير المعلن حتى لقد أصبح تراثنا القديم تاريخاً للمعارك الفكرية وليس مجرد متحف للأفكار يتنقل بينها السائح وهو غريب عنها . كان الصوفي يأخذ من الصوفي السابق ، ويتمثله ، ويزيد عليه . ولم يكن مجرد عارض لآرائه محللاً لها ، بل إنه حتى في عصر الشروح والملخصات كان الشرح زيادة على القديم . وكان التلخيص تركيزاً على الأبنية العامة للقديم دون أطرافها فكان أيضاً عملاً إيجابياً ولم يكن مجرد إخبار وتعريف وتكرار وعرض . وكان الفقهاء أيضاً يكملون بعضهم البعض أو يختلف بعضهم مع البعض الآخر ، والجميع على نفس

المستوى من المسؤولية الفكرية والقومية . ولم تكن تعني التلمذة على شيخ والريادة عليه تكرار المريد للشيخ في التصوف أو الفقه أو الأصول بل كانت تعني رد فعل ومعارضة ومناقضة . فإذا شب المريد فإنه يعيد بناء مذهب الشيخ قبل أن يعد فضائله ويذكر مناقبه . ويتضح ذلك أكثر في الفلسفة . فالفلسفة ليست مذاهب للكندي أو الفارابي أو ابن سينا أو إخوان الصفا أو ابن رشد بل هي قسمة عامة للفلسفة الى منطق وطبيعيات والهيات ، ويمكن زيادة قسم آخر وهو النفسانيات كما هو الحال عند إخوان الصفا . وهناك في الإلهيات نظريات عامة تحدد الصلة بين الالهيات والطبيعيات . هناك أيضاً موضوعات عامة مثل استقلال قوانين الطبيعة أو عدم استقلالها بصرف النظر عن المفكرين الذين قالوا بالأول أو بالثاني . وكان يمكن أن تتغير الأسماء ولكن لا تتغير الأبنية الفلسفية أو علوم الحكمة أو النظريات أو النتائج أو الموضوعات أو المسائل . قد يكون هدف المستشرق من نسبة الفكر الى القائل به هو إثبات جدب الحضارة ، وصمت الوحي ، وأنه لولا الفيلسوف أو العالم لما ظهر الفكر ، فالانسان هو خالق الفكر وليس الوحي هو مصدر الفكر . إذا كان هؤلاء المفكرين والعلماء معظمهم غير عرب وإن كانوا مسلمين ، فإن المستشرق بذلك قد حقق هدفه من إثبات نظرته القومية على الحضارة الاسلامية ، وإرجاع الابداع الى الخصائص القومية للحضارة وحتى لا تكون هي الحضارة العربية .

وقد كان العمل الفكري في تراثنا القديم عملاً جماعياً لم يحدث باجتماع المفكرين معاً في حلقة بحث واحدة كما يحدث في العصر الحالي ، مع أن هذا قد حدث عند إخوان الصفا وفي حلقات الكلام والفقه والتصوف ، بل عمل جماعي قامت به الحضارة الناشئة من مركز واحد هو الوحي ، وكان الوحي المتحول الى حضارة هو الذي يضفي على المؤلفين من وحدتهم ، ويجعلهم جميعاً وسائل يظهر هو فيها من خلالهم . للفكر مساره في التاريخ وما الافراد إلا حوامل له . ومؤلفات أصول الفقه أبنية عقلية خالصة ومناهج تاريخية ولغوية وعقلية لا شأن له بالقائلين بها ، بل هي تعبير عن أنساق عقلية خالصة وكأنها موضوعة بعقل كلي شامل[49] .

فإن قيل : إن الهدف من المنهج التاريخي هو الإخبار ، والحصول على أكبر قدر ممكن من المعلومات عن الحضارة موضوع الدراسة ، فكيف يتأتى الفهم المطلوب لها إن لم تكن هناك المادة المفسَّرة أو المفهومة وإن لم يتم البحث والتنقيب عنها والتعريف بها ؟

---

(49) أنظر رسالتنا Les méthodes d'Exégèse وأقسامها الثلاثة : الشعور التاريخي ، الشعور الفكري ، الشعور الفعلي .

قيل : كل هذا ليس مهمة المفكر بل مهمة المحقق والناشر والمؤرخ . ولكن الباحث يأتي بعد ذلك لفهم ما جمعه المؤرخ وتفسيره وبيان دلالته. ليست مهمة الباحث هي الإخبار والتعريف أي أن يروي لنا ما حدث بالفعل لأن روايته لا تؤدي في الغالب إلى شيء جديد لأن الفكر لا يمكن تحويله الى وقائع يمكن سردها خاصة إذا كان ناشئاً من وحي يتحول هو الى فكر ، ويتشكل في صورة علوم حضارية محددة . هدف الباحثين إذن ليس الإخبار والتعريف بل إرجاع الظواهر الفكرية الى أصولها الأولى التي خرجت منها ـ الكتاب والسنة ـ لمعرفة كيفية خروجها منها ومحاولة العثور على منهج أو مناهج دائمة ومتكررة يمكن بواسطتها العثور على منهج إسلامي عام . فإذا كان الهدف من الإخبار هو إيصال المعاني فإن المعاني لا توجد في الوقائع التاريخية بل توجد حين توجد الوقائع في النفس وذلك عن طريق التوحيد بين التجارب الشعورية للنفس وبين الوقائع الماضية باعتبارها تجارب شعورية أيضاً . يتم إيصال المعاني عن طريق قراءة الحاضر في الماضي ، والشعور بالماضي في الحاضر ، وليس عن طريق « الإخبار » المادي ، فالوقائع المادية مصمتة لا تحمل أي معنى . لقد أدى الإخبار دوره ، وهو مرحلة تمت وانتهت ، فقد عرفنا ما حدث في التاريخ وتكرر ذلك حتى أصبح معاداً مردّداً بل منقولاً من باحث الى آخر . والآن بعد إرجاع المواضيع الى أصول في الوحي يمكن إعادة بنائها وإعطائها أسساً عقلية يمكن أن تعطيها أبنية مستقلة بذاتها لها براهينها وصدقها ووضوحها في ذاتها ، ليس المطلوب الآن هو الإخبار بل اكتشاف « تصورات العالم » في علومنا القديمة التي تحدد نظرتنا الى واقعنا المعاصر والبحث عن وجهات سلوكنا في أبنيتنا النفسية القديمة التي ورثناها .

لقد نشأ الاستشراق لهذه الغاية ، وهي الرغبة في الحصول على أكبر قدر ممكن من المعلومات عن البلاد الأخرى التي وقعت تحت الاحتلال الأوربي حتى تستغل هذه المعلومات في فهم روح الشعوب القاطنة هناك حتى تسهل السيطرة عليها ومخاطبتها بلغتها . كانت الغاية جمع المعلومات الى الوطن الأم وهي أوربا عندما كانت دولها سيدة البحار . كان المستشرقون هم الوسيلة لذلك[50] . تبعناهم نحن وظننا أن حضارتنا هي مجرد إخبار عن ماضي ووقائع نستعيد ذكراها وكأننا نعرّف أنفسنا بما نجهل . ولكن هذه المرحلة انتهت أو قاربت على الانتهاء ، يحاول بعض المستشرقين

---

(50) كان عديد من المستشرقين موظفين في حكوماتهم أو ملحقين ثقافيين أو سفراء أو جنوداً لهم في البلاد المستعمرة ، تعلموا لغة الشعوب أثناء إقامتهم بينهم وتعلموا عاداتهم وتقاليدهم ودرسوا ثقافتهم وحضارتهم وشخصيتهم الوطنية من أجل إعطاء حكوماتهم أكبر قدر ممكن من المعلومات عن هذه الشعوب حتى يسهل التعامل معها بما يسهل تحقيق أغراض الدول الأوربية .

النفاذ الى جوهر الفكر دون التاريخ، ونتلمس نحن ذلك ولكن على استيحاء. ولكن لم يحاول معظمهم حتى الآن تمثل روح القرن العشرين ، روح التحرر في البلاد النامية لأنه ما زال غريباً في عقليته وفي بنائه النفسي ، وفي أهدافه وبواعثه . ولذلك نشأ صراع خفي أو معلن بين المستشرقين والباحثين الوطنيين في البلاد النامية الذين استطاعوا فهم لعبة الاستشراق وإقامة بديل عنه وتأسيس علوم إنسانية وطنية خاصة علم الاجتماع . ولكن ما زال المستشرقون يجدون من يفتح لهم ذراعهم من الباحثين الذين هم امتداد الاستشراق في بلادهم والذين وقعوا ضحية مناهجهم والذين لم يبلغوا بعد درجة الوعي القومي والذين ما زالوا يسلكون « بعقدة الخواجة » أو الذين تربطهم بالاستشراق الغربي مصالح مشتركة من مناصب أو درجات أو دعوات أو مؤتمرات .

والبحث التقريري نوع لم يعرفه تراثنا بل إن الشروح والملخصات ذاتها لم تكن مجرد جمع مادة أو إسقاط أخرى بل كانت محاولات فلسفية تزيد من نطاق التحليل الفعلي وبيان أسسها النظرية ، وهذا هو الشرح ، أو أن تركز على الأفكار الأساسية التي تبرز من خلال التحليلات والبراهين ، وهذا هو التلخيص . أما التقرير المحض الذي يجعل من الفكر مجد تاريخ ويصبح لدينا « تاريخ الفلسفة الاسلامية » أو « تاريخ علم الكلام » أو « تاريخ التصوف الاسلامي » أو « تاريخ الفقه الاسلامي » ، فهذا تناقض لأن الفكر موضوعات مستقلة عن التاريخ ، والتاريخ لا يدرس إلا الموضوعات في عالم الأعيان ، فالتاريخ والفكر من طبيعتين مختلفتين . ولقد ظهرت في التراث القديم محاولات لتاريخ الفكر لكنها كانت محاولات فلسفية . فابن تيمية يؤرخ للفكر الاسلامي ولكنه يؤرخ له كفيلسوف ، وابن رشد يبحث في علم الكلام ولكنه لا يقرر فقط بل يفكر على ما يقرر ، وينقد ويغير ، ومحمد عبده في رسالته عن التوحيد لم يقرر فحسب بل حاول إعادة بناء العلم نفسه . والأمثلة كثيرة في التراث على أن الباحث هو فيلسوف . والدارس هو مفكر . أما هذا النوع من البحث التقريري الصرف في تاريخ العلوم العقلية أو تاريخ المشاكل فهو نوع غريب كل الغرابة عن روح التراث ، فضلاً عن الخلط بين التاريخ والفكر. وهو خطأ لا يتبدد إلا بعد دراسة مناهج العلوم الانسانية أولاً ، وتجديد الباحث هدفه وفهمه لطبيعة التراث وخاصيته الأولى ثانيا ، وهو أنه وحي يتحول الى حضارة ، ووضع مثالي يتحول الى علوم مثالية ومناهج فكرية خالصة .

