# خامساً : موضوعات التجديد ، ( إعادة بناء العلوم )

# موضوعات التجديد ـ إعادة بناء العلوم

وبالاضافة الى طرق تجديد التراث التي تعم العلوم الدينية العقلية جميعاً ، هناك طرق أخرى خاصة يمكن بها إعادة بناء كل علم على حدة ، وهذه العلوم هي موضوعات التجديد ، وإعادة بنائها هو التجديد ، ويمكن إجمال هذه الطرق في الآتي :

أ ـ وصف كيفية خروج كل علم منها من النص الديني عن طريق الفهم بالحدس المباشر للنصوص المحكمة أو التفسير اللغوي أو الشعوري للنصوص المتشابه طبقاً لظروف العصر التي سببتها . وهو ما يمكن تسميته بمنطق التفسير » .

ب ـ وصف العمليات العقلية التي حددت طبيعة الظواهر الفكرية والتي هي وراء بناء العلوم . وهي عمليات عقلية واحدة تنشأ في كل حضارة تبدأ من معطى مركزي هو الوحي ، وبمعرفتها يمكن إعادتها من جديد ابتداء من العصر الحاضر . وهذا ما يمكن تسميته « بمنطق الظواهر » .

ج ـ تحديد الظواهر الايجابية والسلبية في كل علم ، وفهم البناء النظري للظاهرة الايجابية إذ أنها هي التي تحدد البناء النظري العام للعلم نفسه ، وكذلك فهم مصدر الظاهرة السلبية ، وأسباب نشأتها ، ومدى غربتها عن النصوص ، ومقدار بعدها عن الظواهر الايجابية ، وبيان أوجه النقص في المغالاة الفكرية أو في اختلال توازن الظاهرة ثم محاولة تحويلها الى ظاهرة إيجابية أو تلاشيها تماماً ، وهذا ما يمكن تسميته « بمنطق التقييم » .

د ـ نقل كل البناء النظري السابق بعد نقده وتمحيصه على أساس نظري جديد لاعطائه أبعاداً جديدة سواء من حيث اللغة التي يعبر بها ومن حيث الكشف عن مستويات جديدة للتحليل أو من حيث المادة التي يقدمها الواقع الجديد . وهذا ما يمكن

تسميته « بمنطق التجديد » .

وإعادة بناء العلوم تتجاوز مجرد إصدار أحكام خاصة أو عامة على مشكلة أو على موضوع أو على من العلوم . فبدل إصدار الأحكام يقوم الوصف بمهمة تفسير نشأة هذه العلوم وتطورها واكتمالها في بناء نظري محكم ، وبذلك يمكن تجنب الأحكام الجزئية والتعسفية والشخصية ، وينفذ الحاكم الى صميم الموضوع بل ويتحد معه ويعاصره في نشأته وتكوينه ، ويمكن أن يقال أن كل حكم هو نقص في الوصف .

فإن قيل : كيف يمكن دراسة الحضارة الاسلامية أو العلوم الدينية العقلية وإصدار أحكام عليها أو إعادة بنائها والمفقود منها أكثر من الموجود وغير المنشور منها أكثر من المنشور ؟ قيل : يمكن للوصف أن يعطي صورة كاملة لبناء وتطور الحضارة الإسلامية بالرغم من أن كثيراً من الأعمال لم تنشر بعد وذلك للآتي :

أ ـ مادة العلوم التقليدية المنشورة حالياً يغلب عليها طابع التكرار . فمثلاً إذا كان هناك في علم أصول الفقه ثلاثون كتاباً منشوراً فإن كل كتاب متأخر يكرر المادة التي في الكتاب الذي قبله ويزيد عليه لدرجة أنه يكن اختصار الثلاثين الى عشرة أهمها أول مؤلف نشأ في العلم ، وآخر مؤلف اكتمل فيه العلم وأصبح له بناء نظري محكم . فالأعمال غير المنشورة لن تؤثر كثيراً في اكتمال الوصف الذي يمكن القيام به على أساس من الأعمال المنشورة . ولكن يستحسن بقدر الامكان الاطلاع على غير المنشور فلربما كان فيها جرأة أكثر نظراً لظروف معينة في الماضي ، وتكون هذه الجرأة معينة في إعادة البناء على ظروف مشابهة في العصر الحاضر .

ب ـ كثير من الأعمال في نفس الوقت موسوعات إخبارية يمكن بواسطتها معرفة كثير من أفكار المتقدمين والمتأخرين . والأخبار الموجودة حالياً في كل علم تسمح بوصف كلي له بل وبوصف كلي للحضارة ذاتها . والحاجة أمسّ الى معرفة كيفية الوصف منها الى معرفة مادة الوصف ، وقد كانت الحضارة حريصة باستمرار على الحفاظ على نفسها بطريق التدوين، وتأريخ اللاحقين للسابقين ، وذكر آراء السلف من الخلف . فالعلم ينشأ بتراكم المعارف والاضافات المستمرة والتفكير على التاريخ .

ج ـ يمكن التنبؤ بما يمكن أن يكون عليه عمل من الأعمال أو مفكر من المفكرين داخل كل نمط من أنماط الفكر خاصة إذا عرفنا اتجاهه الفكري ومذهبه العقائدي . فالمفكر لا يضع فكراً بل يعرض نموذجاً من فكر معروف نمطه . فالنمط يساعد على التنبؤ ، والنموذج يساعد على افتراض مادة ناقصة يمكن التعرف عليها بافتراض وجودها

خاصة اذا كان النمط من نفس العصر ، أو من نفس المذهب ، أو من نفس البيئة الثقافية .

د ـ إن الذي يهم في المادة العلمية هي المشاكل التي تعرضها ، وليس الحلول التي تقدمها والمادة المنشورة حالياً تعرض لنفس المشاكل التي تتكرر وإن لم تعرض نفس الحلول . والمشاكل هي التي تحدد البناء النظري للعلم أكثر من الحلول ، بل إن المادة كلها نسقطها من الحساب ونستبدل بها مادة أخرى جديدة من واقعنا المعاصر . فإن لم تكتمل المادة القديمة فإن ذلك لن يؤثر على نفسه .

وإعادة بناء العلوم الدينية العقلية بإرجاعها الى أصولها الأولى التي نشأت منها هي في الحقيقة محاولة للتعرف على الوحي ذاته وكيف أنه تحول في التراث الى علوم عقلية حتى يمكن أن يكون مثالاً للمحاولات الحالية لتحويل الوحي الى علم محكم . فإذا كانت مهمة الباحث الحالية هي تأسيس الفكر الديني أو الحي نفسه باعتباره علماً محكماً فإن إتجاهه أمام حضارته التي يدرسها يكون محدداً على أساس البحث عن صور سابقة لهذا العلم ، وهذا ما يجده في العلوم الدينية التقليدية : أصول الفقه ، والكلام ، والفلسفة ، والتصوف. مهمته في الحضارة إعادة بناء هذه العلوم بما تسمح به فهمها في أوضاعها التقليدية ثم تطويرها وبنائها كعلوم محكمة في الأوضاع الراهنة وفي اللحظة الحالية من تاريخ الحضارة . فإذا استطاع وصف هذه العلوم وبيان كيفية نشأتها ابتداء من الوحي وتكوينها على أسس نظرية ثابتة فإنه يمكنه الاستعانة بذلك في تكوين الوحي باعتباره علماً محكماً[92]. يكون قد استطاع الحصول على أنماط من أبنية العلوم قد يقبلها أو يرفضها أو يطورها فضلا عن ربط نفسه وفكره وعمله بتراثه ، وأصبح باستطاعته ليس فقط الخلق بل أيضاً التجديد ، ويكون قد حصل على نقطة إرتكاز في تاريخ حضارته .

وفي إعادة بناء العلوم يمكن أن يوضع كل شيء موضع التساؤل من جديد ، ولكن تظل نقطة البداية هي الوحي الموجود بالفعل في كتاب ، فالوحي هو الموضوع الأساسي لجميع العلوم ، بل إن الحضارة الإسلامية كلها إن هي إلا محاولة لعرض فكري منهجي لهذا الوحي في مرحلة معينة ، ولبيئة ثقافية معينة ، وتحت ظروف وملابسات محددة. ويتضح ذلك من داخل أبنية هذه العلوم نفسها . فعلم أصول الفقه يبدأ بالوحي الموجود في الكتاب والسنة كأساس للشعور التاريخي الذي يقوم بدوره في النقل عن طريق مناهج

---

(92) هذا هو موضوع القسم الثالث من « التراث والتجديد » الخاصة بموضوع « نظرية التفسير » .

الرواية ، التواتر والآحاد . وعلم الكلام يبدأ بالوحي محللاً آياته وأحاديثه لاخراج تصور الله ، ذاته وصفاته وأفعاله . والتصوف يبدأ أيضاً بالوحي متمثلاً أوامره ونواهيه في السلوك . والفلسفة تبدأ بالوحي وفهمه بحيث يمكن بواسطته إحتواء البيئات الثقافية المتاخمة . فالبدء بالوحي ضمان واقعي وعلمي وحضاري في العثور على نقطة بداية لها يقين مطلق ، ونقطة ارتكاز للعلوم التي تأسس في العقل وفي الواقع . والوحي ذاته ليس موضوع تساؤل ، إنما هو كيفية عرضه وبنائه النظري . وقبول الوحي قائم على واقعة وهو وجود كتاب لا يدعي أحد أنه مؤلفه بل هناك فقط المعلن عنه . ويمتاز الكتاب بأنه وثيقة تاريخية صحيحة لم يصبها التحريف أو التغيير ، نقصاً أو زيادة . لا يتطلب إثبات الوحي البداية بنظرية في النبوة لأنه موجود بالفعل في كتاب يمكن التثبت من صحته التاريخية أو من صدقه بتطابقه مع الواقع من خلال التجربة الانسانية ومن خلال فاعليته في التغيير وفي إعطاء أبنية مثالية للعالم يجد فيها العالم كماله .

وكل المشاكل التي تعرضها العلوم التقليدية تحتاج إلى إعادة بناء . فكثير منها مشاكل خاطئة سببتها ظروف معينة أو نشأت رداً على بدعة تناقلها الناس وانتشرت ، وذاعت الردود عليها . مهمة الباحث إذن أخذ موقف من هذه المشاكل إما بإلغائها إن كان وضع المشكلة وضعاً غير شرعي أو بإعادة بنائها إن كانت موضوعة وضعاً خاطئاً ، أو بإيجاد دلالة جديدة لها إن كانت موضوعة وضعاً شرعياً . مثال ذلك كل مسائل علم الكلام التي ظهر فيها الله كطرف للانسان مثل الجبر والاختيار ، والحسن والقبح ، والوعد والوعيد ، فهي مسائل موضوعة وضعاً خاطئاً لأن الله ليس طرفاً في فعل الانسان بل العالم ، والحسن والقبح يحددان علاقة الذات بالموضوع وليس علاقة الموضوع بالله ، والوعد والوعيد يحددان آثار الفعل في هذا العالم وليست آثاره المترتبة عليه في عالم آخر .

وغالبا ما تدرس العلوم الاسلامية في التراث ولا تتجاوز مرحلة الخلق الأولي ، وإن تعديناها فعلى أكثر تقدير نذهب حتى عصر الشروح والملخصات ، وننسى كلية الحركات التجديدية المعاصرة التي حاولت من قبل إعادة بناء العلوم التقليدية في صورة جزئية لأنها كانت دعوات إصلاحية أكثر منها دعوة للبحث الخالص . فهناك محاولة لاعادة بناء علم أصول الدين في «رسالة التوحيد»، وهناك محاولة أخرى لاعادة بناء الفكر الفلسفي في « الرد على الدهريين » ، وهناك محاولات أخرى عديدة لاعادة بناء علوم التصوف والفقه والأصول . هذه الحركة التجديدية جزء من التراث ، ومحاولات سابقة لتجديده يجب أن تؤخذ في الاعتبار بالرغم من قصر مدتها أو تناولها بعض أجزاء هذه العلوم دون أن تتناولها في جملتها .

فإذا أخذنا علم الكلام مثلاً فإن دراستنا له يمكن أن تتم بمنهج فقهي أي أنها تكون دراسة تحلله من أجل الحكم عليه كما فعل الفقهاء من قبل. ولكن التحليل هنا لا يعني اللجوء الى النص الخام أو تكفير المتكلمين بل بيان نشأة الأفكار ثم أثرها في حياتنا المعاصرة . وهجومنا على علم الكلام القديم ليس بدعة في تاريخ هذا العلم فهو أكثر العلوم تعرضاً للهجوم نظراً لقدم مادته وعدم توازن حلوله ، وخطورة نتائجه ، ووعورة مناهجه وحججه، ولكن هجومنا عليه ليس بتفكير أصحابه أو بمجرد نقد أفكارهم بل ببيان نشأته وحدوده وعيوب مناهجه ، وخطورة نتائجه ، أي بإعادة وصف نشأة هذا العلم وتطوره ابتداء من أصوله الأولى في الوحي ، أي أننا نعيده الى محكمة التاريخ . والظروف التي أدت الى نشأة علم الكلام التقليدي هي ظروف مستجدة في كل عصر . ففي كل عصر تبدو الحاجة الى تنظير الواقع ، وهذا هو السبب الداخلي . وفي كل عصر تهاجم الحضارة من حضارات مجاورة ، ويراد القضاء عليها أو على الأقل يراد بها التشويش والخلط فتنشأ حركات داخلية للدفاع عن الحضارة وللقيام بعمل هجوم مضاد على الأفكار الدخيلة . ما زال الهجوم قائماً على التوحيد وعلى العقائد وعلى النظم ، بل إن الهجوم قد زاد وتجاوز الفكر الى الأرض والشعوب والثروات . فيمكن إذن أن يبقى على علم الكلام مع تجديد مادته كدفاع عن الحضارة وتأصيل لها وكهجوم مضاد على الحضارات الغازية ، وفي نفس الوقت يكون مقدمة الدفاع عن الأرض والشعوب والثروات ، وهذا هو السبب الخارجي[93] .

وبالرغم مما يبدو على الموضوعات الكلامية من طابع تقليدي إلا أن هذا الطابع يظهر في طريقة عرضها أو في المادة القديمة وليس في الموضوعات ذاتها . فطريقة العرض القديمة تجعل الله طرفاً في كل مشكلة ، ويكون مع الانسان الله المشخص المريد ، الفاعل ، العاقل ، القادر ، . . . . الخ ولكن التوحيد ذاته موضوع مستقل بذاته . فالتوحيد يعني وحدة البشرية ووحدة التاريخ ، ووحدة الحقيقة ، ووحدة الانسان ، ووحدة الجماعة ، ووحدة الأسرة . . . الخ . والحرية موضوع كل عصر ولكن تتغير أطراف الحرية، مرة تتحدد الحرية بالنسبة للسلطة ومرة ثانية بالنسبة للآخرة، ومرة ثالثة بالنسبة للعقبات . والعقل مشكلة كل عصر إذ تتهدده الخرافات ، والأساطير ، والغيبيات ، والأسرار ، والأوهام ، والانفعالات ، والأهواء ، والمصالح ، والرغبات ، والميول . والعمل موضوع كل عصر ، فالعمل هو المعبر عن النظر وهو المحقق له .

(93) هذا هو مشروع « التراث والتجديد » كله ، فالقسم الأول موقفنا من التراث القديم تأصيل للقديم وإعادة بناء له على مقتضى متطلبات العصر ، والجزء الثاني « موقفنا من التراث الغربي » هجوم مضاد على الحضارات الغازية وعلى رأسها الحضارة الغربية .

والسياسة هي حياة كل عصر ، والشورى نظام كل جماعة ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قوام الحياة السياسية . إنما المهم هو إيجاد الدلالة المعاصرة للموضوع القديم وتخليصه من شوائبه اللاهوتية والتاريخية والنظرية ، وإعادة وضع المشكلة الوضع الصحيح ، وهو الوضع الانساني الاجتماعي . وتكون مهمتنا مثلاً في إعادة بناء علم الكلام التقليدي هو التركيز على التوحيد كعملية توحيدية ، وعلى الحرية كعملية تحرر ، وعلى العقل كعملية تنوير ، وعلى العمل كعملية تحقيق وتغيير شامل ، وعلى الشورى لتغيير النظم التسلطية ، وعلى الطبيعة من أجل إدخال بعدها في الشعور المعاصر وعدم الاستنكاف منها بناء على عواطف التطهر والتطهير. قد تكون مهمتنا أيضاً إحياء التراث الاعتزالي الذي توقف منذ القرن الخامس ، ولم يظهر إلا في بؤرات متفرقة لم تستطع أن تعيد ما توقف الى حياة الناس والى الروح المعاصرة .

