

## من التراث إلى الثورة .. حول نظرية مقترحة في التراث العربي

٤

هذا المشروع ..

هو (مشروع عمرى العلمى) <sup>(١)</sup> (مشروع رؤية جديدة للفكر العربى . من العصر الجاهلى حتى المرحلة المعاصرة) <sup>(٢)</sup> .

دعا إليه أن (رهطاً من المفكرين والباحثين ، وكذلك بعض السياسيين والعالمين في حقل السياسة الثقافية ، يثيرون في المرحلة الراهنة قضية التراث عموماً ، والتراث العربى على وجه خاص . ملئء بكثير من المطامح والحماسة والتوقعات المشروعة ، ولكن في معظم الأحيان ، بقليل من الخصوبة والعمق في البحث العلمى ، وبضخالة في الاستبصار والمسئولية السياسية والاجتماعية ) ص ٥ تلتقى في ذلك (المحاولات التي تطرح نفسها خطأ باسم المهجية الجدلوية المادية التاريخية ، في منحائها الجوهرى . « بالتزعة السلفية « الدينية الوثوقية ، التي تقوم كذلك على إخضاع التراث لمصالح معينة ، على نحو نفعى تعسقى مُبتذل ) هامش ص ٦ .

وذلك بسبب أنهم لا يتعاملون مع (الحقيقة في البحث التراث ، كما في البحث العلمى عموماً) أى على أساس كونها (حقيقة ، ليس لأنها نافعة ، وإنما هي على العكس من ذلك نافعة لأنها حقيقة) ص ٦ .

(١) الغلاف .

(٢) العنوان .

و) إنه من المفارقة بمكان أن نكتب في قضايا تراثية ، بل وأن نتنطع لاقتراح نظرية في التراث العربي الفكري ، دون أن نطرح وجهات النظر الرئيسية في هذا التراث ، من داخله ومن خارجه ، أى السالفة أو المعاصرة أولاً ودون أن نحيط بها على نحو عميق ، من خلال تلك النظرية التراثية ، ثانياً ، ودون أن نقوم بذلك كله عبر تمثّل عياني عميق لقضايا التراث العربي الفكري نفسه ، ثالثاً ( ص ٨ . على أن يتم ( طرح النظرية التراثية المقترحة في نطاق الاحتياجات الذاتية الحوية ، الاجتماعية الحضارية العامة ، والنظرية العلمية للواقع العربي الراهن ، أولاً ، وفي نطاق كون هذا الأخير إحدى حلقات الواقع الإنساني العالمي الراهن ، ثانياً ) ص ٩ ( على أساس هذا الفهم للأمور ، يصبح « مشروع الرؤية الجديدة » مشروطاً بمقتضيات وآفاق المرحلة الراهنة التي يمر فيها الوطن العربي ، تلك التي تتحدد ، في نظرنا ، بكونها مرحلة انتقال معقدة ومركبة من مجتمع ما قبل الإقطاعي ، وإقطاعي بورجوازي هجين ، ومبعث قومياً إلى مجتمع اشتراكي موحد قومياً ) ص ١٦ .

وإذا كنا بصدد ( دليل عمل منهجي عام في البحث التراث ) فإن من واجبتنا أن نعلم ( أن المنهجية الجدلية التاريخية والتراثية هي المؤهلة ، اجتماعياً ومعرفياً ، لقيادة البحث في وجهات النظر تلك ، والوصول إلى موقف علمي دقيق من التراث والتاريخ العربي والفكري ) ص ٢٧ . وذلك من منطلق ( أن الباحث المؤرخ والتراثي الذي يكتب حول وقائع حدثت قبله ويقومها تراثياً ، يفعل ذلك في ضوء عصره هو ، بالرغم من أنه يبقى مطالباً بتقديمها من خلال عصرها هي في حال التعرض لها تاريخياً ، ولكن هذا التعرض يظل - في التحليل الأخير - مشروطاً بمستوى أداة البحث العلمي التي بين يديه أولاً ، وبأفقه المعرفي والأيدولوجي ثانياً ، بحيث يغدو القول ممكناً بأن هذين العنصرين<sup>٤</sup> يمثلان ، على نحو متوسط ، الحصلة الحضارية العامة لعصر ذلك الباحث ) ص ٣١ / ٣٢ .

ومن هنا يكون الاختلاف بين الباحثين ، إذ تتحكم آفاقهم المعرفية واتجاهاتهم الأيديولوجية في توجيه البحث العلمي ، مما يدفع إلى إلباس التاريخ القديم مصطلحات حديثة ، أفرزتها ضرورات التطور الحديث ، ومن ثم يتحرك التاريخ القديم بحركة التاريخ الحديث ، مع أن لكل عوامله وظواهره التي تتناسب مع طبيعة عصره .

ولعل الصواب أن نتناول التراث من خلال بيئته المادية والمعنوية ، على أساس المنهج التاريخي دون أن نقع تحت تأثير الأيديولوجيات المعاصرة حتى تكون أقرب إلى الحقيقة العلمية ، ثم تكون المرحلة الثانية في توظيف هذه الحقيقة العلمية في إطار أدبي أو فني لأهداف سياسية أو اجتماعية .

أما أن نمسك بالبابكية مثلاً ، فنحرك أحداثها بحركة الاشتراكية المعاصرة ، فإننا سنبالغ في استخدام الظلال والأضواء ، بحيث نبرز خافياً ، ونجسم دقيقاً ، وندقق جسيماً ، ونعيد تشكيل الأحداث ، وكأننا نضع قصة من إبداعنا ، وما أظن هذا يخضع للقواعد التي وضعها ابن خلدون وأكبرها ماركس ولينين ، من أنه (إذا اعتمد في الأخبار على مجرد النقل ، ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني ، ولا قيس العائب منها بالشاهد والحاضر بالذهاب . فرمما لم يؤمن فيها من العثور ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق) ص ٣٤ .

فإذا كان (الصدق) هدفاً ، ولحقيقة غاية ، أمكننا أن نعيش واقع التاريخ ، وأن نستعيد (التراث) ، وقد بعثنا به الحياة ، فيحيا فينا ونحيا فيه ، يحيا فينا فكراً وقيماً ونباتات إنسانية ، ونحيا فيه حين نرى صورتنا في مرآته ، فتلقي همومنا بهمومه ، ومعاركنا بمعاركه ، وانتصاراتنا بانتصاراته ، ويصبح زاداً وسماًداً ، دربته وعماداً .

وليس معنى هذا أن جملة تاريخنا وتراثنا مجموعة إنجازات ، وثمار حضارة

إسلامية ذات طبيعة واحدة ، ومستوى واحد ، لأن هذا يخالف مجرى الحياة الإنسانية ، في أى مكان ، وفي أى زمان .

لكن على يقين من أن مسار الحياة العربية الإسلامية مرّ بتعاريج وعقد وتنوعات ، وأن مسار الحياة العربية الإسلامية عملت فيه أياد غير عربية وغير إسلامية . . . لكن في استطاعتنا - ونحن نتحرى (الصدق) أن نبين مالنا وما علينا ، وأن نستفيد من مزالقنا ومن معارجنا ، دون أن تقع في حُباله الوهم ، أو حُباله الغرور . ودون أن نصبح دُمىً على مسرح العرائس ، نحرُكنا خيوط الآخرين ، وننطق بأصوات لا نملكها ، ونعبر عن أفكار لا ندرُكها .

يقول السيد الدكتور (إن طبيعة التاريخ ذاك روحية دينية ، لا تأخذ بعين الاعتبار العلاقات الإنسانية المادية والروحية ، إلا بمقدار ما يخدمها ويكرّس هيمنتها ، بصفتها مصدر الوجود والحقيقة) .

(إن المراحل التاريخية التالية على الرسالة المحمدية لا تشكل شيئاً يتضمن في ذاته اعتباراً ، إلا بمقدار ما يتطابق مع مرحلة هذه الرسالة) .

إنها (تقرب وتمتج بالأسطورة المطلقة النهائية ، والهائجة فوق التاريخ ، بمقدار ما تحقق ابتعاداً عن التاريخ العياني واعتلاء عليه) ص ٤٢ .

مثل هذا التصوم لا يمكن أن يخضع لمنهج علمي ، لأنه - كما يقولون - يمثل (صوت سيده) ، مجرد كلمات أريد بها أن تُحدث فرقعات غوغائية . . . وإلا فما معنى أن (المراحل التاريخية التالية على الرسالة المحمدية) امتزجت (بالأسطورة المطلقة النهائية الهائجة فوق التاريخ) ، وأن طبيعة التاريخ الإسلامي (لا تأخذ بعين الاعتبار العلاقات الإنسانية المادية والروحية إلا بمقدار ما يخدمها ويكرس هيمنتها) ؟ !

إن أحداً لا يمكن أن ينكر أن كل معتقد إنما هو فكر وتطبيق ، وطبيعة (التطبيق) تخضع لمؤثرات كثيرة لا تجعله يتحرك مع (الفكر) على مستوى

واحد . . . ولو أننا افترضنا أن حركة المجتمع ، سياسياً واقتصادياً ، تتحرك بحركة الدين ، فإن معتقد الشيوعيين أن الفكر الاشتراكي يستقطب كل ألوان النشاط الإنساني ، وأن مسار التطور الاجتماعي ينتهي إلى الحتمية الاشتراكية ويقف عندها .

لكن الحقيقة الإنسانية والمسار التاريخي لا يؤيدان هذا الزعم ، بدليل ما يجري الآن على الساحة الاشتراكية ، ولم يعد للقوات العسكرية الشيوعية عمل يختلف عن عمل القوات العسكرية الرأسمالية ، وأصبح الاستعمار في عباءة حمراء لا يختلف عنه في عباءة زرقاء .

هذه حقيقة تعلن عنها مواقع كثيرة في كل مكان .  
وحقيقة أخرى ، أن التاريخ الإنساني العام . . . في تصور المؤرخين قاطبة . . . كان يتحرك بحركة القادة والحكام ، وأن العلاقات الإنسانية كانت تدون في كتب التشريع والحكمة والأدب والنوادر والحكايات والرحلات ، وكانت تناول - على سبيل الاستطراد - في تاريخ رجال السياسة والحرب والأدب والحديث والطب ، إلى آخر هذه المجالات العلمية والفنية . فلما علا صوت الجماهير ، وأصبح للخارجين على السلطان تأثير على حركة التاريخ ، تطورت النظرة في تناول هذا العلم . ولا مجال لإنكار أن تحرك الجماهير كان بحركة قادة ذوى مواهب ومطامع ، تخضع مصائرهم للانتصارات والهزائم ، شأنهم شأن سواهم من القادة ، فإذا انتصروا كُتِّلوا بأكاليل الغار ، وإذا انهزموا عُلِّقوا في المشانق .

والحقيقة الكبرى أن الدين الإسلامي لم يكن شعائر وطقوساً روحية ، بقدر ما هو تشريع وقيم عملية ، تناول كل شؤون الحياة ، سلماً وحرباً ، جداً وطواً ، سرّاً وعلانية ، أفراداً وجماعات .

كما أن الدين الإسلامي لم يعلق المجتمع الإسلامي على المسلمين ، ولم يوقف تشريعه على العلاقات بين المسلمين .

وإذا كان التاريخ الإسلامي قد تحرك بحركة الإسلام ، فإن حركته الإنسانية كانت أوسع مدى وأجل مظهرًا ، وأعمق أثرًا .

ثم إن المسلمين - منذ عهد الفتوحات - صارت تحكهم طبيعة التوسع في بيئات غير عربية وغير إسلامية ، وصارت تتحكم في مجتمعهم عوامل كثيرة ، ومكتسبات حضارية لم يكن لهم بها عهد .

ولم يكن للمسلمين قانون يأخذ بالظنة ، ويعاقب على الهمسة .  
كان مجتمعًا يموج بكل الأفكار ، ويتسع لكل الخلافات .

ولو أنه التزم بالتعاليم الإسلامية لظل المد الإسلامي يأخذ طريقه حتى اليوم ، ولما كان للحركات المشبوهة وغير المشبوهة أن تنبت فيه ، لأنه كان سيتحرك بحركة هذه التعاليم ، ومن ثم فالبيان يشد بعضه بعضًا ، على أساس التكامل والتضامن والتعاون ، وفي إطار عباد الرحمن التوايين المتطهرين ، ( الذين يمشون على الأرض هونًا ، وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلامًا ) ، أما وقد تحرك المجتمع بحركة ( الإنسانية ) ، واتسع لأمثال ابن الراوندى وابن نجرة وطيب تيزيني ، فإن من الخطأ أن نحاسب القيم الإسلامية بحساب هذا المجتمع .

### بين العقل والنقل . .

يلقى الدكتور على قول مالك بن أنس : ( لا يصلح أمر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها ) بأن ( هذا « الأول » سوف يبقى دائمًا وأبدًا كذلك ، إلى درجة أن الحديث عن تجاوزه و « تخطيه » يتحول إلى نوع من البدعة ، التي يجب على الأوفياء لذلك الأول أن يرفضوها ويدنوها ) ص ٤٦ .

وهو يقرر حقيقة ، وإن كان يقدمها في معرض الإدانة متجاهلاً أن الذين يجتهدون في تفسير الأفكار الماركسية اللينينية يُتهمون ( بالتحريف ) ، ومن ثم يطاردون ، وتعلق لهم المشائق .

فإذا كان (تجاوز) الشرع و(تخطيه) يتحول إلى نوع من البدعة ، فهذا أهون ما يجب على الأوفياء لذلك الدين ، لكن هؤلاء الأوفياء - في مواجهة هؤلاء المتجاوزين - ملتزمون بساحة الإسلام ، التي قوامها : ( من قال لا إله إلا الله ، فقد عصم منى دمه وماله ) و( ادعُ إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة ، وجادلهم بالتي هي أحسن ) .

ومالك بن أنس من التابعين الذين صحبوا صحابة رسول الله ، وجمع زمانه بين صلاح حال الرعية بالدين ، وفساد حال الرعية بالدنيا ، ومن ثم كان ينطق بمنطق الشرع ، وبمنطق التجربة الحية التي عاشها . . . والدكتور نفسه لا يستطيع أن ينكر صلاح الحياة بالدين الإسلامي الذي طهر نفوس القوم فطهرت أحوالهم ، واستقامت دنياهم ، ودانت لهم الإمبراطوريات ، فإذا كان تطلع إلى صلاح حال الناس بالدين مرة أخرى ، - وليس من النصوص الدينية ما يقف في وجه التطور - فإن هذا التطلع لا يعد (ردّة) ، ولا يُدان بالرجعية ، أو التقليدية ، أو النصية ، لأنه العود إلى الصواب ، وليس الاستمرار في الخطأ دلالة وعى ، وليس البحث في جيوب الآخرين ، وبين أيدينا خير الدساتير - مظنة رشاد .

لقد كتب ابن رشد ( أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك ، وسواء كان ذلك الغير مشاركاً لنا أو غير مشارك في الملة ، فإن الآلة التي تصح بها التزكية ، ليس يُعتبر في صحة التزكية بها كونها آلة المشارك لنا في الملك أو غير مشارك ، إذا كانت فيها شروط الصحة ) ص ٤٩ .

وهذا القول لا يمثل تقدمة خارجة على الخط الإسلامي ، بل يمثل قاعدة إسلامية تأمر بطلب العلم ولو كان في الصين الكونفوشيوسية ، وتأمر بطلب الحق من كل من جاء به ولو كان كافراً ، قاعدة لم تقيد العلم بمكان ولا بكائن ، ولم تلون العلم بلون أحمر أو أزرق . لأن العلم حقيقة طبيعية أو إنسانية ، مادية أو روحية ، وأي مظهر من مظاهر العلم يمثل صحة عقلية ، ويزيد في دائرة الإدراك ، ولهذا

كانت (آية) العلم ، ووسيلته القلم أول ما نزل به القرآن الكريم ، لأن العلم بالكون وبالناس يوصل إلى الله ، ويزيد من خشية  
وحديث القرآن عن العلم غير مقيد بقيد ، أو مخصص بخاصة ، قاله (الذي  
عَلَّمَ بالقلم علم الإنسان ما لم يعلم) لأنه (لايستوى الذين يعلمون والذين  
لا يعلمون) ، ولأنه (إنما يخشى الله من عباده العلماء) .  
وحديث الرسول عن العلم لم يتجاوز سبيل القرآن ، (تعلموا العلم وعلموه  
الناس) ، (اطلبوا العلم من المهد إلى الحد) ، (من خرج في طلب العلم فهو في  
سبيل الله حتى يرجع) .

هكذا صار طلب العلم فريضة دينية من مات في أداها مات شهيداً . .  
وكانت الدعوة إلى تعلم اللغات غير العربية ، واللغات أبواب المعارف ،  
والمعارف تقى الشرور ، ومن ثم كان (مَنْ تَعَلَّمَ لُغَةَ قَوْمٍ أَمِنَ شَرَّهُمْ) وكان  
معاذ بن جبل يسأل عن الشر ليجنبه ، على حين كان الآخرون يسألون عن الخير .  
والدارس للقرآن الإسلامية يعرف حرص المسلمين على علم ما عند أعداء  
الإسلام ، وكانت تعقد المجالس والمناظرات لمجاملة هؤلاء الأعداء .  
إذن ، فلم يكن ابن رشد مستكشفاً جديداً ، ولم يكن إلا قلماً إسلامياً رشيداً ،  
فلذا جاء من يزعم أهمية مبدئية (لوجهة نظر ابن رشد التراثية هذه في البحث  
العلمي التاريخي والتراثي المعاصر المتوجه نحو الكشف عن «جسور» بين الجدلية  
المادية التاريخية والتراثية من طرف ، والتراث العربي الفكري التقدمي من طرف  
آخر) ص ٥١ . فإنه يعلن عن جهله بالخط الإسلامي أولاً ، ويعلن عن أن التراث  
الإسلامي يملك من المضامين والمعطيات ما فيه كل الغناء .