المنهج التاريخي إذن يقضي على وحدة الظاهرة واستقلالها . ويرجعها الى عناصر مادية وإلى عوامل تاريخية مع أن هذه العناصر المادية إن هي إلا عوامل للفكر وليست مصدراً لموضوعاته. فالطبيعة لا تنتج فكراً بل هي محررة للفكر. ففي مقابل التفكير العلمي

يوجد التفكر الماهوي ، الأول يعتبر الموضوعات الفكرية معلومات والعوامل التاريخية عللاً ، والثاني يعتبر موضوعات الفكر مستقلة ويتعامل معها كموضوعات مستقلة أو كماهيات أو معان . كما نضع في مقابل التفكير النشوئي التاريخي الذي يتتبع نشأة الأفكار في الظروف التاريخية التفكير التكويني الشعوري الذي يتتبع نشأة الأفكار في الشعور . وكلاهما المنهج العليّ والمنهج النشوئي التاريخي خطآن من أخطاء العصر ، ونقص في تكوين عقلية الباحث الفلسفية خاصة أمام تراث ماهوي يعطي موضوعات مثالية . مهمة الباحث إذن تحويل الموضوع من أساسه المادي كتاريخ أو حادثة أو واقعة أو فرقة الى أساسه الفكري الشعوري من أجل تحديد تصورات العالم . مهمته وضع الحوادث التاريخية خارج دائرة الاهتمام ورؤية ماهية الفكر ونشأته في الشعور . ولا يعني تحليل الظواهر الفكرية باعتبارها موضوعات مستقلة عن التاريخ الوقوع في مثالية مغرقة وذلك لأن التاريخ سيظل الحامل للافكار وستظل المواقف الاجتماعية هي المهيئة لظهور الفكر من خلال الشعور ، أي أن الموقف هو الموقف النفسي الاجتماعي . الفكر لا يظهر إلا في التاريخ وفي الموقف الاجتماعي ولكنه لا يتأسس إلا في الشعور . ولكن في التاريخ هناك فرق بين الوقائع الدالة والوقائع المصمتة التي لا دلالة لها ، فالاولى هي التي تثير الفكر ، وهي التي يمكن رصدها لأنها تبين مسار الفكر في الواقع ونشأته فيه ، في حين أن الثانية مجرد تجميع لوقائع لا تعني شيئاً وكأن التاريخ ما هو إلا مجموعة من الحوادث المتراصة الخالية من أي معنى .

ولما كانت الفلسفة الاسلامية ذات طابع عارض وليست ذات طابع مشكل فالفيلسوف يعرض نظرياته وآراءه مرة واحدة ، ويعبر عن تصوره للعالم ، ولا يفكر عللاً مشكلة ما وعارضاً لأوجه حلولها المختلفة . لذلك كان على الباحث أن يتجه بفكره نحو المشاكل نفسها التي تكمن وراء العرض ، يعرضها في صيغة تساؤلات مفتوحة دون أن يكررها في قوالب ونظريات مغلقة حتى يستطيع السامع أو القارىء أن يساهم في حلها . يمكن عرض التساؤلات في صيغة توحي بأن هناك حلين متعارضين مثل : هل المنطق يرد الى الإلهيات أم الإلهيات الى المنطق ؟ هل السياسة عند الفارابي في تصوره للمدينة الفاضلة ترد الى الالهيات أم الى بناء الدولة الحمدانية ؟ هل الطبيعيات تحليل للطبيعة أم الهيات مقنعة ؟ هل الله مفارق كما هو الحال عند الفلاسفة أم حال كما هو الحال عند الصوفية ؟ هل الوحي تنزيل أم تأويل ؟ ميزة هذا العرض أنه يحيي الفكر ويجعله مشكلة بل ومشكلة شخصية للطالب أو السامع أو القارىء إذ عليه أن يختار أحد حلين أو أن يرفضهما معاً أو يقيم حلاً ثالثاً لو استطاع ذلك[51] . لا بد للفلسفة

(51) لا يعني ذلك الوقوع في النظرة الأحادية الطرف والانتقال من نقيض الى نقيض وفقدان التوازن كما هو الحال

الاسلامية إذن من الفكرة الموجهة ومن فرض أولي حتى يمكن إحياء المادة وفهمها وعدم تكرارها . فكما أن الطبيعة لا تتحدث بل يشع فيها نور العقل فتصبح معقولة ، كذلك مادة الفلسفة الاسلامية لا تعرض نفسها وتحتاج الى فرض يمكن شرحها وبيانها وإلا لصارت جزءاً من التاريخ العام أو تاريخ الفرق ، ويصبح الفلاسفة مادة في كتب الطبقات . مهمة التجديد أنه باستطاعته اقتراح الفروض ، والقاء وجهات النظر التي يمكن العثور عليها إما من الوحي وهو المصدر أو من العقل وهو الأساس أو من الواقع وهو المحك أو القياس .

وفي النهاية ، يمكن للباحث ابتداء من الإخبار أن يقوم بإعادة البناء فإذا استطاع بالإخبار أن يحصل على مادة مثالية للحضارة وليس على مجرد وقائع تاريخية لا دلالة لها فإنه يمكنه بعد ذلك أن يقوم بالخطوات الثلاثة الآتية :

1 ـ أن يقوم الباحث بجمع المادة الفكرية اللازمة إما لارجاعها الى أصولها في الوحي أو لإعادة بنائها في العقل دون نقد أو تمحيص أو تدخل شخصي من الباحث خاصة إذا كان مجدداً همه الأول هو عرض الموضوعات أو النظريات أو العلوم وترتيبها وتصنيفها دون أدنى تفسير من جانبه ، يكفيه لذلك أقل درجات الوضوح العقلي . وهذا ممكن بالرجوع الى الوحي كنقطة ارتكاز .

2 ـ أن يقوم الباحث بتجاوز الترتيب والعرض الى النقد والتمحيص محللاً وناقداً ، عارضاً ومقترحاً ، مؤيداً ومهاجماً إما بالنظر الى الأصول في الوحي أو بالنظر الى الفهم الشخصي للباحث أو ذوقه الفلسفي أو اتجاهه العلمي أو واقعه الاجتماعي ، وغالباً ما يتعرض هذا النوع الى خلط بين الأصول نفسها وبين المزاج الشخصي للباحث أو انتسابه المذهبي . وفرق بين النقد والتجديد ، فكثيراً ما يتوجه الباحث في آخر مشكلة بعد أن يعرضها عرضاً تاريخياً ـ مقرراً بذلك مادة محايدة لا دخل له فيها ـ كثيراً ما يتوجه بالنقد المعتمد على قضايا الدين أو مسلماته ، وفي أحسن الأحوال على النظر العقلي والذوق السليم، كما يعتمد أحياناً على الذوق الفلسفي والمذهب الفكري الذي ينتسب اليه الباحث . وهذا ليس هو المطلوب إذ أن هذه الطريقة التي تقرر مادة محايدة وهي في الحقيقة ليست كذلك والتي يلحق بها نقد خارجي لا يجدي تقع في خطأين : خطأ التقرير وخطأ النقد الخارجي .

3 ـ أن يقوم الباحث بعمل موضوعه من جديد باعتباره مفكراً أو فيلسوفاً أو

في العقلية الغربية بل يعني فقط إثارة إشكال هو إشكال عصري ، وإعادة الاختيار بين الاحتمالات طبقاً لحاجات العصر ومتطلباته .

عالماً ، يحاول أن يبنيه من أساسه مستنيراً بالاصول ومستعيناً بالمادة العلمية التي عرضها الباحث الأول والتي نقدها الباحث الثاني ، ولكن جهده يتركز أساساً على تكوين الموضوع وبنائه باعتباره مؤلفاً كالمؤلفين السابقين المطلوب من الباحثين الدخول في المشكلة القديمة وإعادة وضعها كموقف التزم فيه بفكر التراث وأخذ موقفاً منه . وبذلك يبدو الباحث متسقاً مع نفسه ، وممثلاً لحضارته . يحاول الباحث المجدد أن يعيد بناء الموقف القديم بثقافة العصر، وسرعان ما يجد موقفاً يحتمه عليه فهمه الجديد للوحي. يستطيع بعد ذلك أن يقارن بين حلول التراث وأن يبني مواقفه من جديد لأن الحدوس الفلسفية واحدة تتكرر في كل عصر وبكل لغة وفي كل ثقافة. وهي معادلة صعبة أن يجمع الباحث بين التاريخ والفكر. فلا تهمنا الوقائع التاريخية بقدر ما يهمنا الفكر والتحليل النفسي للافكار ومدى أثرها وفاعليتها في الجماهير عن طريق إعادة بناء الموضوع نفسه في الشعور وتجربته على الباحث نفسه . وعلى هذا النحو يتم الخلاص من عيوب المنهج التاريخي[52] .

ب ـ المنهج التحليلي :

يقوم هذا المنهج على تفتيت الظاهرة الفكرية الى مجموعة من العناصر يتم التأليف بينها في حزمة لا متجانسة من الوقائع أو العوامل التي أنشأتها . فالظاهرة الفكرية ظاهرة مركبة تركيباً صناعياً يمكن تحليلها الى عناصرها الأولية حتى يتم توضيحها وفهمها . فإذا كان المنهج التاريخي يقوم باستبدال واقعة مادية بالظاهرة الفكرية فإن المنهج التحليلي يقوم بعد ذلك بتفتيت هذه الظاهرة الصناعية وردها الى عناصرها الأولية أو الاجتماعية أو السياسية أو الدينية . وهكذا أصبح العنصر الديني مع أنه هو الدافع الأول لتكوين الظاهرة عنصراً مساعداً لبقية العناصر ، ضامراً ، متقوقعاً على نفسه ، يتدخل فيما لا يعنيه .

وهذا المنهج مخالف تماماً لطبيعة الظاهرة الفكرية المدروسة التي تكونت أساساً من تحويل النص الموحى به الى معنى والمعنى الى بناء نظري . ففكرة العوامل التي تحدد تكوين الظاهرة وتتحكم فيها وفكرة العناصر التي تتكون منها مادة الظاهرة لا يمكن أن تساعد على فهم الظاهرة الفكرية التي نشأت طبقاً لمنهج في تفسير النصوص أي طبقاً

(52) لذلك وضعنا في الهامش كل التاريخ القديم وتحليلاته المدعمة بالنصوص ووضعنا الفكر وتحليل الموضوعات وبنائها في الشعور في صلب الصفحة . ولقد أطلنا في عرض المنهج التاريخي أكثر من المناهج الأخرى باعتباره أكثرها شيوعاً في الاستشراق ولشموله أحياناً للمناهج الأخرى . (أنظر تطبيقاً لذلك : من العقيدة الى الثورة ، خمسة مجلدات ، مدبولي القاهرة 1988 ، دار التنوير ، بيروت 1988) .

لمنطق في فهم الوحي وحسب منطق عقلي آخر حدد طبيعة البناء النظري الظاهرة الفكرية الناشئة من تحول الوحي الى حضارة ليست ظاهرة مركبة تركيباً صناعياً من عناصر ووقائع مادية أنشأتها عوامل تاريخية بل ظاهرة معنوية نشأت من تحول النص الديني في شعور المفكر الى معنى ، فهي امتداد للنص الديني على مستوى الفكر .