### أ ـ العلوم الإسلامية الأربعة :

نشأ التراث من مركز واحد وهو القرآن والسنة .ولا يعني هذان المصدران أي تقديس لهما أو للتراث بل هو مجرد وصف لواقع . فلو لم يكن هناك قرآن لما قام التراث القديم ولما نشأت الحضارة الاسلامية . لذلك يمكننا التفرقة بين نوعين من الحضارات : حضارة مركزية تدور حول مركز واحد هو في الغالب كتاب مقدس سواء كان وحياً أو تاريخاً ، وتنشأ حوله ، وتستمد وجودها منه ، وتنسج علومها العقلية عليه ، وتتطور في حلقات حوله تتسع شيئاً فشيئاً ، متداخلة فيما بينها على مر العصور . وحضارة أخرى لا مركزية ،ولم تنشأ حول نقطة محورية ، ولم تصدر علومها عنه ، تذهب في كل اتجاه ، وتجب كل مذهب ، لا يجمعها جامع ، وتظل مذبذبة بين الاتجاهات والمذاهب فاقدة عنصر التوازن فيها ، وباحثة عن شيء لا تعلمه أين هو ، ويظل البحث الانساني مستمراً ، يتغير بتغير العصور والأزمان ، وأصبح البحث عن الشيء أهم من الشيء نفسه . لذلك قويت فيها المناهج وكثرت فيها مذاهب النقد والشك ، وتعددت فيها الاتجاهات كي تغطي هذا النقص المحوري في نشأتها . ولكن الغالب أن كل الحضارات المعروفة حتى الآن حضارات مركزية نشأت من مركز واحد هو الدين ، سواء كان ذلك في الأساطير اليونانية بالنسبة للحضارة اليونانية أو في الإنجيل بالنسبة للحضارة الأوروبية أو في التوراة بالنسبة للتراث اليهودي أو في كتاب الموتى والأساطير المصرية بالنسبة للحضارة المصرية القديمة ، أو في قوانين حمورابي بالنسبة للحضارات السامية القديمة ، أو في وصايا كونفوشيوس بالنسبة للحضارة الصينية القديمة أو في الفيدانتا بالنسبة للحضارة الهندية ، أو في القرآن والسنة بالنسبة للحضارة الاسلامية .

نشأت الحضارة الاسلامية إذن حول الكتاب والسنة . ونسجت حولها العلوم الاسلامية العقلية الأربعة : الكلام والفلسفة والتصوف والأصول . وبصرف النظر عن ترتيب ظهورها زمانياً، فقد ظهر الكلام والتصوف معاصرين للفتنة بعد ظهور أصول الفقه معاصراً لزمن الرسالة ثم ظهرت الفلسفة أخيراً بعد عصر الترجمة في أواخر القرن الثاني . إلا أنه من الناحية الفكرية الخالصة نشأت العلوم التقليدية الأربعة كالآتي :

1 ـ كان علم الكلام أول عمل عقلي في النص الديني ، فقد كانت مهمة المتكلم تحويل النص الى معنى ، والآية الى فكرة . فكان الكلام أول محاولة للعثور على نظرية عقلية خالصة للنص الديني . وقد تم تحويل ذلك بجهد داخلي خالص دون أدنى اتصال على الأقل في نشأة العلم ، بحضارات أخرى ، إذ تم ذلك قبل عصر الترجمة بكثير . ولم يكن هناك واقع محدد لذلك ، مثل الرد على الزنادقة أو الملاحدة بل كان العلم حركة طبيعية في تجاوز النص الديني الى المعنى العقلي لا سيما وأن النص بطبيعته يرتكز على العقل ويقوم عليه . فالعقل كما ظهر فيما بعد هو أساس النقل . كان علماء الكلام أشبه بوزراء الداخلية في العصر الحاضر ، مهمتهم المحافظة على الأمن العقلي الداخلي والمحافظة على النظام الداخلي للحضارة الناشئة . وكان علم الكلام أشبه بالدائرة الفكرية الأولى التي نسجت حول النص الديني ، وأخذ طابعاً نظرياً خالصاً . لذلك حكم عليه البعض بأنه يمثل الفكر الأصيل الذي يعبر عن جهد الجماعة الأولى ، دون أية مؤثرات خارجية[94] . ولما تطورت الحضارة ، وتمثلت الأديان المنتشرة على الواقع الثقافي ، اتجه العلم للدفاع عن التصور الجديد للعالم والرد على الديانات التاريخية ، ومن ثم تحول العلم الى تاريخ أديان في جزء كبير منه . وكان الرد على الفرق غير الاسلامية إحدى مقدماته وأحياناً في صلبه في عرض وصف الواحد من أوصاف الذات الستة . ولكن الرد لم يكن على بيئة خارجية بل على أفكار ومذاهب وملل ونحل انتشرت في البيئة المحلية ، وذاعت على الصعيد الثقافي ، فكان العلم يعمل أيضاً في الجهة الداخلية[95] . ولما ظهر خطر علوم الحكمة والفلسفات النظرية على العلم انبرى العلم للدفاع عن التصور الأصيل متعاملاً مع علوم الحكمة متمثلاً ما يتفق منها مع هذا التصور رافضاً ما يختلف معه . ولكن هذا الرد لم يكن ضد الفلسفة اليونانية بل كان ضد علوم الحكمة التي انتشرت وذاعت في البيئة الثقافية المحلية . وبالتالي ظلت مهمة علم

---

(94) د . علي سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام .

(95) كتب الأشعري قسماً من « مقالات الاسلاميين » عن مقالات غير الاسلاميين ، وكذلك ذكر الباقلاني في «التمهيد» عديداً من الفرق غير الاسلامية : ويتضح ذلك أكثر في « الفصل » لابن حزم وفي « الملل والنحل » للشهرستاني .

الكلام داخلية محضة لا شأن لها بالمعارك الخارجية[95] . وإذا كان علم الكلام قد استطاع في مراحله الأخيرة الانتقال من علم العقائد الى علم تاريخ الأديان وإلى علم الحضارة ، فإنه استطاع أيضاً أن يتحول الى علم حضارات مقارن عن طريق وضع الحضارة الاسلامية مع الحضارات الانسانية حينذاك مثل حضارة الهند والفرس والروم . ومع ذلك ظلت مهمة العلم داخلية محضة لأن هذه الحضارات كانت قد دخلت البيئة الثقافية الاسلامية وكانت تمثل جزءاً من الجبهة الداخلية ولو أنه في نشأتها كانت وافدة[97] . وقد خسرنا نحن الآن بالرجوع الى النص الخام في اعتمادنا على قال الله وقال الرسول،وعجزنا عن تحويله الى معنى ، وعدم قدرتنا على أن نعيش في عالم المعاني أصبحنا أسرى للنصوص بعد أن كانت النصوص أسرى لعقول القدماء .

2 ـ وحول هذه الحلقة الفكرية الأولى وابتداء منها ، وباستعمال وسائل التعبير المتاحة بعد عصر الترجمة نشأت دائرة فكرية أخرى أوسع نطاقاً وأشمل تصوراً،مهمتها تحويل هذه المعاني الأولية التي صاغها علم الكلام الى نظريات عامة وتصورات شاملة للكون لمواجهة نظريات وتصورات أخرى دخيلة . فحين ظهر علماء الكلام كوزراء للداخلية من أجل المحافظة على النظام العقلي الداخلي للحضارة الناشئة ، ظهر الفلاسفة كوزراء للخارجية مهمتهم التعامل مع حضارات أخرى غازية ، وفي مقدمتها الحضارة اليونانية وكحماة للحدود الحضارية المتاخمة ، ويعيدون بناء دائرتهم الفكرية الأولى التي ورثوها عن علماء الكلام على أساس من المفاهيم الجديدة من الحضارات الغازية ، مستعملين نفس أسلحتهم التصورية . فهم بهذا حراس حدود أيضاً أو مجددون ، حاولوا إعادة بناء العلم النظري القديم ، وهو علم الكلام ، الى علم نظري جديد وهو الفلسفة . وهذه تشارك علم الكلام في كونها فكراً نظرياً خالصاً ولكنه أكثر شمولاً وأوسع نطاقاً . ومن ثم فإن الفلسفة من جنس علم الكلام ، ونجد كثيراً من المتكلمين فلاسفة وكثيراً من الفلسفة متكلمين[98] . وقد نجحوا في ذلك الى حد كبير وذلك أنهم استطاعوا :

أ ـ تحويكل اللاهوت Théology الى أنطولوجيا عامة Ontology ولم يتحدثوا عن الله بل عن واجب الوجود أو الواحد وبالتالي استطاعوا القضاء على ظاهرة الضمور في

---

(96) يتضح هذا في المؤلفات المتأخرة ابتداء من القرن السادس عند الرازي في « معالم أصول الدين » وفي « المحصل » وعند البيضاوي في « طوالع الأنوار » وعند الايجي في « المواقف » وعند التفتازاني في « المقاصد » .

(97) يتضح ذلك خاصة في « الملل والنحل » للشهرستاني .

(98) المتكلمون الفلاسفة مثل الرازي ، والفلاسفة المتكلمون مثل الكندي وابن رشد .

علم الكلام ذلك باعادة فتح الفكر الديني وضمه الى الوجود العام . وقد كان اوائل الفلاسفة متكلمين ثم تركوا الكلام الى الفلسفة . وقد خسرنا نحن الآن بالرجوع إلى الفكر الديني الضامر الذي وصل الى درجة التشخيص ، ونكصنا عما طوره القدماء الى علم الوجود العام .

ب ـ الاستغناء عن منهج النص السائد في علم الكلام ، والعثور على معنى متسق مع نفسه يحتوي على ضمان صدقه ووسائل التحقيق من هذا الصدق في نفسه . فالفلسفة من هذه الناحية تمثل تطوراً في العقلانية أكثر مما يمثله علم الكلام الذي ما زال يقيم يقينه في صياغاته لمعانيه على يقين آخر خارجي عنه هو يقين النص . ونحن قد رجعنا الى الوراء وألغينا هذه الخطوة التي تعرض فيها المعنى المستقل الذي يحتوي على يقينه الداخلي ، ورجعنا الى قال الله وقال الرسول .

ج ـ كشف الجانب الرمزي في النص الديني ، وأسلوب الخيال والصور الفنية ، وبالتالي تكون مهمة الفيلسوف النفاذ الى ما وراء الخيال ، والتخلي عن الصور الفنية ، والقضاء على حرفية المعنى في حين أن في علم الكلام ما زال التيار الحرفي سائداً عن المشبهة والمجسمة والمؤلهة . لذلك تعتبر الفلسفة تطويراً للفكر الاعتزالي وللتنزيه الالهي . ونحن قد آثرنا البقاء على التفسير الحرفي للنصوص ، وعزونا الى الصور الفنية أشياء حسية ، وفقدنا القدرة على التخيل ، والتزمنا بالحس الفج والمادية المعلنة ، ورجعنا بالتالي خطوة أخرى الى الوراء .

د ـ التخلي عن لغة اللاهوت الخاصة من اله ، ورسول ، وثواب ، وحساب ، وعقاب ، ملاك ، وشيطان ، وهي اللغة المغلقة التي ما زالت خاضعة للرمز الديني ، واستعمال لغة أخرى أكثر عقلانية وانفتاحاً وإنسانية يمكن لأي فرد أياً كانت ثقافته أن يعقلها مثل الانسان ، والعقل ، والنظر ، والعمل ، والفضيلة . في حين أن علم الكلام ظل خاصاً ، ويعبر عن مضمونه بلغة خاصة في مقابل الفلسفة التي استطاعت أن تتجه نحو العام . ونحن الآن قد رجعنا خطوة أخرى الى الوراء . وألغينا التطور ، وآثرنا لغة اللاهوت المغلق على لغة الفكر المفتوح[99] .

هـ ـ استطاعت الفلسفة ضم النظريات المبعثرة التي تركها لنا علم الكلام في التوحيد ، وخلق الأفعال ، والحسن والقبح ، والنبوة ، والمعاد ، والامامة . . . . الخ في نظريات شاملة وفي أقسام عامة هي : المنطق ، والطبيعيات ، والالهيات . فإذا كان المنطق آلة لعلوم كلها وليس جزءاً منها بقيت لدينا الطبيعيات والالهيات . أصبح

---

(99) أنظر ما قلناه من قبل عن « منطق التجديد اللغوي » .

موضوع الفلسفة بوضوح هو الله والعالم ، والانسان متأرجح بينهما ، فهو موجود طبيعي من حيث هو بدن ( قوى عادية وحاسة وعاقلة ) ، وهو موجود الهي من حيث هو نفس ( الاتصال بالعقل الفعال عن طريق المخيلة أو النور القدسي ) . ونحن الآن قد رجعنا خطوة أخرى الى الوراء بإيثارنا البقاء على النظريات مبعثرة دون تصور كوني عام وشامل نعرضه على مستوى الشعور دون أن نتركه يعمل في اللاشعور .

و ـ القضاء على تشت الفرق وتشعبها ، وسيادة روح فلسفية واحدة . فإذا كان علم الكلام أساساً نظرية في التشعب ، والتفرق ، وتضارب الآراء ، وتعارض المذاهب ، وتنافر الاتجاهات ، فإن الفلسفة ترمي الى الوحدة الشاملة ، والنظرة الكلية الواحدة التي تلم بها شتات الظواهر والتي تمنع بها تعارض الآراء . وإذا كان لدينا في علم الكلام ثلاث وسبعون فرقة فإننا لا نملك ثلاثة وسبعين تياراً فلسفياً ، وإذا كان لدينا مئات من علماء الكلام فإن الفلاسفة لا يتجاوزون أصابع اليد . والوحدة تمثل تطوراً نحو مزيد من العقلانية أكثر مما تمثل الكثرة . ونحن الآن ما زلنا ضحية التنافر والتضاد ولم نستطع أن نعطي نظرة واحدة وشاملة على الكون .

ز ـ تمثل الفلسفة أفقاً أوسع من علم الكلام . ففي حين أن علم الكلام يغلب عليه الرفض وضيق الأفق والتحيز المسبق والتعصب أحياناً ، نجد أن الفلسفة يغلب عليها القبول ، باستثناء الكندي وابن رشد ، وتمثل كل شيء ، ووضعه في صورة أكمل وأشمل . فعلم الكلام يبحث عن الأصيل ضد الدخيل ، والفلسفة تريد تمثل الدخيل في الأصيل في نظرية عقلية أوسع وأحب . عالم الكلام يعارض الخصم ويكفره في حين أن الفيلسوف يضم الخصم في حقيقة أعلى منه . ونحن الآن نسلك مسلك علماء الكلام في تكفير بعضنا دون أن نحاول البحث عن حقيقة واحدة أعم وأشمل .

ح ـ تعتمد الفلسفة أساساً على البرهان ، وتبحث عن اليقين الداخلي ، العقلي أو الطبيعي ، في حين أن علم الكلام ما زال يعتمد على الجدل وعلى التسليم بمقدمات الخصم أو على البدء بمقدمات مشهورة أم مظنونة ، غايته إفحام الخصم وليس الوصول الى الحقيقة . فالفلسفة تمثل تطوراً أكثر تقدماً من علم الكلام . ونحن في واقعنا المعاصر قد رجعنا بهذا التقدم الى الوراء وآثرنا الجدل على البرهان ، والظن على اليقين ، والتسليم بالمقدمات على البرهنة عليها .

3 ـ وقد يكون علم أصول الفقه هو أول العلوم الاسلامية ظهوراً نظراً لاحتياج

المجتمع الجديد للتشريع سواء في عصر الرسالة أو فيما بعدها . فقد حاول المسلمون بجهدهم الخاص استنباط أحكام جديدة للوقائع التي عرضت لهم والتي لم يرد فيها أصل من كتاب أو سنة نظرا لوجود الوالي في صقع بعيد عن الرسول او بعد عصر الرسالة . فلكي لا يخضع استنباط الأحكام للهوى أو المزاج الشخصي حاول الاصوليون وضع قواعد لاستنباط الأحكام الشرعية من الأصول الأربعة : الكتاب والسنة ، والاجماع ، والاجتهاد ، فنشأ علم أصول الفقه محاولاً إيجاد منهج إسلامي خارجي من منطق أو فلسفة أو حكمة . فقد نشأ التشريع قبل عصر الترجمة مواكباً لنشأة الحياة الاسلامية في صورها الأولى .