ولكن الأستاذ الجامعي الذي يصف هذا الأفق الإسلامي الواسع بأنه (ينطوى  
على تناقض ذاتي) ص ٥١ ، يريد أن يلوي ذراع ابن رشد (انطلاقاً من حرصه  
العميق على جعل «العقل» الإنساني الحكم الفصل في مسائل الوجود عموماً) ،

ويزعم أنه ( يتحدى الدين في واحد من أخطر الأمور التي يقوم عليها ، وهو ضرورة وجود « النبي » ) ، ويضيف أنه ( من أجل تدعيم هذا الموقف يجد ابن طفيل نفسه مدعواً لأن يأخذ موقفاً « عديماً » من التراث ، حين يرى عبر سياق قصته الشهيرة « حتى بن يقظان » أن الإنسان قادر على الوصول إلى الحقائق القصوى ، حين يستخدم عقله على نحو دقيق ) ويشيد بهذا الموقف على أساس أنه ( طموح مشروع في حينه ، في التصدي للهيمنة الأيديولوجية الإقطاعية التي تجسدت في صيغة النصية الدينية الوثوقية ) ص ٥٣ .

هكذا يحاول الدكتور أن يوهم قراءه أن الدين يخالف العقل ، متجاهلاً أن الدين الإسلامي دين الفطرة ( فطرة الله التي فطر الناس عليها ، لا تبديل لخلق الله ، ذلك الدين القيم ، ولكن أكثر الناس لا يعلمون ) أن الدين غريزة ، لا كما يقول علماء النفس ، بل كما صور الله سبحانه في قوله : ( وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم : ألست بربكم ؟ قالوا : بلى ) فلو خُلِّي بين المرء وربه ما احتاج إلى دليل ، ولكنها صوارف الحياة وشواغل الغرائز الدنيا ، فكانت الحاجة إلى الرسل مبشرين ومنذرين وهادين إلى سواء السبيل . ولقد أكبر القرآن من شأن العقل في قصة إيمان إبراهيم ، عليه السلام ، وفي مطالبتنا بالنظر في ملكوت السموات والأرض ، وفي أنفسنا وفي آثار السابقين لنتدى ، وابن طفيل إنما يقيم الحجة على الصالين ، بأنهم لا عذر لهم ، إذا لم يؤمنوا ، وإن لم يأتهم رسول ، فكيف وقد جاءتهم الرسل ، وفي ربوعهم عقول ؟ ولقد سبق أن تناولنا هذه القضية في معرض ما قدم الدكتور في كتابيه السابقين وبيننا أن الاجتهادات العقلية السليمة توصل إلى الله ، سبحانه ، وأن كل ما كتب الفلاسفة منذ طاليس إلى أرسطو إبان الوثنية اليونانية إنما كان يتحدث عن حركة الكون عن طريق محرك من خارجه ، وأن كل ما كتب الفلاسفة الإسلاميون من الكندي إلى ابن رشد إنما يدعمون النقل بالعقل ، ويقيمون الحجة على ( أولئك

الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما رحمت تجارتهم وما كانوا مهتدين ، مثلهم كمثل الذي استوقد ناراً فلما أضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون ، صمّ بكم عمى فهم لا يرجعون .

#### الشعوية :

خاطب الله سبحانه المؤمنين بقوله : ( كنتم خير أمة أخرجت للناس ، تأمرون بالمعروف ، وتنهون عن المنكر ، وتؤمنون بالله ) ، فشرط الخيرية بالإيمان والسلوك القويم ، ولم يخصها بجنس ، لأن الدعوة للناس كافة ، ولا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى ، ( إن أكرمكم عند الله أتقاكم ) . .

لكن الدكتور - في سبيل البحث عن مبرر للشعوية - زعم أن هناك مبدأ ( العرب خير أمة ) ، وأن معاوية بن أبي سفيان قال مخاطباً العرب : ( إن الله اختاركم من الناس وصفاكم من الأمم ، كما تصفى الفضة البيضاء من خبثها ) ص ٥٨ ولم يكن معاوية يخاطب إلا المسلمين وإن كانوا عرباً .

وإذا كان قد نسب إلى عمر قوله : ( العرب قادة الإسلام ) فهو يحدث عن حقيقة المرحلة في فجر الإسلام ، لا أن العرب سيظلون قادة على الدوام . ولقد دخل الإسلام من هم غير العرب - في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم - وزاد دخولهم في عهد أبي بكر وعمر ، وكان لكثير منهم دور قيادي في مجالات مختلفة .

وبنحن نعلم أن الرسول الكريم أقر ( باذان ) الفارسي على حكم اليمن ، بعد دخوله في الإسلام ، تأليفاً له ، واستعانة بخبرته ، ومع هذا فالشيوعيون أنكروا هذا الفعل ، وزعموا أن الرسول اعترف بالاستعمار الفارسي . وتدوين الدواوين في عهد عمر اعتمد على الخبرة الفارسية .

ولا شك في أن الطب والزراعة والصناعة والبناء نهضت في المجتمع الأموي بأيدي فارسية ورومية وهندية .

وسالم مولى هشام ، وعبد الحميد الكاتب ، وعبد الله بن المقفع أشرفوا على ديوان الرسائل في عهد بني أمية ، وهو أشبه بوزارة الإعلام في عهدنا ، بالإضافة إلى عمل وزارة الخارجية ، وخطورته في أنه مطلع على أسرار الدولة . وإذا كان الأمويون ذوى نخوة عربية ، فإنهم لم يكونوا متعصبين ضد غير العرب .

ثم إن الحكم الأموي قام على كواهل أهل الثقة والخبرة ، بسبب الخلافات التي قامت بينهم وبين العلويين والزييريين والحوارج وغيرهم من المشققين ، ولا شك في أن عناصر من الفرس وغيرهم من الشعوب الإسلامية أيدت أعداء الأمويين ، فصاحب السلطان - وإن عدل - مكروه ، لأن الطامعين في السلطة والحاقدين على الحاكمين يروجون ضدهم الشائعات ، ويفترون عليهم بالباطل ، والجاهير الكادحة المعانية تجرد في اتهام ذوى السلطان وانتقاص قدرهم ما يعزبهم ، ويخفف من عذاباتهم .

لهذا كان شعار (أهل التسوية) قولة حق أريد بها باطل ، وما أكثر الشعارات التي تتحدث عن القيم الإنسانية العالية ، من الحق والخير والعدالة والمساواة والحرية ، فإذا ملك أصحاب هذه الشعارات كانوا أشد قسوة وأعنف سلوكاً .

والمعروف أن الجاهير لا تطمع في مراكز السلطة ، لأنها غير مهيأة لذلك ، ولأن السلطة لا تقوم إلا بأفراد ذوى طبيعة خاصة ، قد يكون منهم قادة الجيوش ، كما يكون منهم قادة اللصوص ، وفي السلطة يلتقى الطيب والجزار ، والطيب والخبيث ، وقد يُحرز الأشرار انتصاراً بين الجاهير ، لأنهم يجيدون اللعبة . لهذا لا ينبغي أن نربط « الشعبية » بالجاهير الفارسية ، بل بذوى المصالح المشتركة .

(إن سقوط الدولة الأموية التي كانت تمثل البناء السياسي الإداري الثقوي للعلاقات الإنتاجية الإقطاعية ، والتي ساهم في إسقاطها - بشكل خاص إقطاعيو وعقاريو ومرابو الشعب الفارسي والتركي ، كان إيداناً يبدء مشاركة هؤلاء في بناء الدولة العباسية العتيدة) ص ٦٠ .  
هذه حقيقة أسيتت صياغتها حتى تخدم أهدافاً اشتراكية .

فقد كان هناك صراع بين الأمويين والهاشميين ، فوقف إلى جوانب الهاشميين كل أعداء السلطان ، سواء أكانوا من المتورين ، أصحاب السلطان السابق من الفرس وغيرهم ، أم كانوا من ذوى المطامع والانتهازين الذى يركبون ظهر الموج ، وكل هؤلاء يعملون على تحريك الجماهير ، عن طريق الشعارات والادعاءات التى تثير الغرائز وتلهب الشهوات ، ومن هنا كان قول ابن قتيبة : (إن الذين اعتنقوا الشعبية هم السُّفلة والحشوة وأوباش النُّبّ وأبناء أكرة القرى) ص ٦١ .

لأن المحركين يعملون في الخفاء ، ويظهر على السطح أولئك المغرّ بهم . . ومن ثم يتزل العقاب بالذيول من دون الرءوس ، وهذا ما يفسر قول الحجاج إلى عامله بالبصرة (إذا أتاك كتابي ، فانف من قبلك من النُّبّ فإنهم مفسدة للدين والدنيا) ص ٦١ ومن يعرف أن البصرة كانت مسرحاً لحركات الخوارج والزنج والقرامطة يدرك صواب نظرة الحجاج ، ، ذلك لفقد التجانس بين سكان هذه المدينة وما حولها ، وللظروف الصعبة التى كان يعيش فيها الذين يعملون في الأهوار ، في أرض سبخة وجو حار مشبع بالرطوبة والبعوض والذباب ، ولأن ذوى المآرب السياسية كانوا أقدر على إثارة النبط والسودان الذين كانوا يعملون في فلاحة الأهوار ، كما كانوا قادرين على إثارة القاعدة الشعبية من العرب .

ومما لاشك فيه أن كثيرين من العرب خرجوا على بنى أمية في صفوف العلويين والزيديين والخوارج ، وتحمت قيادة خالد القسرى وعبد الرحمن بن الأشعث ، وبعضهم لجأ إلى التصعلك وخرج ينال حقه بسيفه .

وكل هذا كان تحركاً طبيعياً ، يحدث مثله - على مدى التاريخ الإنساني - في كل البيئات الاجتماعية والسياسية دون حاجة إلى أن نلبس الماضي ملابس عصرية ، ودون حاجة إلى تكييف هذه الأحداث تكييفاً ماركسياً .

وليس بدعاً أن تنشط أقلام تؤيد هذا الجانب أو ذاك ، وبخاصة إذا وجدت هذه الأقلام من يحميها أو يعزها ، أو يفرجها .

ولقد كان - إبان الحكم الأموي - شعراء وخطباء يؤيدون الزبيريين أو الشيعة أو الخوارج أو حركة خالد القسري أو ابن الأشعث ، وكان من الصعاليك شعراء يبررون مواقفهم .

فإذا كانت حركة العباسيين ، وشارك الفرس في انتصارها ، ظهرت أقلام تطعن على العرب ، وأخرى تبين فضل العرب ، لكن هذه الأقلام لم تكن لتعبر عن القاعدة الجماهيرية الإسلامية . التي تمتد ما بين الصين والمحيط الأطلسي . . فالتاريخ لا يكاد يذكر من يتجاوز عددهم أصابع اليد الواحدة ومن ثم لا ينبغي أن نجسم ما كان يحدث ، فنزيف التاريخ ، لمجرد أننا نبحث عن جذور للاشتراكية ضاربة في أعماق التراث العربي الإسلامي .

#### الحركة الثقافية :

يقول الدكتور ( إن ذلك الهجوم الشعوري الإقطاعي على العنصر العربي قد لقي بطبيعة الحال ردود فعل متعددة من العرب ، تركزت في الدفاع عن الثقافة العربية عموماً ، تلك الثقافة التي التهمت في تلك المرحلة بالمنظومة الإسلامية الدينية والاجتماعية واللغوية والفكرية ) ص ٦٢ .

( إن الإصرار على ذلك الموقف من اللغة العربية الذي وجه ضد الشعوبين أدى إلى البحث عن موقع الشعر العربي الجاهلي ، والدفاع عن هذا الأخير ) ص ٦٢ .  
وبما يعرفه تلاميذ المدارس أن الحركة الثقافية بدأت مع نزول القرآن الكريم في

صورة من التعاليم الدينية مصحوبة برواية الشعر (ديوان العرب) ، وكان ابن عباس يجلس للشعر في مسجد الرسول ، كما يجلس للتفسير والفتيا . فلما كان عهد التدوين نشط المسلمون عربياً وغير عرب - في تسجيل التراث الفكري ، شعراً وأخباراً ، ونوادير ، إلى جوار حديث رسول الله ، وقراءات القرآن ، وبيان أسباب النزول ، وشرح غريب القرآن وغريب الحديث وتدوين أصول التشريع والبلاغة والنحو والتاريخ ، كل ذلك خدمة للنص القرآني ، وللدين الإسلامي . وكان من حامات حوهم الشبهات من غير العرب أكثر المهتمين في هذه المجالات أمثال أبي عبيد وحاد الراوية وخلف الأحمر .

ولم يكن ما نسب إلى حماد الراوية وخلف الأحمر (من انتحال) الشعر الجاهلي ثمرة شعوية بقدر ما كان وسيلة كسب وإثبات مهارة . وإذا كان معظم ما حفظ التاريخ من الشعر الجاهلي أسهم في جمعه هؤلاء الذين نبأ في اتهامهم ، كان علينا أن نعرف أن مرد هذا الاتهام إلى المنافسة التي كانت قائمة بين العلماء ، وبخاصة بين علماء البصرة والكوفة ، وقديماً قيل عن هذا التنافس لصراوته إنه (كتفاير التيوس في الزرية) .

ومع هذا ، فالدكتور يزعم أن (الإقطاع العربي قد نجح في إكساب صراعه مع إقطاع الشعوب الأخرى المنطوية تحت إطار الدولة المركزية ، صفة الصراع بين العرب عموماً ، واللاعرب عموماً ، بين اللغة العربية واللغات غير العربية) ص ٦٣ .

على حين اقتصر وجود اللغات غير العربية على الدواوين قبل عهد عبد الملك بن مروان<sup>(١)</sup> وعلى أسماء أدوات الحضارة التي دخلت المجتمع الجديد . وعلى بعض العبارات في ألسنة الجوارى ، وفي المجتمعات الخاصة المحددة ، أشبه بما يجرى في

(١) يلاحظ أن الذي قام بتعريب الدواوين فارسي ، يسمى زاذان فروخ الأحمر .

مجتمعاتنا العربية حتى اليوم . . لكن المثقفين - على مستوى الشعوب الإسلامية - كانوا يفكرون بلسان العرب والقرآن ، حتى أعداء الإسلام فيهم .

ولم يعد المثقفون الفرس إلى لغتهم يؤلفون بها إلا في وقت متأخر من الدولة العباسية ، بعد أن تمزقت الدولة إلى دويلات ، فمن أين للدكتور هذا الصراع بين العربية واللاعربية ، وقد كان حظ الفارسية مقصوراً على الترجمة منها إلى العربية ، وكان ابن قتيبة ، كما كان ابن المقفع ، من المروجين للفكر الفارسي .

ومن الخطأ الباعى أن نعلل لظهور الزندقة . على أنها مظهر شعوبى ، وأن ( الإسلام نشأ في نطاق عربى ، مما جعل العرب ينظر إليهم متصلين بالإسلام أوثق وأشد اتصال ، إلى درجة بدا فيها هذا الأخير قد تحول إلى الوعى الذاتى والدينى والاجتماعى والسياسى والأخلاقى للعرب ، وبذلك أخذت الدعوة إلى دين آخر تظهر على أنها مناوئة للإسلام والعرب في آنٍ واحد ) ص ٦٤ .

تعليل يوحى بأن غير العرب كانوا زنادقة أو كانوا يبتغون المانوية ويظهرون الإسلام ، مع أن معظم المؤلفين والمصنفين في الإسلام - تفسيراً وحديثاً وتشريعاً وتاريخاً وأدباً ولغة ونحواً وفلسفة وعلومًا متنوعة - كانوا من غير العرب ، أو على الأصح كانت جذورهم غير عربية ، وكان للبيئة العربية الإسلامية فضل إنجابهم . ثم إن العرب لم يكونوا جميعاً أهل طهارة ونقاء ، بل كانوا مشاركين في كل ما راج في هذا المجتمع الكبير . ويلاحظ أن أكثر الذين اتهموا بالزندقة في المجتمع العباسى - على سعته - كانوا قلة من أصحاب الكلمة ، الذين لعبوا أدواراً سياسية ، كابن المقفع ، أو كانوا عامل فساد اجتماعى ، كبشار . . وكان الاتهام بالزندقة مجرد وسيلة للخلاص منهم .

فإذا قال الجاحظ ، وهو من أعداء الشعوبية ، وليس بعربى الأصل : ( إنما عامة من ارتاب بالإسلام إنما جاءه هذا من طريق الشعوبية ، فإذا أبغض شيئاً أبغض أهله ، وإن أبغض تلك اللغة أبغض تلك الجزيرة ، فلا تزال الحالات تتقل

به حتى ينسلخ من الإسلام ، إذ كانت العرب هي التي جاءت به ، وكانوا السلف (ص ٦٥ .

فإن هذا القول لا يتجاوز التحليل النفسى لمن أصابه هذه الآفة ، ومن ثم لا يعدّ تصويراً لصراع بين العرب وغيرهم من الشعوب الإسلامية ولا بين الدين الإسلامى وغيره من أديان سابقة لهذه الشعوب .