والأمثلة كثيرة على ذلك . فعديد من الدراسات على المسائل الجزئية في علم الكلام لا تعطي نظرة شاملة على أساس هذا العلم ولا تدرك جوهره . فيمكن دراسة عدة جوانب من التوحيد كالتأليه أو التجسيم أو التشبيه أو التنزيه مع إعطاء مئات من الآراء عن كل منها ولكن ذلك كله لا يجعلنا ندرك ماهية التوحيد أو عملية التوحيد أو عمليات الشعور التي وراء النظريات الجزئية . كذلك عديد من الدراسات الجزئية عن عصر الترجمة وأسماء المترجمين وعناوين ترجماتهم لا تعطي كلاً شاملاً عن معنى الترجمة والدور الثقافي الذي قامت به في تمثيل الفكر الاجنبي وتمثله واحتوائه داخل لغة الحضارة الجديدة ونشأة لغة جديدة للتعبير بها عن المعاني الواردة . ونظريات متفرقة من هذا الفيلسوف أو ذاك في علمه أو فلسفته أو طبه أو رياضياته لا تكشف عن حدس الفيلسوف ومنهجه وتصوره الذي يحاول به التعبير عن الوحي . وتحليلاته متفرقة عن القيم الصوفية والأحوال والمقامات لا تكشف عن التصوف كقصد عام وموقف كلي من الحياة وتيار خاضع لظروف إجتماعية ينشأ بوجودها ويختفي بعدمها . وتحليلات جزئية لمناهج الرواية لا تكشف عن المناهج العامة للنقد التاريخي التي وضعها علماء الحديث والأصول وتفريعات متناثرة عن اللغة لا تكشف عن منطق اللغة والصلة بين اللفظ والمعنى والشيء . وتقسيمات لا تنتهي لأنواع العلل لا تكشف عن الصلة بين الوحي والواقع أو بين النص والعالم . ونظريات متناثرة عن العلوم العقلية الاسلامية لا تكشف عن بناء عام للحضارة الاسلامية وتطورها ، تظهر فيه الحضارة كوحدة عضوية واحدة .

وقد نشأ تفتيت الظواهر الى عناصرها الأولية من عقلية الباحث الغربي ومزاجه وثقافته وبيئته وطبيعة الدين الذي نشأ فيه وطريقة تحوله الى حضارة عن طريق الرفض وردود الفعل . فطبقاً للمسيحية التي يعتنقها عديد من المستشرقين يمكن تقسيم الظاهرة الى عوامل دينية وأخرى غير دينية لأن الدين لا ينظم إلا جانباً خاصاً من جوانب الحياة وهو الجانب الروحي وما سوى ذلك فهو الجانب المادي لا شأن للدين به . هناك إذن عامل ديني وعامل غير ديني يشمل العوامل الاقتصادية والسياسية والاجتماعية . فإذا نظر المستشرق الى نشأة الفرق الاسلامية فإنه يحكم بأن هذه النشأة سياسية وليست دينية . في حين أن الوحي الاسلامي بطبيعته لا يفرق بين الدين والواقع ، والعامل السياسي عامل

ديني ، والعامل الديني عامل سياسي واقتصادي واجتماعي . . . الخ . وعندما رفضت العصور الحديثة في الغرب كل الموروث القديم عن طريق رد فعل هائل ضد السلطة الموروثة ظهرت الأفكار الجديدة من خلال ظروفها الاجتماعية وبيئتها الثقافية . فمنها ما نشأ نشأة سياسية ومنها ما نشأ نشأة إجتماعية ، ومنها ما نشأ نشأة اقتصادية . وهكذا يمكن تفسير نشأة الأفكار وتطورها منذ عصر النهضة حتى الآن في الثقافة الغربية عن طريق البحث عن العوامل التي سببت نشأتها . ويجوز في كثير من الأحيان تفسير الظاهرة بعامل واحد وبذلك تنشأ العقلية أحادية الطرف تتقلب على العوامل ، واحد تلو الآخر ، لا تستقر على حال . وانتقلت الثورة على الموروث إلى هذا الموروث ذاته تبحث عن مصادره فتحللت النصوص الدينية ، وتفتت الى مصادرها في تاريخ الاديان أو تاريخ المجتمعات القديمة ، وثبت أن ما ظنه الناس قروناً طويلة وحياً أنه ليس كذلك بل مجموعة من كتب التاريخ القصصي والأساطير . تحللت النصوص ورجعت كل فقرة الى مصادرها في بابل أو آسيا الصغرى أو مصر ، وظهرت بواعث التأليف سياسية واقتصادية واجتماعية . ولما أثبت التحليل جدارته في النصوص الدينية في الغرب ، ولما كان المستشرق في النهاية باحثا غربيا نشأ وتكون في الثقافة الغربية ظن أن ما حدث في بيئته لا بد وأن يكون قد حدث ضرورة في كل بيئة أخرى ، وهذا هو خطر تعميم الجزء على الكل . لقد سارت العقلية الأوربية في المناهج التحليلية لأنها اصطدمت بمعطيات مركبة أضرّت بها وبواقعها ، وكان لزاماً عليها تحليلها للكشف عما إذا كانت معطيات صحيحة أو باطلة ، فالتحليل باعث في الشعور الأوربي كوسيلة للكشف عن الزيف والبطلان .

وقد يستعمل التحليل عمداً للقضاء على الطابع الكلي الشامل وهو أهم ما يميز الحضارة الاسلامية التي قامت أيضاً على وحي كلي شامل ، فبتفتيت الكل لا يرى أحد الأجزاء المتناثرة ، ومن ثم لا تختلف الحضارة الاسلامية عن الغربية في شيء ، فكلاهما مجموعة متناثرة من الأجزاء . وقد يستعمل التحليل بطريق لا شعوري تعبيراً عن رغبة دفينة في الهدم وقضاء على الموضوع ، فالتحليل تفتيت وسحق ، يحقق الباحث ما يريد من القضاء على الظاهرة إن أراد . وقد يستعمل التحليل حتى يمكن رد كل جزء إلى أجزاء شبيهة في حضارات معاصرة ، ومن ثم يكون التحليل مقدمة لاثبات الأثر الخارجي وتفريغ الحضارة من مضمونها الأصيل .

وقد حاولت المناهج الغربية المعاصرة استدراك الأمر ، فظهرت المناهج التكاملية التي تبغي أخذ العوامل كلها مرة واحدة ، واستُبعد التفسير الأحادي للظاهرة . كما ظهرت مناهج « الجشطلت » تعطي الأولوية للكل على الأجزاء . ونشأ منهج وصف الظواهر يعطي أيضاً الأولوية للكل على الأجزاء ، ويجعل من الظواهر الفكرية ماهيات

مستقلة عن عواملها المادية ، بل ونشأت مذاهب فلسفية كاملة ، مثل مذهب هيجل تقوم على وصف الكل وأن الأجزاء ما هي إلا تعيينات للكل الذي يتطور ويظهر في الأجزاء ، ويتجلى وينكشف على مسار التاريخ . ولكن المستشرق نادراً ما يأخذ بيئته الثقافية موضعاً للدراسة والتأمل ، ونادراً ما يحلل شعوره الخاص لرؤية عملياته . يخضع لمؤثرات بيئته ، ولا يحاول التحرر منها بالرغم من النداءات المعاصرة والتنبيه على الاخطار . ولكن في الشرق ، وفي رحلاته إليه ، بل وفي رغبته في التخصص الدقيق ، والبحث المنمق ، ينسى الكل وراءه أو فوقه . لم يتابع المستشرق في منهجه التحليلي أي مناهج تحليلية في القرن العشرين ، تحليل اللغة ، تحليل المفاهيم والتصورات ، تحليل المنطق ، تحليل الرموز ، تحليل المعطيات الحسية ، تحليل التجارب الشعورية ، التحليل النفسي ، التحليل العاملي . . . الخ أي أنه حتى في تحليله التاريخي انعزل عن الفلسفة التحليلية وهي إحدى فلسفات العصر الرئيسية كرد فعل على المناهج التركيبية والنظرات الشمولية والمذاهب الشاخة التي سادت القرن التاسع عشر . وكان بإمكانه الاستفادة من كل هذه المناهج التحليلية الفلسفية لانها أكثر قدرة على تحقيق أهدافه الثابتة وأكثر تعبيراً عن عقليته الغربية . وقد تكون المناهج التحليلية المعاصرة على مشارف الانتهاء بحدوث رد فعل عليها والعودة الى النظرة الشاملة للأمور ، ولكن المنهج التحليلي الاستشراقي باق لا يتغير ، ومستمر منذ نشأة الاستشراق حتى الآن . فالاستشراق لا يحدث ردود فعل على نفسه ، فهو الفعل ورد الفعل معاً . وأي مستشرق يرفض المناهج التحليلية ويحاول إعطاء نظرة شاملة ، فإنه يتعسف في النظرة ، يركبها طبقاً لهواه أو لأحكام عامة على الحضارة بالجدب ، وعلى الدين بالجمود ، وعلى الوحي بالاضطراب والاختلاط ، وعلى التوحيد بالتجريد ، وعلى العقائد بالقضاء والقدر ، وعلى الشعوب بالتخلّف .

وليس معنى ذلك أن المنهج التحليلي في ذاته عقيم ، ففي تراثنا القديم نماذج من التحليلات التي تكشف عن البناء الكلي. بل أن التراث كله قائم على نظرية في التحليل ، تحليل الوحي إلى مراحل ، وتحليل العقائد إلى أصول ، وتحليل أصول الفقه إلى أدلة . كل علم يقوم على تحليل . وأوضح مثل على ذلك علم أصول الفقه وعلوم التصوف . في علم أصول الفقه تحليل الشعور التاريخي ، وتحليل مناهج الرواية ، وتحليل الألفاظ ، وتحليل الأحكام . وفي علوم التصوف تحليل الأحوال والمقامات ، وتحليل مراحل الطريق الصوفي . ولكن التحليل هنا هو التحليل التكويني الذي يكشف عن البناء العام أو التحليل الارتقائي الذي يبين مراحل التكوين وليس التحليل التجزيئي الذي يقضي على بناء الظاهرة وينفي وجودها .

ج ـ المنهج الاسقاطي :

ويقوم هذا المنهج ، وهو في الغالب لا شعوري ، باستبدال الظاهرة المدروسة بظواهر أخرى هي أشكال الأبنية النظرية الموجودة في ذهن المستشرق يراها في الواقع مخفياً بذلك الظاهرة الموضوعية التي أمامه والتي كان في نيته دراستها . قد يكون الاسقاط مطلقاً عندما لا يرى المستشرق من الظاهرة التي أمامه شيئاً ولا يرى فيها إلا صورته الذهنية . وقد يكون نسبياً عندما يرى الظاهرة ولكن يضيع منه تفسيرها الحقيقي وكيفية خروجها من النص الديني ، ويعطي بدلاً عنه تفسيراً آخر يخضع للأبنية النظرية لصوره الذهنية . فالظاهرة الموجودة بالفعل بما أنها لا توجد كصورة عقلية في ذهن المستشرق فإنه يحكم عليها بالنفي . والظاهرة التي لا وجود لها بالفعل ولكنها توجد كصورة ذهنية عند المستشرق فإنه يحكم عليها بالوجود الفعلي . والشيء الوحيد الموجود بالفعل يصبح خلطاً لأن البناء النظري في ذهن المستشرق بناء ثنائي ، والشيء الوحيد الموجود بالفعل يصبح تفرقة لأن صورته الذهنية في ذهن المستشرق صورة مفترقة . وهكذا يصدر المنهج الاسقاطي أحكام قيمة يعلي فيها من شأن هذه الصور الذهنية ويقلل من شأن الموضوعات المدركة بالفعل . ويتضح هذا باستمرار خاصة إذا كان موضوع الدراسة نفسه باعتباره مقياساً للظواهر الفكرية يمكن أن يكون مرآة تعكس الصور الذهنية المسقطة عليها من شعور المستشرق وأن يردها من جديد الى ذهنه . الاسقاط إذن خطأ في الادراك يجعل المستشرق في عزلة ذهنية ، ويضعه في موقف نرجسي خالص عندما لا يرى في العالم الخارجي من موضوعات إلا ما هو موجود في نفسه كصور ذهنية .