ويتفق علم الأصول مع الكلام والفلسفة في أن كليهما نظرية عقلية أو إعمال للعقل في النص إلا أنه يختلف عنهما في الآتي :

أ ـ ظهور الواقع كطرف مقابل للنص ، وأصبح لدينا عناصر ثلاثة تكون المنطق الديني وهي : النص أو الوحي ، والعقل ، والواقع . لم يعد موضوع الفكر هو الإيمان أو الدين أو الوحي أو النص كما هو الحال في علم الكلام أو الفكرة الغازية والحضارة الدخيلة كما هو الحال في الفلسفة ، بل أصبح موضوع الفكر هو الواقع الذي تعيشه الجماعات الأولى ولا سيما وأن النص بطبيعته يحتوي على الواقع في باطنه كما بين الأصوليون ذلك في طرق استنباط العلل الثلاث من النص : تحقيق المناط ، وتخريج المناط ، وتنقيح المناط . لذلك حكم البعض على الأصول بأنه الفكر الأصيل الذي استطاعت الجماعة الأولى وضعه ، والذي يدل على جهدها وإعمال عقلها[100] . أما نحن فقد فصلنا النص عن واقعه واعتبرناه مستقلاً بذاته يحتوي على حكم بصرف النظر عن الواقع الذي يمكنه أن يتقبل هذا الحكم .

ب ـ ظهور المنطق الحسي المباشر ، وطرق البحث عن العلة ، ومنطق التحليل والحصر ، وجوانب المنطق الاستقرائي ، وهو ما لم تكتشفه الحضارات القديمة ، ويكون هذا مساهمة للحضارة الإسلامية في تطور الحضارة العامة ، مع أن الباحثين الغربيين يتحدثون عن الواقعية المسيحية في مقابل المثالية اليونانية دون أن يتحدث أحد عن الواقعية الاسلامية في مقابل المثالية اليونانية المسيحية . ونحن ما زلنا على تأسيس الفقه الافتراضي ، ولم نستطع تطوير هذا المنطق الاستقرائي القديم من أجل تأسيس العلم .

ج ـ ظهور طابع آخر للفكر الاسلامي وهو الفكر المنهجي في مقابل الفكر النظري

---

(100) د . علي سامي النشار : مناهج البحث عند مفكري الإسلام ونقد المسلمين للمنطق الأرسطاطالسي .

الخالص في علم الكلام والفلسفة . ففي حين أن النص الديني قد تحول الى الكلام والفلسفة الى معنى أو إلى نظرية أو تصور شامل للعالم فإنه تحول في أصول الفقه الى منهج عقلي واقعي ، استنباطي استقرائي ، يطبع الفكر الاسلامي كله بهذا الطابع المنهجي . من ثم يكون هذا العلم من أوائل المحاولات التي ظهرت في تراثنا القديم من أجل تحويل الأصول الأولى ، الكتاب والسنة ، الى منهج عام للحياة . ويعجب الانسان في واقعنا المعاصر من غياب الفكر المنهجي ، وهو أخص وأروع ما أبدعه علم أصول الفقه في تراثنا القديم .

د ـ خلو أصول الفقه من اللغة الكلامية والفلسفية ، وقيامه على لغة بسيطة وسهلة ، مستمدة من الواقع ، وخلوه من الأفكار الميتافيزيقية ، والنظريات المستعصية ، والحجج الطويلة التي كثيراً ما سادت الكلام والفلسفة . فالأصول بهذا المعنى علم وضعي ، دون الآثار الوخيمة للوضعية الأوربية التي اجتثت أصولها الفكرية لعدم ثقتها بها ، وبيان زيفها وعدم صدقها . صحيح أن هناك بعض مدارس الفقه الافتراضي الذي يقوم على افتراض واقعة من الخيال لم تحدث بالفعل ولكنها تمثل تياراً واحداً في الفقه وليس جميع التيارات كما أنها أقرب الى مادة الفقه منها الى علم الأصول .

هـ ـ ظهور الانسان بوضوح تام على أنه الموضوع الأول للفكر الديني ، وظهور الانسان العامل Homo Faber بوجه خاص ليس بمعنى الصنعة ولكن بمعنى الجهد ، والنشاط ، والعمل ، والتحقيق في حين كان الانسان مطحوناً في علم الكلام داخل الالهيات ، وكان مشتتاً في الفلسفة حائراً بين الطبيعيات والالهيات ، وظهور أبعاد الانسان من حيث هو شعور تاريخي ، وشعور لغوي ، وشعور عملي . وما زلنا نحن في واقعنا المعاصر يتمركز فكرنا القومي على الله ، ولم تطور المكتسبات الانسانية في تراثنا القديم ، بالرغم مما نحن فيه من مآسي الإنسان التي كان يمكن أن تجعله محوراً أساسياً في فكرنا القومي .

4 ـ وفي نفس الوقت الذي ظهر في الأصول ، ظهرت اتجاهات منعزلة في الجماعة الاسلامية لا تشارك في حياتها مشاركة إيجابية فعالة . لم تلفظها الجماعة لأنها كانت لا تمثل خطراً عليها بل قد يأتي منها الخير نظراً لسلوكها الفاضل وحياتها الروحية الصافية . وبعد الفتنة إزدادت هذه الجماعات المنعزلة وتكاثرت كمظهر من مظاهر العجز عن مقاومة نظم الحكم القائمة على الاغتصاب والبطش مثل الحكم الأموي. فظهر التصوف كظاهرة إنعزالية في نشأته وتطوره كرد فعل على تكالب الناس على الحياة ، وبعد اشتداد وطأة المعارك الحزبية والتناطح بين الفرق ، وبعد فشل كل محاولات تغيير الأمر الواقع

بالقوة ، واستشهاد الأئمة من آل البيت . ولا يقال أن نشأته ترجع الى حياة الرسول ، فقد كانت حياته حياة الانسان الكامل كما كانت حياة الجيل الأول حياة الجماعة الكاملة . واستمر هذا التيار يقوى حتى ظر كاتجاه عام يدعي تفسير الأصول . ويتميز بالآتي :

أ ـ كانت الاتجاهات الفكرية حول النص حتى الآن عقلية جدلية في علم الكلام أو عقلية خالصة في الفلسفة أو عقلية واقعية في الأصول ، ولكن ظهر التصوف يمثل تياراً مضاداً ، ويضع أسس تجاه قلبي لا يعترف بالعقل ، وإن اعترف به فلمستوى معين وليس لجميع المستويات وأعمقها . ومن ثم وقع التضاد في العالم الاسلامي بين منهجين : العقل والقلب ، النظر والذوق ، وبذلك انكشف بعد الوجدان أو الشعور لأول مرة بوضوح في تراثنا القديم . واعتبر الحب محور الشعور وعاطفته الأولى ، وأعطى الأولوية للعمل على النظر ، فالعلوم ثمرة الأعمال . وهو ما زال سائدا في واقعنا المعاصر بالرغم من أنه لا وجود لعقل جدلي أو لعقل برهاني أو لعقل منطقي يمكن أن يحدث عنه رد فعل وجداني . ومن ثم فنحن نعيش رد فعل قديم في عالم معاصر . ولو أننا أردنا أن نبدأ من رد فعل معاصر ، لأعطينا الأولوية للعقل على القلب ، وللنظر على الذوق ، ولما كان عصرنا الحاضر غارقاً في الاشراقيات القديمة الى أذنيه يجد فيها عزاء وتعويضاً عن مآسيه وأحزانه .

ب ـ يمثل التصوف مع الأصول فكراً منهجياً وليس فكراً نظرياً كما هو الحال في الكلام والفلسفة ، ويضع نفسه كطريقة عملية وليس كبحث نظري . ومن ثم هناك نظران : فكر نظري في الكلام والفلسفة وفكر منهجي في الأصول والتصوف. ويصير الاختيار حتمياً على سؤال : هل الكتاب يحتوي على نظرية أم على منهج ؟ ولما كان الحاضر يعاني من كليهما من غياب النظرية والمنهج معاً ويعاني من غياب المنهج أكثر فغياب المنهج هو سبب غياب النظرية ، كان اختيار عصرنا هو إحياء الفكر المنهجي وإعطاؤه الأولوية على الفكر النظري .

ج ـ ظهور التضاد أيضاً بين الأصول والتصوف . فمع أن كليهما منهج إلا أن التصوف يدعي أنه منهج التأويل أي الرجوع بالنص الى مصدره الأول وهو مصدر الوحي ، في حين أن الأصول منهج التنزيل يريد إرسال النص الى غايته وهو الواقع أو السلوك البشري . ومن ثم كان المنهج الصوفي صاعداً من العالم الى الله في حين كان المنهج الأصولي نازلاً من الله الى العالم . وما زال عصرنا يختار التأويل دون التنزيل ، وما زال يرجع العالم الى الله دون أن يجعل الله قريباً من العالم في حين أن متطلبات العصر

تحتم الاختيار الآخر بإيثار التنزيل على التأويل ، والانتقال من الوحي الى العالم .

د ـ وضوح نظرية متكاملة في التفسير ، تشترك مع الفلسفة في إيجاد مستويات جديدة للنص حسب فهم السامع أو القارىء . فهناك العامة التي لا تدرك إلا بالحس والخيال ، ويقوم إيمانها على الترغيب والترهيب . ثم هناك الخاصة التي تدرك جوهر الأشياء بالعقل الاستنباطي ويقوم إيمانها على الحصول على المعقولات والمعارف الذهنية . ثم هناك خاصة الخاصة التي تدرك جوهر الأمور بالقلب ويقوم إيمانها على الحصول على السعادة القلبية والمعرفة المباشرة وهي مستويات ثلاثة لليقين : علم اليقين ، وحق اليقين ، وعين اليقين . وقد رجعنا نحن خطوة للوراء بوقوعنا في حرفية التفسير أو ماديته وردِّنا الوقائع المادية الى النصوص أو بلجوئنا الى التفسيرات الخرافية والاسطورية التي لا سند لها من حس أو عقل أو قلب ونحن أحوج الى التفسيرات الوجدانية الاجتماعية التي تقوم على تحليل التجارب الاجتماعية[101] .

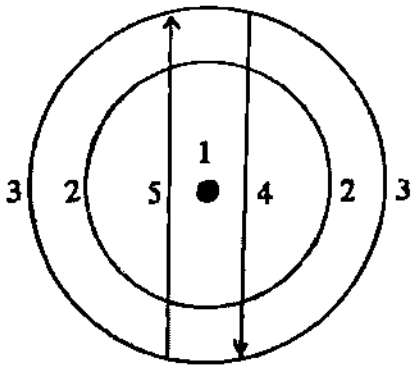
هـ ـ ظهور كثير من القيم السلبية التي تدعو الى القيام بمعركة مع النفس قبل أن تقام مع العالم الخارجي والتي تدعو الى النكوص عن العالم والتراجع الى الذات لا الى الدخول في العالم والاقدام من الذات . فالصبر والخوف ، والخضوع والرضا ، والحزن والبكاء إلى آخر ما هو معروف من الأحوال والمقامات تدل كلها على اتجاهات سلبية نحو الواقع . وهي القيم التي ما زالت تفعل في عصرنا الحاضر دون ما رد فعل لتغييرها الى قيم إيجابية مثل العمل ، والثورة ، والجهاد ، والمقاومة ، والرفض ، والنضال ، والصراع .

و ـ الحصول على معنى جديد للتوحيد ، واعتباره عملية فردية هو الحلول أو الاتحاد أو عملية كونية ذاتية وهي وحدة الشهود أو عملية كونية موضوعية هي وحدة الوجود . وتصور العالم كله بعين الوحدة فلا فرق ولا جمع . فإذا كان الكلام والفلسفة والأصول كل ذلك يقوم على القسمة العقلية فإن التصوف يقوم على التوحيد بين المتمايزات . وقد آثر عصرنا الحالي توحيد المتكلمين وترك توحيد الصوفية مع أنه كان بإمكانه تطوير توحيد الصوفية إلى عملية إجتماعية تاريخية توحد فيها الشعوب والاجناس وتتوحد فيها الطبقات الاجتماعية ، وتتوحد فيها قوى الانسان من فكر ، ووجدان وقول ، وعمل ، وبالتالي يعبّر التوحيد عن متطلبات العصر[102] . وتبدو صلة العلم التقليدية الأربعة بعضها بالبعض الآخر كالآتي[102] .

---

(101) أنظر مقالتنا الثلاثة «هل لدينا نظرية في التفسير» ؟ «أيهما أسبق نظرية في التفسير أم منهج في تحليل الخبرات» ؟ «عود الى المنبع أم عود الى الطبيعة» ؟ في قضايا معاصرة ج 1 ص 165 ـ 176 .

(102) أنظر مقالتنا «التفكير الديني وازدواجية الشخصية» قضايا معاصرة ج 1 ص 111 ـ 127 .




1 ـ الكتاب والسنة محور الحضارة ومركزها ومنشأ العلوم العقلية الأربعة .

2 ـ علم أصول الدين ، أي علم الكلام كدائرة أولى حول المركز للتأسيس الداخلي .

3 ـ علوم الحكمة أو الفلسفة كدائرة ثانية حول المركز أوسع وأشمل للتأسيس الخارجي .

4 ـ علم أصول الفقه أو التنزيل كمنهج نازل من الوحي الى العالم .

5 ـ علوم التصوف أو التأويل كمنهج صاعد من العالم الى الله .

أما العلوم الرياضية فهي لا تعتبر علوماً دينية عقلية بل هي علوم عقلية خالصة إذ أنها تخضع لنظرية في العقل الخالص ولو أننا نستطيع أن نجد بواعثها وموجهاتها في توجيهات الوحي ، وفي تصورات الله خاصة في التنزيه . فنظريات الضوء عند ابن الهيثم مثلاً ترتبط الى حد ما بتصوره العام للنور ، وتعريف الله من حيث هو نور وتصور الرياضيين للأعداد وحساب اللامتناهي يرتبط أيضاً بتصورهم للتوحيد وبوجه خاص للواحد . فالعلوم الرياضية تمثل عقلانية خالصة استطاعت أن تزدهر بفضل التنزيه ، وتضع مشكلة مستقلة عن العلوم الدينية العقلية الأربعة التي خرجت من الكتاب والسنة والتي ترتبط بالانسان ، حياته وسعادته . وهي تمثل التيار الصوري الذي تمثله العلوم الرياضية في التراث الغربي . إعادة بناء هذه العلوم لا يتم إلا عن طريق التكامل في النظرة لها ، إذ لا يمكن بتر جانب ، يراد التركيز عليه ، وإعطاء الأولوية له على حساب جانب آخر يراد نسيانه وتجاهله بل والتنكر له والقضاء عليه . فلا يمكن النظر لابن الهيثم باعتباره رياضياً فقط ومحاولة تفسير أعماله بأنها علمية أو موضوعية إذ أن تحليلاته للمناظر جزء من موقف فكري عام تدخل فيه الرياضة وغيرها كأحد مكوناته . ولا يمكن اعتبار الخوارزمي رياضياً فقط بل تدخل تحليلاته في علم الجبر كجزء من موقف أعم وأشمل ،

يكون الجبر فيه أحد عناصره التكوينية ، ولا يمكن اعتبار الكاشاني عالماً رياضياً فقط بل إن تحليلاته في علم الحساب جزء من موقف أعم وأشمل يكون الحساب أحد عناصره الأولية . والمطلوب منا ليس فقط إحياء التراث الرياضي بل محاولة إدخاله ضمن هذا الموقف الحضاري العام والكشف عنه . ويكون السؤال : هل تُعبر هذه العلوم عن مستوى صوري خالص للتحليل تجد العلوم الدينية العقلية بها ذاتها وموضوعيتها العقلية وهو ما نشعر بامكانه ؟ وبتعبير آخر هل يمكن رد الصوري الى الانساني أم الانساني الى الصوري ؟ وبتعبير ثالث : هل يمكن رد التنزيه الى التشبيه أم رد التشبيه الى التنزيه ؟ وبتعبير آخر هل يفهم الله بالرجوع الى الانسان أم يفهم الانسان بالرجوع الى الله ؟ وماذا يعني التوحيد إلا أننا أمام حقيقة واحدة تظهر على مستويات عدة ، مستوى صوري مجرد ، ومستوى آخر إنساني حي ؟