### التراث والتزعة السلفية :

على طريقة الخلط المقصود لتزييف الحقيقة الإسلامية ، يصف النصوص الإسلامية بأنها ( لا تحوز على بنية أيديولوجية متجانسة ) ص ٦٨ . ويبنى على هذا الوصف أنها ( لم تكن قادرة على أن تتخطى مجموعة من الإشكالات والصعوبات التي واجهتها . ولن تكون قادرة عليه كذلك في المستقبل ) ص ٦٨ . ثم ذكر الدين حاولوا ( تطويع المشكلات المستعجدة ) ، بأنهم وقعوا ( في مفارقة وتناقض مأساوى يبلغ مع العصر الذى يعيشون فيه ) ص ٦٨ ، وأنهم أشبه ( بدون كيشوت ) الذى كان يحارب طواحين الهواء ليثبت قدرته ( الباهرة ) على القتال ، وليغطى حقيقة عجزه عن ممارسة الحياة .. ثم يبنى على هذه ( الفرضية الواهمة ) ( أن تلك النصوص « الأصلية » نفسها تطالب - في حدود كونها غير متجانسة - بشكل واضح مكشوف ، وملح أحياناً باستخدام « التأويل » و « النظر » و « الاجتهاد » العقلانى فيها نفسها ) ص ٦٨ .

ويتحدث عن التزعة السلفية بأنها ( الإلحاح على « الأصل » المطلق الذى لا يخضع للبحث العلمى ، لكونه ظاهرة غير عادية ، خارقة ) ص ٦٨ . ( وإن كانت قد أرغمت على أن تعدل من بعض جوانبها الثانوية ، تحت ضغط الحدث الاجتماعى والتقدم العلمى ) ص ٦٩ . لكنها ( بموقفها الانبساطى الوثوقى تجاه التراث ، تشكل عائقاً جديداً خطيراً على طريق البحث العلمى لهذا الأخير ،

وللتاريخ العربي الفكري والحضارى بشكل عام) ص ٦٩ .  
وبناء عليه ، فإن ( البحث العلمى الذى يطمح فى استكشاف التراث والتاريخ  
العربى منطلقاً من مواقع التحليل والتركيب التاريخيين النقديين ، يتحول - على  
أيدى أصحاب تلك النزعة - إلى ادعاء زائف ضحل بالعلم ، أما ذلك الذى  
يسمى « بالعالم » من أولئك التراثيين فهو فى حقيقة الأمر ليس أكثر من إنسان  
يتمتع بحافظة جيدة ، ويعقل نصّى أمين لذلك « الأصل » الذى عليه على الدوام  
أن « يطابق » بينه وبين الأحوال المستجدة مها اكتسبت صيغة هذا التطابق من قسر  
وتصنّع وإقحام واعتمال) ص ٦٩ .

إن هذه النزعة السلفية تتأمل التراث (باطمئنان أبله ، وبشعور مرير بالنقص  
والدونية ، تدافع عنه بحماقة ، وتعصب ، وتخلق ما لا يحصى من المبررات ،  
لإكسابه ، بشكل أو بآخر ، مشروعية اجتماعية وصدقاً معرفياً . ليس من أجل  
العصر الذى توجد فيه فحسب ، وإنما من أجل كل العصور ، وإذا أعمنا النظر فى  
ذلك الأمر نجد أن تلك النزعة توصلنا إلى القناعة بضرورة أخذ النصوص الأصلية  
المقدسة بصفتها « قمعاً » سحرياً ينطوى فى ذاته على الماضى والحاضر  
والمستقبل) ص ٧٠ .

• • •

هكذا يأخذ على النصوص الدينية أنها تخضع (للتأويل والنظر والاجتهاد  
العقلى) مع أن هذا من أسرار عظمتها وقدرتها على الاتساع لكل ما يجد به التطور  
الاجتماعى . . فالنصوص القرآنية وهى المصدر الأول للتشريع ، صيغت بأسلوب  
البلغة العالية ، عبارتها موجية ، يغلب عليها الإجمال لا التفصيل ، وكأنها تقفنا  
على روح التشريع ، ولا تضعنا مع أحكام جامدة على جزئيات محددة . . والسنة  
النبوية فصلت ( فى تطبيقها ) ما أجمل القرآن . . لكن إمكانية الحياة آن ذلك لم  
تكن تتسع لكل ما ينشأ ويحد مع المتطلبات الإنسانية فى كل زمان ، ومن ثمّ كانت

النصوص (الأصلية) من السعة بحيث تتيح لعلماء كل جيل أن يعمقوا النظر فيها ،  
مستهددين بسنة رسول الله وصحابته ، مطورين الفهم والأحكام لما يصلح أمور  
دينهم وديانهم .

ومن ثم كان الاجتهاد أحد مصادر التشريع ، والاجتهاد عماده القياس ،  
والقياس عماده العقل ، الذي أكثرت النصوص الإسلامية من دوره كما أكبر  
المسلمون .

والحديث الشريف الذي يقول : ( إن الله تعالى يبعث لهذه الأمة على رأس كل  
مائة سنة من يجدد لها دينها )<sup>(١)</sup> دعوة صريحة إلى الاجتهاد وإلى التجدد .  
ومع رخصة ( التأويل والنظر والاجتهاد العقل ) فإنَّ للأمر آدابه التي لا تفتح  
الطريق أمام الأذعياء والدخلاء ، وهذه الآداب لا تقوم على علوم القرآن والحديث  
واللغة فقط ، بل على الورع والتقوى ، خشية أن يرى المرء رأياً يجانب الصواب ،  
أو تكون فيه شبهة بالرغم من التشجيع النبيل المتمثل في القاعدة التي تقول : ( من  
اجتهد فأصاب فله أجران ، ومن اجتهد فأخطأ فله أجر ) .

وبهذا لم يجدد التاريخ الإسلامي خلال ألف وأربعمائة عام إلا بأفراد معدودين ،  
هياً الله لهم من المواهب والأسباب ما جعلهم أقدر على أن ينظروا في هذه النصوص  
( القامم السحرية ) ويستخرجوا منها حلول المشكلات الجديدة ، ويستفتحوا بالذي  
هو خير للإنسانية مغاليق وأسراراً لم تكن لتبوح بعباءاتها لكثيرين .  
وإذا كان من ( السلفيين ) من يحمد بالنصوص أو يمجده به فالذنب ذنبه هو ،  
لأنه لم يحسن التأدب بآداب ما عرض له ، ولم يكن يتبهاً له من المواهب  
والأسباب ما يعينه على هذا الطريق .

(١) رواه أبو داود والحاكم والبيهقي

وهذه آفة الكثيرين الذين يتحمسون بغير قدرات ، فيكون مثلهم مثل ( دون كيشوت ) أو :

كناطح صخرة يوماً ليوهنا فلم يصرها وأوهى قرنه الوعلُ

وهذا هو حال ( طيب تيزيني ) وأمثاله من الذين يحاولون أن يتلمسوا مطاعن إسلامية ، مع أن الأمر - بالنسبة للتشريع الإسلامي - لا يتجاوز كونه دستور المجتمع الإسلامي ، تحترم وثائقه ، ويرجع المجتهدون إلى نصوصه يستطوقونها كما يرجع رجال القانون إلى الدستور الذي وضعوه بأنفسهم ، ومع هذا يستهدون مواده ، ويتأولونها ، ويعيدون النظر في ألفاظها وعباراتها ، ويختلفون .

ومن عظمة التشريع الإسلامي أن أعمال المجتهدين ليست ملزمة ، باختلاف المجتهدين رحمة ، وهناك رخصة ( استفت قلبك . وإن أفتوك وإن أفتوك ) . . . فالضمير الإسلامي وإزادة الخبر هي الأصل ، والبوصلة التي تحدد الاتجاه (إنما الأعمال بالنيات ، وإنما لكل امرئ ما نوى) .

وهذا يمكن فهم المبدأ الذي يقول : ( الأصول جملة وتفصيلاً تصدق على كل زمان ومكان ) ص ٧٠ أو بتعبير أدق ( تصلح لكل زمان ومكان ) ، لأننا - ومعنا هذا الدين القويم - لسنا في حاجة إلى أن نبحث كل يوم عن دين جديد ، فما دامت متطلبات الحياة المتطورة تجد كل ما يقننها وبحكم سيرتها في هذا التشريع السماوي ، فما حاجتنا إلى اجتهادات ماركس أو لينين أو ماو ، وكلها اجتهادات تخلق صراعاً طبقياً فتمزق العلاقات الاجتماعية ، وتلهب الأحقاد والضغائن ، وتطلق الغرائز فيتحول المجتمع إلى غابة مظلمة محكومة بالوهم والخوف والافتراس ؟

\* = \*

يقول محمد المبارك : ( إن انطلاقة العرب الكبرى لا تفسر ، لا بالنسبة للأفراد ، ولا بالنسبة إلى جمهور الشعب يومئذ ، لا بدافع اقتصادي ، أو بتغير آلة

الإنتاج ، ولا بتغيير نظام التملك لوسائل الإنتاج ، ولا بدافع المجد القومي ، وإنما تفسر بالدرجة الأولى بالإسلام الذي آمن به العرب . . . ولا مانع من أن تكون هناك عوامل إضافية مساعدة) ص ٧٢ .

كل ما يريده ( المبارك ) أن الإسلام يسيطر على مسيرة الحياة العربية منذ ألف وأربعمائة عام ، يكبح جماحها ، ويمدها بقدراتها ، ويدعم إنجازاتها وانتصاراتها ، ولم تكن المبادئ الإسلامية - في يوم من الأيام - قيداً على الفكر ، أو الطموح ، أو الاجتهاد ، فنحن بهذه المبادئ التي انطبع بها الوجدان العربي والعقل العربي - خلال هذه المسيرة الطويلة - أقدر على الانطلاق نحو الآفاق المرجوة ، بمزيد من المراجعة ، ومزيد من صدق القول والعمل ، ومزيد من الانفتاح .

ويؤكد مراد وهبه هذا المعنى بقوله : ( تمت فتوحات المسلمين بفضل ما لديهم من عقيدة دينية ، يريدون لها الغلبة والانتشار ) هامش ص ٧٢ فإذا أراد المسلمون العرب أن ينهضوا بأعباء حاضرهم فإن ( أمر هذه الأمة لا يصلح إلا بما صنع به أوطا ) ، كما قال الإمام مالك لأن البنية الإسلامية صارت صميم البنية العربية . . ولو أننا حاولنا التخلي عن الجذور انقطعت عنا الموارد الروحية ، وجفت أقدامنا ، ولم تعد لدينا القدرة على الانطلاق .

ولعل السماء الإسلامية التي تتدفق اليوم حارة في عروق الشبية على مستوى الساحة العربية ، ولا نجد من القادة ما يحسن توجيهها ويشمر نشاطها ما يعلن عن حقيقة أصيلة نفيد أن الذين وقعوا في شباك ومقولات الاستعمارين الأحمر والأزرق لا يصلحون للقيادة ، لأن صدورهم زافت وقلوبهم دبست ، وعقولهم التأتت . ويتمثل هذا في قول ابن خلدون ( المغلوب مولع أبداً بالافتداء بالغالب ، في شعاره وزيه ونخلته ، وسائر أحواله وعوائده ) ص ٧٨ وهذا ما يطبقه الاستعماريون اليوم تحت زى ( التعاون الثقافي ) بحيث صرنا نجد في الساحة من يتقاتلون لإعلاء شأن الثقافة السكسونية أو اللاتينية ومن يتقاتلون لإعلاء الفكر الماركسي أو الماوي ،

لأن كل هؤلاء يتحركون بحركة المغلوب الذى انقطع عن جذوره ، فصارت تلعب به الريح .

وليس هناك شك فى أن من فساد القيادة - على الجانب الآخر - أن نجد من يدافع عن التراث على أساس ( أن تاريخنا العربى الذى بين أيدينا ليس بحاجة إلى تحليل ، فما وصلنا منه محلل مدروس غير قابل للطعن ) ص ٧٣ .

إن مثل هذا العبث أشبه بموقف الأم الجاهلة التى يدفعها حب ابنها إلى مزيد من التدليل حتى نفسده ، أو مزيد من الخوف عليه ، حتى تضعف مواهبه وقدراته الذاتية .. وهذا يفتح الطريق أمام الانتهازين ليستكروا ( شد الإنسان إلى هذا الماضى ، بشكل يفصمه عن عصره ، ويجعل منه عنصراً غريباً رجعيّاً معادياً لآفاق عصره ولطموحه فى التقدم ) ص ٧٣ .

وهم محقون فى هذا الاستنكار ، لأن الحاضر ابن الماضى ، يتغذى بعذائه ، لكنه لا يقتصر على هذا الغذاء ، فثمة منجزات عصره ، ولهذا كانت قدراته وطموحاته تختلف فى كثير عن قدرات الماضى وطموحاته .

ونحن - وإن كنا نعتز بهذا الماضى ونستعين به - فإن من واجبتنا أن نعى أن هذا الماضى لا يمكن أن يعيش مرتين .

كما أن من فساد القيادة أن نزعّم أنه ( ما تحركت أمة مؤمنة من غير العرب للنهوض بريقها إلا لامتزاج دم العرب بدمها ) ص ٩٣ فإن من العباء أن يدفنا حب العرب إلى التعصب للعصر الجاهلى ، إلى حد العمى ، فنقول إنه ( لما نشر العرب الإسلام حدثت ثلثة فى جدول قيمهم ، تحولوا عن أسس التربية الجاهلية التى كانت تقوم على مبدأ المروءة وأهملوا قاعدة اصطفاء الخصال الكريمة وتبنيها بطريق الزواج ) ص ٩٠

مثل هذه الأفكار تنفّر من العشوائية الطائشة التي تحسب - في أقلام المعامرين والحقاقدين - من حساب التراث وهو برىء .

ولاشك في أن الدعوى إلى (إحياء العادات الإسلامية وإماتة العادات الأعجمية في كل مظاهر الحياة ، ومن ذلك التحية واللغة والتاريخ والزى والأثاث ومواعيد العمل والراحة والطعام والشراب والقدوم والانصراف والحزن والسرور إلخ ، ومقاطعة المحاكم الأهلية وكل قضاء غير إسلامي والأندية والصحف والجماعات والمدارس والهيئات التي تناهض فكرتك الإسلامية مقطعة تامة) ص ١٠٥ ، إنما هي دعوة إلى الانعزال في الماضي ، وإلى مصادرة الحاضر ، ولو أننا عملنا على تطوير هذا الماضي بحيث يصبح الحاضر امتداداً طبيعياً له ، وبحيث نستجيب لمتطلبات العصر . دون أن نتخل عن القيم الإسلامية الكريمة ، لما اختل توازننا وصرنا نمشي برجل كسيحة . . . ولعل التطور التشريعي يزودنا بقدر من الوعي لما تفرضه المعاصرة ، فإذا كان الإسلام مصدقاً لما بين يديه ومن خلفه فإنه أضاف وطوّر ما يلائم الحاجات الإنسانية المتطورة وترك الباب مفتوحاً أمام إجماع الأمة واجتهاد المجتهدين .

#### التراث ونزعة المعاصرة :

وإذا كانت النزعة السلفية (تمثل ، بصورة عفوية أو واعية منهجاً في النظر إلى التاريخ والتراث يقوم على تمجيد وإطلاق « القديم » تمجيداً ماضوياً) ، فإن (« التراثية العدمية » أو « المعاصرة العدمية » ، رؤية غير متماسكة إلى التراث والتاريخ يستخدمها أصحابها لتمجيد وإطلاق « الجديد » وبالتالي لمعارضة القديم معارضة مبدئية) ص ٩٨ .

(إن نزعة المعاصرة - في منحها التراثي العدمي ترفض الأيديولوجية الميتافيزيقية تلك ، لتقع هي نفسها في تصور أيديولوجي معرفي آخر ، هو تضخيم

وإطلاق عنصر « الجديد » على حساب « القديم » ، الأمر الذى جعلها تنجرّ إلى مواقع رؤية جموحة عدّاءة تجاه التراث والتاريخ العربى ( ص ٩٩ .

( إن الأساس النظرى الفلسفى لهذه النزعة يكمن فى عجزها عن استيعاب العلاقة الجدلية بين الجديد والقديم ) ص ١٠٠ .

( إن هذا الرفض اتسم بالسطحية اللاتاريخية واللاتراثية بحيث لم يكن أصحاب هذه النزعة قادرين على اكتشاف الحلقات الإيجابية فى ذلك « القديم » وعلى إدراك أن هذه الحلقات يمكن - إذا طرحت واستلهمت بصورة تاريخية وتراثية جدلية خلّاقة - أن تتحول بعد تطويعها إلى عناصر من الجديد نفسه ) ص ١٠١ .

لقد طمّح ممثلو « نزعة المعاصرة العدمية » إلى تحديث بيئة المجتمع العربى عن طريق يتشعب إلى منحيين :

١ - رفض التراث والتاريخ العربى ، انطلاقاً من الاعتقاد بأنها يشكلان أحد المعوقات الكبيرة لعملية التحديث تلك .

٢ - تبني الحضارة الأوربية « الرأسمالية » الوافدة ، فى جوانبها العلمية والفكرية والصناعية ، بشكل عام ، وفى بعض متطلباتها السياسية والسياسية الاقتصادية ، أحياناً ) ص ١٠٣ .

( إن ممثلى هذه الحركة لم يكونوا أكثر من « منفذين » لمطامع وإرادة القوى الإمبريالية الدخيلة ) ص ١٠٤ .

( لقد أتهم إسماعيل مظهر ، كما أتهم معه طه حسين ، ومن قبله محمد عبده ، وآخرون عديدون ، بارتباطه بالاستعمار البريطانى أو الفرنسى أو الطليانى ، وبأن آراءه التحديثية لم تكن إلا بتوجيه من هذا الاستعمار ) ص ١٠٥ .