فمثلاً يقال عن الإسلام أنه « المحمدية » أو « الاسلامية » في حين أن « الاسلام » إسم لا يحتاج الى وصف آخر . وقد سماه المستشرق المحمدية كما تنسب المسيحية الى المسيح ، والبوذية الى بوذا ، والكونفوشيوسية الى كونفوشيوس ، والتاوية الى تاو ، وكما يسمى مذهب هيجل الهيجلية ، ومذهب ماركس الماركسية . كما ركز المستشرقون كثيراً على حياة محمد ، وحاولوا كتابة عدة تواريخ لحياته كما حدث في العصر الحديث بالنسبة لحياة المسيح يميزون فيها بين الواقع والاسطورة ، بين محمد التاريخي ومحمد الايماني . وكثيراً ما تحدث المستشرقون عن الكنيسة الاسلامية أو السلطة الدينية وعلاقاتها بالدولة وعن أن سبب تأخر العالم الاسلامي اليوم هو عدم الفصل بين الدين والدولة مع أن هذا إسقاط من ذهن المستشرق المسيحي من تاريخ الغرب المسيحي ومكاسبه التي نالها من الفصل بين الكنيسة والدولة وتحرر الجماعات من سلطة الكنيسة ، وأخذ النمط الغربي على أنه هو النمط العام الذي على أساسه يعاد بناء كل الأنظمة الأخرى ، أو إتهام التوحيد الإسلامي بأنه تجريدي خالص لا يمكن فهمه ولا يفاد إليه

الـذهن ابتداء من رمـوز حسية وهي الأيقـونات . وهـذا إسقاط من ذهن المستشرق المسيحي ، والحكم على التنزيه بالتجريد ، إسقاط من التجسيم والتشبيه الذي تعود عليه . ولذلك عندما يؤيد التصور الشيعي القائم على التجسيم والتأليه على التصور السني القائم على التنزيه الخالص فإنه إنما يسقط من نفسه مقياس الاختيار ، وهو المقياس المسيحي العقائدي . وعندما يقال أن الاسلام دين قوة أو دين مذكر أو دين رجولة أو دين حرب فإن المستشرق إنما يسقط من نفسه تصوره للمسيحية على الأقل نظراً على أنها دين تسامح وحب ، ودين سلام وإيمان . فكل حكم نفي يقوم به المستشرق يقوم على نفي لما لا يوجد في ذهنه ، وكل حكم إيجاب يقوم على إثبات لما يقوم في ذهنه . وإذا ما ظهرت حركات تجديد تدعو الى تغيير الواقع أو إلى اعادة فهم التراث فهماً عقلانياً قيل علمانية وإلحاداً . وقد نشأ المستشرق في بيئة كهنوتية وينتسب الى دين كهنوتي فكل ثورة ضد الكهنوت الدخيل على عقليتنا المعاصرة تكون علمانية . كما تعود على تصور أن الله متجسد فكل رفض لهذا التصور لله يعتبره إلحاداً . وإذا ما نشأت حركات أخرى تدعو الى البدء بالواقع وإلى فهم حياة الناس قيل مادية وماركسية وذلك لأن الباحث الغربي تعود على أن الروح شيء وأن المادة شيء آخر ، وعلى أن كل من يبدأ من العالم يكون مادياً وكل من يبدأ بحياة الناس وصراعهم يكون ماركسياً في حين أن تراثنا القديم قد قدم لنا هذا النمط الفكري عند أصحاب الطبائع من علماء الكلام وعند ابن رشد من الفلاسفة . كما أن عديداً من الثورات في تاريخنا القديم ، مثل ثـورة الزنـج وثورة القرامطة قد نشأت بدءاً بالواقع من أجل تغييره تغييراً جذرياً . ولا يحدث هذا الاسقاط من البـاحث الأوربي فحسب بل قـد يحدث أيضـاً من بـاحث ينتسب الى الحضـارة الاسلامية ولكنه مثقف ثقافة غربية ، ويتبع منطق الغرب في تفكيره ، ولم يحاول التنصل منها أو وعي ذاته ومنطق حضارته ، فيصير الاسـلام في ذهنه ديناً مثـل غيره من الاديـان ، ويقاس عـلى المسيحية ، وتنقـل دعـوات الاصـلاح عـلى النمط المسيحي الغربي[53] .

وينشأ المنهج الاسقاطي من خضوع الباحث لهواه وعدم استطاعته التخلص من الانطباعات التي تركتها لديه بيئته الثقافية المعينة مع أن التحرر من الأحكام المسبقة العقلية والانفعالية معاً هـو الشرط الأول للبحث العلمي ، وذلك نـاشيء عن إيمان المستشرق بثقافته وأنها هي النموذج الوحيد لكل الثقافات وأنه ينتسب الى حضارة هي

(53) مثل الدعوة الى العلمانية عند علي عبد الرازق وخالد محمد خالد ، والدعوة الى المادية العلمية عند إسماعيل مظهر .

مركز العالم ، ومحور التاريخ ومصدر الحقائق،ومنبع المناهج، ومهد العلوم . قد يرجع ذلك الى تضخم في الذات الحضارية لدى المستشرق ، ونعرة غربية تجعله ينظر الى الظواهر المدروسة من علٍ ولا يضعها على نفس المستوى مما يسهل الاسقاط . فالاسقاط في نهاية الأمر هو وضع الأخر في قالب الذات ، والحكم بالسواد على ما ليس بأبيض ، وكأن العقلية الغربية باسقاطها في جوهرها عقلية عنصرية هي الأساس للثقافة والدين والفن والعلم والحضارة .

ليس معنى ذلك أن الإسقاط ذاته لا يؤسس منهجاً ولا يعطي رؤية ، بل الاسقاط من حيث هو إسقاط لهوى أو مصلحة أو صورة ذهنية بيئية هي الذاتية عندما تتوقف عن أداء دورها في كشف الموضوع . ولكن الذاتية يمكنها أن تتجه نحو الموضوع وتنيره وتحليله الى معنى، وفي هذه الحالة تكون الذاتية مصدراً لحدس وأساساً لرؤية، وتكون هي الذاتية الخالصة المتجردة عن أي هوى أو مصلحة أو صور ذهنية بيئية . وتراثنا القديم قد مارس هذا التوجه من الذات نحو الموضوع كما هو واضح في علوم التصوف واعتمادها على الرؤية والحدس والادراك المباشر وكما هو واضح أيضاً في علم أصول الفقه عندما يقوم النص الذي يحتوي على الأصل بتوجيه الشعور نحو العلة المشتركة مع الفرع من أجل تعدية حكم الأصل الى الفرع . ومناهج الأصوليين في تحقيق المناط وتنقيح المناط وتخريج المناط كلها قائمة على البداية بالذاتية النصية . والقياس الشرعي أيضاً يبدأ بتوجيه النص نحو الواقع من أجل رؤيته . والضامن لموضوعية الذاتية هو أنها تعتمد على الوحي باعتباره حقيقة موضوعية مستقلة غير موضوعة من الأفراد الذين قد تغلب عليهم وجهات النظر والمصالح والأهواء والنظريات الأحادية الطرف . كما أن براءة الشعور الأصلية قادرة على توجيه الذات نحو الموضوع دون قضاء عليه أو تزييف له ، وهي البراءة التي تعبر عن النية الخالصة من حيث وظيفتها المعرفية .

د ـ منهج الأثر والتأثر :

بعد أن يقوم المنهج التاريخي بمهمة الفصم بين مصدر الظاهرة الفكرية ، وهو النص الديني ، وبين هذه الظاهرة نفسها مرجعاً إياها الى مصدر تاريخي محض ، وبعد أن يقوم المنهج التحليلي بمهمة تفتيت الظاهرة الفكرية الى عناصر وعوامل تاريخية تكون موضوعاً إصطناعياً يعادل الظاهرة الفكرية مدعياً تمثيلاً لها أو بديلاً عنها ، وبعد أن يقوم المنهج الاسقاطي بمهمة تفسير الظاهرة الفكرية ابتداء من الصور الذهنية المماثلة أو المخالفة والتي ليس لها إلا وجود ذهني خالص في نفس المستشرق ، يقوم منهج الأثر والتأثر بالمهمة الباقية وهي القضاء التام على ما تبقى من الظاهرة مفرغاً إياها من

مضمونها ، ومرجعاً إياها الى مصادر خارجية في بيئات ثقافية أخرى دون وضع أي منطق سابق لمفهوم الأثر والتأثر ، بل بإصدار هذا الحكم دائماً بمجرد وجود اتصال بين بيئتين ثقافيتين وظهور تشابه بينهما مع أن هذا التشابه قد يكون كاذباً وقد يكون حقيقياً ، وقد يكون لفظياً ، وقد يكون معنوياً . والأمثلة على ذلك كثيرة فقد قيل عن الفلسفة الاسلامية بوجه خاص أنها فلسفة يونانية مقنعة وأنها ترديد لما قاله اليونان من قبل ، بل ترديد خاطىء يسوده عدم الفهم والخلط التاريخي . وهذا غير صحيح على الاطلاق بل ويدل على عدم علم بطبيعة العمليات الحضارية التي تحدث كلما تلقي حضارتان. فالفلسفة الاسلامية لم تأخذ من الحضارة اليونانية الا اللغة ولكن المعاني المعبر عنها ظلت هي المعاني الاسلامية . فالكندي يرفض قدم العالم ويقول بالخلق ، ويرفض استراحة الاله ويقول بالعناية الالهية ، يرفض الواحد الرياضي ويقول بالتوحيد ، ويرفض فناء النفس ويقول بخلودها . وإذا كان الفارابي وابن سينا قد قالا بالفيض فإنهما لم يفعلا ذلك إتباعاً لأفلاطون بل لاتجاههما الصوفي ونظريتهما الاشراقية التي تؤثر فيها الوحدة على الكثرة والتي يسود فيها القلب على العقل والتي يكون الأولوية فيها للروح على البدن . وابن رشد في قوله بقدم العالم في شروحه على أرسطو يقول بالخلق في التوحيد ، ولا يقول بقدم العالم إلا دفاعاً عن حرية الفكر واستقلاله ضد إشراقيات الفيض ، ويقول بخلود النفس الكلية لا تبعية لأرسطو وخلود العقل الفعّال بل رفضاً للتصور الفردي للخلود ، وإيثاراً للروح الجماعية . وإذا كان الفلاسفة والأخلاقيون قد انتهوا في تعريفهم للفضيلة بأنها وسط بين طرفين أو في تعريفهم للحياة الخلقية بأنها حياة التوازن بين قوى النفس ، وهذه هي العدالة ، فإنهم لم يفعلوا ذلك اتباعاً لأرسطو أو لافلاطون بل فهماً لجوهر الوحي ووضع الفضيلة وتصور الحياة الخلقية فيه . وما دامت الظواهر تفسر من داخلها فلماذا اللجوء الى الخارج ؟ وما دام يفسر وجودها بالعلل القريبة فلماذا اللجوء الى العلل البعيدة ؟

