

الفصل الثاني:

المرجعية أرضية العمل التجديدي النهضوي وثوابته.

أولاً: في مفهوم المرجعية ومسألة الهوية

في لسان العرب: رجع يرجع رجعاً ورجوعاً ورجعى ورجعانا ومرجعاً ومرجعة: انصرف. وفي التنزيل ﴿إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الرُّجْعَىٰ﴾ [العلق: ٨]، أي الرجوع والمرجع، وعلى هذا فاستعارة فعل (رجع) بهذا المعنى والذي منه "المرجع" و"المرجعية"، يعني أن المرجوع إليه، الذي يرد ويعاد إليه أصل ومبدأ كلي جامع، يحسم الخلاف وينهي النزاع، إذ غالب الرجوع بها هو رد وعودة إلى أصل يكون بعد خلاف في فرع أو نزاع في جزء.

وفي الفكر المعاصر يتردد كثيراً استعمال "المرجعية" وقد يريد بها هذا الاتجاه ما لا يريده الآخر، فلكل مراجعه وأصوله ومنطقاته، وإنما تشترك في مبدأ الرجوع. وإن الحديث عن مرجعية عامة وموحدة ليس عملاً تقنياً يهدف إلى محاصرة اتجاهات الفكر ووضعها في قوالب جامدة، فهذا الذي سعينا إلى نقده منذ البداية باعتباره إلغاء لذات الأمة، ونفيها لها سواء في تجربتها التاريخية أو المعاصرة، ولكنه حديث عن إطار جامع حاضن يوحد الاهتمامات، ووجهات العمل مهما اختلفت بين تيارات الأمة.

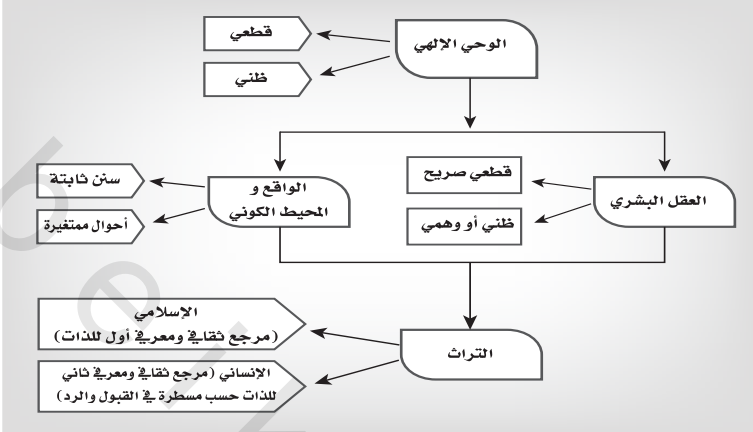
إن وضع الأمة الراهن لم يعد يسمح بالتعدد إلى درجة التناقض والتنافي كما كان في مرحلة قوتها وتماسكها وسيادة حضارتها وثقافتها، فالواقع الحالي يدعو إلى التوحد أكثر والتكتل حول القضايا المصرية لمعالجتها وفق خطوات وأهداف واضحة المعالم.

وبالنظر في أنواع المرجعيات السائدة، يتلخص لنا حسب المسيري مرجعتان: المرجعية النهائية المتجاوزة، والتي تعني الفكرة الجوهرية التي تشكل أساس كل الأفكار في نموذج معين، والمرجعية المتجاوزة للطبيعة والتاريخ والإنسان، ومع تزايد هيمنة المرجعية الموضوعية المادية، واختفاء المرجعية الإنسانية تماماً، يختفي العقل وتظهر مرجعيات مادية عديدة متصارعة.

وفي سياق الحضارة العربية الإسلامية لا يمكن أن تكون المرجعية العليا إلا للوحي الهادي التي هي أقوم عقيدة وسلوكاً.. الوحي الذي كان وراء النقلة والانعطاف الفريدة لهذه الأمة حال تلبسها به، بأن جعلها خير أمة شاهدة وقائدة، حملت إلى المعمور قيماً ومبادئ جديدة في تنظيم عبادته وعمرانه واجتماعه.