• • •

إلى هنا يمكن قبول هذا التشخيص لتزعة التجديد التي تقدم صفوفها شيلي شمبل وسلامة موسى ، وإسماعيل مظهر .

أما أن نخلط بينها وبين ( التجديدية الدينية ) فترعم أن التجديدية الدينية ( قد أخذت مواقف من التراث تكون حدًا أدنى من التقارب الموضوعي بينها وبين نزعة المعاصرة ، في سياقها العدمي ، فكلاهما يتوجه توجهاً ليبرالياً ، إنها التجديد الأيديولوجي لمطامع الطبقة البورجوازية العربية المفجعة بأجنحتها الوسطى ) ص ١٠٧ . فهذه هي المصادرة والرفض لكل ما ليس ( مادياً اشتراكياً ) ، وإنه لمنهج عدواني أشبه بالذي يقول ( من ليس معنا فهو علينا ) ، وهو منهج غير مطبوع بالمرونة والتعاون من أجل بناء الإنسان لأنه قائم على العصبية العمياء ، والحقد الأسود ، ( أنا ومن بعدى الطوفان ) .

ولهذا لا يعترف بحق غيره ، ولا يرى أن غيره يمكن أن يكون على حق ، ومن ثم يحرص على تقديم أفكار الآخرين وقد غير فيها وعدل ، وحذف منها وأضاف ، بحيث لا يستطيع أصحابها أن يتنكروا لها ، ولا أن يقولوا هذه بضاعتنا .

فالمجددون في الإسلام أمثال : الأفغانى ، ومحمد عبده ، ورشيد رضا ، وخالد محمد خالد ، ( اعتبروا العقل موازياً للإيمان في أهميته ، إن لم يكن أكثر أهمية منه ، بل ينبغى علينا - كما يؤكد الأفغانى - أن نرفض محاولة أولئك الذين يحملون « نصوص القضاء والقدر على معنى يوجب عليهم ألا يتحركوا إلى طلب مجد أو تخلص من ذل » ) ص ١٠٨ .

( إن الأفغانى - في كل مواقفه تلك - كان ذا أفق اجتماعى تقدمى مفصح عنه بوضوح ) .

( لقد كتب الكلمات التالية ذات الدلالات الكبيرة : « وهكذا دعوى الاشتراكية وإن قلَّ نصراؤها اليوم فلا بد أن تسود في العالم ، إذ ما أقعد الهمم عن

النهوض إلا أولئك المترفون . . أولئك صاروا في أعناق المسلمين سلاسل وأغلالا »  
هامش ص ١٠٩ .

ومحمد عبده - عن طريق التأويل - (رفض جزءا كبيرا من التراث العربي  
الإسلامي القائم على المعجزة ونبي السببية في الأحداث الاجتماعية والطبيعية ،  
والسحر الذي ورد ذكره في القرآن - في صيغة التأكيد على وجوده - ينكره محمد  
عبده أشد الإنكار) ص ١٠٩ .

• • •

طال حديثنا ، وتكرر ، عن موقف الإسلام من العقل ، فلا حاجة إلى إعادة  
القول فيه، وإن كانت عبارة أن العقل (أكثر أهمية من الإيمان) دخيلة على  
الأفغانى ، ودخيلة على أى عاقل ، لأنه إذا لم يكن العقل سبيلا إلى الإيمان ،  
ولنقل الإيمان بأى معقول ، فما قيمة هذا العقل ؟ أهو العقل للعقل ؟  
ثم إن أحداً من عقلاء المسلمين ، جبريين وقدرين ، لم يبلغ به (التوكل) ،  
ولا بلغ به الإيمان بالقضاء والقدر ، حدّ (الوقوف عن طلب المجد ، والتخلص من  
الذل) ، (ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين ، ولكنّ المنافقين لا يعلمون) أن (كلمة  
الله هي العليا) ، ولا يجعل (كلمة الذين كفروا السفلى) إلا المجاهدون طلاب  
المجد .

أما عن اشتراكية الأفغانى ، فهي لا تخرج عما كتب الكثيرون عن (الاشتراكية  
في الإسلام) ، و(العدالة الاجتماعية في الإسلام) ، و(الإسلام ومشكلة  
الفقر) ، و(اقتصادنا) . . إنها اشتراكية إسلامية ، لا شرقية ولا غربية ، كتب  
عنها الأفغانى في إحدى (خواتمه) ، مبيّناً (أن ما تراه من الاشتراكية في الغرب  
وما يتوخاه من المنافع بهذا المذهب في شكله الحاضر وأسسها ، وتخط واضعى  
مبادئه ، كل ذلك يعكس نتائج الاشتراكية ويجعلها محض ضرر ، بعد أن كان  
المنتظر منها كل نفع .

الاشتراكية الغربية ما أحدثها وأوجدتها لإحاسة الانتقام من جور الحكام والأحكام ، وعوامل الحسد في العمال من أرباب الثراء ، الذين إنما أثروا من وراء كدهم وعملهم ، وادخروا كنوزهم في الخزائن ، واستعملوا ثروتهم في السفه ، وبذلوها في السرف والتبذير والترف ، على مرأى من منتجها ، والفاعل العامل في استخراجها من بطون الأرض ومن ترابها . . إلخ ) .

وبعد أن عرض لبدور الاشتراكية قبل الإسلام ، وبسط القول فيها من خلال التشريع الإسلامي ومواقف الخلفاء الراشدين ، قال : ( ودعوى الاشتراكية وإن قَلَّ نصرؤها اليوم ، فلا بد أن تسود العالم ، يوم يعم فيه العلم الصحيح ، ويعرف الإنسان أنه وأخاه من طين واحد ، أو نسمة واحدة ، وأنَّ التفاضل إنما يكون بالأنفع من المسمى للمجموع ، وليس بتاج أو ابتاج ، أو مال يدخره ، أو كثرة خدم يستعبدها أو جيوش يحشدها ، أو غير ذلك من عمل باطل ، ومجد زائل ، وسيرة تبقى معرة لآخر الدهر )<sup>(١)</sup> .

أما ما قاله محمد عبده عن ( المعجزة ) ، فلا يدخل في دائرة الرفض أو الشك أو الدهشة ، لأن ( واضع التاموس هو موجد الكائنات ، فليس من المحال عليه أن يضع نواميس خاصة بخوارق العادات ، غاية ما في الأمر أننا لا نعرفها ، ولكننا نرى أثرها على يد من اختصه الله بفضل من عنده )<sup>(٢)</sup> وهذا ما سبق أن قرره الإمام الغزالي ويكاد يكون بلفظه<sup>(٣)</sup> .

( أما السحر وأمثاله ، فإن سلم أن مظاهره فائقة عن آثار الأجسام والجسمانيات ، فهي لا تعلق عن متناول القوى الممكنة ، فلا يقارب المعجزة في شيء )<sup>(٤)</sup> .

(١) الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفطاني ص ٤١٤ / ٤٢٣ .

(٢) رسالة التوحيد - كتاب الحلال - يوليو سنة ١٩٨٠ ص ٧٨

(٣) اطرنهافت الفلاسفة ص ٢٩٦ / ٢٩٢ . (٤) رسالة التوحيد - ص ٧٨ .

ولقد أفاض الأستاذ الإمام في الحديث عن السحر وتعليله نفسياً ، في تفسير النار ، ولم يرد في لفظه الرفض أو الإنكار بل إنه قال : ( وقد اختلف المتكلمون والمفسرون والفقهاء في حقيقة السحر ، وفي أحكامه ، وعدّه بعضهم من خوارق العادات ، وفرقوا بينه وبين المعجزة ، ولم يذكروا في فروقهم أن السحر يتلقى بالتعليم ويتكرر بالعمل ، فهو أمر عادي قطعاً ، بخلاف المعجزة )<sup>(١)</sup> .

• • •

وينكر على الأستاذ الإمام دعوته إلى إصلاح الأزهر ، لأنه لو ( صلح حال التعليم في الأزهر هب المسلمون إلى طلب العلوم الصحيحة ، كما هبوا لذلك في أول نشأتهم ، فأحبوا ما أمات الزمان من علوم الهند واليونان ، فلا يجدون أمامهم إلا أوروبا وعلومها الحية ، ويفهمونها على أنها خير عون على تكميل مدنيتهم ، فيتعارفون ولا يتناكرون ) ص ١١٠ - بحجة ( أن تلك المحاولة تحتوى في طياتها مفارقة فكرية نظرية واجتماعية وتراثية ) ص ١١١ على حين يشيد بالكندى والفارابي وابن سينا وابن رشد وجابر بن حيان والبيروني ، من أئمة العلوم والمعارف المتنوعة ، وقد نهلوا من مصادر غير عربية ، فأثروا الحضارة الإنسانية . . والأستاذ الإمام لا يطالب بأكثر من أن يفعل الخلف كما فعل السلف ، والحضارة الحديثة - بالنسبة لنا اليوم - لا تختلف في شيء عن الحضارة اليونانية والفارسية والهندية ، بالنسبة لعرب الأمس . .

لكنها طبيعة الاحتيال والتشويه ، من أجل أن يكسب أرضاً جديدة لساتته ، وفي هذا السبيل يعتمد على الدكتور محمد النوبسي ، أستاذ النقد الأدبي ، في بحث له بعنوان : ( نحو ثورة في الفكر الديني ) ، يحاول فيه ( أن يصوغ وجهة نظر

---

(١) النار - ص ١٠٨ / ٣٩٨ .

متناسكة في إطار التصور الديني ، كما على أصعدة أخرى ، على حد سواء) ص ١١١ .

( يكتب النهوي : « إذا كان الحديث عن الحياة » لاعن العقيدة ، وما يتصل بها من شعائر العبادة ، فإن القرآن لم يشرع إلا التشريع الذي يكفل حياة أمة واحدة ، هي أمة العرب ، في زمن واحد ، هو زمان الرسول عليه السلام ) ص ١١٢ .

وفي بحث آخر بعنوان : ( الدين أزمة التطور الحضاري ) يقول الدكتور النهوي : ( إن هدف الحملة الفكرية المطلوبة هو أن نقنع الناس بوجوب الأخذ بالنظرة العلمانية الخالصة ، في كل ما يختص بأمور معاشهم وديانهم ، وهي لن تفلح في هذا إلا إذا أقتنعهم بأن الإسلام دين أكثرتهم فيما عدا مسائل العقيدة والعبادة ، لا يتناقض مع النظرة العلمانية ، بل ليس من المعالاة أن نقرر أن موقفه من أمور ديانا هو موقف علماني صرف ) هامش ص ١١٣ .

هل يحسن قارئ هذين النصين أن كاتبها وعى شيئاً مما قرأ في القرآن ، أو مما قرأ عن النظرية العلمانية ؟ .

من أين جاءه أن القرآن خص التشريع بزمان الرسول عليه السلام ؟  
وأثنى له أنه يمكن الفصل بين العقيدة والحياة ، والعقيدة تنظم لشئون الحياة ؟

أليس الإيمان بالله دون الأخذ بالشعائر يحدد مسيرة المؤمن في الحياة ؟  
وهل مجرد الأخذ بالزكاة والصدقة ، والإنفاق في سبيل الله ، وعدم كثر الذهب والفضة والتعاون على البر والتقوى ، والأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكر ، إلى آخر هذه التعليمات القائمة على التكافل والتضامن ، يمثل تغليب طبقة ( البروليتاريا ) ، عن طريق الاغتبال والتخريب والنهب والسلب ، تحت تأثير الأحقاد والضغائن ؟

إن من يملك قلماً يكتب في كل شيء لا يحسن أى شيء ، ولهذا وجب على

الكاتبين أن يقفوا عند حدود ما وهبهم الله ، حتى لا يتسع الحرق عليهم أو يتسع بهم ، فلا يسقطوا وحدهم وإنما يساعدون على سقوط غيرهم ، من الأعداء والواهبين ، فيتساءل أمثال الدكتور تيزيني : ( أية عقيدة هذه ، تلك التي تتواجد مع حياة لم تنتجها ، أو أية حياة هذه في أى زمان ، تلك التي عليها أن تقحم نفسها في إطار تلك العقيدة ؟ ألا يدعوننا هذا إلى تذكّر سرير بروست ، قاطع الطريق كما ورد في الأسطورة اليونانية - الذى توجبّ عليه أن يقطع بعضاً من أرجل ورءوس ضحاياه البائسين لكي تتطابق أجسامهم مع طول السرير الذى أعده لهم ) ص ١١٣ .

إن الأخذ ( بالتطبيقية ) قد يؤدي إلى ( سرير بروست ) لكن الشريعة المتكاملة ، ذات التاريخ الطويل والتجربة السليمة إنما تؤدي إلى صلاح ما أفسدته التجارب الدخيلة التي لم تجن منها الشعوب التي جربتها غير خراب الدم والضائر والحياة ( البوليسية ) الرهبة ، والشلل الاقتصادي والأخلاق .

#### الفصل بين الدين والدولة خطة مرحلية . .

( إن تحقيق الفصل بين الدين والدولة يمثل خطوة أولى ، على طريق الثورة الفكرية في نطاق العربية الاشتراكية ) .

( ولذلك ، فحين تبرز دعوة لتجاوز الدين عموماً في المرحلة المعاصرة فإنها تمثل في الحقيقة موقفاً لا تاريخياً مبتدلاً ، يكتب أحياناً صيغة الدفاع عن الفكر العلمى والتقدم الاجتماعى والوطن العزى ) .

( وإذا كان الأمر كذلك ، فإن محاولة محمد التويهي ، المشار إليها سابقاً ، يمكن - حسب المصطلح اللغوى السياسى - أن تشكل حلقة متقدمة من تكتيك فكرى سياسى ، ولكنها لا يمكن أن تكون في نظر المفكرين الثوريين - على الأقل - استراتيجية شمولية ) ص ١١٥ .

ومن المعروف أن الدعوى إلى الفصل بين الدين والدولة راجت على أقلام (الثورين) المصريين في الستينات ، حتى أصبحت تياراً محدداً ساق معه بعض حملة الأقلام الأدبية .

وكان الظن أنهم يصدرون عن وطنية متطرفة ، تريد أن تضع الطريق للدولة حتى تحقق تقدماً اقتصادياً بعيداً عن (القيود) الدينية ، وما كان في الحبان أنها الخطوة الأولى على طريق الشيوعية ، وأن دُعاة (الفصل) الذين يسيطرون على أجهزة الإعلام في الدولة أحق (بالفصل) عن المراكز القيادية ، لأنهم سيفرقون بلادهم في حمامات دموية لحساب الاستعمار الجديد .

وها هو ذا شاهد من أهلها يحذر من كشف الأوراق جملة ، وينعى على الذى (يأخذ موقفاً لا تاريخياً من الإسلام عموماً ، يسخر - بكثير من الحفة والجهل التاريخي - من القول بأن يكون هناك إيجابيات للإسلام في مراحل نشوئه الأولى على الأقل) هامش ص ١١٥ .

إن من يفعل هذا يثير الجماهير الإسلامية قاطبة ، مما يفقد الدعوة مواطني أقدامها .

ومن الدهاء ألا يمس العهد النبوي بشيء ، بل ألا يمس أبو بكر وعمر .  
والجمال فسيح بعد ذلك من خلال الحلقات الناشئة على الساحة الإسلامية الواسعة .

هكذا يدين الكاتب (تجاوز التراث) ، في قلم اليساريين المتطرفين ، كما يدينه في قلم الذين يرتصون على السلم بين اليمين واليسار .

لقد أشاد إسماعيل مظهر بأتاتورك الذى (طبق المبادئ التى استخلصتها العقلية الأوربية ، من طريق جهادها الطويل لإزاء اللاهوت ، على الحالة الواقعة في الشرق أحسن تطبيق ، وعرف كيف يظهر آراءه وأفكاره في قالب جلي واضح ، ونجح كل نجاح في إظهار الفرق بين العقلية الآسيوية ، كما سماها وبين العقلية

الأوربية ، وقضى بأن العقلية الأوربية ارتقائية ، في حين أن العقلية الآسيوية رجعية جامدة ( ص ١٢٠/١٢١ .

ودعا سلامة موسى ، وعبد العزيز فهمي وسعيد عقل إلى استبدال الحروف اللاتينية بالحروف العربية ، كما فعل أتاتورك . ( والواقع أن اقتراح الخط اللاتيني هو وثبة إلى المستقبل ، لو أننا عملنا به لا استطعنا أن ننقل مصر إلى مقام تركيا التي أغلقت عليها هذا الخط أبواب ماضيها ، وفتح لها أبواب مستقبلها ، حين نصطنع الخط اللاتيني يزول هذا الانفصال النفسى الذى أحدثته هاتان الكلمتان المشؤمتان « شرق وغرب » ، فلا تتغير من أن نعيش المعيشة العصرية )<sup>(١)</sup> ص ١٢١ .

وهم بهذا ينظرون ( إلى الرأسمالية الاستعمارية الأوربية ، على أنها القدرة القادرة الخلاقة التى لا تقهر والتي تمثل « النموذج » الحضارى الأمثل ، ولكن الاستعمار الرأسمالى - من حيث هو كذلك - لا يسمح للآخرين أن يتمثلوا به فعليا ، أى أن يكونوا ذوى قوة اقتصادية صناعية واجتماعية وقومية وثقافية . . إنه يسمح لتلك الطبقة البورجوازية أن تصنع هى الوهم الذاتى الخاص بها ، والذى يمنعها شيئا من الاطمئنان والقناعة بإمكاناتها هذا الوهم هو فى حقيقة الأمر نزعة المعاصرة العدمية تلك ) ، ص ١٢٣ أو نزعة التغيير إلى الاشتراكية العلمية ، فالأمر سواء فى تمثّل هذا الاستعمار - أو ذاك ، إنه خضوع للوهم الذاتى ، ( مرغمة إرغاماً داخلياً من تصوراتها اليانسة والبانسة فى آن واحد ) ص ١٢٤ .