وقد قيل عن التصوف أيضاً أنه ناشىء من مصدر خارجي فهو إيراني نظراً لوجود التشابه بين عناصر في التصوف الاسلامي وعناصر أخرى في التصوف الايراني مثل صور الناس ، والصراع بين النور والظلمة والمعرفة الاشراقية . وهو هندي أيضاً لوجود تشابه بين عناصر التصوف الهندي والاسلامي مثل الفقر والزهد والورع أو تناسخ الأرواح أو الفناء الكلي . وهو يوناني لوجود تشابه بين بعض الاتجاهات الصوفية في الحضارة اليونانية وعناصر مشابهة في التصوف الاسلامي مثل النحلة الأورفية والتطهير الفيثاغورسي ، وإشراقيات أفلاطون وتأملات طاليس ، وشيطان سقراط . وهو أخيراً مصراني لوجود عناصر مشابهة بين التصوف الاسلامي والاخلاق واللاهوت المسيحي

مثل الطهارة والتقوى والمحبة والإحسان والقدوة الى الزهد والتقشف والرهبنة واحتقار الدنيا أو القول بالحلول والتجسد. في حين أن التصوف وكل التصوف إن هو إلا رد فعل اجتماعي على مظاهر البذخ والترف في المجتمع ، ومقاومة سلبية لحب الدنيا وسيادة الطمع والرغبة في الاستحواذ على كل شيء ، وكان وجود مجرد صلات تاريخية بين الحضارة الاسلامية وكل هذه الحضارات المجاورة يؤكد هذا الأثر والتأثر . وقد قيل عن أصول الفقه أنه أيضاً أثر من آثار المنطق اليوناني وأن الشافعي ، واضع علم الأصول ، تعلم اليونانية لهذا الغرض في حين أنه شتان ما بين المنطق اليوناني والمنطق الأصولي . فالمنطق الأصولي يشمل أولاً مناهج للنقد التاريخي[54] . ومناهج اللغة في الأصول مرتبطة أشد الارتباط باللغة ولا شأن لها بأبحاث المقولات أو العبارة في المنطق اليوناني . ومباحث القياس الفقهي لا صلة لها بالقياس أو البرهان الأرسطي فالقياس الفقهي منتج خاص يقوم على التجربة وقياس العلة في حين أن القياس الأرسطي غير منتج ضروري عام . أما منطق الأحكام فليس له ما يرادفه على الاطلاق في المنطق اليوناني الذي هو منطق نظري خالص لا شأن له بالفعل الانساني . ولكن المستشرق لمجرد أنه رأى منطقاً وهو يعلم أن اليونان هم أصحاب المنطق فإنه يتسرع في حكمه أو يلحق الظاهرة التي يدرسها بالمنبع الذي خرجت منه الثقافات الأوربية والتي هو جزء منها[55] .

وفي علوم أصول الدين قيل أنه خضع للأثر والتأثر مع أنه أبعد العلوم عن ذلك لأنه أولها في النشأة قبل عصر الترجمة ، وهو أول محاولة للتعبير عن النصوص وفهمها فهماً عقلياً خالصاً ، وتحويلها الى معاني . قيل مثلاً إن الأحوال الثلاث ، العلم والقدرة والحياة ، عند أبي هاشم لا تبتعد كثيراً عن الأقاليم الثلاثة في النصرانية . كما قيل أن الطبع والطباع والطبائع عند الجاحظ والنظّام وثمامة وجعفر من آثار الدهرية لدى الفرس مع أن علم الكلام يفرد أبواباً خاصة للفرق غير الاسلامية ويرد عليها . فأحوال أبي هاشم صفات مطلقة منزهة غير مجسمة أو مشخصة ، والطبع عند القائلين به أكبر رد فعلي على تشخيص الطبيعة عند الأشاعرة .

ويرجع منهج الأثر والتأثر الى نشأة المستشرق في بيئة ثقافية خاصة ، هي البيئة

---

(54) وقد كان علم الحديث نموذجاً وضع عليه رينان نقده التاريخي لأصول المسيحية كما يعترف هو بذلك في المقدمة الأولى لكتابه المشهور « حياة المسيح » .

(55) انظر هذا الموضوع في رسالتنا عن اصول الفقه .

Les méthodes d'Exégèse, essai sur la science des Fondements de la compréhension, II, Nusul el Fiqh, le Caire, 1965.

الأوربية التي تخضع ثقافتها للأثر والتأثر . فقد نشأت الحضارة الاوربية ابتداء بالبعث اليوناني في أوائل عصر النهضة وإحياء التراث العقلي القديم لانقاذها من قطعية اللاهوت وسلطان الكنيسة . فكل مذهب فكري حديث له ما يقابله في الفكر اليوناني القديم . ولا يتضح ذلك في الفكر فحسب بل يتضح أيضاً في الأدب والفن والشعر والنثر والخطابة والعمارة والمسرح . فظن المستشرق بانطباعاته الثقافية وتكوينه الفكري أن اليونان هم مصدر كل حضارة وأن الحضارة اليونانية هي السحر الذي يسري في كل حضارة تتصل بها في حين أن علاقتها بالحضارة الاسلامية كانت علاقة رفض أكثر منها علاقة قبول. وإذا قبلت الحضارة الاسلامية منها شيئاً فإنما تفعل ذلك بعد عرضه على العقل وإثبات اتفاقه معه ، والعقل أساس النقل ، ومن ثم فهي تقبل ما يمليه العقل أولاً . وكذلك لما توالدت المذاهب الفلسفية في الغرب بعضها من البعض الآخر ، وتأثر الفلاسفة بعضهم بالبعض ظن المستشرق أن كل حضارة إنما تنسج على المنوال الغربي وغالباً ما يكون الأثر الغربي الجيد من منطق وعقلانية وفكر منهجي أو تقوى باطنية وتحليل للاخلاق أو تصور علمي للعالم يقوم على إثبات قوانين الطبيعية واستقلال العقل . كل ذلك أتى من الخارج ، ولم ينتج من الداخل إلا الأفكار التقليدية الشائعة التي تعبّر عن التخلف الفكري والركود العقلي ،وكأن ثقافة شعب ما وما تتجه من جديد لا تكون إلا عميلة للغرب وتابعة له وامتداداً لسلطانه . خطأ هذا المنهج إذن هو تفريغ الثقافة المدروسة من مضمونها ، وإرجاع الداخل الى الخارج ، والقضاء على جدتها وإبداعها . وهو خطأ ناتج عن تصور العلاقة بين الثقافات على أنها أحادية الطرف ، الأولى معطية منتجة مبدعة وهي الثقافة الأوربية والثانية مستقبلة مجدبة فارغة خاوية وهي الثقافة غير الأوربية . وتعبر هذه العلاقة أحادية الطرف عن عقلية عنصرية ، وشعور متمركز على الذات ، ورغبة في السيطرة والهيمنة على ثقافات الشعوب وأقدارها .

كما يقوم منهج الأثر والتأثر أيضاً على خطأ في فهم التأثر نفسه والحكم به بمجرد وجود تشابه بين ظاهرتين في بيئتين مختلفتين بينهما اتصال تاريخي . وهذا غير صحيح على الاطلاق ، فالأثر والتأثر عملية حضارية معقدة تتم على مستويات عدة : اللغة والمعنى والشيء . فلو كان هناك اتصال تاريخي بين حضارتين ، وظهر تشابه بين ظاهرتين ، فإن التشابه قد يكون في اللغة ، وفي هذه الحالة لا يكون أثراً بل هو استعارة ، ولا يكون في المعنى أو في الشيء بل يكون في الشكل أو في الصورة ، واللغة هي صورة الفكر وشكله ووسيلة التعبير عنه . إذ أنه يحدث بنشأة حضارة ما وتطورها أنها تمتد حتى تصل الى حدود حضارات أخرى سابقة عليها في الزمان أي أنها أسبق منها نشأة وأكثر منها تطوراً فيحدث أن تسقط الحضارة الناشئة ألفاظها القديمة وتستعير ألفاظ الحضارة المجاورة

وتستخدمها للتعبير بها عن المضمون القديم . وهذا هو ما يسمى بالتجديد . وهذه هي إحدى طرقه بالاستعارة اللغوية خاصة إذا كانت اللغة المستعارة عقلية وعامة ومفتوحة . فهي استعارة للشكل دون المضمون ، وتجديد للصورة دون الفحوى . قد يحدث تجديد داخلي للمضمون والفحوى بفعل اللغة الجديدة ولكنه تجديد داخلي يتفاعل المعنى القديم مع اللفظ الجديد الذي يبرز جوانب من المعاني كانت خافية تحت اللفظ القديم أو يركز على جوانب أخرى كانت مهملة باللفظ القديم . وهذه الاستعارة اللغوية عملية طبيعية تحدث في كل لحظة تاريخية تتقابل فيها حضارتان معاً ، الأولى ناشئة والثانية متطورة حتى تنتقل الحضارة من الخاص الى العام بفعل التطور . والاستعارة اللغوية على هذا النحو ليست أثراً أو تأثراً لأن الألفاظ مشاع بين الجميع يتداولها الناس . فهناك استعارة لغوية من الألفاظ الفارسية في الوحي لأنها كانت مشاعاً قبل ذلك في الشعور العربي . كما نشأت ألفاظ العام والخاص والمطلق والمقيد وسائر مصطلحات علم الأصول في « الرسالة » للشافعي نشأة تلقائية لأنها لغة العقل البسيط[56] .

أما إذا حدث تشابه في المضمون بين ظاهرتين من حضارتين مختلفتين فإن ذلك أيضاً لا يمكن تسميته اثراً أو تأثراً دون تحديد لمعنى الأثر لأن إمكانية التأثر من اللاحق بالسابق موجودة أي أن الشيء نفسه موجود ضمناً في الظاهرة اللاحقة . وما كانت الظاهرة السابقة إلا مثيراً أو مقوياً ، ووجود الباعث أو المثير أو المقوي لا يعني وجود الشيء نفسه بل العامل المساعد الخارجي على إظهاره . فالصلة التاريخية لا تدل على أثر أو تأثر بقدر ما تدل على إظهار إمكانيات جديدة للحضارة الناشئة وتحويلها الى ظواهر بالفعل بفضل الوسائل الجديدة المتاحة للتعبير . وكثيراً ما تؤثر الحضارة الجديدة الناشئة بمعانيها في الحضارة القديمة . فإذا استعارت الحضارة الناشئة ألفاظ الحضارة القديمة في التعبير بها عن معانيها الخاصة أخذت هذه الألفاظ معاني جديدة لم تكن فيها من قبل ، واكتشفت في الحضارة القديمة أبعاد جديدة لم تكن معروفة من قبل ولم تعرف إلا بفعل الحضارة الجديدة الناشئة وبمعانيها الشابة[57] .