والعلوم الطبيعية أيضاً كالعلوم الرياضية لم تخرج مباشرة من الكتاب والسنة ولم تنم نمواً علمياً خالصاً ، ولو أننا نستطيع أن نجد بعض البواعث عليها مستمدة من نواة الحضارة مثل التجريب والدعوة الى التأمل في الطبيعة ، والتوجيه نحو اكتشاف العالم . فهذه العلوم أيضاً جزء من موقف حضاري عام . فلا يمكن مثلاً رؤية جابر بن حيان باعتباره كيميائياً فقط إذ أن موقفه كعالم كيمياء ما هو إلا جزء من موقف أعم وهو موقفه كمفكر مسلم حتى في الميادين التي تبدو لأول وهلة بعيدة كل البعد عن الأصول الأولى في الوحي ، كالرياضيات والطبيعيات ، خاصة إذا فهم الوحي نظرياً باعتباره بناء فكرياً موضوعياً مكوناً من القبلي وهو الشرعي ، والعقلي ، والواقعي . وهو ما يظهر في اللغة كنظرية للمعاني الثلاثة للفظ : الشرعي أو الاصطلاحي ، واللغوي أو الاشتقاقي ، والعرفي أو الشائع ، وما يظهر في بعض جوانب التفكير الاسلامي من إتفاق صحيح المنقول مع صريح المعقول ، أو كوحدة النقل والعقل ، أو وحدة ما في الأذهان وما في الأعيان . فإذا كانت الرياضة قائمة على إتساق العقل فهي إذن تخرج من العقل الموجود في الوحي . وإذا كان العلم قائماً على اتساق الواقع فهو يخرج إذن من الواقعي الموجود في الوحي . وإذا كانت العلوم الدينية العقلية كالكلام والفلسفة والأصول والتصوف قائمة على الشرعي فهي تخرج من القبلي أو الشرعي المعطى في الوحي . ويكون المطلوب ليس دراسة العلوم الطبيعية منفصلة عن العلوم العقلية الأربعة بل إدخالها ضمن موقف عام . ويكون السؤال : هل العلوم الطبيعية يمكن ردها الى العلوم العقلية الأربعة أم أن العلوم العقلية الأربعة يمكن تطويرها بحيث تكون علوماً طبيعية ؟ وبتعبير آخر : هل دراسة الطبيعة هي في حقيقة أمرها دراسة للانسان بصورة غير مباشرة أم أن دراسة الانسان هي في حقيقة أمرها دراسة للطبيعة بصورة أقل جرأة وعلمية ؟ وبتعبير ثالث :

هل نحن أمام موضوعين مختلفين ،العلوم لطبيعية والعلوم الدينية العقلية أم أننا أمام موضوع واحد يظهر في مستويين الطبيعي المادي والإنساني الحي ؟

أما ما يسمى بلغة العصر العلوم الانسانية فهي أيضاً مستقلة عن العلوم الدينية العقلية الأربعة حسب نوعية كل منها . فالجغرافيا مثلاً كما وضحت عند الادريسي وغيره من الجغرافيين المسلمين مستقلة نسبياً عن العلوم الدينية العقلية ولو أننا نستطيع أن نجد البواعث عليها من توجيهات الوحي العامة لاكتشاف الأرض والسياحة فيها ، والتأمل في السماء ، والاهتداء بنجومها . وكثيراً ما يتحدث الوحي عن المطر ، والجبال ، والانهار ، والزرع ، والاشجار ، والريح ، والدواب ، وهي كلها موضوعات في الجغرافيا بأنواعها المتعددة وفروعها المختلفة . أما التاريخ فإن الوحي يشير إليه باستمرار لا سيما وأن الوحي نفسه نظرية في تطور التاريخ وحركته كما هو واضح في قصص الأنبياء ، يحتوي على وصف لتطور التاريخ وتتابع الأمم وأسباب قيامها وسقوطها . وقد كان الوحي بالفعل أساسياً عند المؤرخين المسلمين في الاستشهاد به ، وبالاعتماد على قوانينه ، وفي توجيه حوادث التاريخ به . ويمكن القول بالمثل في علوم اللغة والأدب ، وعلم النفس ، وعلم الاجتماع ، وعلم الأخلاق ، وعلم القانون ، وعلم السياسة ، وعلم الاقتصاد ، وعلم المنطق ، وعلم الجمال . كلها علوم مرتبطة بالوحي وإن لم تظهر كعلوم مستقلة مثل العلم الدينية الأربعة المذكورة . بل إن كثيراً من هذه العلوم قد تدخل في أحد العلوم الأربعة . فالمنطق وعلم النفس وعلم الاجتماع يدخل في الفلسفة ، وعلم السياسة وعلم الاقتصاد يدخل في الفقه ، وعلم الجمال أدخل في الأدب وفنون الشعر والنثر والخطابة . وهي أيضاً فنون ارتبطت بالوحي لا سيما أن الوحي ذاته نظرية في الفن بالاضافة الى أنه عمل فني . وتكون مهمتنا نحن في وصف الوحي باعتباره علماً كلياً يشمل كل هذه العلوم ، وإرجاع هذه العلوم الانسانية الى مصدرها في الوحي . ويكون الوحي بالتالي هو العلم الانساني الشامل .

أما العلوم الدينية التي قامت من أجل ضبط الوحي كتابة فهي علوم مؤقتة تنتهي بانتهاء دورها مثل علوم القرآن والحديث . فهي مرتبطة بالأصول ذاتها ، وتحرص على بقائها في كليتها بعيداً عن التحريف واللحن . فهناك علم القراءات واللهجات الذي نشأ من أجل ضبط قراءة النص . وعلم الحديث الذي نشأ من أجل ضبط الرواية . وهي علوم انتهت بانتهاء مهمتها أو باقية ببقاء مناهج النقل التاريخي وعلوم التاريخ وطرق التوثيق وإن شئنا إقامة علوم أخرى مثل العلوم الانسانية نظراً لأن الدين يتناول في جميع قضاياه مشاكل من العلوم الانسانية . بل إن الدين نفسه موضوع للعلم

الانساني ، وهو تاريخ الأديان المقارن . وعلم التفسير نشأ من أجل ضبط معاني النصوص والحصول على معاني الوحي طبقاً لحاجات كل عصر وبناء على اتجاهات المفسر . فهناك التفسيرات اللغوية ، والتاريخية ، والجغرافية ، والفلسفية ، والكلامية ، والصوفية ، والفقهية . وهناك التفسيرات الاجتماعية ، والتفسيرات الثورية ، والتفسيرات من أجل الابقاء على الأوضاع القائمة . والتفسير علم متجدد لأنه يعبر عن حاجة كل عصر ، وهو مرتبط بعلوم القرآن . ومع ذلك يمكن إعادة بناء العلوم النقلية الخالصة مثل علوم القرآن والتفسير وعلم الحديث والسيرة وعلم الفقه من أجل إكتشاف دلالات جديدة للعلوم القديمة مثل المكي والمدني (التصور والنظام)، وأسباب النزول ، (أولوية الواقع على الفكر) . والناسخ والمنسوخ (الزمان والتطور) أو من أجل إعادة بناء هذه العلوم طبقاً لحاجات العصر مثل نقد الحديث من حيث المتن (الاتفاق مع العقل والحس) ، وإرجاع السيرة الى الحديث من أجل القضاء على التشخيص في الوحي ، وإعطاء الأولوية لفقه المعاملات على فقه العبادات وتأسيس الدولة الاسلامية .

**ب ـ العلوم العقلية باعتبارها ظواهر فكرية :**

نشأت العلوم الدينية العقلية وتطورت واكتملت داخل الحضارة الاسلامية مكونة جزءاً منها في أبنية نظرية يمكن تحديدها بالنسبة الى الأسس النظرية التي تقوم عليها وتقييمها بالنسبة الى مصادرها التي نشأت منها أي بالنسبة الى نصوص الوحي . فعندما يتحول النص الديني الى فكرة والوحي الى حضارة ، تظهر العلوم العقلية كأبنية نظرية تقوم على فهم نظري للوحي ابتداء من تفسير عقلي للنص . فبناء العلوم العقلية يرجع في نشأته وتقييمه الى مصدره وهو النص الديني . فهذه العلوم ليست مواد تاريخية نشأت من وقائع محددة تتحول الى موضوعات ، ولكنها ظواهر فكرية نشأت في عقول المفكرين[104] . نشأت أولاً كظاهرة فكرية في عقل مفكر واحد ، عبر عنها في عمل فكري ، ثم تلاه آخرون، ينهجون نهجه ، ويطورون فكره ، ويكملون مادته[105] . العلم العقلي إذن ظاهرة فكرية وليس ظاهرة موضوعية ، خرجت من النص الديني عن طريق الفهم والتفسير .

وتخضع هذه الظواهر الفكرية لبعض العمليات العقلية والحضارية التي تحدد طبيعتها وتكوينها . فالظاهرة الفكرية ظاهرة حية بالنسبة للنص نفسه باعتباره موقفاً

---

(104) أنظر ما قلناه سابقاً عن المنهج التاريخي .

(105) وهذا مثل الشافعي في وضعه علم أصول الفقه في « الرسالة » ومثل الكندي في بدايته للفلسفة في « رسالة الكندي الى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى » .

إنسانياً في أصله أو بالنسبة لشعور المفكر الذي تعيش فيه الظاهرة أو بالنسبة للبيئة الثقافية الداخلية والخارجية التي يعمل المفكر بها ، لها أو ضدها . ففي علم أصول الفقه مثلاً تحول النص الديني الى حكم شرعي عن طريق القياس ، وتحول الوحي كله الى منهج . وفي علم أصول الدين تحول النص الى معنى عن طريق الفهم أو التفسير . وفي التصوف تحول النص الى سلوك خلقي عن طريق الزهد والرياضة الروحية . وفي الفلسفة تحول النص الى نظرة للكون وتصور للعالم لاحتواء نظريات كونية وتصورات العالم من بيئة ثقافية أخرى . وهذه العمليات إما أغفل الباحثون عنها أو أساؤوا فهمها وأصدروا أحكاماً تعسفية تهدف إلى إفراغ الظاهرة من مضمونها كما حدث ذلك في الدراسات التي تبنت المنهج التاريخي . مهمة الباحث إذن هو العثور على منطق لهذه العمليات يمكن أن يكون قانوناً لهذه الظواهر الفكرية ، ويمكن أن يكون عناصر لبعض جوانب المنهج الاسلامي ، وهو الهدف الأقصى لكل باحث في العثور عليه ، وهو أيضاً الهدف الأقصى من « التراث والتجديد » كله . قد تظهر هذه العمليات في أحد العلوم بصورة أوضح مما تظهر في علم آخر ، ولكن مهمة الباحث هي تقصي هذه الظواهر في كل علم على حدة ، والتعرف على عمليات عامة خضعت لها العلوم كلها بلا استثناء .

فعند المناطقة مثلاً سواء كانوا شراحاً أم فلاسفة نجد أن هناك عملية معينة سادت تفكيرهم المنطقي بالنسبة للمنطق الأرسطي وهي عملية « الاحتواء » . فالوحي أو النص الديني يحتوي على عناصر ثلاثة : الشرعي ، والعقلي ، والواقعي . الشرعي هو الجديد الذي أتى به الوحي كمعطى قبلي سابق ، وقد جاء بناء على دعوة العقل والواقع ، ومتكيفاً طبقاً لهما . والعقلي هو البديهي الذي يرتكز عليه الوحي في العقل الانساني . والواقعي هي الواقعة التي يرتكز عليها الوحي في العالم خاصة وأن النص أساساً إن هو إلا حل فكري وعملي لموقف معين ، وهو ما يسمى « بأسباب النزول»[106] . فإذا تبنى المناطقة المسلمون قسمة المنطق الأرسطية الى تصور وتصديق، التصور ينال بالحد ، والتصديق ينال بالبرهان ، فلأن هذه القسمة كانت من البداهة العقلية والتجانس المنطقي ضمن العقلي ، وهو العنصر الثاني من عناصر الوحي . بعدها يمكن تأييد النظرية بحجج جديدة عقلية أو حتى بشواهد من النص ، كما يمكن استخراج نتائج جديدة منها بل وتضخيم البناء النظري لها دون أن يكون هناك أثر أو تأثر بالمنطق الأرسطي . كل ما حدث هو « احتواء » . بل إنه يمكن عرض القسمة الأرسطية

---

(106) أنظر رسالتنا : Les méthodes d'Exégèse 2 partie, ch, 3, Structure a priori du donné révélé pp. 309- 21.

للمنطق باعتباره نظرية عقلية خالصة وهو العنصر الثاني للوحي[107] .

وعند الفلاسفة حدثت عملية حضارية أخرى يمكن تسميتها «التشكل الكاذب» يتم بواسطتها التعبير عن مضمون إسلامي أصيل في صورة لفظية من بيئة أخرى متاخمة . فالمعنى الذي ينتج في الغالب من فهم لنص أو تفسير له يعبر عنه بلفظ أجنبي اصبح شائعاً ومألوفاً ، وصار جزءاً من ثقافة المفكر العامة[108] فمثلاً « العقل الفعال » اصطلاح من بيئة ثقافية مغايرة هي الثقافة اليونانية ، يمكن التعبير به عن المعنى العقلي لله في إحدى صفاته وهو العلم في نظرية النبوة أو القدرة في نظرية الخلق . فمن يطلق عليهم اسم « المشاؤون المسلمون » هم في الحقيقة مفكرون قاموا بالتعبير عن مضمون إسلامي أصيل في قالب لفظي إنتشر في بيئتهم ، وتشبعوا به من ثقافتهم ، واستعملوه في لغتهم . فالتشكل الكاذب ظاهرة لغوية محضة خاصة بالاصطلاحات ، ويعني التعبير عن معنى من البيئة الثقافية الأصلية بلفظ مستعار من بيئة ثقافية أخرى دخل الى البيئة الأصلية عن طريق الترجمة وأصبح شائعاً مألوفاً. والتشكل هنا يعني التعبير عن مضمون أصيل ، وهو المعنى في صورة مغايرة له مستعارة هي اللفظ ، وهو كاذب لأنه لا يمس الجوهر أو المضمون ولا يمس إلا العرض وهي الصورة . إغفال هذه العملية الطبيعية التي تحدث كلما التقت حضارتان ، حضارة ناشئة ، وحضارة قديمة ، واستعارة معاني الأولى لألفاظ الثانية يؤدي إلى إصدار أحكام خاطئة عن الأثر والتأثر كما حدث في المنهج التاريخي ، في حين أن الله هو واجب الوجود ، والواحد ، والمحرك الأول ، والمعشوق ، والخير الأقصى ، والعقل ، والعاقل ، والمعقول ، والعلة الأولى ، الى آخر هذه الألفاظ التي تعبر عن المضمون الواحد وهو الله . ومنطق التجديد اللغوي إن هو إلا محاولة لاعادة هذه العملية من جديد ليس مع الثقافة القديمة كما كان الحال عند القدماء بل مع الثقافة المعاصرة لنا وهي الثقافة الاوربية التي أصبحت مشاعة بيننا الآن ومتداولة عن طريق الترجمة التي أصبحت وبدأت من قبل منذ قرنين من الزمان[109] .

---

(107) الامثلة على ذلك كثيرة منها ابن حزم في « التقريب لحد المنطق » والغزالي في مقدمة « المستصفى » .

(108) قرأت الاصطلاح لأول مرة وعرفته بالمصادفة وأنا بصدد قراءة كتاب الدكتور عبد الرحمن بدوي عن «اشبنجلر» ونظريته في إلتقاء الحضارات وما سماه التشكل الكاذب . ومنذ ذلك الوقت وأنا استعمل اللفظ، دون تطبيق نظرية اشبنجلر أو غيره ، للتعبير عن مضمون ظاهرة لاحظتها وأنا بصدد الكشف عن العلاقة بين الفلسفة الاسلامية والفلسفة اليونانية قديماً . La pseudo-morphologie .

أنظر أيضاً رسالتنا Les méthodes d'Exégèse, pp. Lxxix- Cxxxix .

(109) أنظر ما قلناه سابقاً عن منطق التحديد اللغوي ، وكذلك ما قاله الفارابي في كتاب « الحروف » .