لقد رأيت - طوال أربع سنوات - المقدمة الإخبارية للور السينما فى عدن ، تعرض كل يوم منجزات الاتحاد السوفيتى ، فى جميع المجالات ، بصورة تهرى ، وقد تدفع إلى التصفيق ، لكنها لم تعرض فى يوم خيراً واحداً عن إنجازات على الأرض اليمنية .

(١) يذكر فى هذا القول بكاركاتير عن الطلبة الفاشلين ، صُوّر أحدهم وقد حمل مكبه وأدوات رفايته إلى الشارع ، ليستذكر فى ضوء ( عمود النور ) ، علّ زعم أن التوايح من الفقراء يستذكرون فى هذا الضوء .

إن حقول البترول تتفجر في أنحاء الجزيرة العربية ، فيما عدا اليمن الجنوبي الذى يتناقل الناس - من حين لآخر - أخبار تفجّر تحت فأس فلان ، وفي قرية بى فلان ، لكن هيئة البترول تحت قيادة الخبراء الروس منذ سنة ١٩٦٩ لم تعلن عن اكتشاف قطرة واحدة ، ويوسوس الساخطون أنه المخزون الطبيعي للروس فى أرضنا ، حتى يحفّ البترول فى أراضيهم ، فالخبراء الروس هم حراسه وكاتموا أسراره .

هكذا يتعامل السيد الاستعماري تحت أى قناع ، لكننا فى مقاعد المتفرجين - تبحّ أصواتنا ، وقد نتقاتل ، انتصاراً لهذا الفريق من اللاعبين أو ذاك ، ولسنا ممن يجيد اللعبة أو يعرف أسرارها .

لكن الدكتور تيزبى ، الذى اختارته العناية الماركسية لجمع الكرات خارج الملعب ، يظن فى نفسه القدرة على (التنظير) للثورة المستقبلية التى سيكون أحد لاعبيها ، ومن ثم فهو يظهر أرض (الملعب) من كل ما نبت فيها من أفكار ، حتى يأذن (الحكم) ببداية (الجولة) ، ولذلك هو يدين كل النزعات التى تعرّض سبيل (الفريق) الذى يؤيده .

(لقد تأثر ممثلو «نزعة المعاصرة» من وراء ظهر الغزاة الاستعماريين الثقافيين وحجّاتهم فى الداخل ، بالمنهج العقلى النقدى الذى طرحه المفكرون البورجوازيون فى القرن الثامن عشر ، وهو منهج يعتمد ، ضمن ما يعتمد عليه الإلحاد ركناً أساسياً له فى تكوين الإنسان الجديد) ص ١٢٦ .

ومع ذلك ، فإن (معظم ممثلى تلك النزعة قد رجعوا إلى «الحظيرة» ، ليس عن قناعة بخطأ موقفهم ، ولكن بسبب الضغوط التى مارسها ضدهم السلطة السياسية الداخلية المتواطئة مع «السيد» الخارجى القوى) ص ١٣١ .

لكن ممثلى حركة الإصلاح الدينى ، أمثال الأفغانى ومحمد عبده وقاسم أمين والكواكى وعلى عبد الرزاق لم يرجعوا عن مواقفهم .

فما سر أن يثوب إسماعيل مظهر إلى رشده ، و ( ينظر إلى التاريخ الإسلامى العربى نظرة إجلال وإكبار ) وأن يطوى طه حسين صفحة ( الشعر الجاهلى ) ويكتب عن الفكر الإسلامى ورجالاته ، وأن يوئى العقاد ظهره لبيكون وجوته وبرنارد شو وغيرهم ليكتب عن العبقريات الإسلامية ؟

أهو ( التسيب الفكرى وعدم الانضباط فى التطور الفكرى فى إطار نزعة المعاصرة عموماً ) ؟ هامش ص ١٢٩ ، أم هو الانتقال من مرحلة ( القلق ) والمراهقة إلى مرحلة ( الاستقرار ) والنضج ، أو الانتقال من مرحلة الشك إلى مرحلة اليقين ؟

#### الترعة التلقيفية ..

ينقل عن الشيخ أحمد فرج السنهورى معنى التلقين ، بأنه ( ضم الأشياء ، والملازمة بينها ، لتكون شيئاً واحداً ، أولتسير على وتيرة واحدة ) هامش ص ١٣٦ .

ثم يمسك بحناق الدكتور زكى نجيب محمود ، فيبين ( أنه ليس بإمكان الباحث العثور عنده على موقف واحد متجانس ، فالتناقض وعدم الاستقرار وفقدان التماسك المنطقى تطبع ذلك الموقف ، فى معالمه الرئيسية ، حيث يستحيل الوصول إلا إلى نتائج تلقيفية من حيث الأساس ) .

فالتزعة التلقيفية تلغ ( على إحداث أو إبداع تناغم وتكامل بين العقل والدين ، والعلم والإيمان ، والماضى ذاك ، والحضارة « المادية العقلانية » المعاصرة ) ص ١٤٠ .

يقول الدكتور زكى نجيب محمود ( فإذا شئت أن يكون لنا موقف نستمد منه من تراثنا ، فليكن هو موقف المعتزلة والأشاعرة معاً ، فمن المعتزلة نأخذ طريقتهم العقلية ، ومن الأشاعرة نأخذ الوقوف بالعقل عند آخر حد نستطيع بلوغه ، وهذا

نجعل الدين موكولا إلى الإيمان ، ونجعل العلم موكولا إلى العقل ، دون أن نحاول امتداد أى من الطرفين ليتدخل في شئون الآخر) ص ١٤١ .

وهذا القول لا يمثل تصوّراً صحيحاً للعلاقة بين الدين والعلم ، أو بين العقل والإيمان ، كما سبق توضيح هذا مراراً ، وكما سيبين بعد في عبارة الدكتور زكى نجيب محمود ، إذ إن العلم فريضة دينية ، لأنه باب المعرفة إلى عظمة خلق الله ، واطمئنان القلب للإيمان لا يتم إلا بالافتناع ، والافتناع سبيله العقل .

هذه حقائق أولية ، تتحول في قلم الدكتور تيزينى إلى تعايش مستحيل ( بين المواقف المتعارضة والمتناقضة والمتصارعة ) ص ١٤١ منشؤه الشعور ( بعقدة الذنب تجاه الماضى العرى ) ، فالنزعة التلقيفية ( تخشى أن تحسر أحد عناصر ) هذا الماضى ، و ( تحاول أن تقيم جسوراً بينها جميعاً ) ، ( والحقيقة أن من وراء الرغبة في عدم الحسارة لأى من تلك العناصر ، ذلك الواقع الاجتماعى « المعاصر » العاجز والمبعثر داخلياً ، والمترطم بصخرة التدخل الاستعمارى الأجنبي الخارجى المتواطىء مع القوى التقليدية العرية المتجسدة بركام من العلاقات الاجتماعية الإقطاعية المتبلدة ) ص ١٤١ .

لكن الذى ينظر من قرب إلى حقيقة النزعة التلقيفية تلك ، يرى أن أصحابها عاشوا حياتهم يعملون لحساب الفكر العرى ، فلما تقدمت بهم السن ، وقد تحورت البلاد إلى حداما من المؤثرات الخارجية ، وظهر تيار ( الإسلاميه ) جاهرياً جارفاً ، ملحقاً على الأصالة والمعاصرة معاً ، مضحياً في هذه السبيل بكل غال ، كان هذا ( التوجه ) في إطار هذا التيار ، حتى لا يفقد أصحاب هذا ( التوجه ) مواطنىء أقدامهم وهى في مكان الصدارة الفكرية .<sup>(١)</sup>

(١) انظر ما جاء على لسان الدكتور زكى نجيب محمود في مدوة مجلة فصول - العدد الأول - أكتوبر سنة

ويعمل الدكتور زكى نجيب موقفه بأن ( العلم والقيم كلاهما - في أوروبا وأمريكا - بنيت من الأرض ، كلاهما ينشد القوة والمنفعة ، وأما الثنائية المقترحة ، فتجعل العلم نباتاً ينبثق من الأرض وظواهرها وتجعل القيم غيثاً ينزل من السماء وروحياً ) ص ١٤٢ .

وهذا يعنى أن حركة العلم بالدين ، أو أن حياة العلم في الدين ، لأنه لا نبات بلا غيث ، ولأن ( العلم نسي يتغير مع التقدم ، والقيم مطلقة ، تشخص إليها الأبصار ، فهي ثابتة ، من حيث الأسس ، وإن تغيرت من حيث التطبيق ، بتغير الظروف ) ، ومن ثم يصبح ( للشطر الروحاني الأولوية على الشطر المادى ، فهو الذى أوجده ، وهو الذى يسيره ، وهو الذى يحدّد له الأهداف ) ص ١٤٤ . إن (تفردنا الثقافى) ينحصر في (جوانب العقيدة والفن وبعض تقاليد الحياة التى لا تتنافى مع الحركة العلمية بكل فروعها) ص ١٤٥ والأصالة العربية تكمن في المحافظة على تلك العقائد ، وفي وضعها في مكان مع « التقدم الحضارى » ، بحيث تظل هي هي ، دون أن تكون عائقاً على طريق هذا التقدم ( ص ١٤٥ ) وهذا نتيج لأنفسنا أن نتحضر بمحضارة العصر في أخص خصائصها ، كما نتيج لها في الوقت نفسه أن تحتفظ بما يميزها عن سواها ( ص ١٤٦ ) .

لكن ، ما يلبث الدكتور زكى نجيب أن يصدر تعبيرات تتنافى مع هذا الخط السلم ، مما قد يفيد أن ( التوجه ) لم يكن يمثل ( كياناً ) متكاملًا ، على الأقل في نظر الذين يترصدون هؤلاء الرّادة الكبار .

يقول ( وتساءلى : وماذا نحن صانعون بآدابنا ومعارفنا التقليدية كلها ، والتي كانت تحتكر عندنا اسم « الثقافة » ؟ فأجيبك بأنها مادة للتسلية في ساعات الفراغ ، ولم أعد أقول - كما قلت مراراً ، ومقلداً هيوم ، وجارياً ، مجراه - لم أعد أقول : إنها خليقة بأن يقذف بها في النار ، وحسى هذا القدر من الاعتدال ، ابتغاء الوصل بين جديد وقديم ) ص ١٤٧ .

وإذا نحن قدفنا بكل هذا في النار ، أو أبقينا عليه (مادة للتسلية في ساعات الفراغ) فماذا أبقينا للأصالة العربية . وللشطر الروحاني ذي الأولوية على الشطر المادي ؟

إن كاتبنا الكبير هذا دون شك يسر على الآخرين وصفه بأنه (ينتقل من موقف إلى آخر بوتيرة زبئية ، غير عائي بما يحدثه ذلك من خرق لقواعد التفكير المنطقي المتأسك بالحد الأدنى) ص ١٤٧ .

وهل يرضى كاتب عربي أن تكون (جَاهيرنا دروايش بالوراثة ، فإذا عقل بعضهم كان ذلك قبساً دخيلاً على طبع أصيل) ؟ ص ١٤٧ .

وهل من المعقول (أن جَاهيرنا منذ الأزل ، أزل التاريخ المدون مفتونة بالغيب دون الشهادة . بالباطن دون الظاهر ، بالخفاء دون العلن) ؟ ص ١٤٧ ، وأن (اللاعقلانية مغروزة في طبائعها كألوان جلودها) ؟ ص ١٤٨ .

أليس هذا مبالغة في التعبير عن روحانية الشرق ؟

أليس هذا يستدعي أن يكون (التراث مرادفاً للاعقلانية والدروشة) ومن ثم يصبح دور المعتزلة والفلاسفة وعلماء الرياضيات والفلك والطب والصيدلة على هامش التاريخ العربي ؟

هل يمكن أن يكون (هذا التراث العربي كله بالنسبة إلى عصرنا قد فقد مكانته ، لأنه يدور أساساً على محور العلاقة بين الإنسان والله ، على حين أن ما نلتمسه اليوم في لفة مؤرقة هو محور تدور عليه العلاقة بين الإنسان والإنسان) ؟ ص ١٥١ .

إن هذا التصور المتجاوز لحقيقة التراث هو الذي دفع الدكتور تيزيبي إلى القول بأنه (طموح عشوائي) ظل (وهماً وغير فعّال ، فلقد أريد للوجود الذاتي أن يتحقق عبر القفز فوق الظل الذاتي ، ظل الواقع العربي الحديث والمعاصر بكل تجاعيده الخاصة ، وظل التاريخ العربي في امتداده الأفي) ص ١٥٢ .

ومن القفز فوق الظل الذائق للدكتور تيزيني أن يجمع بين سيد قطب وزكي نجيب محمود في نزعة واحدة ، لأن سيد قطب ( يهدف إقامة مجتمع مكافئ من النواحي الحضارية المادية على الأقل - للمجتمع الحاضر ، وفي الوقت ذاته له روح ووجهة وحقيقة المجتمع الإسلامي الأول ، الذي أنشأه المنهج الرباني ، باعتباره قمة سامقة في روحه ووجهته وحقيقته الإيمانية ، وتصوره للحياة ، لغاية الوجود الإنساني ولمركز الإنسان في هذا الكون ، ولخصائصه وحقوقه وواجباته قمة سامقة في تناسقه وتماسكه ) .

( إن هذا المنهج لا يرفض الحضارة الصناعية ، ولا يجفل منها ، ولا ينتكرها )  
ص ١٥٤ . لأنه المنهج الإسلامي المتكامل ، منذ كان الإسلام .

لكن المسلمين - عبر الظروف العvisية التي مرت بهم ، منذ زحف التار إلى اليوم - انغمسوا في تقليدية جامدة وحملوا على الجوهر الإسلامي الأصيل بدءاً وخرافات ، ووقف بهم علماءؤهم عند حدود الشكل دون المضمون مع أن الحقيقة - كما قررها محمد إقبال - نقول : ( هناك درس واحد وعيته من تاريخ الإسلام ، ففي اللحظات الحرجة من تاريخهم كان الإسلام هو الذي أنجى المسلمين ، وليس العكس بالعكس ، إذا ركزتم نظركم اليوم على الإسلام ، واستلهمتم المبادئ الحية الدائمة الكامنة فيه ، فأنتم لا تكونون قد فعلتم أكثر من إعادة تجميع قواكم المبعثرة واستعادة كيأنكم المفقود ) هامش ص ١٥٧ .

وهذا ما كان ينشده سيد قطب في كل ما كتب ، بعيداً عن ( قسر وتطويع الواقع الراهن ، بل المستقبل لماضي ذهبي ، يُراد له أن يكون متحللاً من كل قيد وضابط تاريخي وترائي عياني ) ص ١٥٨ .

إن سيد قطب ورفاقه لم يزيدوا على أن يبنوا للناس أن الشريعة الإسلامية بمبادئها القويمة المتطورة لا تضييق بمشكلات العصر ، وإذا كان هناك ما يوهم الجمود فهو من فعل أولئك ( الكهنة ) الذين اتخذوا من الإسلام وسيلة ( عيش ) ،

فناقفوا الحُكَّام ، وناجروا بالنصوص الدينية ، وأوقفوا باب الاجتهاد ، أو وقف بهم ، حتى صارت الجماهير تتعامل مع التعاويد والرق والتائم ، وهم يروجون لكل بدعة ، ويناصرون كل جهالة .

“ \* ”

ومن القفز فوق الظل الذاتي للدكتور تيزيبي أن يجمع بين الدكتور زكي نجيب وعبد الله العروى اليسارى المتطرف الذى يرى أن الأيدولوجية العربية تتلخص ( فى تفسير ما يفعله العبر ) ، و ( إنه يمكن أن ترفض الأيدولوجية العربية فى مجملها ، بصفتها اثرثة بجمته ) ص ١٦١ ويعلل طيب تيزيبي هذا الموقف بأن اثر هزيمة سنة ١٩٦٧ ( قد سد على العروى الأبواب والنوافذ التى كان عليها أن تمنع عليه التوحيد والانكاش الذاتى ، فلقد فقد القدرة الفعلية على الاتزان العقلى والتماكس العاطفى الداخلى ) ص ١٦١ .

إن العروى ( عاجز عن تطبيق « الفكر التاريخى » على التاريخ والتراث العربى فهذان هما بالنسبة إليه واقعان أكل الدهر عليهما وشرب ، وبالتالي فإن « من يدافع عن التراث هو بالضبط من لا يعرف سوى التراث ، وعلاوة على ذلك بكيفية تقليدية » ) ص ١٦٣ .

وهو يقول بدون لیس (كل ما هو عقلاى يعبر عنه بلغة أجنبية ، بينما كل ما هو عاطفى ودينى وتقليدى يعبر عنه بالعربية ) ص ١٦٤ .

( إنه يستخلص « من مناقشة الفكر السلئى أن الرجوع إلى نظريات الماضى والحفاظ على أصالة فارغة ، وهم يعوق التطور ، لأن رباطنا بالتراث الإسلامى - فى واقع الأمر - قد انقطع نهائياً ، وفى جميع الميادين » ) ص ١٦٤ .

( إنه إذ يستخلص تلك النتائج الخطيرة باسم الماركسية التى تكون « النظام المنشود الذى يزودنا بمنطق العالم الحديث » يسىء مرتين : مرة إلى ذلك التراث العربى فى كل وجوهه ، ووجهه التقدمى العميق خصوصاً ، ومرة أخرى إلى

الماركسية التي تجد فيها النظرية التراثية المقترحة الجدلية التاريخية التراثية ، قاعها الأصلي ، ومصدرها المنهجي الحصب ، لدراسة « التاريخ » و « التراث » العالمي عموماً ، والعروى على نحو خاص ) ص ١٦٤ .