ويجوز أيضاً أن يوجد تشابه بين ظاهرتين من حضارتين مختلفتين سواء وجد اتصال تاريخي بينهما أم لم يوجد ، ويجوز أن يرجع هذا التشابه الى تشابه في نفس الظروف التي أدت الى ظهور نفس الأفكار ما دامت واحدة ، والذهن الانساني واحد ، والحقائق

---

(56) أنظر فيما بعد طرق التجديد 1 ـ اللغة .

(57) وبهذا المعنى كان برجسون يقول باستمرار أنه أثر في أفلوطين ، وأن الحاضر هو الذي يساعد على اكتشاف الماضي .

واحدة . فهناك حقائق إنسانية عامة وثابتة تظهر هنا وهناك دون أن يكون هناك أدنى أثر من هذه الحضارة أو من تلك . فكلاهما راجعان الى نفس المصدر ، حقائق موجودة ، وأذهان متفتحة تدركها . فالصلة التاريخية ، وجوداً وعدماً ، لا تدل على شيء من أثر أو تأثر بل تدل على إمكانيات الحقائق الشاملة التي توجد في كل عصر والتي تظهر في كل حضارة . منهج الأثر والتأثر يقضي على هذه الامكانيات وينكر وجود معانٍ مستقلة عن التاريخ .

إن الحضارة الاسلامية قادرة على تمثل ثقافات الشعوب المجاورة ووضعها في قالبها لأنه القالب الأوسع شمولاً والأكثر عقلانية ، ومن ثم لا يؤثر الجزء على الكل بل يدخل الجزء ضمن الكل ويصبح متضمناً فيه . ومن ثم كان منهج الأثر والتأثر يهدف أساساً الى القضاء على أصالة الحضارات وقدرتها على التمثيل والتعبير والخلق والى القضاء على الظواهر المستقلة وقيامها من ذاتها ، والى إرجاع كل شيء الى مصادر خارجية ، ومن ثم يقضي على فعل الروح وعمل الذهن . وهذا ما يهدف اليه المستشرق الغربي .

2 ـ النزعة الخطابية

وهي النزعة التي تسود معظم الدراسات التي يقوم بها الباحثون الذي ينتسبون الى نفس الحضارة ، وهو الخطأ المضاد للنعرة العلمية السائدة في معظم دراسات المستشرقين . وبالرغم من أن النزعة الخطابية تعطي الأولوية للوحي على التاريخ إلا أن الاتجاه اتجاه ساذج يعبر عن نوع من المراهقة الفكرية حيث تسود العاطفة والانفعال ، ويصدر الفكر مندفعاً في حمية ودون وضوح نظري . فهو ناتج عن أزمة أكثر من صدوره عن موقف فكري ، أزمة الحق الضائع ، والعجز العقلي ، والتخلف الجماهيري ، ويأخذ في بعض الأحيان موقف المدافع والمقرظ لما يقول ولما يعبر عنه . قد يكون ذلك موقفاً طبيعياً بالنسبة لمواقف الهجوم التي يتخذها إما بعض المستشرقين أو بعض الباحثين الاسلاميين التابعين لهم ولكنه هجوم مؤقت انفعالي لا يرد على الحجة بالحجة . ومما يساعد النعرة الخطابية على الظهور هو نوع من الشهرة الاعلامية التي يتشوق اليها الباحث الذي في الغالب ما يكون مدعياً للتجديد أو متملقا لعواطف الجمهور رغبة في الانتصار الديني لدرجة أنه ينقلب أحياناً إلى نوع من الاستهلاك المحلي الصرف خاصة إذا احتاجته السلطات السياسية لتعمية الموقف السياسي وملأ الفراغ بالعواطف الدينية النعرة الخطابية إذن نقص في الجدية بل ونقص في الوعي الادراكي للمشاكل ، يساعد على ذلك نقص في التكوين النظري

للباحث. فهو يعبر عن المستوى الثقافي الحالي من تطور الحضارة ولكنه متخلف عن المستوى الثقافي للتراث القديم الذي استطاع دفع المشاكل وإيجاد حلول عقلانية لها ، وقد بلغ التعقيل في تراثنا القديم درجة أن التراث كله أصبح نظرية في العقل .

وتظهر النعرة الخطابية في عدة مناهج هي في الحقيقة تنويعات مختلفة على الخطابة دون أن تكون مناهج محكمة ذات أصول وقواعد وأهمها : التكرار أو تحصيل الحاصل ، والتقريظ أو الدفاع ، والجدال والمهاترات ، والرؤية الحدسية قصيرة المدى .

أ ـ التكرار أو تحصيل الحاصل . إن كان من الصعب تسمية هذه الخاصية منهجاً فإنها على الأقل تسود كثيراً من الدراسات وتغلب على عقلية كثير من الباحثين ، وهي تكرار مضمون النصوص المدروسة دون الإدلاء بأي فهم أو تفسير لها أي أن تنقل بصورة أخرى مسهبة أو موجزة الموضوعات التقليدية كما هي معروضة في التراث القديم وكما تفعل الشروح القديمة التي لا تتعدى حدود الألفاظ والمصطلحات القديمة وتفسير الماء بالماء . فالعبارة هي نفس العبارة مكررة في صور عديدة تفقدها تركيزها بل ومضمونها إذ تحمل الفكرة الحواشي والشروح أكثر مما تستطيع لدرجة أنها تفقدها استقلالها ودلالتها. وغالباً ما يكون المنهج التاريخي وتحصيل الحاصل نفس المنهج. فالذي يقرر الوقائع التاريخية لم يفعل إلا أنه كرر ما هو معروف ، ولكن المنهج التاريخي يستعمله المستشرق والتكرار يقوم به الباحث الذي ينتسب الى نفس الحضارة . وكثيراً ما يعتمد التكرار على اقتباس النصوص ووضعها في صلب البحث حتى يتضخم . وغالباً لا تذكر المراجع ويضع الباحث المادة القديمة دون ذكر لمصادره ، ويتعيش المعاصرون على السابقين ، ويأكل الخلف على موائد السلف ، ويتسطح الفكر ويمتط . لقد حدث هذا في عصر الموسوعات والشروح والملخصات خشية على التراث من الضياع تحت تأثير هجمات التتار والمغول . حُفظ التراث ودُوّن في موسوعات عامة كما يحدث في كل تراث وكما حدث في التراث اليهودي في القرن السادس قبل الميلاد أثناء الأسر البابلي . ولكننا الآن ، والحمد لله ، لا نواجه هذا الخطر ، فالتراث محفوظ ومدون بل ومنشور منه قسط كبير ولكننا نواجه الخطر الآخر وهو خطر التكرار بلا فهم ، والترديد بلا وعي ، وعدم وجود تفسير معاصر لتراث قديم .

وإذا كان بعض التكرار موجوداً في المؤلفات القديمة في علم أصول الدين وعلم أصول الفقه بل وفي علوم الحكمة أيضاً إلا أن كل مؤلف يحاول بناء العلم من الأساس . لذلك يبدأ من الألف الى الياء ثم يضيف جزءاً في بناء العلم . فعلم أصول الدين المتأخر مثلاً يأخذ طابعاً نظرياً خالصاً ، ويتحول التوحيد فيه الى نظرية في العلم

ونظرية في الوجود بخلاف علم أصول الدين المتقدم الذي تسوده خلافات الفرق والمشاكل الجزئية . والتصوف المتأخر عند ابن سبعين إضافة أساسية على التجارب الصوفية المبكرة . وفي أصول الفقه المتأخر عند الشاطبي إضافات أساسية بتحليل المقاصد ، مقاصد الشارع ومقاصد المكلف على الأفكار الأصولية الأولى عند الشافعي أو الدبوسي أو السرخسي . أما تكرار المعاصرين فإنه لا يضيف شيئاً ولا يفعل أكثر من نسخ القديم مع أن هناك أجزاء كثيرة من العلم لم تُبن بعد مثل « الانسان » في علم التوحيد وفي الفلسفة ، ووصف عملية السلوك وتحويل الوحي الى نظام مثالي للعالم في اصول الفقه[58] ، ومسار التاريخ وتحويل البعد الرأسي الى بعد أفقي في التصوف . التكرار في التراث القديم لم يكن تكراراً خالصاً محايداً بل كان مقارنات ونقداً وأحكاماً . فمتأخرو الأشاعرة ينقدون أوائلهم كما يفعل الرازي مع الأشعري ، ومتأخرو الفلاسفة ينقدون متقدميهم كما يفعل ابن رشد مع الفارابي وابن سينا ، ومتأخرو الصوفية ينقدون أسلافهم كما فعل السهروردي مع الحلاج والغزالي . فالتكرار هنا هو تفسير كل عصر للعلم وإعادة بناء العلم طبقاً لحاجات العصر ومتطلباته وهو ما يحاول « التراث والتجديد » القيام به بالنسبة الى العلوم العقلية التقليدية القديمة .

والتكرار هو سبب الأزمة الواقعة في الفلسفة الاسلامية عند المشتغلين بها . فماذا يقول الباحث بعد شرح نظريات الفلاسفة ؟ وإذا كان الفلاسفة أنفسهم يُعيدون شرح نظريات أخرى ، أو هكذا يبدؤن ، فيتحول التدريس إذن الى شرح على شرح ، ويقع الفكر في شروح على متون ثم يضيع الفكر . وتشتد الأزمة عندما ينتهي الشرح ثم يتساءل السامع : ولكن ما صلة هذا كله بالفلسفة الاسلامية خاصة إذا كان على دراية بالفلسفة اليونانية والحديثة والمعاصرة حيث يرى السامع فيها المشاكل المعروضة والحلول المقترحة على مستوى إنساني وبلغة العقل ؟ تلك إذن هي مهمة الباحث المعاصر في أخذ المواقف بالنسبة للقديم وعرض ما قاله القدماء على حاجات العصر ومتطلباته . يمكن للباحث المعاصر أن يبين كيف نشأ القديم ، ولماذا ظهر على هذا النحو ثم يعيد البناء من جديد وتستأنف عملية التكوين من جديد . لقد نشأ التكرار من فقدان الهدف عند الباحث ، فالباحث لم يحدد له هدفاً من قبل ، عن أي شيء يبحث حتى يجد أو لا يجد ، ولم يحركه حدس مسبق ، ولم تدفعه غاية معينة . ينشأ التكرار من أن الباحث يتحول إلى مجرد موظف وليس صاحب رسالة ، وينقلب الى صاحب مهمة وليس صاحب دعوة . قد يكون هناك تكرار للحدث ولرؤية الكاتب ، وفي هذه الحالة لا يكون التكرار مجرد

---

(58) أنظر محاولتنا لتكملة علم أصول الفقه بإضافة هذا الجزء الجديد عليه في رسالتنا المذكورة .