فالفلسفة إذن تمثل نمطاً واحداً من أنماط الفكر الإسلامي في التاريخ هو الفكر الحضاري الذي يعمل على حماية الحضارة الاسلامية ، ويحرس حدودها ، ويجدد مفاهيمها بالاتصال بالبيئات الثقافية الأخرى[110] . وغير صحيح على الاطلاق أنها دوائر منعزلة عن الفكر الإسلامي أو أنها تابعة للفلسفات المترجمة من بيئات ثقافية مغايرة وأنها لا تتعدى حدود شرح بعض جوانبها المنطقية أو الطبيعية أو الميتافيزيقية أو بلغة عصرنا أنها تمثل تبعية فكرية للغرب ووكالة حضارية له. وهو حكم قائم على مجرد التشابه أو التقارب اللفظي أو المعنوي الذي قد يظهر بين الفكر الاسلامي والبيئة الثقافية المغايرة كاليونانية مثلاً مما يؤدي الى إطلاق أحكام الأثر والتأثر أو التقليد الكامل . وهذا غير مطابق للواقع وعدم معرفة بطبيعة العمليات الحضارية الناشئة عن إلتقاء حضارتين ، إحداهما ناشئة والأخرى قديمة . والواقع يبين أولاً أنه إبتداء من عصر الترجمة الذي يعد فتحاً جديداً للحضارة الاسلامية بل وبدايتها مثل عصر التدوين أو مثل الفتوحات الفعلية ، ظهر الفكر الإسلامي باعتباره أوسع نطاقاً وأقل حدوداً من الكتب المترجمة. ويدل على ذلك طرق الترجمة ، وكيفية ترجمة لفظ أجنبي بعدة ألفاظ عربية . فالترجمة لم تكن تلهفاً على الفكر الأجنبي ولكنها كانت فتحاً جديداً للفكر الاسلامي ، وموقفاً أصيلاً باعتباره اختياراً لمواضيع معينة كالفلسفة والمنطق والعلوم الرياضية والطب والكيمياء دون مواضيع أخرى كالشعر الغنائي أو الشعر المسرحي بالرغم من أن الثقافة الاسلامية قامت في مجتمع يجد تاريخه في شعره . ويبين الواقع ثانياً أن الأعمال التي قام بها الشراح لا تمثل تبعية مذهبية بل هو،عرض فكري لبناء نظري ممكن لا يقف أمامه معارض شرعي أو عقلي . المنطق باعتباره آلة للعلوم ، لم لا ؟ المنطق باعتباره إما تصور ينال بالحد أو تصديق ينال بالبرهان ، ما المانع من ذلك ؟ الفلسفة باعتبارها محبة للحكمة أو دراسة للوجود بما هو موجود ، ما المعارض في هذا ؟ الشرح إذن هو عرض من داخل الحضارة الاسلامية نفسها لنظريات عقلية ممكنة لا يؤيدها الشرع أو يرفضها بل هي ممكنة عقلاً .وما دامت كذلك فإن الشرع يؤيدها . وكثيراً ما يؤيد الشراح شروحهم بمزيد من البراهين والحجج العقلية بل والنصوص الدينية ، ويعطون تطبيقات جديدة لهذه النظريات من بيئتهم الثقافية الخاصة . ليس ذلك تلفيقاً بل هو تأكيد لبناء نظري ممكن . ثم يأتي دور الفلاسفة ، وهم ليسوا شراحاً فحسب ، بل هم مفكرون قد يثبتون الفكر المنقول أو قد يرفضون . فمنهم من يرفض الله كمحرك أول وأن العالم

---

(110) ولذلك فلا محل لتصارع الآراء حول الاسم : الفلسفة الاسلامية ، فلسفة الاسلام ، الفلسفة في الاسلام ، فلسفة المسلمين لأنها نمط حضاري مستقل عن الأشخاص ويتعامل مع بيئتين ثقافتين من أجل إحتواء الدخيل ، وتأصيل القديم نظراً لاتساعه وشموله .

قديم ويثبت الله خالقاً والعالم مخلوقاً ومنهم من لا يرى غضاضة في إثبات الله كعلة أولى وأن العالم قديم . وكلاهما يضع في اعتباره الاحتمال العقلي .

وتصاحب هذه العمليات الطبيعية بعض الظواهر الايجابية والسلبية . فعندما يتحول النص الديني الى فكرة ، والوحي الى حضارة ، تظهر العلوم الدينية العقلية كأبنية نظرية تقوم على فهم نظري للوحي إبتداء من تفسير عقلي للنص . فبناء العلوم التقليدية يرجع في تقييمه الى مصدر نشأته وهو النص الديني . الظاهرة الايجابية هي الظاهرة الفكرية التي تصدر من النص الديني بعد فهمه أو تفسيره ثم تعود إليه دون أن يكون لها بقايا يرجع أصلها الى التاريخ أو بيئة ثقافية أخرى باستثناء الألفاظ والمصطلحات . وبتعبير آخر ، الظاهرة الايجابية هو النص الديني نفسه بعد امتداده في صورة فكر . ويمكن لهذا الامتداد أن يرجع الى أصله لو غاب سبب التوتر والشد . فمثلاً في علم أصول الفقه ومن قبل في علم الحديث ، تحول الحديث الى منطق تاريخي للنقل ، التواتر والآحاد للسند ، والنقل بالمعنى والوضع بالمعنى للمتن . كما تحول النص القرآني الى منطق علة قائم على تعدية حكم الأصل ، وهو حكم النص في الواقعة المثالية، إلى الفرع ، وهو الواقعة الجديدة لاتحادهما في العلة . كما تحول النص الديني بوجه عام الى منطق للفعل بعد ظهوره على مستويات خمسة للسلوك ، وهي أحكام التكليف . وفي علم أصول الدين تحول النص أيضاً الى معنى أو الى موضوع نظري مثل النظر والعمل ، العقل والنقل ، الحرية والاختيار ، الذات والصفات . . . . الخ . وفي الفلسفة تحول النص الديني الى نظرة شاملة الى الكون ، والى تصور فلسفي عام ، والى وضع الانسان بين عالمين ، الفكر والواقع ، وهي قسمة الفلسفة الى منطق ، وطبيعيات ، والهيات . وفي التصوف تحول النص الديني الى بناء وتطور للشعور ، والى علم وصف للمعطيات الشعورية . فالظواهر الايجابية هي التي تكون البناء النظري للعلم وهي التي يجب البحث عنها واستقصاؤها وذلك بالرجوع الدائم الى النص الديني ثم بالخروج منه . فالظاهرة الفكرية هي هذا الشد والارخاء من النص الديني وإليه .

أما الظواهر السلبية فهي الظواهر التي لا أصل لها في النصوص الدينية والتي لا يمكن أن ترجع اليها . وبتعبير آخر هي الظواهر المتبقية والتي يرجع أصلها إما الى التاريخ أو إلى أصول أخرى والتي لا يمكن إرجاعها الى النص الديني . وتحدث هذه الظواهر السلبية عندما تفقد الظاهرة الفكرية تكامل عناصرها أو نتيجة لعمل الفكر نفسه . فإذا كان تحول النص الديني الى معنى عقلي ظاهرة إيجابية لحياة حضارية ناشئة فإن ترسّب هذا المعنى وسكونه في حضارة ما ظاهرة سلبية لحياة منتهية . ففي علم

أصول الفقه تحول النص الى حكم عن طريق منطق استقرائي ذي طابع عقلي صارم ، متشبع بقسمة عقلية تتشعب الى قسمة عقلية أخرى ، وهكذا الى ما لا نهاية . فظاهرة التشعب الفكري ظاهرة سلبية وذلك لأن النص لم يعد معنى حدسياً عن طريق الفهم . وفي علم أصول الدين تحول المعنى المستخرج من النص إلى حجة عقلية ، تنقسم الى حجج ثانية ، وهذه الى ثالثة إلى ما لا نهاية . فظاهرة الاستدلال المستمرة ظاهرة سلبية لأن المعنى لم يعد مستخرجاً من النص بالفهم الحدسي المباشر . صحيح أن التنظير ظاهرة إيجابية ، ولكن تشعب التنظير وصوريته ظاهرة سلبية . وفي التصوف تحول معنى النص الى وجدان على وجدان حتى انتهى الى تحليلات لا تنتهي للشعور الانساني في أدق جوانبه في حين أن النص الديني شعور ولكنه شعور يتجه نحو الفعل . وتشخيص العواطف والانفعالات وتجسيمها وتجسيدها ظاهرة سلبية كذلك لأن المعنى الشعوري يظل معنى ولا يتشخص إلا من عاجز عن تحقيق هذا المعنى كبناء مثالي للعالم . والرجوع الى الداخل أو الصعود الى أعلى ظاهرة سلبية ثالثة لأن معنى الوحي وإن كان يبدأ من الشعور الداخلي إلا أنه يتوجه نحو الخارج كي يتحقق كبناء إجتماعي ، وهدفه هو تحقيق ذلك الى الأمام وليس إلى أعلى. وقد يكون التصوف هو أكثر العلوم إحتواء على الظواهر السلبية . وأخيراً في الفلسفة تحول النص الى تصور للعالم محدد بالزمان والمكان ، والنص الديني لا يساوي هذا التصور فإنه أقل حكماً على العالم ، وأكثر شمولاً لجوانب أخرى . معنى السلب إذن هي المغالاة في الطابع العام للنمط الفكري ، وهي نتيجة للفكر نفسه . فلا توجد حضارة تقدم ظواهرْ إيجابية دون أن تقدم معها ظواهر سلبية ، وهذا هو معنى تحول الوحي الى حضارة .

وقد ترجع الظاهرة السلبية الى نقص في توازن الظاهرة الفكرية باعتبارها ظاهرة متكاملة تعبر عن معنى النص الديني وعن الوحي باعتباره بناء نظرياً شاملاً . كما تنتج أيضاً من عمل الفكر في النص ، والتاريخ في الوحي . فالنص في طبيعته حقيقة متكاملة تحوي تحليلاً موضوعياً لجوانب الواقعة التي يتعلق بها . والفكر بطبيعته ذو جانب واحد مهما دنا من نظرة متكاملة للامور . يظل الفكر وجهة نظر ورأياً شخصياً مهما قيل في موضوعيته وحياده . ومعظم الانتقادات التي توجه من علم تقليدي إلى علم آخر توجه أساساً لهذه الظواهر السلبية باعتبارها خارجة عن معنى النص أو عن المعاني العامة للنصوص أي عن روح الشريعة وجوهر الوحي . فمثلاً في علم أصول الفقه تحول مجموع النصوص الى قوانين وأحكام مع أن المعاني العامة لهذه النصوص ليست مقصورة على ذلك . ومن هنا أتى هجوم التصوف على الفقه كله باعتباره حرفياً ، خارجياً ، مائتاً ، فارغاً ، عقيماً ، سطحياً ، ساكناً . . . الخ . وفي التصوف تحول النص الى

وجدان وقلب ، وحب وعشق ، واتحاد وحلول مع أن النص ليس مقصوراً على ذلك ، ومن هنا أتى هجوم الفقهاء عليه باعتباره ذاتية ، وظناً ، وتجسيماً ، وتشبيهاً . وفي علم أصول الدين ، تحول النص الى معنى نظري أقل إتساعاً من النص ، أكثر تحديداً لما لم يحدده النص مثل : الله ، وخلق الأفعال . . . . الخ . ومن هنا جاء الرفض للفرق الكلامية باعتبارها لا تمثل إلا أمزجة شخصية لمفكريها أو اختيارات سياسية لمواقف محددة . وفي الفلسفة تحول النص الى معنى وإلى تأمل يؤدي إلى التقوى العقلية التي يتم بواسطتها تحويل النص كله الى خاصة العقلاء وليس إلى جمهور المؤمنين . ومن هنا أتى هجوم الفقهاء على الفلسفة باعتبارها إعلاء للعقل على الحس ، وللتقوى الباطنية على الأعمال الخارجية . فالعلوم العقلية تصحح ظواهرها السلبية بعضها بالبعض الآخر مع أنها كلها ردود فعل مشتركة بينها جميعاً . وتكون مهمة « التراث والتجديد » حينئذٍ إبراز الظواهر الإيجابية ، والقضاء على الظواهر السلبية في العلوم العقلية .

### ج ـ « التراث والتجديد » وقضية توحيد العلوم

بالرغم من أن التراث أعطانا علوماً عقلية أربعة متمايزة هي الكلام والفلسفة والتصوف وأصول الفقه إلا أن الغاية النهائية من « التراث والتجديد » هو توحيد العلوم كلها في علم واحد يكون مرادفاً للحضارة نفسها . فالعلوم كلها تحاول فهم الوحي وتحويله الى نظرية كما هو الحال في الكلام والفلسفة أو الى منهج كما هو الحال في الأصول والتصوف ، ولكن الغاية النهائية هو تحويل الوحي ذاته آلى نظرية أو الى علم أو الى منهج أو إن شئنا الى « منهاج » .

وتوحيد العلوم أمر ممكن لأن كل علم يشير الى العلوم الأخرى بالمقارنة وغالباً التفنيد والنقد . ففي علم الكلام نقد للفلسفة خاصة فيما يتعلق بالافلاك والمعاني والعقول وقدم العالم . وفيه أيضاً نقد للتصوف وأفكاره عن الزهد والاتحاد والحلول . ويتضمن أحياناً بعض المباحث الفقهية والأصولية في خبر الواحد، والمباحث اللغوية والقياس والاجتهاد . وفي الفلسفة نجد إشارات مقتضبة الى علم الكلام بالرفض لأنه ما زال علماً تقليدياً لا يفيد الذكي ولا ينتفع به البليد ، يقوم على النص وليس على العقل الخالص ، ما زال واقعاً في التشبيه والتشخيص ، ولم يستطع أن يتصور الله على أنه وجود . كما تشير الفلسفة الى التصوف وتتحد بها في الاشراقيات خاصة عند الفارابي وابن سينا . ولكنها نادراً ما تشير الى المباحث الأصولية إلا فيما يتعلق بمنهاج التفسير ، وأخذ جانب المجاز ، والمتشابه ، والمجمل ، والمؤول ، والمطلق وتفضيله على جانب الحقيقة ، والمحكم ، والمبين ، والمقيد ، والظاهر حتى يستطيع الفيلسوف تأويل النص

بما يتفق مع العقل . وفي التصوف نجد إشارات مستمرة الى الكلام والفلسفة والأصول بالرفض والتفنيد . فالله ليس كما تصوره علماء الكلام منزهاً ، والحقيقة ليست كما تصورها الفلاسفة عقلية مجردة أو كما تصورها الأصول على أنها شريعة بل الله عياني ، والحقيقة قلبية ، والمعرفة كشفية . وأخيراً في أصول الفقه نجد إشارات أخرى الى التصوف فيما يتعلق بالأحوال وكيف أنها لا تصح أن تكون سلوكاً عاماً للناس جميعاً أو إشارات ثالثة الى الفلسفة في بعض المباحث المنطقية . فوحدة العلوم ممكنة من خلال صورة كل علم في العلم الآخر .

وكثيراً ما يند عديد من المفكرين عن التصنيف مثل الغزالي . فهو ليس متكلماً فقط ولا أصولياً فقط ولا منطقياً فقط ولا فيلسوفاً فقط ولا صوفياً فقط بل هو كل ذلك في نفس الوقت ، وكأن وحدة الحضارة وعلومها تظهر من خلال وحدة الفكر وثقافته . وكذلك ابن تيمية، فهو ليس أصولياً فقط أو فقهياً فقط أو منطقياً فقط أو متكلماً فقط أو فيلسوفاً فقط بل هو كل ذلك في آن واحد[111] . وكذلك ابن سينا ، هل هو فيلسوف أم متصوف أم طبيب ؟ وابن حزم ، هل هو متكلم أو فقيه أو منطقي أم عالم نفس ؟ وحدة الحضارة ممكنة إذن من خلال وحدة المؤلف .