ولاشك في أن نقد العروى دفاعاً عن الماركسية إنما هو لون من التكيك المرحلي كما أنه قائم على أساس منهج تراثي ، خطط له الدكتور تيزيبي منذ البداية والترم به .

فالعروى - وإن لم يكن تلفيقاً - يلتقي مع الدكتور زكي نجيب في عبثية التراث ، وفي أنه ليس إلا مادة له وترجية فراغ ، لأن العرب يسيطر عليهم فكر الدراويش على مدى الزمان ، لكن العروى أخذ خطأ واضحاً ، وهو أن تبدأ من جديد ، دون أن نظل إلى وراء في حين أن الدكتور زكي نجيب كمن تورط مع امرأة لم يجبه ، بعد أخرى أحبا ، وأنجب منها ، فهو من باب المروءة يجد عليه الترامات نحو الثانية ، وإن كان بوسعه تطبيقها .

ويؤخذ على الدكتور تيزيبي - خلال هذا التناول . . أنه لم يكن يفرق بين العقيدة الإسلامية والتاريخ الإسلامي ، ومع أنه يفرق بين التراث والتاريخ<sup>(١)</sup> على أساس أن التراث هو التاريخ ( ممتداً ومستمرًا حتى اللحظة الراهنة ) في حين أن التاريخ يقف عند الماضي . ص ١٦٥ وهو لا ينكر أن العقيدة جزء من التراث ، وإن كانت الجزء المحرك لهذا التراث ، ومن ثم فهي ممتدة ومستمرة حتى اللحظة الراهنة ، وتعبير أصح ( تحول إلى الزمان المطلق ) ، لأن العقيدة تشريع ، مجموعة قيم ، أخلاق مثالية وبهذا تكتسب صفة الإطلاق ، أما التاريخ الإسلامي فيقوم بدور التطبيق السلوكي لهذا التشريع ، ومن خلال ألوان الصراع ، الظاهرة والباطنة ، الفردية والجماعية ، المادية والروحية الأصيلة والوافدة ، ينشأ الصواب

(١) ستناول خطأ هذا التفرقة فيما بعد

والخطأ ، الحق والباطل ، الطيب والخبث ، المعروف والمنكر ، وتُحدّد معالم ،  
وتنهم معالم ، وتظل العقيدة ، والتشريع ، نقيه نقاء الفطرة .

### الترعة التحييدية

تمثل في منحيين (واحد توثيقى يقوم على دراسات تحليلية ، وآخر تفسيري تأويلي ،  
يستند إلى عملية تركيبية تشتمل على صيغ كلية ، ذات دلالات رئيسية بالنسبة إلى  
البحث) ص ١٦٧ والثاني مكمل للأول ، لأن المنحى التفسيري (يقوم على  
استنطاق الوثائق المعنية والمحققة بدقة ، وعلى كشف أبعادها ودلالاتها التاريخية القريبة  
والبعيدة أى وضعها فى سياقها وإطارها التاريخي الخاص والعام) ، وهذا يعمل  
على (استكشاف واستخراج وتقصي الجسور المرئية وغير المرئية ، التي تربط بين  
التاريخ المعبر عنه بتلك الوثائق من جهة ، وبين الحاضر أو اللحظة المعاصرة من جهة  
أخرى) ص ١٦٨ ومن ثم فالصيغة (الأكاديمية يمكن أن تكون مُعرفة بمضمون  
سياسي واضح المعالم ومفصّل عنه ، كما يمكن أن تكسب طابعاً انغزالياً لتقاء الواقع  
السياسي والاجتماعي والأيدولوجي العام ، إلا أن هذا الطابع الانغزالي نفسه يخضع  
فى أساسه لامتنطاق وتحليل سياسي واجتماعي وأيدولوجي) ص ١٦٨ .

غير أن (الكثيرين من ممثلي تلك الصيغة التحييدية يجدون أنفسهم أحياناً  
مجاهدين بدراسات وأبحاث حول قضايا « التراث » و « التاريخ » تفوح منها رائحة  
التطويع التعسفي والتحزب المتبدل لفكرة فلسفية أو دينية أو اقتصادية معينة أو لهدف  
سياسي) ص ١٦٩ .

بهذا يكون الدكتور تيزبي قد وضع الققط على الحروف ، كما يقولون ، إذ بين  
ما يجب علينا نحو التراث من توثيق للنصوص ، وتفسير لها وتحليل ، فى إطارها  
التاريخي الخاص والعام ، مع ربط الماضي بالحاضر ، دون الوقوع تحت مؤثر  
أوتحزب ما .

وإن كان التحييد الكامل غير متاح للباحث ، مها بذل من جهد ، في سبيل تحليه عن كل المؤثرات، لكنه شتان بين من يقصد إلى التحييد ومن يقصد إلى التحزب ، كما أن الفرق بعيد بين الذين يهربون ( من محيطهم الاجتماعى السياسى والأيدىولوجى لينطووا على التراث والتاريخ بروح أكاديمية ترفض الدخول فى مرحلة التركيب بما فيه من عناصر تفسيرية تأويلية ، أى ترفض كل ما من شأنه الإشارة العابرة أو العميقة إلى «المبادئ» الاجتماعى والسياسى والقومى والأيدىولوجى الذى أثمر على أساسه ذلك التراث والتاريخ ) ص ١٦٩ / ١٧٠ وبين من ( يستمد من دراسته للتراث العربى العام والفكرى من ضمنه ، قوة جديدة ، لتضىء جوانب اللحظة المعاصرة من حياة المجتمع العربى وتمنحها نبضاً دافقاً فى اتجاه التقدم الاجتماعى والقومى ، أى فى اتجاه الاشتراكية والوحدة ، ولكن تقويل ذلك التراث فى شطره التاريخى أشياء لم يقلها ، ولم تكن أصلاً من صلبه ، لا يشكل فى نظرنا أكثر من عملية هجينة ليس لها علاقة بالعلم الاجتماعى بمتطلباته الأساسية ) ص ١٧١ .

وفى معرض التطبيق أشار الدكتور تيزينى إلى ندوة اشترك فيها أمين الحولى وعمد القصاص وإبراهيم الإيبارى تحت عنوان ( التراث العربى - كيف نعمل على إحيائه ) ، فذكر ( أن هؤلاء يرون مهمة الباحث فى التراث العربى تكمن فى إحيائه عن طريق جمعه وتحقيقه وإخراجه للناس ، أما الخلافات التى تبرز بين آراء المتدين فهى لانتخرج فى الخط العام عن الموقف من كيفية جمعه وتحقيقه وإخراجه للناس ، وإذا كانت هناك فى الندوة بعض الأفكار المتعلقة بأبعاد التراث القومية فإنها لاتعدو أن تكون - فى صيغتها الواردة فيها - إشارات سريعة ضحلة ، وربما بدت كما لو أنها مقحمة إقحاماً فى متن الندوة ) ص ١٧٤ .

( لاشك أنه قد ظهرت فى تلك الندوة بعض الأفكار التى تشير إلى رؤية ميسية للتراث العربى ، كما هو الحال عند أمين الحولى ، ولكن هذا الموقف لايشغل حيزاً

فعلياً من حوار المتدين الذين يرون شغلهم الشاغل هو توثيق التراث ( ص ١٧٥ .  
( ولئن أتحق الباحث في اكتشافه . في الندوة المذكورة - موقف عداء تجاه  
فكرة « تسييس » النظر إلى التراث العرفي ، فإن هذا لا ينبى عن « الوثائقية » كونها  
تتضمن بهذه الدرجة أو تلك موقفاً مناوئاً لتلك الفكرة ، وبالتالي من خلال ضبط  
طرحنا للتراث بضوابط اللحظة المعاصرة في واقعنا ، بكل ماتنطوى عليه من  
مضامين اجتماعية واقتصادية وسياسية وأبيولوجية وقومية وأخلاقية ) ص ١٧٥ .  
يبدو من خلال هذا التعليق أن الندوة كانت مقصورة على (التوثيق) ، أو على  
إحياء التراث في إطاره النصي ، لافي إطاره التاريخي ، وهو ماسبق ، أن ذكره  
الدكتور تيزيني ، مبيئاً أن ( الأكاديمية ) تقوم على منحنيين : توثيق النصوص ،  
وتفسير لها وتحليل . . وهذا واضح فيما فعلته الدكتور عائشة عبد الرحمن ، حين  
أفردت رسالة العفران بالتوثيق ، ثم لجأت إلى التفسير والتحليل في كتاب آخر ،  
تحت عنوان ( على هامش العفران ) . ويمكن أن يكون التفسير والتحليل على هامش  
النص الموثق ، لكن التناول في ظل الإطار التاريخي لا يقتصر على هذا الجانب  
( الهامشي ) ، كما لا يتناول النص إلا من خلال موقف أو قضية .

ومن هنا يكون من التجاوز أن نتهم ( الوثائقية ) بأنها ( تشوّه العلاقة الجدلية  
بين العلوم الفردية ، ومنها علم التاريخ والتراث من جهة ، وبين الفلسفة من جهة  
أخرى .. ذلك لأنها عاجزة عن الوصول إلى تعليمات تركيبية ، لا يمكن لتلك العلوم  
والفلسفة أن تقوم لها قائمة بدونها ) ص ١٧٨ .

كما أن من التجاوز أن نصِّفَ الوثائقي بأنه ( يقصر بحثه على عملية تحقيق الكتب  
القديمة والوثائق والمخطوطات ، ويغفل من بعد ذلك إلى الدعة والاطمئنان  
العلمي ) ، ص ١٧٨ . لأن مثل هذا الوصف يوحي بالتهوين من دوره ،  
والاستخفاف بعمله ، مع أنه يوفر على من يقوم بالتفسير والتحليل مشاق قد  
لا يستطيع أن يهض بها ، كما أنه يجنبه كثيراً من المزالق والناهات ، لو أنه رجع إلى

نصوص غير محققة ، وقد أصابها الحذف أو الاختصار أو التزييف أو الإضافة أو الالتحال مثلا .

إذن ، من واجبنا أن نكبر هذا الدور ، لأنه دور الريادة والتمهيد وتذليل الصعوبات وليس عيباً أن يقتصر عليه أصحابه ، لأن هذا التخصص من عوامل الإبتقان والإجادة . فإذا كان دور التحليل ، صعباً أن نقصد إلى الحقيقة التاريخية ، في إطارها الخاص والعام ، دون الوقوع تحت طائلة التحزب ، ونأخذ بالمنهجية العلمية التي هي ( منهجية جدلية تراثية دقيقة ومماسكة إلى جانب حسن نقدي ) ص ١٨٠ .

ولعله ليس من المغالاة في شيء أن نقول : إن الأستاذ أمين الحولي سبق إلى بيان ( أن التراث هو مادة الشعور بالذات ، وسبيل الإيمان بالنفس ، والشعور بالذات والإيمان بالنفس أساس لاتقوم بغيره القومية ولا تكون بدونه القومية حقيقة تعرف الحياة وتعرفها الحياة )<sup>(١)</sup> .

إن ( أهمية التراث في الحياة عندنا وعند الأمم التي مرت بما نمر به نحن اليوم من انبعاث ونهوض ، تتركز في المبادئ الكبرى التالية عن هذا التراث وهي :

( أ ) أنه المحدد لاتجاه التطور . بقدر ما يكون الماضي دائماً مفتاح المستقبل .

( ب ) أنه دعامة الشخصية القومية ، بقدر ما يكون التاريخ صورة صادقة لصانعه .

( جـ ) أنه مادة تصحيح منهج كل درس ، بقدر ما يكون سير الحياة متصلاً متلاحقاً )<sup>(٢)</sup> .

فهل التوجه إلى التراث بهذا الوعي يختلف في شيء عن ( المنهجية الجدلية ) ؟!

( ١ ) مجلة (المجلة) - عدد نوفمبر سنة ١٩٦٣ - ص ١٧

( ٢ ) مجلة (المجلة) - عدد سبتمبر سنة ١٩٦٣ - ص ١٠

أليس هذا ( التوجه ) ما ( يمنح التحليل والتركيب مصامين حقيقية جديدة بتفطية متطلبات البحث التاريخي والتراثي العلمي الدقيق ) ؟ !

\* \* \*

لون آخر من ( التوحيدية ) هو النزوع إلى اللادجلة .

وفي سبيل التعرف إلى هذا الاتجاه يورد تعريف الفيلسوف الفرنسي كوندلاك ( ١٧١٥ - ١٧٨٠ ) للأيدولوجية ، ( بصفها اتجاهًا فكريًا يعمل على الوصول إلى قواعد تطبيقية تربوية وأخلاقية وحقوقية وسياسية ، عبر تحليل التركيب الفزيولوجي والنفسى للإنسان ) ص ١٨٢ .

لكنه يرى أن هذا الوصف يعبر ( في المجتمع الطبقي ، من حيث الأساس ، عن مصالح طبقية معينة ، وينطوي على قواعد سلوكية ومواقف وتقييمات مطابقة ) ص ١٨٣ هذه المصالح ، ( فلقد نظرت كل من الطبقات الاجتماعية إلى الوجود انطلاقًا من مصالحها المباشرة ، وبكثير أو بقليل من الوعي ) ص ١٨٣ ، ولاشك في أن طبقة البروليتاريا - حسب هذا التعميم - داخلية في ( كل الطبقات الاجتماعية ، لكن صاحبنا يرى ( أن الأيدولوجية في المجتمع الطبقي لاتمثل أمرًا مقحمًا على هذا المجتمع من خارجه ، أو قضية طارئة مرتبطة وجودها بوجود مجموعة من المثقفين والمفكرين القادرين على الحديث عن « أيدولوجيا » معينة . وعن أدلة هذه المسألة أو تلك ، وإنما هي ظاهرة ضرورية في نطاق ذلك المجتمع ، تعبر عن مصالحه وآفاقه القريبة والبعيدة ) ص ١٨٤ .

وكأن ماركس وانجلز لم يكونا من ( المفكرين القادرين على الحديث عن أيدولوجيا معينة وكان المفكر الرأسمالي أو البورجوازي أو الوجودي لم يكن يمثل ( ظاهرة ضرورية في نطاق ذلك المجتمع ) أو ذاك ، وفقًا لظروف تطوره ، أو وقوعه تحت مؤثرات ذات طبيعة خاصة .

وإذا كان لكل مجتمع أيدولوجيته الخاصة به ، التي تنبثق من مصالحه

الخاصة ، سواء أكان مجتمع العصاة أو مجتمع الحزب ، وسواء وجدت القلم الذي يعبر عنها ويفلسفها أولم نجد ، فإن منحنى ( اللاأدلة ) يأخذ انطباعاً تأملياً منعزلاً ، أو وضعياً خارج حدود الطبقة وخارج حدود التطبيق ، ولعل هذا ما يحسده قول مولر Molner : ( مادام « المثقف » يصر على موقفه ، من أن نظراته الفلسفية ينبغي أن تكون محددة من قبل الأيديولوجيا ، فإن كل تأملاته ستكون غير مثمرة ) ص ١٨٤ .

ومن هذا المنطلق تقسم أوجست كونت للتاريخ البشرى على أسامن أنه ( يمر بثلاث مراحل ، هي اللاهوتية والميتافيزيقية والوضعية ) . وعلى هذا التاريخ - حسب ذلك التقسيم - ( أن يخلف وراء المرحلتين الأوليين ، لكي يتدخل في محراب الحقيقة العلمية الوضعية المجردة من أوهام وبدائية اللاهوت والميتافيزيقا ) ص ١٨٤ / ١٨٥ .

( إن المعطى الوضعى المباشر لا يخضع لعملية تفسيرية ، وإنما يفهم فقط عبر عملية وصفية .. إن العلم الوضعى لا يطرح السؤال : لماذا ؟ وإنما فقط السؤال : ماذا ؟ وبالتالي فن الخطأ التساؤل عن المادة التاريخية والتراثية في صيغة « لماذا » . لأن هذا يدخلنا في حقل من الألغام الميتافيزيقية ) ص ١٨٥ .

وهذا العرض لفكر ( اللاأدلة ) الذى على أساسه ( يصبح متوجهاً علينا أن نبدأ بداية جديدة إطلاقاً ، وأن نرفض في سبيل تحقيق ذلك المراحل الإنسانية المنصرمة ) ص ١٨٥ . - يقع في إطاره الدكتور زكى نجيب محمود . الذى يرفض التراث العربى ، ( بصفته مادة تقليدية للتسليية في ساعات الفراغ ، لاتربطها رابطة بالعلم والتقنيات الآلية .. كما يرفض المفكرون العربيون الوضعيون المعاصرون تراشيم ، بحجة أنه يمثل مرحلة سيادة الأيديولوجيا اللاهوتية والميتافيزيقية ) ص ١٨٧ .

إن الدكتور زكى نجيب محمود ( فى معرض شرحه لمذهب « التحليل المنطقى » الوصنى الذى يأخذ به يقول : إن « حقائق الواقع هى دائماً أفراد جزئية ليس فيها

تعميم ولا تجريد» ص ١٨٧. ومن ثم تصيح مهمة «التحليل المنطقي» الوضعي منصبه على تحليل اللغة ودلالاتها ، أخذًا بقول الفيلسوف الفرنسي دي تراسي : ( إن تكوين الأفكار وثيق الصلة بتكوين الكلمات ، فكل علم يمكن رده إلى لغة أجدت صياغتها ، ومعنى قولنا عن علم معين أنه تطور وتقدم ، هو أن ذلك العلم قد ضببط لغته لأكثر ولأقل ) ص ١٨٨ .