تحصيل حاصل بل يكون تعبيراً عن الحدس بعديد من الصور وبراهين مختلفة . فالكاتب الهادف ليس له في الحقيقة إلا حدث واحد يعبر عنه بطرق شتى ، وذلك لأن الحدس هو رؤية للواقع ، ومن ثم فالواقع ذاته لا بد أن ينكشف على مستويات عدة وفي جوانب مختلفة . وغالباً ما يكون للكاتب حدس واحد يأخذ صوراً عدة ، وتطبيقات مختلفة ، ويعبر عنه بلغات عدة ، ولكن ذلك ليس تكراراً بل بيان وحدة الحدس بالرغم من اختلاف المواضع .

ب ـ التقريظ أو الدفاع : وتظهر النزعة الخطابية أيضاً كتقريظ للتراث أو لمصدره ثم الدفاع عنه والدعوة له . والدفاع في الحقيقة خلط بين التبرير والتفكير ، فهو يقبل موضوعه ثم يبرره ويدافع عنه دون أن يضعه موضع التساؤل ودون أن يحاول معرفة أي بناء نظري له أو أي أسس عقلية يقوم عليها . وقد يقوم التقريظ على الدفاع عن التراث كله ، بكل ما فيه وعن التاريخ كله دون تمحيص سابق لما يمكن إرجاعه منه الى المصادر الأولى في الوحي ، ولما يمكن إرجاعه الى التاريخ المحض . قد يكون التقريظ قائماً أيضاً على أسس خاطئة في الفهم أو مناهج خاطئة في التفسير خلفها التاريخ وراءه واقتضت الظروف استعمالها .

والأمثلة على ذلك كثيرة . فمثلاً في التوحيد ندافع عن التنزيه دون أن نتحقق من سوء فهم التنزيه عندما يتحول الى وظيفة نفسية تساعد على الدفاع عن السلطة . وندافع عن إثبات الصفات دون أن نحاول معرفة سوء إستخدام ذلك الاثبات في ضياع استقلال قوانين الطبيعة وحرية الانسان . وندافع عن الكسب دون أن نفهم ماذا يعني ولكن من أجل إثبات حق الله كما هو الحال في التراث القديم . وفي الفلسفة ندافع عن الخلق ونهاجم الفيض والقدم دون أن نحلل ما ينتج عن الخلق أحياناً من آثار على السلوك إما في النفاق أو التستر أو الانحلال . وندافع عن الالهيات وكأنها هي الصياغة الوحيدة للتوحيد . وندافع عن خلود النفس وانفصالها عن البدن وكأن هذا الخلود التطهري الفردي هو الوسيلة الوحيدة لاثبات البقاء والاستمرار في الصوف ، ندافع عن الالهام والكشف والكرامة والولاية ونعلي من شأن الرضا والتوكل والخشية والخوف والحزن والبكاء ، ولا نتحقق من خطورة هذه القيم السلبية في سلوك الناس وعلى عقولهم وعلى حريتهم . وندافع عن الفقه القديم وكأن الوقائع وحياة الناس يمكن صياغتها بالنصوص .

والدفاع هو غياب لكل وجهة نظر نقدية للموروث ، وتقبل لكل الماضي بلا نقد أو تمحيص . الدفاع هدم للعقل ، وضياع للواقع ، وسيادة للانفعال . الدفاع هو

إعلان بالعاطفة لما يجب أن يقوم العقل بتحليله ، واستمرار في التخلف النفسي ، وتعويض ذلك بالحماس وتملق مشاعر الجماهير . الدفاع رفض للعقل ، ينشأ عن جهل أو تعصب ، يتبارى المدافعون كما يتبارى المحامون . الدفاع إثبات للهوية وللذات عن طريق إقامة معركة في الهواء وتعويض نفسي عن هزائم القوم وتخلف الباحثين واستسهال الأمور وطلب المراكز . تستخدمه السلطة السياسية لتغطية الواقع ومآسيه . فإذا كان الحاضر قد ضاع فعلى الأقل لنا عزاء في الماضي . وعادة ما يكون الدفاع هو دفاع عن النفس ، ودفاع عن المنصب ، ورغبة في الشهرة ، ودخول في المزايدة . فأشد المدافعين حمية هو الذي يحصل على الغنيمة ، ومن ثم ينقلب الفكر الى تجارة ، والأمانة الى خيانة . وكثيراً ما يكون الدفاع عن نفاق لا عن إيمان واقتناع ، ما دام الأمر كله تسابقاً على الاعلان عن الذات وجرياً وراء المغانم . يخدم الدفاع أغراض الرضا عن النفس ، فالدفاع تبرير للذمة ، وتغطية للواقع . إذ يسير الواقع في تياره ونظمه بعيداً عن الوحي . عن الدين في الحقيقة ليس فيه إثبات للدين بل فيه تغطية على واقع لا ديني ، والدفاع عن الايمان تغطية لشعور لا إيمان فيه .

وقد نشأ الدفاع في وجداننا المعاصر كحيلة العاجز الذي لا يقدر على البرهنة عقلاً ولا على إثبات واقعاً . كما أنه لا يقدر على وضع هدف أمامه ثم التخطيط من أجل تحقيقه . ويظن أن الدفاع عن الشعار هو تحقيق له حتى لقد تحول فكرنا المعاصر الى مجرد أبواق مدافع دون أن تدري عن أي شيء تدافع وكأن الدفع يصبح ذاتاً وموضوعاً في آن واحد . لقد كان الدفاع في تراثنا القديم من مواطن قوة ، واستطاع أن يبرهن وأن يحاجج وأن يستدل ، وانتهى الدفاع الى إثبات حقائق الوحي على أسس عقلية كما انتهى الى استقرار الوحي كثقافة وكحضارة . وعلم أصول الدين كله قد قام بمنهج الدفاع فتأسس العلم واكتمل بناؤه ، وظهر العقل والبرهان كمحك للنظر .

ولا يعني عدم الدفاع غياب الهدف والمحايدة أمام الموضوعات ، وبرودة الفكر ، والتعامل مع جمادات ، ولكن فرق بين الدفاع عن الهدف وتحقيق الهدف ، فأكبر دفاع يمكن أن يقام لفكرة هو تحقيقها في العقل بالبرهان أو في الواقع بالفعل . بل إن الدفاع عن الهدف لا يحقق هدفاً بالمرة إذ يكتفي الفكر بكونه عواطف وجدانية تتطاير فوق الواقع وتحجبه . ويظل الواقع ذاته أسير أبنيته الخاصة محجوباً عن أثر الفكر ، فالدفاع حماية الواقع من كل توجيه للفكر . إن الاحساس بالرسالة هو الذي يجعل البحث هادفاً ملتزماً مع القدرة على تحقيقها بالفعل ومن ثم تتحول الذات الى موضوع ، ويتم التوحيد بين الذاتية والموضوعية ، وبين العقل والوجدان ، وبين الحدس والبرهان .

ج ـ الجدل والمهاترات : يؤدي الدفاع والتقريظ الى الجدل والمهاترات ذلك لأن التقريظ والدفاع يؤديان الى المقارنة ثم الى الهجوم إما بين الباحثين أنفسهم أو بينهم وبين باحثين آخرين من حضارة أخرى . فإن كان في التقريظ والدفاع بقايا من وجود فكري للموضوع فإن هذه البقايا تمحى كلية في الجدل والمهاترات . فالجدل لا يهدف الى الوصول الى الحقيقة بل يهدف الى الانتصار على الخصم . وبدل أن تتوحد جهود الباحثين في عمل مشترك تتعارض وتتنافر ويلغي بعضها البعض أو ينتصر واحد على حساب هزائم الآخرين . المجادل لا يفكر بل يريد هزيمة الآخر ولو كان على حساب موضوعه ومنطقه ومواقفه الفكرية . ولا يرى غضاضة في البدء بالأفكار المسبقة وفي استعمال المغالطات ، والتسليم بمقدمات الخصم وهو لا يؤمن بها . فالمجادل لا يفكر ولا يحايد بل يعارك ويحارب . وهنا أيضاً يضيع العقل ، وتسود العاطفة والانفعال ، ونكون أمام الفن الأدبي القديم ، فن المناقضات الأدبية ، ولسنا أمام فكر موضوعي ، ويتحول الباحثون الى شعراء لا يقرضون شعراً .

والأمثلة على ذلك كثيرة . يثار بيننا الجدل عن الحكومة الدينية ، خلافة أم علمانية . وتتصارع الأهواء ،وتتضارب الغايات دون أن يحاول أحد تحليل الواقع الذي يمكنه أن يبدد كل هذا الجدل ، فالواقع لا يوصف بما هو أقل منه ، كما أن له بناءه المثالي في الوحي ، والوحي ليس ديناً بل هو البناء المثالي للعالم . ويثار جدل آخر حول الفلسفة الاسلامية يونانية أم اسلامية ، تابعة أم أصلية ، وتتضارب الأهواء وتتبارز الأقلام ، ولا يحاول أحد وصف العمليات الحضارية الناشئة من إلتقاء حضارتين ، وهي عمليات واقعة بالفعل ترفض أن يلصق عليها أي وصف خارجي . ويثار جدل ثالث ، وما زال يثار بين شيعة وسنة حول الامامة والتوحيد وأي الأئمة كان أحق بالامامة منذ أربعة عشر قرناً مضت،وهل الاله بجسم أم منزه،ولا يحاول أحد أخذ الواقع ذاته والاحتكام إليه. إن حال الناس اليوم في إيران أو مصر لا يختلف فكلاهما يعاني من التسلط والبؤس والتخلف ، ولا يحاول تفسير نشأة الأفكار الدينية بالرجوع الى الظروف النفسية والاجتماعية التي سبقتها ، وربما يكون التوحيد لا هذا ولا ذاك . ويثار جدل رابع حول التصوف من أي مصدر هو خارجي من فارس أو الهند أو اليونان أو الرومان أو داخلي من الكتاب والسنة وحياة الرسول والصحابة والتابعين ، ولا يحاول أحد الرجوع الى الواقع الذي نشأ فيه التصوف وكيف أنه كان رد فعل على حركة البذخ والترف ، ومقاومة سلبية فردية انعزالية لقلب القيم . ويثار جدل خامس عن حياة الناس أتخضع لقانون ديني أم قانون مدني ، وكأن حياة الناس ذاتها ليس لها الأولوية على كل قانون .

والجدل والمهاترات ينشآن من إحساس رهيب بذاتية كل كاتب تصل الى درجة

المرض . فهو يدافع عن ذاته وعلمه ومذهبه وصدارته من خلال القضايا . والغاية هي الذات وليس القضية خاصة في مجتمع لم يتعود على العمل الجماعي ، وعلى النظرة الموضوعية،وعلى الفصل بين الوقائع وبين القائلين بها. الجدل هو إنفصال عن الماضي والحاضر على السواء ، فالموروث لم يقم على جدل ومهاترات بل على تحليل وبرهان . والواقع لا يصاغ بالجدل وبالآراء بل بتحليل المعطيات والمكونات . الجدل بين الكتاب نوع من المراهقة المتأخرة وضجة بلا أساس، وقرقعة بلا سلاح، ومعركة بلا ميدان. هذا بالاضافة الى أن الجدل يمكنه إثبات الشيء ونقيضه ما دام الأمر يتوقف على البراعة ، فقد يثبت الجدل أفضلية التوحيد على التثليث كما قد يثبت أفضلية التثليث على التوحيد بنفس البراعة ، وقد تبارى علماء الجدل القدماء في ذلك . فالجدل مهارة وليس معرفة ، وهو فن لا علم ، هو ظن لا يقين . والعجيب أن التراث القديم ذاته قد أدان الجدل بوضعه داخل منطق الظن وخارج منطق البرهان . والجدل مع السفسطة والخطابة والشعر على نفس المستوى . ولكننا لم نع درس التراث وتجادلنا بيننا من أجل إثبات ذواتنا الضائعة ، ومن أجل افتعال معارك ، والمعركة الحقيقة في طي النسيان . الجدل مثل التحزّب للأندية الرياضية في غياب تصريف الطاقات الطبيعية للناس ، فيتجادلون إعلاناً عن نفوسهم الضائعة ووجودهم المنسي ، ورغبة في إلحاق الهزيمة بعدو مفتعل ، والحصول على النصر بأجر زهيد وكلمات معدودات .