وتوحيد العلوم أمر ممكن ، فالتراث والتجديد مع أنه دراسة في الفكر إلا أنه يقوم على منهج فقهي بمعنى أنه يطبق على الفكر القياس الفقهي ، ويعتمد على الاجتهاد في الفكر . فكل ما يتفق مع الصالح العام في التراث القديم يبقى ويثبت ، وكل ما يخالف الصالح العام يرفض وينقد . فالصالح العام هو الأصل وأحد مصادر الشرع ، بل إن الشرع ذاته قائم على أساس المحافظة على المصلحة التي سماها الأصوليون الضروريات الخمس : الدين ، والحياة ، والعقل ، والعرض ، والمال . « التراث والتجديد » دراسة

(111) قد يكون من العجيب اعتبار ابن تيمية أكثر من فقيه ، يمثل فكره فكر الفقهاء ، وهو الفكر الحارس للتراث ، والمطهر للنص ، والمخلص له من كل الشوائب الحضارية التي تعلق به على مر العصور . لكن ابن تيمية هو أصولي ومتكلم وفيلسوف بقدر تناوله هذه العلوم العقلية بالنقاش والنقد والتمحيص دون أن يلتزم بوضع معين لهذه العلوم في تاريخ الحضارة . فهو متكلم وأصولي بدرجة مناقشته لهذه العلوم حتى إن لم يتبناها كلها أو إحداها في صورتها التاريخية ، وبدرجة إعطائه الحلول الشرعية للمسائل التي أثارتها هذه العلوم مثل التوحيد ، والأفعال ، والإيمان ، والامامة في الكلام ، والاجماع والقياس والمباحث اللغوية في الأصول ، والحب ، والكرامة ، والولاية ، والكشف ، والحلول في التصوف ، والمعاني الكلية والأساليب المجازية في الفلسفة .

فقهية يقوم بها فقيه في الحضارة الاسلامية ككل وليس في الفقه وحده . وقد كان هذا سلوك الفقهاء من قبل عندما كانوا يفتون في الفقه ، ويضعون قواعد الأصول ثم يطبقون القياس الشرعي في الأفكار المتداولة في بيئتهم الثقافية في الكلام أو الفلسفة أو التصوف . وبهذا المعنى كان الفقهاء حراس المدينة ، وكانوا هم الحريصون على أصالة القديم وجدته المستمرة . فتوحيد العلوم إذن قائم لحساب الفقه والأصول أي لحساب المصلحة العامة التي هي في نفس الوقت مقياس التراث ، وأساس الوحي ، ومطلب العصر .

وتوحيد العلوم أمر ممكن وذلك بأخذ كل ما أعطته العلوم التقليدية وما لبى مطالب العصر . فتأكيد الحرية في علم التوحيد ، والعقل ، والعمل ، والشورى ، كلها أفكار تعبر عن أهم ما أعطى علم التوحيد القديم وما يلبي نداءات العصر ، وتشوقه نحو التحرر والعقلانية . والعمل ، وحكم الشعب لنفسه ، وتأكيد العقل وإمكانياته التي لا حدود لها في التفسير والفهم وهو أهم ما أعطته الفلسفة وهو في نفس الوقت تلبية لاحتياج العصر الى عقلانية وتنظير . وتأكيد رسالة الانسان في الحياة وإحساسه بالدعوة والغاية ، وعمله لتحقيقها ، ووهب حياته كلها لذلك ، وهو أهم ما أعطاه التصوف ، هو أيضاً تأكيد لمطلب العصر ، وتحقيق إحساسنا الرسالة ، وقضاء على الترهل والانسياب والخواء السائد في العصر . توحيد العلوم إذن أمر ممكن بناء على ما أعطته هذه العلوم في التراث وبناء على احتياجات العصر .

وإذا كان التراث القديم قد أعطانا علوماً عقلية أو علوماً دينية أو علوماً شرعية أو علوماً نقلية أو علوماً شرعية عقلية أو دينية عقلية إلى آخر هذه التسميات التي توحي بأن العلم بمعناه القديم كان مجرد إعمال للعقل في النص الديني ، فإن العصر الحاضر هو عصر العلوم الانسانية . وبالتالي تكون مهمة « التراث والتجديد » هي تحويل العلوم العقلية القديمة الى علوم إنسانية ، وأن يصبح الكلام والفلسفة والتصوف والأصول ، كل منها علماً إنسانياً ، قد يسهل ذلك في أحدها ، ويصعب في الآخر ، ويتحدد ذلك بدرجة قرب العلم التقليدي أو بعده هو ذاته عن العلم الانساني . فمثلاً من السهل تحويل علم أصول الفقه الى مناهج بحث ، والفقه الى علم إقتصاد وتشريع وسياسة ، والتصوف الى علم نفس وأخلاق ، وعلم الحديث الى علم نقد تاريخي . ولكن يعصب الأمر قليلاً إذا أتينا الى الكلام والفلسفة . هل يمكن تحويل « الثيولوجيا » إلى « أنثروبولوجيا » ؟[112] ولكن الانثروبولوجيا المعاصرة دراسة لنشأة الانسان وليس

---

(112) نسمح لأنفسنا في أقل الحدود باستعمال الكلمات المعربة كما سمح القدماء لأنفسهم بذلك فقالوا : =

لماهية الانسان ، كما أنها دراسة للبدن وللتطورات التي طرأت على الهيكل العظمي عبر التاريخ ، وليست دراسة للفكر أو الحضارة إلا في الانثروبولوجيا الحضارية . ولكن كثيراً من مشاكل علم الكلام يوجد حلها في العلوم الأخرى . فالامامة تدخل في العلوم السياسية ، والعقل والنقل يدخلان في نظرية المعرفة ومناهج البحث لأنها مشكلة منهجية ، وخلق الأفعال يدخل في علم النفس ، والتوحيد في علم النفس الاجتماعي . والفلسفة أيضاً يمكن تحويلها الى علم إنساني وذلك بوصف وضع الانسان في العالم ، وتحليل الخبرات الشعورية عند الانسان وإدراك معانيها . يمكن أن يدخل المنطق في الفلسفة القديمة كجزء من مناهج البحث ، والطبيعيات كجزء من علم الطبيعة ، وترد الألهيات الى علم النفس الاجتماعي أو الى علم اجتماع المعرفة .

وإذا كان التراث قد أعطانا علوماً عقلية عبر فيها عن آخر ما وصلت اليه قدراته من تعقيل للنص ، وتنظير للوحي ، وإذا كان التجديد باستطاعته تحويل هذه العلوم التقليدية الى علوم إنسانية ، فإن العصر الحاضر يود القيام بخطوة أكثر تقدماً وهي تحويل العلوم الانسانية وريثة العلوم التقليدية الى أيديولوجية . وتلك هي الغاية القصوى من « التراث والتجديد». فإذا قال القدماء: الانسان حيوان ناطق فإننا نقول : الإنسان حيوان أيديولوجي . فالعلوم العقلية القديمة بتحويلها الى علوم إنسانية معاصرة يمكن بعد ذلك تحويلها الى أيديولوجية تجيب مطالب العصر . والأيديولوجية ليست مجرد مجموعة من الآراء والنظريات تعطينا تصوراً للعالم قائماً على أساس التاريخ والطبقة ، ولا تطابق الواقع في شيء بل الايديولوجية علم ، وعلم نظري وعملي على السواء . الأيديولوجية علم نظري لأنها تعبير نظري عن مطالب الواقع ، وعلم عملي لأنها تعطي وسائل تحقيقها بفعل سلوك الجماهير . فإذا كانت بداية العلوم العقلية التقليدية هو الوحي فإن نهاياتها هي الأيديولوجية . « التراث والتجيد » في النهاية إن هو إلا تحويل للوحي من علوم حضارية الى أيديولوجية أو ببساطة تحويل للوحي إلى أيديولوجية . وارتباط الأيديولوجية بالواقع ، وتعبيرها عن عصر معين لا يعني أنها متطورة ومتغيرة باستمرار ، فالوحي أيضاً علم للمبادىء العامة التي يمكن بها تأسيس العلم ذاته وتأسيس العلوم الجزئية ، والتي يمكن أن تكون الأساس العقلي للأيديولوجية . تكون مهمة « التراث والتجديد » إذن تحويل الوحي الى علم شامل يعطي المبادىء العامة التي

---

= الموسيقى ، الانالوطيقا . . . . الخ وذلك من أجل التقابل بين « علم الله » و« وعلم الانسان » أنظر مقالنا
Théologie ou Anthropologie, pp. 233- 64

أنظر أيضاً ما قلناه من قبل عن الاشتباهات في منطق التجديد اللغوي ـ الشذوذ اللغوي .

هي في نفس الوقت قوانين التاريخ وحركة المجتمعات . فالوحي هو منطق الوجود .

**د ـ الخطة العامة لمشروع « التراث والتجديد »**

«التراث والتجديد» هو العنوان العام للمشروع كله لأنه لا يعالج فقط مناهج البحث في التراث القديم بل يعالج التراث ذاته كمشكلة وطنية هي مشكلة الموروث وأثره النفسي على الجماهير وموقفنا بالنسبة له ، ووسائل تطويره وتجديده . فالمعركة الحقيقية الآن معركة فكرية وحضارية ولا تقل أهمية عن المعركة الاقتصادية أو المعركة المسلحة إن لم تكن أساسها . وإن الهزيمة المعاصرة هي في جوهرها هزيمة عقلية كما أنها هزيمة عسكرية . وإن الخطر المداهم الآن ليس هو فقط ضياع الأرض بل قتل الروح وإماتتها الى الأبد ، وانجرارنا الى نقد الأصالة في تراثنا القديم ونقدنا المعاصرة التي حاولها تراثنا القديم مع الثقافات المعاصرة له . « التراث والتجديد » هو مشروع الأصالة والمعاصرة التي لم نستطع أن نحققها حتى الآن ، وبعد توالي الهزائم ، ولم نكن نلمسها إلا دعاية أو إدعاء .

ويشمل « التراث والتجديد » ثلاثة أقسام ، تعبر عن موقفنا الحضاري الحالي الذي يحدد إتجاهات الدراسة والبحث .

## القسم الأول : موقفنا من التراث القديم

ويهدف هذا القسم إلى إعادة بناء العلوم التقليدية ابتداء من الحضارة ذاتها ، بالدخول في بنائها ، والرجوع الى أصولها لبيان نشأتها وتطورها ، سواء بالنسبة الى كل علم أو بالنسبة لمجموع العلوم . ويتم ذلك بالاشارة الى هذه الأصول نفسها ، والبدء منها واستعمال لغتها ، والتفكير مع مؤلفيها بدون أية إشارة الى عوامل خارجية من ظروف أو تأثرات إلا إذا اعتبرت هذه الظروف كمثيرات وهذه التأثرات كتشكل كاذب ، وهي العملية التي تتم بين اللغة والفكر ، التعبير عن مضمون الفكر بلغة جديدة . فلا توجد أية إشارات الى حضارات أخرى معاصرة قديمة أو حديثة لأن هذا القسم الأول يعيد العلوم التقليدية من الداخل وليس بإرجاعها الى مصادر خارجية عنها أو تطويرها بتعليقها على علوم في حضارات أخرى . كل ما يهدف اليه هذا القسم هو أن تدور عملية الحضارة ، وأن تسير من جديد حتى يعاد ربط الفكر بالواقع ، والعلوم بالتاريخ . أما ما يبدو وكأنه صدر لا محالة من حضارة أخرى سواء في اللغة أو في المفاهيم أو في المناهج ، وكان الأمر كذلك فإن ذلك كله له أصوله في التراث وله واقعه في واقعنا المعاصر إما من حيث المطلب أو من حيث الثقافات الشائعة المتداولة السارية في

ثقافتنا المعاصرة . لقد أصبح ذلك كله جزءاً من وجداننا المعاصر، ولم يعد دخيلاً عليه . واستعمال ألفاظ الفكر ، والواقع ، والشعور ، كل ذلك له ما يرادفه في التراث القديم ، وله ما يبرره في تحليلات الواقع وإن كان لها ما يشابهها في الثقافات الأخرى المجاورة التي دخلت ثقافتنا المعاصرة بفعل التقاء الحضارات . وذلك لا يتعدى استعمال أساليب العصر وليس استعمالاً لأساليب مستعارة .

ويشمل القسم الأول من « التراث والتجديد » وهو « موقفنا من التراث القديم » ثمانية (سبعة) أجزاء ، كل جزء خاص بعلم قديم ، (ثم جزء ثامن على النحو الآتي) :

## الجزء الأول : علم الانسان ( من العقيدة الى الثورة )

وهو محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين التقليدي . وقد بدأنا بهذا العلم لأنه أول العلوم الإسلامية من حيث الظهور ، ومرتبط بالبيئة الإسلامية أشد ارتباط ، ولم يخضع لأي أثر خارجي في نشأته ، بل كان الدافع عليه الأحداث السياسية التي زخر بها العالم الإسلامي منذ الفتنة مما حدى بالبعض الى اعتبار هذا العلم هو الفكر الإسلامي الأصيل ، كما أنه أخطر العلوم التقليدية على الإطلاق على الإنسان والحياة . والفلسفة ذاتها تمثل تقدماً بالنسبة له ، وأقل خطورة منه . وهو العلم الذي يمكن بواسطته سد النقص النظري في واقعنا المعاصر ، والذي يمكنه أن يمدنا بأيديولوجية عصرية ، تشمل على لاهوت الثورة ، ولاهوت الأرض ، ولاهوت التحرر ، ولاهوت التنمية ، ولاهوت التقدم . وهو العلم الذي يعرض للوحي في أساسه النظري ، والذي يمس لبّ الدين وجوهر العقيدة ، والذي يعرض لحقيقة الايمان ، لذلك سماه القدماء الفقه الأكبر[117] .

## الجزء الثاني : فلسفة الحضارة ( من النقل الى الابداع )

وهي محاولة لإعادة بناء الفلسفة التقليدية ، وتوضيح طبيعة العمليات الحضارية التي حدثت في الفلسفة الاسلامية القديمة نتيجة لتقابل الحضارة الإسلامية الناشئة مع الحضارة اليونانية الوافدة مع تناول ما حدث في عصرنا الحاضر منذ القرن الماضي من موقف مشابه من التقاء الحضارة الاسلامية الناهضة مع الحضارة الاوربية الغازية . ومع أن الفلسفة الاسلامية آخر العلوم التقليدية في الظهور لأنها لم تنشأ إلا بعد عصر الترجمة في القرن الثاني إلا أننا قد ثنينا بها لأنها تشارك علم أصول الدين في طابعه النظري في

---

(117) هو أبو حنيفة في كتابه المشهور « الفقه الأكبر » بالنسبة الى الفقه الأصغر وهو الفقه . ( صدر بهذا العنوان بين قوسين في خمسة مجلدات ، مدبولي القاهرة 1988 ، دار التنوير ، بيروت 1988 ) .

مقابل التصوف وأصول الفقه كعلوم عملية ، ولأنها تغلب عليها مباحث الكلام خاصة في الالهيات وفي الطبيعيات، لأنهما معاً ، الكلام والفلسفة ، متصلان من حيث النشأة عند الكندي ، فالفلسفة إن هي إلا علم كلام متطور ، ومن حيث النهاية عند الإيجي حيث ابتلعت المباحث الفلسفية المباحث الكلامية ، ولأن الفلسفة بثنائياتها تمثل خطورة كبرى على التوحيد .

## الجزء الثالث : المنهج الأصولي ( من النص الى الواقع )

وهي محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه التقليدي[118] . وهو سابق على التصوف لاحتياج المجتمع الى التشريع قبل حاجته الى الزهد . وهو العلم المنهجي الذي استطاع تحويل الوحي الى منهج استنباطي استقرائي من حيث هو « علم التنزيل » . وهو أفضل ما أخرجته الحضارة الاسلامية من حيث هو علم مستقل ، بلغة علمية عقلية . ويتضح فيه تكوين الانسان الداخلي من حيث هو زمان ونيّة ، والخارجي من حيث هو فعل وسلوك . وقد يكون له ملحقان : الأول عن « الفقه الاجتماعي » أو « فقه الوجود »وفيه تتغير مادة الفقه التقليدي التي تغلب عليها الأحوال الشخصية الى مادة أخرى عصرية يغلب عليها الطابع الاجتماعي ، وتثار فيه مسائل التنمية ، والتحرر ، والتغير ، والتقدم . والملحق الثاني عن « الفكر الأصولي الفقهي » الذي حاول تصفية كل مظاهر الفكر الحضاري في الكلام والفلسفة والتصوف على حد سواء .