وبناء على هذا يعلن الدكتور زكي نجيب ( أن مؤدى مذهبه في النقد الفني هو : «أن ينصب تحليل الناقد على العمل الفني نفسه ، لا لتفدّخله إلى نفس الفنان ، ولا إلى العالم الخارجي ، بماضيه وحاضره ، بل نقف عنده هو ذاته ، فزرى كيف تتألف عناصره .. نعم نحصر أنفسنا في العمل الفني نفسه ، فلا نسمح لأي عامل خارجي أن يتدخل في حكمنا ، كنفس الفنان ومشاعره ، أو حوادث التاريخ ، أو الأساطير الدينية وغير الدينية ، أو المبادئ الأخلاقية ، أو الأفكار الفلسفية ، فلا يجوز للناقد بناء على هذه المدرسة الجديدة أن يسأل عن لوحة - مثلا قائلا : ما معزاها ؟ أو ما معناها ؟ لأنه لا معزى ولا معنى في الفنون » ) ص ١٨٩ .

### المركزية الأوربية وقضايا الاستشراق ..

( انطلاقاً من رينان ت سنة ١٨٩٧ م - تأخذ النزعة المركزية الأوربية اكتساب مواصفاتها شيئاً فشيئاً ، إذ إن رينان ميز بين الجنس السامي والجنس الآري ) ، في كتابه ( تاريخ اللغات السامية ) و ( ابن رشد ) .. وقد جاء في كتابه الثاني : ( وليس العرق السامي هو ما ينبغي لنا أن نطالبه بدروس في الفلسفة ، ومن غرائب النصيب ألا ينتج هذا العرق ، الذي استطاع أن يطبع على بدائعه الدينية أسمي سمات القوة ، أقل ما يكون من بواكير خاصة به في حقل الفلسفة ) ص ١٩٧ .

( وعلى العكس من ذلك كما يرى رينان - فإن الجنس الآري مهياً غريزياً

للقيام بعمليات عقلية معقدة ، تتم بالتحليل والتركيب والتفكير في دقائق وتفصيلات الوجود) ص ١٩٨ .

(إن هذا الأمريكي - بتعبير واضح ملموس ، بالنسبة إلى رينان - أنه « من الخطأ وسوء الدلالة بالألفاظ على المعاني ، أن يطلق على فلسفة اليونان المنقولة إلى العربية لفظ « فلسفة عربية » ، مع أنه لم يظهر لهذه الفلسفة في شبه جزيرة العرب مبادئ ولامقدمات ، فكل ما في الأمر أنها مكتوبة بلغة عربية) ص ٢٠٦ .

(وكتب أيدولوجي الاستعمار الأمريكي « باردجيس » ، في نهاية القرن الماضي : « أن القسم الأعظم من الأرض تسكنه شعوب لم تستطع أن تقيم دولا متمدنة ، وليس بمقدورها عملياً أن تقوم بمثل هذه المهمة ، فقد قدر عليها أن تظل همجية أوشبه همجية ... وإزاء هذا الوضع . لا يقتصر واجب الشعوب الناضجة سياسياً على الاستجابة إلى توسلات الأمم المتخلفة التي تلتبس المعونة والإرشاد ، بل يتعدى ذلك إلى إرغام هذه الأمم على الخضوع والامتثال ) هامش ص ٢٠٦ .

يقول وندلباند Windelband في كتاب له حول تاريخ الفلسفة : (إنه يجد نفسه غير مضطر لكتابة فصل خاص بتاريخ الفلسفة لدى العرب ، لأن ما قدمه هؤلاء للأوروبيين لم يكن في الحقيقة سوى مكتسبات الفكر اليوناني والهيليني من العصر القديم .. وبالقياس إلى أفكار مبدئية خاصة ، كانت الفلسفة الشرقية في العصر الوسيط أفقر من الفلسفة الأوربية) ص ٢٠٢ .

مخالطة ، أو تعام ، قد يكون مردهما إلى الفكر الاستعماري الذي يعتمد على التضليل والتفويه ، حتى يكتب أرضاً جديدة ، عن طريق هدم القيم ، ومخاربة الموروثات الأصيلة ، وإشاعة الإحساس بالفقر والحاجة المعنوية والمادية .

ومع هذا ، فقد وجدت هذه المقولة الاستعمارية ، والنزعة العرقية المتعالية ، صدى في نفوس بعض المثقفين العرب ، فاستجابوا لها ، استجابة المغلوب

للغالب ، أو استجابة المهوم ، بأن كل ماجاء عن الغرب إنما هو من المسلمات التي لاسبيل إلى ردها أو محاورتها .

ينقل الدكتور تيزيبي عن الدكتور على سامي النشار قوله : (إننا نتفق مع أرنست رينان في أن المفكرين الإسلاميين قبلوا الفلسفة اليونانية قبولاً كاملاً ، ولم يدعوا فيها على الإطلاق) .

ويقول : (إن ذاتية العرب وعبقريتهم الحقيقية إنما ينبغي أن تلتبس في الطوائف الإسلامية الدينية) . ص ١٩٨ .

وهو قول خطير ولاشك من أستاذ جامعي ، ينفثه في عقول وقلوب الشبية العربية التي ماتلبث هي الأخرى أن تردده على نطاق أوسع ، فتتفاعل به عقول وقلوب المراهقين من طلاب المدارس الثانوية ، ومن ثم تكون فداحة الخطب ، (وعلى نفسها جنت براقش) !!

إنها مسئولية خطيرة على رجال التعليم أن يروجوا أفكاراً لم يحسنوا هضمها ، أو لم يحسنوا مراجعتها ، واهمين أن التقدم الصناعي الغربي يتبع تقدماً فكرياً ، دون تمييز بين أفكار طرحها المصالح الغربية الاستعمارية ، وأخرى يمكن الاستعانة بها ، في تنمية مدركاتنا ، وعلاج مشكلاتنا .

حين نقرأ ( أن اشبنجلر يرى أن الحضارات مستقلة بنفسها تمام الاستقلال ، الواحدة عن الأخرى ، وأن مايجيل إلينا من وجود تشابه بين حضارة وأخرى ، إنما هو تشابه ظاهري لايكاد يتجاوز حد اللفظ ) ص ٢٠٧ . ينبغي أن ندرك من وراء هذا أنه يرفض (إمكانية التفاعل بين الشعوب والحضارات) ، ويترب على هذا (أن العرب في العصر الوسيط لم تقم بينهم وبين الشعوب الأخرى ، وخصوصاً اليونان ، علاقات حضارية عميقة ، كثيراً أو قليلاً) ص ٢٠٨ . وكأنه يروج للمقولة الاستعمارية (الشرق شرق والغرب غرب . ولن يلتقيا) ، أو بعبارة أوضح : لقد كتب على الشرق أن يسير في إ مسار الغرب ، يتسقط مايجود به ،

ولاسبيل إلى الاستقلال عنه ، وإن توهم أنه يحكم نفسه بنفسه .  
ومما يؤسف له أن ظاهر حياتنا اليوم يساعد على ترويع مفهوم ( التبعية )  
للغرب ، ونحن نتنافس ونتصارع من أجل أن نسير في فلك روسيا أو أمريكا ، من  
أجل أن نكون سوقاً لهذه أولئك ، فريق يضع مصيرنا في محالب الدب ، وفريق  
يضع مصيرنا بين أنياب التنين ، وفي سبيل الاختيار بين هذه المخالب أو تلك  
الأنياب نخوض معارك ، ونعلق مشاقق ، ونفتح سجوناً جديدة .  
( إن كل مجتمع يتفاعل مع مجتمع آخر ، يتأثر به ، ويؤثر عليه انطلاقاً من  
احتياجاته الداخلية الأساسية ، من بنيتة الداخلية الاجتماعية والقومية والأخلاقية  
والثقافية والعاطفية .

وعلى هذا النحو سيتبين لنا أن تأثير المجتمع العربي الوسيط بالثقافة اليونانية  
والهندية والفارسية والصينية لم يكن ليم إلا على سبيل التمثل الذاتي ، أما أن يكون  
ذلك التأثير ذا طبيعة ميكانيكية ، فهذا لم يحدث ) ص ٢٠٣ / ٢٠٤ .  
وبالتالي يمكن القول - كما كتب أنجلز - ( كان الفكر الحر الشيط الذي أخذته  
الشعوب الرومانية عن العرب ، وغذته بالفلسفة اليونانية الحديثة الاكتشاف ،  
يعمق جذوره أكثر فأكثر عن هذه الشعوب ، ويمهد لظهور مادية القرن الثامن  
عشر ) ص ٢١٥ .

فالتفاعل بين الشعوب ، على أساس من التفاعل بين الثقافات والحضارات ،  
حقيقة مادية ومعنوية ، لا يمكن تجاهلها .. لكن هذا التفاعل لا يتم إلا على أساس  
الاحتياجات الإنسانية والبيئية معاً ، ومن ثم يتم على وفق ( الانتخاب ) لما يصلح ،  
وما يتلاءم مع درجة التطور الروحي والمادى جميعاً .

ولاشك في أن المجتمع العربي في العصر الوسيط كان قادراً على اكتساب كل  
شيء . كان من الصحة العقلية والنفسية بحيث يستطيع هضم كل جديد ، أما  
اليوم ، وقد تحملنا أوزار قرون من الانتكاسات ، وأصابنا التيارات الشمالية الباردة

في مواطن الحس والإدراك ، فمن واجبا أن نتحصن بما نملك ، ونعمق جذورنا ،  
ونستدفي ونعالج أرواحنا وأجسامنا ، قبل أن ننطلق مع التيار .

يقول كراتشكوفسكى : إن (المكانة المرموقة التي تشغلها الحضارة العربية في  
تاريخ البشرية أمر مسلم به من الجميع في عصرنا) ص ٢١٦ . فلم لا يقوم البحث  
التراثي (على اختيار الحدث أو الجانب التراثي بهدف دمج في جسد اللحظة  
المعاصرة) ؟ ص ٢١٧ .

إن من واجبا أن نستتبع حاضرا في ماضينا ، وأن نستتبع ماضينا في  
حاضرا ، وأن نخصب هذا بذلك ، بحيث يتم التفاعل بين الأصالة والمعاصرة ، دون  
أن تزيف واقعنا بأقنعة سوانا ، وهذا نتجو من الاغتراب في الماضي ، كما نتجو من  
الاغتراب في الحاضر والمستقبل .

#### الجدلية التاريخية التراثية :

هذا الطرح الشامل لكل مايجرى على الساحة العربية من أفكار عن التاريخ  
والتراث كان سيلا إلى منهج وتطبيق ، بحيث (يطمح أن يكون موسعا ومعما ،  
بالقدر الذي تتيحه آفاق وإمكانات وأدوات البحث العلمي) ص ٢٢٢ .

(إن « التراث » بأحد أبعاده هوكل حدث أو أثر أو إنتاج إنساني دخل الماضي  
وأصبح جزءا منه) ص ٢٤٢ . (وعلى حين يظل التاريخ - بصفته ماضيا - عند  
حدود متاخمة الحاضر ، فإن التراث « يمتد نطاق وجوده حتى الحاضر » ، متداخلا  
فيه ، ومكونا منه بعض جوانبه وسماته) ص ٢٤٢ ، بحيث قد نعتقد في بعض  
الحالات (أن « الحاضر » ليس حاضرا بقدر ما هو « تقليد » لوضع منحدر من  
الماضي) ص ٢٤٣ .

تقول الدكتورة سهر القلاوي : (إن قيل إن تاريخ الأحداث يعيد نفسه ،  
فوجدنا ما يصدق هذا القول من الأحداث المعاصرة ، فتاريخ الأدب يعيد نفسه

إعادة أدق وأصدق ، والأدلة على هذه الإعادة لاحتاج إلى بحث أو إشارة )  
ص ٩٩ .

( إن مجموعة كبيرة من الأغاني والأمثال والتقاليد الثقافية والأخلاقية والدينية ،  
إلخ ، التي تحتل مكاناً هاماً في بنيتنا الثقافية الشعبية المرافقة تنحدر من مراحل  
قديمة ، كثيراً أو قليلاً ، من تاريخنا العري ) ص ٢٤٣ .

وبذلك يختلط الماضي بالحاضر ، أو يتجدد به ، دون أن يصبح الماضي عبئاً على  
الحاضر ، بل يكون زاداً وسماًداً ، وعامل وعى وإخصاب .

( إن الناس حيث يعملون على أنسة محيطهم الطبيعي والاجتماعي ، يبدون  
أنفسهم أمام موروث من العلاقات الاجتماعية الإنتاجية والمنجزات التقنية والأفكار  
السياسية والأخلاقية والعلمية ، إلخ ، وعلى ذلك فهم يبدون أنفسهم مرغمين على  
الانطلاق من واقع هذا الموروث ، محتفظين - في هذا السياق - ببعض عناصره ،  
أو مبدلين فيه عموماً ) ص ٢٤٥ .

يقول أبلجز : ( إن كل جديد يجد نفسه أمام القوى المنتجة التي حصلها الجيل  
القديم ، والتي تخدمه كمادة خام ، من أجل إنتاجه الجديد ، بفضل هذه الحقيقة  
تنشأ علاقة في تاريخ الناس ، ينشأ تاريخ الإنسانية ) هامش ٢٤٦ .

ولاشك في أن مادة التراث خضعت لمؤثرات كثيرة ، منذ نشأتها ، وخلال  
رحلتها الطويلة ، فإذا تناولنا هذه المادة على أساس من النقد الخارجي ( التوثيق ) ،  
والنقد الداخلي ( التحليل والتفسير ) يمكن أن نُزيل عنها ( عناصر التزييف والتشويه  
والحشو والتكليل ، تلك التي عمل على بنها وتثبيتها سياسيون أو مؤرخون أو مقومون  
تراثيون ، نأثراً بمواقف سياسية أو أيديولوجية إلخ متحزبة نفعية مباشرة أو غير  
مباشرة ) ص ٢٤٦ .

إن كثيراً من الفلاسفة والمؤرخين والأدباء والعلماء ( لم يكونوا محايدين في نطاق  
إنتاجهم لتلك المادة المكتوبة بصفهم موجودين ضمن علاقات اجتماعية طبقية

وفتوية وجمعية « قومية » وإنسانية عامة يخضعون - في الخط العام - للأطر الحضارية لهذه العلاقات ذات المواصفات المحددة) ص ٢٤٧ .

ولهذا تشكل المادة التاريخية (مادة موضوعية يستطيع التدخل والتصرف في معطياتها ، على سبيل الاختيار لهذه المعطيات ، وعلى سبيل تنسيقها وتفسيرها ووضعها في إطارها الصحيح من الحركة الداخلية للتاريخ ، ولكنه وهذا شئ له أهمية مبدئية في البحث التاريخي - لا يستطيع إلا أن يعترف بوجودها الموضوعي دون إكمال أو حشو أو إنقاص ، ودون تعريف أو تشويه) ص ٢٤٧ / ٢٤٨ .

ومن ثم تكون (الحقائق التي يستنبطها المؤرخ من الوثائق هي السياق التاريخي لتلك الوثائق) ، دون أن تخضع لصنع المؤرخ الذي يستنبطها - كما يقول إدواركار فنصبح عملية كتابة التاريخ عملية خلق من جديد) هامش ص ٢٤٨ .

وهذا الدور الذي ينهض به (الباحث) لا يتناق مع قول فؤاد الشايب : (ولعل حسن الاختيار أساس الموضوعية والنصفة العلمية ، وتفهم روح القوم الذين يؤرخ لهم ، كثيراً ما كان الاختيار السيئ لدى مؤرخينا وروائنا القدامى والمحدثين مقصوداً به خدمة غرض قبل أومذهبي أو قومي ، تضليلاً للحق والعلم ، برغم صحة الحديث ، من حيث حدوثه) ص ٢٤٨ .

فالدكتور تيزيني بعدما يصف هذا القول (بالتعمية والخلط بالمفاهيم والتعسف في استخدامها لا يكاد يعد عن مضمونها ، بل كأنه يؤيد اتجاه (الشايب) ويزيده وضوحاً ، فيقول :

١ - (ليس كل الذين ألقوا وكتبوا في التاريخ العربي قد قبلوا ذلك بروح موضوعية علمية وإن كانوا عرباً أو مسلمين .

٢ - لم يعد اختيار الحدث التاريخي هو الذي يحدد رؤية المؤرخ للتاريخ وإنما مواقفه ووجهات نظره الاجتماعية والأيدولوجية ومنهجيته العلمية .

٣ - الحديث عن اختيار سيئ وآخر جيد يصبح مشروعاً فقط حينما نتقل من

ذلك البحث التاريخي إلى البحث التراثي ، ذلك لأن هذا الأخير يقوم بالأصل على الاختيار التراثي المنطلق من الاحتياجات الاجتماعية الطبقية والقومية والأيدولوجية ، إلخ ( ص ٢٤٩ .

أما عن البحث التاريخي فإننا ( نؤكد رأى القائلين بذاتية التاريخ ، بمعنى أن ندرس التاريخ لذاته ) ص ٢٥٠ ، ومع هذا ، فإن الباحث يكون ( معرضاً للحزب : لصالح شخصية أو فئة اجتماعية ، أو اتجاه فكري ما ، ولكن دون أن يكون ذلك مرتبطاً بعملية تحليل وتركيب ، يخضع من خلالها وعلى أساسها تلك الشخصية أو الفئة الاجتماعية أو الاتجاه الفكري لدراسة معمقة ) ص ٢٥٠ .