ولا يعني نقد الجدل والمهاترات غياب المعارك الفكرية من واقعنا الثقافي ، فالجدل شيء والتنوير شيء آخر . فصراع الآراء حول الواقع ، وتضارب التحليلات حول الموضوعات جزء من عملية التنوير ولكنها خالية من الانفعال والذاتية . يمكن للجدل أن يكون منهجاً سلبياً للحوار المفتوح ، وتبادل الآراء ، وعرض وجهات النظر المختلفة ، والتعلم المشترك . فقد نشأ علم أصول الدين كله على هذا النحو بالجدل بين الأفكار ولكن ليس الجدل العقيم بل الجدل الخصب الذي يدل على حيوية الفكر والقدرة على أخذ المواقف . كما نشأ عند الصوفية الجدل بين العواطف والانفعالات من أجل وضع منطق للشعور ، كما ظهر الجدل بين الشيخ والمريد ولكنه في هذه المرة جدل بنّاء وليس جدلاً هداماً . وفي أصول الفقه ظهر جدل بين الفقهاء يدل على جدل آخر بين النص والواقع . وهو جدل منطقي سلوكي من أجل توجيه الوحي لحياة الناس . فالجدل ليس مذماً بذاته بل هو مذان إذا تحول الى مهارات وسفسطة في حين أنه يمكن أن يكون دليلاً على الحوار وعلى خصوبة الفكر .

د ـ الحدس قصير المدى : إذا كان بالامكان تسمية النزعة الخطابية منهجاً فذلك

لأنها استطاعت أن تتحول الى منهج في الدراسة قائم على الحدس قصير المدى في الاتجاهات التجديدية الحالية . ويقصد بالحدس قصير المدى ما يلاحظه بعض الباحثين من حقائق في التراث توصف ابتداء من نشأتها من الوحي . هو حدس لأنه قائم على إدراك مباشر لبعض حقائق في التراث، وهو قصير المدى لأنه لم يتعد نظرات متفرقة هنا وهناك دون أن تتجمع في بناء نظري كامل يمكن أن يكون نموذجاً لوصف الظواهر الفكرية أو منطقاً لتفسير الوحي ، ولذلك ظل محدوداً سواء في تكوينه النظري أو في تطبيقه في الواقع . وهو أيضاً حدس جزئي استطاع أن يصور جانباً من التراث بصدق ولكنه لم يتجاوز هذا الجانب الى أن يعطي صورة عن التراث ككل .

والأمثلة على ذلك كثيرة من داخل حركات التجديد المعاصرة التي أعطت حدوساً لم تطورها في دراساتنا على التراث القديم . فالتوحيد كما يصوره الأفغاني وإقبال مثلاً ليس علم الكلام الموروث من نظرية في الذات والصفات والأفعال بل هو حياة وحركة وقوة على الأرض ، وحياة في الشعور ، وتحرير للانسان، وتأسيس للمجتمع الواحد ذي الطبقة الواحدة ، وتوحيد للشعور بين القول والعمل والوجدان والفكر ، وتوحيد للبشر بلا لون أو دين أو جنس أو لغة أو منطقة . والتوحيد كما يصوره المفكر سيد قطب تحرر الوجدان الانساني من كل القيود وتأسيس لمجتمع العدل والاخاء . والتوحيد عند الكواكبي هو أيضاً إثبات لحرية الإنسان ومقاومة لقوى الاستعباد والاستبداد والظلم والطغيان . وهنا يتحول تنزيه الله الى حرية الانسان . ونحن الآن نتحدث في التوحيد دون الحرية . كما أعطى رشيد رضا تفسيراً إجتماعياً للقرآن موجهاً النصوص ضد أبنية الواقع المخلخلة من أجل التغيير ، تغيير هذا الواقع المخلخل الى واقع مثالي راسخ ، ولكن لم يسر أحد بعد ذلك في هذا التفسير الموجه ، واستعمال النصوص استعمالاً وظيفياً خالصاً . وما زلنا نفسر النصوص تفسيراً نظرياً خالصاً[59] . كما ظهرت لدى الأفغاني وعثمان دنقة والمفكر سيد قطب وحدة النظر والعمل وأن الفكرة الاسلامية ليست نظرية بل هي ممكنة التحقيق وواقع يتحرك ثم رجعنا عن ذلك الى الدراسات التي تظهر فيها الأفكار مجرد آراء لا تتعدى ما بين السطور .

وهناك أمثلة أخرى كثيرة على حدوس في تراثنا القديم نكررها بعد أن ظهرت دقائقها في التراث دون تطويرها وإحيائها وتوجيه الواقع بها . فقد ظهر أن العقل هو

---

(59) حاولنا تطوير نظرية التفسير في مقالات ثلاث صغيرة لنا وهي : هل لدينا نظرية في التفسير ؟ أيهما أسبق نظرية في التفسير أم منهج في تحليل الخبرات ؟ عود الى المنبع أم عود الى الطبيعة ؟ أنظر قضايا معاصرة ج 1 ص 165 ـ 176

أساس النقل وأن كل ما عارض العقل فإنه يعارض النقل ، وكل ما وافق العقل فإنه يوافق النقل ، ظهر ذلك لدى المعتزلة وعند الفلاسفة . وظهرت لغة التخييل في الوحي ومنطق البرهان في الفكر . ولكننا لم نسر في هذه الرؤية ، ورجعنا الى التشبيه والتجسيم والتقليد ، وجعلنا النقل أساس العقل ، وآمنّا بالوقائع الحسية المادية وراء التصوير الفني ، واعتمدنا على سلطة الكتاب في البرهان . وظهر الواقع في علم الأصول ، ورأينا المصالح المرسلة والاجتهاد ، وأن « ما رآه المسلمون حسن فهو عند الله حسن » ، وأن الواقع له الأولوية على كل نص في « لا ضرر وضرار » . ولكننا لم نسر في هذا الحدس ، ورجعنا الى النص الأول نعطي له الأولوية على الواقع . احتمينا بالنصوص فجاء اللصوص[60] . وظهرت الشورى في شروحنا على نظم الحكم وحرية الانسان في مجتمع حر ، ولكننا أسقطنا الرؤية بل وبدلناها الى الاعلان عن مخاطر الحرية لمن يسيء استغلالها وعن مآسي الشورى في مجتمع لم يتعود على حكم نفسه بنفسه ، وقلبنا الباطل حقاً والحق باطلاً . كأننا ندعو الطاغية للظهور ، ونسلم له الرقاب .

وقد كان الحدس قصير المدى لضعف في التكوين الثقافي لصاحب الحدس . فلو أنه استمر فيه تطوره ، وبرهن عليه ، وأعطى له تطبيقات أكثر ، وأدخله ضمن العلوم الانسانية لقدر له البقاء والاستمرار ، ولتحول الى نظرية عامة بل وإلى أساس نظري لسلوك الناس . وربما أيضاً غاب النفس الطويل عن الكاتب ، وأسرع في التعبير عن حدسه ولم يصبر حتى يتحول الى بناء نظري عام في مجتمع يريد الشهرة ويفرح بالأبطال الذين يلوحون بالفكر . وكيف يسقط الزمان من الحساب وهو الحامل للاختيار ؟ وقد يكون السبب أيضاً عدم تكوين مدرسة فكرية تتبنى الحدس الأول وتطوره حتى يمكن أن يظهر من خلالها مفكرون يحولون الحدس الى تيار فلسفي وبالتالي الى حركة في الواقع والى مسار تاريخي . وربما لأن صاحب الحدس ما زال فرداً ، أو ما زال يسري عليه ما يسري على الآخرين من اعتزاز بالشخص وبالعبقرية الفردية لنقص في المعرفة بدور المفكر في التاريخ ، وبطريقة سري الأفكار وتحقيقها وانتشارها . وربما لعدم إنشاء حزب يكون مهداً للفكر ، ومحققاً للحدس في التاريخ يتربى من خلاله الناس ، وينشأ فيه المفكرون والكتاب . وربما لتخوف المفكرين وتنصل الكتاب من تبعة المسؤولية ، فتطوير الحدوس يلزم المفكر بالواقع وهو لا يريد إلا أن يكون عارض نظريات ، لذلك يؤثر المفكرون السلامة وحسن العاقبة .

وكما أن دراسات المستشرقين ليست « دراسات موضوعات » بل « موضوعات

---

(60) هذه قصيدة لمحمود درويش : « واحتمى أبوك بالنصوص فجاء اللصوص » .

دراسة » فكذلك دراسات الباحثين المعاصرين الذين ينتسبون الى نفس الحضارة ليست دراسات لموضوعات بل موضوعات لدراسة . وكما أن دراسات المستشرقين تكشف عن التكوين-الثقافي والنفسي للباحث أكثر مما تكشف عن واقع مدروس فكذلك دراسات الباحثين المسلمين تكشف عن ثقافتهم وتكوينهم وواقعهم النفسي والاجتماعي أكثر مما تكشف عن واقع مدروس . وكما أننا لم نستعمل دراسات المستشرقين كمصادر للتراث والتجديد لأنها تحتاج الى فحص سابق ، والجهد المبذول في ذلك أكثر بكثير من النتائج المرجو الحصول عليها فكذلك لم تستعمل دراسات الباحثين المسلمين لأن الجهود المبذولة في إعادة تحقيقها أكبر بكثير من النتائج المرجوة منها ، وذلك لأنها تكرار وترديد أو مسخ وتشويه للقديم ولأننا نريد إعادة بناء القديم الخام وتطويره دون المرور بالدراسات الثانوية ، والأسهل مضغ اللقمة مباشرة ثم ابتلاعها بدلاً من ابتلاع اللقمة من مضغ الغير . ومع ذلك فالدراسات الثانوية يمكن أخذها كمؤشر على عقليتنا المعاصرة وكنموذج لما وصلت اليه دراساتنا حول التراث . فهي تكشف عن واقعنا أكثر مما تكشف عن القديم .

وإذا كان خطأ النعرة العلمية أنها تعرف « كيف تقول ؟ » دون أن تعرف « ماذا تقول » ، فإن خطأ النزعة الخطابية » أنها تعرف « ماذا تقول ؟ » دون أن تعرف « كيف تقول ؟ » . والتراث والتجديد لتفادي الخطأين معاً إذ يحاول أن يعرف « ماذا يقول » وهو التراث « وكيف يقول ؟ » وهو لتجديد .