## الجزء الرابع : المنهج الصوفي ( من الفناء الى البقاء )

وهي محاولة لاعادة بناء علوم التصوف باعتباره الممثل للمنهج الوجداني ، وظهور الانسان أخيراً فيه كبعد مستقل ، واكتشاف الشعور كنقطة بداية لتأسيس العلم . ويجيء التصوف أخيراً لأنه كان رد فعل على أصول الفقه والفقه والمناهج العقلية بوجه عام في الكلام والفلسفة . كما أنه لم يتأسس كعلم قبل القرن الرابع ، ولو أنه من حيث النشأة ظهر مبكراً كحركة زهد وعبادة وبكاء وتحسر أيام الحكم الأموي كحركة مقاومة سلبية للداخل ومتجهة الى أعلى وليس الى الخارج ومنطلقة الى الأمام . والأصول والتصوف كلاهما يمثلان الفكر المنهجي في مقابل الكلام والفلسفة اللذين يمثلان الفكر النظري . والتصوف يمثل خطورة كبرى على وجداننا المعاصر وسلوكنا القومي ، تعادل خطورة الكلام ، بما يمثله من قيم سلبية من صبر ، وتوكل ، ورضا ، وقناعة ، وخوف ، وخشية ، وبكاء ، وحزن الى آخر ما هو معروف من مقامات وأحوال .

---

(118) قمنا بهذه المحاولة من قبل سنة 1965 في رسالتنا Les méthodes d'Exégèse . ( وقد يصبح هو الجزء الرابع ويتقدم المنهج الصوفي الى الجزء الثالث خشية من قصر العمر وخطورة التصوف ) .

## الجزء الخامس : العلوم النقلية ( من النقل الى العقل )

وفيه تتم إعادة بناء العلوم النقلية الخمسة : علوم القران والحديث والتفسير والسيرة والفقه . من أجل إسقاط المادة القديمة التي أصبحت بغير ذي دلالة مثل الآيات التي نسخت قراءاتها وحكمها أو تاريخ المصاحف وجمعها وإبراز الموضوعات ذات الدلالة مثل أسباب النزول ( أولوية الواقع على الفكر )، الناسخ والمنسوخ ( الزمن والتطور ) . . . الخ . أما علم التفسير فإنه أيضاً يُعاد بناؤه بحيث يتم تجاوز التفسير الطولي ( سورة سورة وآية آية ) وتجاوز التفسيرات اللغوية والأدبية والفقهية . . الخ ، وبداية التفسير الموضوع بوصف بناء الشعور ووضعه في العالم مع الآخرين ووسط الأشياء . أما علوم الحديث فإنه يتم فيها تحليل الشعور ، شعور الراوي من خلال مناهج الرواية ثم تجاوزها الى النقد العقلي والحسي للمتن . وفي علوم السيرة يتم الانتقال من الشخص الى الكلام حتى يتم القضاء على التشخيص وعبادة الشخص في حياتنا العامة . أما علم الفقه فإنه يتم إعادة بنائه بحيث تعطى الأولوية للمعاملات على العبادات ولنظم الدولة على قانون الأحوال الشخصية .

## الجزء السادس : العلوم الرياضية والطبيعية ( الوحي والعقل والطبيعة )

وفيه يتم إعادة بناء العلوم الرياضية من جبر وحساب وهندسة وفلك وموسيقى بحيث يتم اكتشاف موجهات الوحي للشعور، التي أدت الى الاكتشافات النظرية في هذه العلوم . وبالتالي تتم معرفة وظيفة التوحيد في الشعور في البحث عن المفارق والمتعالي وما يعنيه من تقدم مستمر في البحث العلمي . كما تتم إعادة بناء العلوم الطبيعية من كيمياء وطبيعة وطب وتشريح ونبات وحيوان وصيدلة من أجل معرفة وظيفة الوحي في توجيه الشعور نحو الطبيعة وتحليل قوانينها ، وهي ما سمي في دراساتنا الحديثة تاريخ العلوم عند العرب وهي العلوم الاسلامية التي نشأت أيضاً بتوجيه الوحي نحو العقلي ونحو الطبيعي . وتكون مهمة هذا الجزء تجاوز الصوري والمادي والعودة الى الشعوري .

## الجزء السابع : العلوم الانسانية ( الانسان والتاريخ )

وفيه يتم إعادة بناء علوم النفس والاجتماع والسياسة والتاريخ والجغرافيا واللغة والأدب بحيث يتم التعرف من خلالها على وظيفة التوحيد في الشعور وتوجيهه إياه نحو الانساني، الفردي والاجتماعي ، وبالرغم من أن هذه العلوم قد ظهرت من قبل في العلوم

الدينية الأربعة إلا أنها حاولت أن تكون علوماً مستقلة تعتمد على البحث والاستقصاء دون الاعتماد على الحجج النقلية ، مهمة هذا الجزء هو معرفة كيفية توجيه الوحي للشعور نحو الإنساني وكيفية تحويل الوحي ذاته الى علم إنساني .

## ( الجزء الثامن : الإنسان والتاريخ

وهي محاولة لوصف بناء الحضارة الاسلامية وتطورها مع تأسيس وحدة العلوم في التراث القديم ، ونقل الحضارة الاسلامية الى طور جديد ، وتحويل صورتها في التاريخ من حضارة الكهف إلى حضارة السهم ، ومن الدائرة الى الخط ، ومن الأعلى الى الأمام[119] . والإنسان والتاريخ هما البعدان المستتران في تراثنا القديم والواضحان في العصر الحاضر[120] . غاية « التراث والتجديد » هو الكشف عن الانسان في التراث القديم وتثبيته في وجدان العصر ووضعه في التاريخ . وسينظر الى الحضارة كلها في طورها الأول الذي نشأت وتطورت فيه ، ثم في طورها الثاني الذي بدأت تعيش فيه على ذاتها في عصر الشروح والملخصات ثم في دورها الثالث منذ عصر الاصلاح الديني في القرن الماضي ، وإحياء التراث في هذا القرن ، وإقامة نهضة شاملة تتمثل في ارهاصات الاصلاح والاحياء ) .

## القسم الثاني : موقفنا من التراث الغربي

ويهدف هذا القسم إلى إعادة الكرّة مرة أخرى، وإقامة حضارة إسلامية جديدة بالاضافة الى الحضارة الإسلامية التي ورثناها . وذلك لاننا في عصر مشابه للعصر القديم عندما واجه تراثنا الناشيء التراث اليوناني الوافد . ونحن منذ أوائل القرن الماضي في مواجهة مفتوحة مع التراث الغربي ، والحال أسوأ لأن الوفود قد تحول الى غزو ، ووعينا بأنفسنا وبأصولنا وبنموذج الماضي ضعيف ومترهل . فتحديد موقفنا من التراث الغربي جزء من حركة التاريخ وتطور الحضارة واستمرار لما بدأناه في العصر القديم . كما أنه تحليل لواقعنا المعاصر الذي أصبح التراث الغربي جزء من تكوينه الثقافي . كما أنه واجب وطني وقومي من أجل تأصيل موقفنا الحضاري ، والقيام بالحركة التي لم نقم بها حتى الآن وهي معركتنا مع الثقافة الغربية الوافدة ، وهو ما نذكره أحياناً باسم الاستعمار الثقافي . ولا تعني الثقافة الوافدة هنا ما تروج له الدوائر الرجعية في عصرنا هذا من اعتبار الماركسية خاصة ثقافة وافدة لأن الماركسية وإن ظهرت في واقع معين إلا

---

(119) هذه هي صور « اشبنجلر » في كتابه المشهور « أفول الغرب » .

(120) أنظر مقالتنا : العرب والفكر التاريخي ( تحت الطبع ) قضايا معاصرة ج 3 ( تم ضم هذا الجزء الى الجزء السابق ) .

أنها نظرة علمية للواقع ، وتعبر عن متطلبات البلاد النامية لا عن طريق الوفود بل بتحليل واقعها المعاصر . مهمة هذا القسم بيان حدود الثقافة الغربية ومحليتها بعد أن إدعت العالمية والشمول ، وإخراج أوروبا من مركز الثقل الثقافي العالمي ، ومن محور التاريخ وردها الى حجمها الثقافي الطبيعي في الثقافة العالمية الشاملة[121] . وهذا القسم هو في نفس الوقت عرض للحضارة الاسلامية ولكن ابتداء من حضارة أخرى إما بالنقد أو بالتأكيد ـ لا بالتأييد ـ وذلك لأن علوماً مماثلة قد نشأت في حضارات أخرى ، وتطورت في ظروف مشابهة أو مختلفة . ونظراً لوجود الباحث المتاخم لحضارات عدة فإنه يجد نفسه معبراً عن مضمون فكره بلغة حضارة أخرى أو ناقداً لمضمون فكر آخر بلغته التقليدية . هذا القسم الثاني مماثل للقسم الأول في أن كليهما يبدأ من الحضارة ككل إما ابتداء من حضارة الباحث أو ابتداء من الحضارات المتاخمة له .

ويشمل هذا القسم خمسة ( ثلاثة ) أجزاء ، كل جزء خاص بفترة حضارية معينة لحضارة ذات طابع تاريخي خالص لا مركز لها في الوحي إلا من حيث قوة الطرد الذي يمثله لها .

## الجزء الأول : عصر آباء الكنيسة ( مصادر الوعي الأوربي )

وهي محاولة لدراسة نشأة الفكر الغربي في الفترة الأولى من القرن الأول حتى القرن السابع . وتتم فيه دراسة تاريخ الفكر الأوربي في مصادره الأولى ومنذ نشأته عند آباء الكنيسة اليونان ثم الرومان . وأهمية هذه الفترة ترجع إلى أن الوحي الاسلامي قد أصدر أحكاماً عليها فيما يتعلق بصحة الكتب المقدسة أو سلامة العقائد الدينية أو سلوك أهل الكتاب . فدراسة هذه الفترة تكون في نفس الوقت نوعاً من تفسير الوحي الاسلامي بالعثور على الوقائع التاريخية التي يشير اليها ، وليس أن الوحي الاسلامي هو المروج لبعض الكتابات المنتحلة وبعض العقائد الزائفة التي لفظتها الكنيسة خارج كتبها المقننة وعقائدها الرسمية[122] .

## الجزء الثاني : العصر المدرسي ( مصادر الوعي الأوربي )

وهي محاولة لتاريخ الفكر الغربي في مرحلته الثانية وهي العصر المدرسي ، أو

---

(121) أنظر مقالنا : موقفنا من التراث الغربي في قضايا معاصرة ج 2 ص 3 ـ 33 وأيضاً مقالنا : « ثقافتنا المعاصرة بين الأصالة والتقليد » ، قضايا معاصرة ج 1 ص 51 ـ 69 (مقدمة في علم الاستغراب) .

(122) وقد قمنا بهذه المحاولة من قبل في رسالتنا في 1966 .

La phémoménologie de l'Exégèse, essai d'une hermeneutique existentiel- وحتى الآن تحت الطبع le à partir du nouveau Testament. الانجلو المصرية ، القاهرة 1988 .

أنظر أيضاً كتابنا Religious dialogue and revolution pp. 55

العصر الوسيط المتأخر ، وأهميتها أنها هي الفترة التي كانت وعاء للحضارة الاسلامية بعد أن تمت ترجمتها ، وتعرف عليها اللاتين ، وتأثروا بها ، ونشأت لديهم الفلسفات العقلية والاتجاهات العلمية ، واهتزت السلطة الدينية والعقائدية . وفي نفس الوقت ظلت السلطة الدينية ممثلة للدجماطيقية والمدرسية حتى حدث بعدها وبفعل التنوير الإسلامي أكبر رد فعل عنيف عليها في العصور الحديثة . وهي أيضاً الفترة التي ظهرت فيها الفلسفة اليهودية العقلية لأول مرة في تاريخ اليهود ، ضمن إطار الفلسفة الاسلامية . وهي الفترة التي تواكب إزدهار الحضارة الاسلامية وبلوغها أوجها .

## الجزء الثالث : الإصلاح الديني وعصر النهضة ( بداية الوعي الأوربي )

وهي محاولة لتاريخ الفكر الأوربي إبان الإصلاح الديني وعصر النهضة في القرنين الخامس عشر والسادس عشر . وفيها تمت ، بعد عصر الاحياء في القرن الرابع عشر ، أول محاولة لرفض سلطة القديم في العصر المدرسي ، واحتكار الفكر ، ورفض السلطة الدينية ، وبداية إثبات الحرية ، والعقل ، والانسان كحقائق أولية ، وبداية كشف الانسان بجهده الخاص للعلوم والفنون والصناعات ، ورفض تغليف الواقع باسم الدين أو باسم السلطة . ولكنها أيضاً هي الفترة التي بدأت فيها أوروبا في الخروج عن حدودها والاستيطان على سواحل آسيا ، وأفريقيا وأمريكا ، وما سمته الكشوف الجغرافية ، وهي بالنسبة لنا بدايات الاستعمار الاستيطاني . وهي الفترة التي تعادل بداية التوقف في حضارتنا بعد ابن تيمية وابن خلدون ، وبداية عيش الحضارة الاسلامية على تاريخها ، وظهور الموسوعات الكبيرة ، وحركة الشروح والملخصات . فبينما يبدأ الفكر الغربي في النهوض تبدأ حضارتنا نحن في التوقف والانحسار ، وتنشغل بالتأريخ لنفسها .

## الجزء الرابع : العصر الحديث ( بداية الوعي الأوربي )

وهي محاولة لبداية تاريخ الشعور الأوربي في القرنين السابع والثامن عشر ابتداء من واقعة الكوجيتو ، وبداية الفصم في الشعور الأوربي بين الاتجاه العقلي الصوري والاتجاه المادي الحسي . وهذان الخطان اللذان سيظلان متبعجين منفرجين حتى يلم شملهما من جديد في القصدية الشعورية . وهو العصر الذي يحاول فيه الشعور الخاص اكتشاف الحقائق العامة مثل : التنزيه ، والعقل ، والحرية ، والتقدم ، والانسان ، والفردية ، والغائية ، والمثال ، كما وضح ذلك في الفلسفة العقلانية في القرن السابع عشر وفلسفة التنوير في القرن الثامن عشر وهما دعامتا الليبرالية الأوربية . وهي الفترة التي تواكب استمرار توقف حضارتنا وعيشها على ذاتها وتدوينها لتاريخها .

العصر الوسيط المتأخر ، وأهميتها أنها هي الفترة التي كانت وعاء للحضارة الاسلامية بعد أن تمت ترجمتها ، وتعرف عليها اللاتين ، وتأثروا بها ، ونشأت لديهم الفلسفات العقلية والاتجاهات العلمية ، واهتزت السلطة الدينية والعقائدية . وفي نفس الوقت ظلت السلطة الدينية ممثلة للدجماطيقية والمدرسية حتى حدث بعدها وبفعل التنوير الإسلامي أكبر رد فعل عنيف عليها في العصور الحديثة . وهي أيضاً الفترة التي ظهرت فيها الفلسفة اليهودية العقلية لأول مرة في تاريخ اليهود ، ضمن إطار الفلسفة الاسلامية . وهي الفترة التي تواكب إزدهار الحضارة الاسلامية وبلوغها أوجها .

## الجزء الثالث : الإصلاح الديني وعصر النهضة ( بداية الوعي الأوربي )

وهي محاولة لتاريخ الفكر الأوربي إبان الإصلاح الديني وعصر النهضة في القرنين الخامس عشر والسادس عشر . وفيها تمت ، بعد عصر الاحياء في القرن الرابع عشر ، أول محاولة لرفض سلطة القديم في العصر المدرسي ، واحتكار الفكر ، ورفض السلطة الدينية ، وبداية إثبات الحرية ، والعقل ، والانسان كحقائق أولية ، وبداية كشف الانسان بجهده الخاص للعلوم والفنون والصناعات ، ورفض تغليف الواقع باسم الدين أو باسم السلطة . ولكنها أيضاً هي الفترة التي بدأت فيها أوروبا في الخروج عن حدودها والاستيطان على سواحل آسيا ، وأفريقيا وأمريكا ، وما سمته الكشوف الجغرافية ، وهي بالنسبة لنا بدايات الاستعمار الاستيطاني . وهي الفترة التي تعادل بداية التوقف في حضارتنا بعد ابن تيمية وابن خلدون ، وبداية عيش الحضارة الاسلامية على تاريخها ، وظهور الموسوعات الكبيرة ، وحركة الشروح والملخصات . فبينما يبدأ الفكر الغربي في النهوض تبدأ حضارتنا نحن في التوقف والانحسار ، وتنشغل بالتاريخ لنفسها .