ومثل هذا الحزب مرفوض من قبل ( العاجزين عن إدراك المعنى الدقيق للحزب التراثي والتاريخي ، فيخلطون بينه وبين الحزب التعسفي غير المنضبط بضوابط طبقية وفتوية وقومية إنسانية وتوجيهات أيدولوجية محددة ) ، ومرفوض من قبل ( الممثلين لقوى اجتماعية دخلت الانحمار الاجتماعي ، وتحولت بذلك إلى قوى مضادة لحركة التقدم ، فيلجئون إلى إنكار فكرة الحزب التراثي والتاريخي أصلاً ، في وقت يمارسون هم فيه أشد أشكال الحزب لتلك القوى المنحصرة ) ص ٢٥٠ .

• • •

إلى هنا والقلم يعتسف الطريق من أجل أن يستثنى من يخدمون الخط اليساري مع اعترافه أن ( أكثر مواقف المؤرخين والباحثين التراثيين الأيدولوجية خلال تلك العصور الطويلة - متحيزة لصالح ملك أو نبي أو أمير أو فقيه أو متصوف أو فرقة دينية ، إلخ ) ص ٢٥١ ، وذلك ( نتيجة لواقع الحال الاجتماعي الحضاري العام الذي أحاط بهم ) ص ٢٥٢ ، وكذلك الحال بالنسبة للناظرين في مواقف المؤرخين السابقين ، اختياراً وتحليلاً وتفسيراً ، فوقع الوجود على الوجدان بكل ما في الوجود من مؤثرات وصراعات - قادر على تكوين أيدولوجيا ذاتية ، كما هو قادر على

تكوين أيديولوجيا طبقية أو قومية أو إنسانية ، وقد تتداخل الأيديولوجيات ، وقد تتناسخ ، وقد تتناسى ، لكنها تظل تحرك أصحابها وتعمل عملها بدرجات مختلفة . لهذا لا نستطيع أن نحكم ( التوجه ) نحو التراث إلا بقدر من ( التخلي ) عن الأيديولوجيات ( الملزمة ) ، بدلا من ( التحزب ) . والنمك بها ، وأن تكون الرؤية العلمية مصحوبة بوعي إنساني عام ، يحكمه حب الحقيقة وحب الخير ، وإرادة السلام .. ومن ثم لانكون ( نظرية التراث المقترحة هي تجسد وإغناء وتطوير « للمادية التاريخية » في نطاق « التراث » ) ص ٢٥٤ ، لأن هذا هو التحزب المقيت ، الذي يزيّف ويشوه ويحسم ويحقى ، دون الالتزام بغير الخط الحزبي ، وهو ماسبق أن ندّنا به في كتابات الشيوعيين التاريخية .

إننا لانستطيع أن نفصل بين التاريخ والتراث ، كما يفعل السيد الدكتور ، لأن التاريخ بالمفهوم العام يشمل كل ما يرتبط بالإنسان ، عبر مسيرته ، اجتماعياً وسياسياً واقتصادياً وثقافياً ، ومن ثم فالتراث هو كل ما خلفه هذا التاريخ ، وكل ما خلفه التاريخ يعمل في الحاضر وفي المستقبل بصورة أو بأخرى .

إن الفصل بين التاريخ والتراث عملية مصطنعة ، يقصد بها التخلي عن الموضوعية ، لصالح ( الحزبية ) ، مع أن هذا الفصل قائم على افتراض وهمي ، وهو أن التاريخ يتأخم الحاضر ولا يداخله ، في حين أن التراث يداخل الحاضر ويعيش فيه .

إذا كان ( الوعي الطبقي ، أو مانسميه الأيديولوجيا ، هو حصيلة مكثفة لتكون وتبلور تاريخي وتراثي ، ضمن الطبقة المعنية في علائقها الذاتية ، وعلائقها الأخرى الخارجية ، القائمة بينها وبين تلك الموجودة في مجتمعات أخرى متاخمة أو بعيدة ) ص ٢٥١ ، فإن الوعي الفردي ثمرة الوعي الطبقي والوعي العام ، ماضياً وحاضراً ، تتشابه فيه علاقات إنسانية ثقافية واقتصادية وسياسية وعسكرية ، إلخ . وبناءً على هذا ، فإن صانعي التاريخ ، أصحاب الوعي الفردي ، هم

(حصوله مكثف وتبلور تاريخي تراثي) ، وهم المعبرون إلى حد ما عن مجتمعهم ، لأنهم مرآة هذا المجتمع ، فإذا كنا بصدد (البحث التاريخي) فإن الأمانة العلمية توجب دراسة (الأحداث) ، في ظل مكونات المجتمع ومؤثراته ، وفي ظل علاقة الفرد بالطبقة ، (وبالطبقات والفئات الاجتماعية الأخرى الموجودة في زمنه) ، ومن هنا لا يمكن فصل التراث عن التاريخ .

وإذا كان (المشروع) الذي يطمح الدكتور إلى القيام به يعتمد على (ملاحظة الحوادث الاجتماعية في سياقه التاريخي والتراثي) ، فإن (ملاحظة الحادث السياسي) تم كذلك في (سياقه التاريخي والتراثي) .

وسواء تم الفصل بين التاريخ والتراث ، أو لم يتم ، فإن التحزب التراثي والتاريخي لا يبعد عما استنكره ، من أن (المؤرخ مؤلف) ، لأن (الاختيار والتفسير والتحليل ، على ضوء المفاهيم والأيدولوجيات المعاصرة يجعل من هذا العمل فناً لا يصل إلى درجة العلم ، ومن ثم تضعيف الحقيقة التاريخية ، لأنها تتلون بألوان الأيدولوجيات .

إذا كان (ارتباط «الاختيار التراثي» بمقتضيات اللحظة الراهنة - في آفاقها المستقبلية - ارتباطاً موضوعياً وذاتياً ، لأننا حين نختار من تاريخنا ، فإننا نفعّل ذلك انطلاقاً من موحيات ومقتضيات وآفاق واقعنا العربي ااجتماعياً واقتصادياً وقومياً وثقافياً ، إلخ) فقيم إنكاره على الدكتور عبد الرحمن بدوي قوله : (كان على التاريخ - شاء أولم يشأ - أن يكون ذاتياً ، وأن يتوقف على قدرة ذاتية خالصة للقائم بالبحث التاريخي) ، ثم يعلق بأن الدكتور بدوي (ينقل هذه الصورة الرمادية الداكنة عن قضايا التاريخ من الغرب الإمبريالي المستنقذ تاريخاً إلى إطار اجتماعي ، لم تستطع قواه الاجتماعية ، البورجوازية في طبيعتها ، أن تحقق الحد الأدنى من التقدم العلمي التاريخي) هامش ص ٢٦٩ .

وإذا كان (واضحاً ومفهوماً ومشروعاً ألا يكون المستشرقون - من حيث المبدأ

العام قادرين على ممارسة « الاختيار التراثي » العربي ص ٢٦٩ ، لأنهم غرباء عن هذا التراث ، أو لأن مكوناتهم ( الذاتية ) تختلف عن مكونات أصحاب هذا التراث ، حتى إذا وعوا التاريخ والتراث العربي واللحظة القومية المعاصرة في الوطن العربي وعياً علمياً ، ووقفوا إلى جانب العرب وقفة ميسرة أصبحوا قادرين ) ص ٢٧٠ . . أليس هذا التصور من واقع المنهج الذاتي لا الموضوعي .

مامعنى أن هذا الاختيار ( ليس « اختياراً » مقصوداً بذاته ولذاته ، وإنما هو فعل هادف) ص ٣٧٢ أليس هذا الهدف من واقع (التوجه الذاتي) وإن كان جزءاً من التوجه الوطني أو القومي أو العالمي ؟

إذا استعدنا الماضي تراثياً ، ( نستلهمه ونسائله ونخاوره ، بهدف الإسهام في حل مشكلاتنا المعاصرة ) ص ٢٧٦ ، ألا يعد هذا إعادة كتابة للتاريخ أو تأليفه ؟ . وإذا كان ( لكل عصر الحق في أن يمارس الاختيار التراثي ، وفق احتياجاته وتطلعاته الموضوعية والذاتية فيأخذ من عناصر التراث الماضية والراهنة على سبيل الاستلهام التراثي ، أو التنبؤ التاريخي التراثي ، مايل تلك الاحتياجات والتطلعات ، وبدع منها ما هو غير ذلك للباحثين المؤرخين الأكاديميين ) ص ٢٨٢ ، فأين تقف المنهجية العلمية ، إذا لم تقف إلى جانب المؤرخين الأكاديميين ؟ .

لقد جال الدكتور جولة واسعة بين النزعات الفكرية المختلفة ، وقاتل في كل الجبهات ليجد نفسه أخيراً يتحرك في إطار ذاتي ، مدفوعاً بنوازع ( حزبية ) بعيدة من الحقيقة العلمية التي تطلب لذاتها ، لا الفائدة التي يجنيها الفكر الاشتراكي من وراثتها .

إن هذه الجولة الواسعة هدفها تطهير الساحة الفكرية والسياسية من أي (أيديولوجية) مغايرة للهادية الاشتراكية ، لأنه (كيف نستطيع فلسفة تمثل حصيلة تطور عاصف في إطار علاقات رأسمالية نامية جداً أن تلبى الحاجة الثقافية لمثقفى طبقة بورجوازية إقطاعية هجينة متخلفة لم تحقق تراكماً أولياً في الحقول الاقتصادية والاجتماعية والعلمية ؟) ص ٣١٤ .

على هذا يصبح ( الخيار الوحيد المطروح أمام الوطن العربي هو الثورة الاجتماعية الاشتراكية من حيث هي الأداة الوحيدة القادرة على تجاوز التخلف الحضارى والتجزئة القومية ) ص ٣٣٧ فهى ثورة متطورة قائمة على فلسفة يتوجب عليها ( أن تغير صيغتها مع كل اكتشاف ذى أهمية رائدة على الصعيد العلمى الطبيعى ) كما يقول أنجلز . هامش ٣٢٣ ، وأن تغير أسلوب تعاملها مع الأيديولوجيات المختلفة ، وفقاً للظروف التى تنشأ معها أو من حولها ، ( من خلال الحزب السياسى الثورى المتجانس أيديولوجياً ، سياسياً ، وتنظيماً ، على أساس الاشتراكية العلمية وقاعدتها النظرية الفلسفية ) ص ٣٢٨ .

وانطلاقاً من هذا الموقف ( لايفوتنا التأكيد على أن نظرية التراث المقترحة هنا ترى مهمتها القصوى فى العمل على اكتشاف :  
١ - وحدة الفكر العربى فى سياقه التراثى ، بعد أن يكون قد بحث واستقصى فى سياقه التاريخى .

٢ - وفى خلق جسور عميقة بينه وبين الحاضر العربى ، فى احتياجاته الشاملة الاجتماعية والاقتصادية والقومية والثقافية الأيديولوجية ) ص ٣٣٠ / ٣٣١ .  
وإذا كان ( التراث العربى الفكرى يجد نفسه حتى الآن مرغماً على أن يقدم مزيداً من التبريرات لشرعية الوجود الأيديولوجى الإقطاعى ، وبالتالي للوجود الطبقي الإقطاعى ، وذلك انطلاقاً من واقع الحال فى الوطن العربى الذى يتميز بأن الجماهير العظمى فيه تتحرك فى إطار هذا الوجود الأيديولوجى وتحميه ، معتبرة إياه الوجود الأمثل ، ومعتبرة أن أى تحدٍ له هو تحدٍ لها نفسها ) ص ٣٣٤/٣٣٥ - فإن علينا أن نعرف ( كيف نعبئ الجماهير اشتراكية وقومية ديمقراطية ، إذا كان معظمها ما يزال متمسكاً بالقيم الدينية الإسلامية والمسيحية ) ص ٣٢٩ .

( إن الدينين الإسلامى والمسيحى لايتعارضان ، فى نطاق تأويل عصرى لها ، منطلق من منهجية البحث الماركسى ، مع الأخذ بالاشتراكية العلمية وأساسها

الفلسف نظرية ، وبالاشتراكية تشكيلة اقتصادية اجتماعية ) ص ٣٣٩  
( ماعليا إلا أن نجد أيدينا إلى الورا لنكتشف كل مامن شأنه تدعم مواقفنا  
الأيدولوجية الاشتراكية لدى جاهيرنا مزيلين بذلك مرة واحدة ، وإلى الأبد ،  
تلك القطعية التي تكونت بيننا وبين هذه الجماهير. ومثبتين كذلك أن تاريخنا وتراثنا  
مترعان بالأفكار الاشتراكية الثورية ، ونكون بذلك أخيراً قد سحينا البساط من  
تحت أرجل القوى والأحزاب السياسية الإقطاعية والبورجوازية الإقطاعية التي  
جعلت من تاريخنا وتراثنا - لفترة مديدة - حكراً لها واحتياطياً أيدولوجياً لمباركها  
ضد التقدم ) ص ٣٣٩ / ٣٤٠ .

( لاشك أن ذلك التراث خصب وغزير في عناصر العدا للتعلم الاجتماعي  
والفكري ، ومن ثم فإن لجوء أيدولوجية تلك الطبقات إليه يرتكز إلى أساس فعل  
غير مصطنع ، وبناء عليه فإن الرد على ذلك لاينطلق من إنكار تلك العناصر كما  
يفعل ذلك الأيدولوجيون تجاه العناصر التقدمية منه بغاء وحقد ، وإنما هو من  
تقوم جديد للفكر العربي الإسلامي كله ، تقويماً يضعه في سياقه التاريخي  
والتراثي ، ويخصه « لاختيار تراثي ثوري » . منطلق من موجبات واحتياجات  
وآفاق المرحلة القومية المعاصرة في الوطن العربي ) ص ٢٤٦ .

( لنبحث في ذاكرتنا تلك الانتفاضات التي أتهبت في المجتمع العربي الوسيط  
والحديث على الأقل - دون أن نذكر المعاصر - مثل انتفاضة الخوارج والقرامطة  
والزنج ، والانتفاضات الفلاحية في لبنان وسوريا والعراق ومصر ، الخ ، ثم  
لنستعرض الصراع الأيدولوجي الذي دارت رحاه بين اتجاه التقدم واتجاه المحافظة  
والرجعية ، في تلك المراحل التاريخية من المجتمع العربي .. فإننا نجد أن تحليلاً  
اجتماعياً واقتصادياً وأيدولوجياً وثائقياً للمراحل ما قبل الاشتراكية - يقدم لنا  
مجموعة ضخمة من الإنجازات العلمية والاجتماعية والاقتصادية والأيدولوجية التي

حققتها الطبقات المستغلة السائدة في المجتمعات الإنسانية قبل الاشتراكية) .  
ص ٣٦٢ / ٣٦٣ .

وعلياً أن نعي جيداً قول لينين : ( بدون تراث الثقافة الرأسمالية لاستطيع أن  
بني الاشتراكية ) هامش ص ٣٦٤ .

وهذا لانصبح ( الماركسية ) فكراً دخليلاً على المجتمع العربي الإسلامي ، بل  
تكون نابعة منه ، أصيلة فيه ، وبخاصة إذا عرفنا أن كارل ماركس قرأ كتاباً ( في  
الأموال ) لمؤلف عربي من القرن الرابع الهجري يسمى أبو عبيد الله ، ترجمه أحد  
المستشرقين ، وعلق ماركس على هوامشه بخطه تعليقات تشيد بالأفكار الاجتماعية  
التي فيه .. ويروى المستشرق بولجانون أن ماركس كان يقرأ هذا الكتاب في أثناء  
تأليفه لكتابه ( رأس المال ) وأن بين أبي عبيد الله وماركس في قضية العمل وقيمته  
شبهاً كبيراً ص ٣٦٩ . ولقد سبقت الإشارة إلى اشادة لينين بفكر ابن خلدون ،  
ولقد تساءل لينين : ( ترى ، أليس في الشرق آخرون من أمثال هذا الفيلسوف ؟ )  
ص ٣٧٠ .

وهناك وثائق ومواقف أخرى للينين ولغيره من الماركسية ، تظهر اهتمامه المباشر  
والخاص بقضايا التطور في الوطن العربي الحديث . ص ٣٧١ .

و ( إن اللينينية تقدم صورة دقيقة عن فهم وتطبيق وتطوير الماركسية في المجتمع  
العربي ، وهذا ما يوضع حداً لأعداء الماركسية المستوردة ) هامش ٣٧٢ .

هكذا يثبت الكاتب القدير أن بيننا نسباً وصهراً مع الماركسية. وهكذا ( ترى  
أصالتنا متطابقة مع مجموع الحركات والاتجاهات والشخصيات التقدمية والمحرضة  
على التقدم في تراثنا العربي الإسلامي ، بدءاً من التساؤلات العقلية البسيطة التي  
طرحها القرآن والمؤمنون والمهاجرة اللاحقون أمثال أهل الرأي والنظر والقديرين ،  
وحق أعمق وأعقد المسائل والحلول التي طرحها وقدمها المفكرون العرب  
الإسلاميون في مراحل النهوض ، والانحسار ، ثم النهوض الحديث ) ص ٣٧٣ .

هكذا يخطط القوم من أجل نشر (الماركسية) في حين يحمل (الكهنة)  
أكفانهم بين أيديهم ، يجرمون كل جديد ، ويكفرون كل مجتهد ، ويجاهدون ضد  
النظم الاقتصادية الحديثة في البنوك وشركات التأمين ، ويلبسون نساءهم ثياب  
الحجاب المتجاوزة . فتى يا أيها التّوام نَصْحو؟ !