## الجزء الرابع : العصر الحديث ( بداية الوعي الأوربي )

وهي محاولة لبداية تاريخ الشعور الأوربي في القرنين السابع والثامن عشر ابتداء من واقعة الكوجيتو ، وبداية الفصم في الشعور الأوربي بين الاتجاه العقلي الصوري والاتجاه المادي الحسي . وهذان الخطان اللذان سيظلان منبعجين منفرجين حتى يلم شملهما من جديد في القصدية الشعورية . وهو العصر الذي يحاول فيه الشعور الخاص اكتشاف الحقائق العامة مثل : التنزيه ، والعقل ، والحرية ، والتقدم ، والانسان ، والفردية ، والغائية ، والمثال ، كما وضح ذلك في الفلسفة العقلانية في القرن السابع عشر وفلسفة التنوير في القرن الثامن عشر وهما دعامتا الليبرالية الأوربية . وهي الفترة التي تواكب استمرار توقف حضارتنا وعيشها على ذاتها وتدوينها لتاريخها .

كلها تخضع في الحقيقة الى نظرية في التفسير ، تفسير النص أو تفسير الواقع . فإذا كانت هناك أبنية خاطئة في العلوم التقليدية أو في المذاهب الغربية فإنها ترجع أساساً الى أخطاء في نظرية التفسير . التفسير إذن هو النظرية التي يمكن بها إعادة بناء العلوم والتي يمكن بها تحويل طاقة الوحي الى البشر ، وصبها في الواقع وتحديد اتجاهنا الحضاري بالنسبة للثقافات المعاصرة . ويكون هذا القسم أيضاً محاولة لعرض التراث القديم لا باعتباره حضارة وجدت في الزمان والمكان مستقلة بذاتها أو متاخمة لحضارات أخرى ولكن باعتباره فكراً مستقلاً أو نابعاً من أصوله في الوحي أو في أسس العقل أو في بناء الواقع . فإذا كان القسمان الأولان من « التراث والتجديد » قد عرضا لحقائق الوحي كما ظهرت في التاريخ فإن القسم الثالث يعبر عن حقيقة الوحي ذاتها دون نظر الى تحققاته في التاريخ . وقد يكون هذا التعبير نفسه نوعاً من التفسير له ، فإنه تحول له في الزمان ، في هذا العصر ، بمفاهيمه ، ومناهجه ، ولغته ، وتصوراته . وبالتالي يكون أقرب الى القسم الأول الذي يحاول فهمه ابتداء من التراث القديم بإرجاعه الى أصوله أو بإعادة بنائه في العقل وفي الواقع . ومن ثم يظل القسم الثالث تفسيراً في الزمان ، وتظل نظرية التفسير مجرد إمكانية واستفهاماً يستحيل تحقيقها بالفعل أو تطبيقها ما دامت نتيجة للجهد البشري . ولكن قد تظل النظرية أيضاً نمطاً مثالياً خالصاً ويتحقق في كل زمان ومكان ، إذا ما توصلت الى علم المبادىء العامة للوحي L'Axiomatique de la Révélation .

ويشمل هذا القسم ثلاثة أجزاء طبقاً لوضع الوحي في التاريخ .

## الجزء الأول : العهد الجديد

وهي محاولة لتحقيق صحة الوحي في التاريخ ابتداء من مراحل الوحي السابقة حتى المرحلة الأخيرة أعني التوراة والإنجيل ، أو كما يقال بلغة أهل الكتاب ، العهد القديم والعهد الجديد سواء من حيث فهم النصوص أو من حيث سلوك أهل الكتاب ، وهو مساهمة منا للبحث عن الوحي السابق وإعادة التحقيق من صحته ، واستعمال مناهج النقل التاريخي ـ الشفاهي أو الكتابي ـ من أجل الوصول الى درجة من درجات اليقين بالنسبة للنصوص الدينية ، مساهمة منا لأهل الكتاب في التعرف على كتبهم المقدسة تمحيصاً وفهماً وسلوكاً ، وفي نفس الوقت يكون تحقيقاً للفروض الاسلامية الخاصة بها ، فروض التحريف والتغيير والتبديل والاخفاء والزيادة والنقصان ، وقد نشأ النقد التاريخي الأوربي للقيام بهذه المهمة وانتهى الى نفس الفروض الإسلامية[125] .

(125) قد حاولنا ذلك من قبل في 1966 في الجزء الثاني من رسالتنا La phénoménologie de l'Exégèse, essai d'une herméneutique existentielle à partir du nouveau Testament.

وفي هذا الجزء تتم مراجعة العهد الجديد نشأة وتكويناً والتمييز بين أقوال المسيح وأقوال الحواريين ، والفصل بين الكتاب المقدس والتراث الكنسي . وهو نواة التراث الغربي . فالتراث الغربي كله ما هو إلا رد فعل على هذه النواة الأولى .

## الجزء الثاني : العهد القديم

وفيه يتم تحليل العهد القديم الكتاب المقدس عند اليهود والتمييز بين كتبه وكتب التوراة ، وكتب التاريخ ( كتب الملوك وكتب القضاة ) وكتب الأنبياء وكتب الحكمة . . . . الخ ومعرفة ما قاله الانبياء وما قاله الأحبار والملوك ثم دراسة تطور العقائد عند بني اسرائيل الذي لا ينفصل عن تاريخهم القومي : عصر البطاركة، عصر الأنبياء، عصر التدوين، والعصر الوسيط والعصر الحديث . وقد كانت هذه ستة علمائنا القدماء في التعرض الى نقد الكتب المقدسة . وما زال المطلب قائماً . فنحن ما زلنا في مواجهة أهل الكتاب بمواجهتنا لمخاطر الاستعمار والصهيونية .

## الجزء الثالث : المنهاج

وهي محاولة لتجاوز مناهج التفسير التي عرفها تراثنا القديم ، الكلامية والفلسفية والفقهية والصوفية وتراوحها بين مناهج نصية أو عقلية أو واقعية أو وجدانية ، ثم محاولة وضع نظرية جديدة للتفسير تكون جامعة لها كلها ، تبدأ من الواقع الشعوري الذي يقدم لنا التجارب الحية التي يقوم العقل بتحليلها ويصل الى معانٍ تكون هي معاني النص والتي يمكن أيضاً إدراكها بالحدس الموجه الى النص مباشرة أو الى الواقع المباشر . وبالتالي يمكن تقنين المداخل الى النص ، ومعرفة أخطاء التفسير مسبقاً بمعرفة أخطاء المنهج ، ويكون التفسير في نظريته الجديدة دعامة التجديد ، والمدافع عن شرعيته ، والهادم لأية محاولات أخرى للتفسير تود الإبقاء على الأوضاع القائمة ، والحد من حركة التغير الاجتماعي وإيقاف مسيرة التاريخ . فالبحث عن « المنهاج » هو نهاية « التراث والتجديد » وبغيته الأولى ، محاولة للعثور على منهاج إسلامي عام لحياة الفرد والجماعة ، ووصف الإنسان في الوحي في علاقاته بقواه النظرية والعملية ، وفي علاقته مع الآخرين ، ومع الأشياء ، ويكون بمثابة الايديولوجية التي يمكنها تنظير الواقع وتطويره . وهي في الحقيقة نفسها التي حاول الجميع البحث عنها سواء في تراثنا القديم ابتداء من الوحي أو بالجهد الانساني الخالص في التراث الغربي . وقد نذكر منه بعض جوانبه في القسم الأول لبيان إلى أي حد استطاعت العلوم التقليدية الاقتراب منه أو في القسم

الثاني لبيان إلى أي حد كان هو المطلب الذي يبحث عن الشعور الأوربي. وهو في الحقيقة حدسنا الأول الذي حدث لنا في مقتبل حياتنا الفلسفية والذي ظل موجها لنا في كل كتاباتنا[126]. وسيتم إخراجه ابتداء من نصوص الوحي ذاتها بلا حاجة الى تراث ويكون هذا هو جزء الوداع[127].

---

(126) أنظر Dialogue Religieux et Révolution, vol II .

ولفظ المنهاج مذكور في القرآن «لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً» 5 : 48 . (وقد نبدأ بهذا الجزء خشية من قصر العمر) .

(127) قد تحدث بعض تعديلات طفيفة في العناوين ، ولكن يظل المشروع العام كما هو دون تغيير. وفي نفس الوقت يعبر «التراث والتجديد» عن حياة المؤلف وخبرة عمره ، وعن اللحظة التاريخية التي تمر بها حضارتنا ، كما يعبر عن حياته بالجامعة وعمله بها ، ويقدم خطة عمل للاساتذة والطلاب على حد سواء .
وقد تأخر تنفيذ المشروع ما يقرب من عشر سنوات نظراً لظروف العمل في مصر داخل الجامعة وخارجها .
فقد كان المفروض أن يخرج هذا الجزء الأول «علم الإنسان» بعد رسالتنا عن «مناهج التفسير» التي هي تحقيق للجزء الثالث عن المنهج الأصولي ولكن تأخر للآتي :
1 ـ ضرورة إخراج كتاب في الفلسفة المسيحية هو «نماذج من فلسفة المسيحية في العصر الوسيط» الذي صدر سنة 1969 كي يساعد الطلاب على قراءة النصوص .
2 ـ ضرورة تعريف المثقفين والباحثين والمواطنين بأبحاث الغير وجرأتهم الفكرية على السلطة دينية أو سياسية والتي جعلتنا نقدم نصاً آخر هو «رسالة اللاهوت والسياسة» لسبينوزا والذي صدر سنة 1971 .
3 ـ ضرورة مخاطبة الشعب في مقالات عدة خاصة بعد هزيمة يونيو والتي جعلتنا نقضي ما يقرب من عامين لتحقيق هذا الغرض والتي جمعناها في قضايا معاصرة ، ج 1 في فكرنا المعاصر ، ج 2 في الفكر الغربي المعاصر سنة 1976 .
4 ـ سفرنا الى الولايات المتحدة الأمريكية هرباً من الإرهاق في كتابة المقالات ورغبة في التفرغ للجزء الأول من «التراث والتجديد» على مدى أربع سنوات قمنا خلالها بعدة مقالات نشرناها في «الحوار الديني والثورة» بالانجليزية في 1977 .
5 ـ إنشغالنا من جديد منذ رجوعنا من الخارج في 1975 وعلى مدى خمس سنوات في التصدي لقضايا التنوير من أجل الحفاظ على الثورات المعاصرة واستمرارها وإقالة عثراتها وإعدادنا ذلك الآن في قضايا معاصرة ج 3 «في الثقافة الوطنية» ، ج 4 «في اليسار الديني» ؛ (الدين والثورة في مصر ، ثمانية أجزاء ، مدبولي ، القاهرة 1989) .
6 ـ استمرارنا في إعطاء نماذج من الفكر الغربي للتنوير الديني في «تربية الجنس البشري» للسنج ، ولبداية الوعي الأوربي ونهايته في «تعالي الأنا موجود» لسارتر 1977 تمهيداً لأفكار «التراث والتجديد» .
7 ـ هذا الجزء من «التراث والتجديد» كان في الأصل مقدمة أولى للجزء الأول «علم الانسان» . وقد نشر في طبعة مستقلة نظراً لأنه يحتوي على المقدمات النظرية للمشروع كله ويكون أشبه بمقدمة ابن خلدون بالنسبة لكتابه «تاريخ العرب والبربر . . .» ولكنه هذه المرة عن النهضة وليس عن الانبياء .

# للمؤلف

**أولاً ـ تحقيق وتقديم وتعليق :**

1 ـ أبو الحسين البصري : المعتمد في أصول الفقه ، جزءان ، المعهد الفرنسي بدمشق 1963 ـ 1965 .

2 ـ الحكومة الاسلامية للامام الخميني ، القاهرة 1979 .

3 ـ جهاد النفس أو الجهاد الأكبر للامام الخميني ، القاهرة 1980 .

**ثانياً ـ إعداد وإشراف ونشر :**

1 ـ اليسار الاسلامي ، كتابات في النهضة الاسلامية ، العدد الأول ، المركز العربي للبحث والنشر ، القاهرة 1981 .

**ثالثاً ـ ترجمة وتقديم وتعليق :**

1 ـ نماذج من الفلسفة المسيحية ( المعلم لاوغسطين ، الايمان باحثاً عن العقل لانسليم ، الوجود والماهية لتوما الاكويني ) ، الطبعة الأولى ، دار الكتب الجامعية ، الاسكندرية 1968 ، الطبعة الثانية ، الأنجلو المصرية ، القاهرة 1978 ، الطبعة الثالثة ، دار التنوير ، بيروت 1981 .

2 ـ اسبينوزا : رسالة في اللاهوت والسياسة ، الطبعة الأولى ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ، 1973 ، الطبعة الثانية ، الانجلو المصرية ، القاهرة ، 1973 ، الطبعة الثالثة ، دا الطليعة ، بيروت 1981 .

3 ـ لسنج : تربية الجنس البشري وأعمال أخرى ، الطبعة الأولى ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة 1977 ، الطبعة الثانية ، دار التنوير ، بيروت 1981 .

4 ـ جان بول سارتر : تعالى الانا موجود ، الطبعة الأولى ، دار الثقافة الجديدة ،

القاهرة 1977 ، الطبعة الثانية ، دار التنوير ، بيروت ، 1982 .

## رابعاً ـ مؤلفات بالعربية :

1 ـ قضايا معاصرة ، الجزء الأول ، في فكرنا المعاصر ، الطبعة الأولى ، دار الفكر العربي ، القاهرة 1976 ، الطبعة الثانية ، دار التنوير ، بيروت ، 1981 ، الطبعة الثالثة ، دار الفكر العربي ، القاهرة 1987 .

2 ـ قضايا معاصرة ، الجزء الثاني ، في الفكر الغربي المعاصر ، الطبعة الأولى ، دار الفكر العربي ، القاهرة 1977 ، الطبعة الثانية ، دار التنوير ، بيروت 1982 ، الطبعة الثالثة ، دار الفكر العربي ، القاهرة 1988 ، الطبعة الرابعة ، المؤسسة الجامعية ، بيروت ، 1990 .

3 ـ التراث والتجديد ، موقفنا من التراث القديم ، الطبعة الأولى المركز العربي للبحث والنشر ، القاهرة 1980 ، الطبعة الثانية دار التنوير ، بيروت 1981 ، الطبعة الثالثة ، الانجلو المصرية القاهرة 1987 ، الطبعة الرابعة ، المؤسسة الجامعية ، بيروت ، 1991 .

4 ـ دراسات إسلامية ، الطبعة الأولى ، الانجلو المصرية ، القاهرة ، 1981 ، الطبعة الثانية ، دار التنوير ، بيروت ، 1982 ، الطبعة الثالثة ، المؤسسة الجامعية ، بيروت ، 1991 .

5 ـ من العقيدة الى الثورة ، محاولة لاعادة بناء علم أصول الدين ( خمسة مجلدات ) الطبعة الأولى ، مدبولي ، القاهرة 1988 ، الطبعة الثانية ، دار التنوير ، بيروت ، 1988 .

6 ـ دراسات فلسفية ، الانجلو المصرية ، القاهرة 1988 ، المؤسسة الجامعية ، بيروت ، 1991 .

7 ـ الدين والثورة في مصر 1952 ـ 1981 ، ثمانية أجزاء ، مدبولي ، القاهرة 1989 .

8 ـ مقدمة في علم الاستغراب ، مدبولي ، القاهرة 1991 ، المؤسسة الجامعية ، بيروت 1991 .

## خامساً ـ مؤلفات بالفرنسية والانجليزية :

1- Les Méthodes d'Exégèse essai sur la science des fondements de la Compreéhension, ilm usul al-Fiqh, le Caire, 1965.

2- L'Exégèse de la phénoménologie, l'Etat actuel de la méthode phénoménologique, et son application au phénomène religieux (paris, 1965). Le

Caire, 1980.
3- La Phénoménologique, de l'Exégèse essai d'une herméneutique existentielle à partir du Nouveau Testament, (Paris 1966), Le Caire, 1988 .
4- Religious Dialogue and Revolution, essays on Judaism, Chrsianity and Islam, Anglo-Egyption Bookshop, Cairo, 1977.
5- Dialogue Religieux et Révolution Vol. II, Anglo-Egyption Bookshop, Le Caire 1988 (sous-press).
6- Religion, Ideology and Development, Anglo-Egyption Bookshop, Cairo, 1992, (In print).