وحسب برهان غليون، فإنه مفيد في فهم الأزمة الأخلاقية التي يعيشها المجتمع العربي، والتي تتجسد.. في عجز التحديث عن تقديم إمكانية لنشوء أخلاق عقلية في الوقت الذي يدمر فيه بانتظام السند الديني بالأخلاق، ولعل ذلك نفسه راجع إلى أن الإسلام استطاع منذ البداية أن يوفق بين حاجات الحرية الشخصية وحاجات بناء السلطة، ولم يضطر إلى إحداث القطيعة بينها، فالاتجاهات القومية تعطي للعامل الديني دوراً ثانوياً، كما أن الاتجاهات العلمانية في تركيزها على شرط "الانفتاح" و"الحداثة" تدفع بالعامل الديني إلى الركن الشخصي الضيق. بينما تعطي تيارات إسلامية الأولوية للعامل الديني وتتنكر للعوامل الأخرى دون إفادة مما تسمح به من إيجابيات في تعزيز صف الوحدة الداخلية والانفتاح على المعارف الخارجية. ونقف هنا أمام نموذج حاول صاحبه عبد الحميد أبو سليمان أن يكون مستوعباً في تحديده للمعالم الكبرى للأسس المرجعية والمنهجية للفكر الإسلامي، وتتجلى عنده في: تكامل الغيب والشهادة، ومصادر الفكر والمنهجية الإسلامية، ومنطلقات أساسية، ومفاهيم أساسية لها.

ويمكن توضيح هذا الأمر مع شيء من الاختزال في الرسم البياني التالي:



فهذه أسس مرجعية كبرى إذا تم التوحد حولها والعمل بمقتضاها، كما يرى غليون كانت ضامناً لاستمرار الوحدة بين مختلف تيارات ومذاهب الأمة، وضابطاً لأشكال الخلاف والنزاع فيها. فكل جماعة تحتاج كي تقوم وتستمر بالإضافة إلى العلم والتقنية إلى أطر مرجعية واضحة المعالم أخلاقية تكون مصدر تواصلها وإلهامها، توحد مشاعرها وتتحكم بردود أفعالها وتشرط رؤيتها العامة وتوجهاتها العميقة.

وفي محاولة لتلمس أرضية مرجعية للثقافة العربية الإسلامية، يذهب الجابري إلى أن عصر التدوين بالنسبة للثقافة العربية هو بمثابة الأساس. والإطار المرجعي الذي يشد إليه وبخيوط من حديد جميع فروع هذه الثقافة وينظم مختلف تموجاتها اللاحقة إلى يومنا هذا، بل إن عصر التدوين هو في ذات الوقت الإطار المرجعي الذي يتحدد به ما قبله، يضاف إلى هذا أن الموروث الثقافي العربي الإسلامي الذي تناقلته الأجيال منذ عصر التدوين إلى اليوم ليس صحيحاً على وجه القطع، بل على شروط أهل العلم فقط.

ومهما يكن من أمر ذلك فإنه لا ينبغي أن يحجب عنا أمر حقيقتين: أولاًهما أن كثيراً من تلك «التقييدات والضوابط والشروط» كانت وما تزال لحماية النص نفسه، وفهمه وتمثله، والثاني أن عصر التدوين لا يحتل حقيقة الصورة المضخمة التي تحدد «ما قبله وما بعده» بإطلاق.

وإن الخلاف حول تحديد المرجعية وعناصرها يبقى دائراً في إطار القبول بفكرة الرجوع الذي يعطي الأولوية للنص الموحى، وفرق كبير بين النقد من أجل التقييم المنهجي والنقد من أجل الإلغاء المرجعي.

ويحدد حسن حنفي مرجعية أخرى تتجلى في "العلم الإنساني"، وهي امتداد لدعواه المتقدمة حول "الإنسان الكامل" والقائمة على أساس تحويل "العلم أو العلوم الإلهية" إلى «علم أو علوم إنسانية». أما تبرير هذه المرجعية فيتجلى في كون "الوحي المنزل أصبح علماً إنسانياً بمجرد كتابته وقراءته وتفسيره" وحسب هذا التبرير فإننا «لا نعلم إلا علماً واحداً هو العلم الإنساني، ولا ندري عن علم الحيوان أو علم الملائكة أو علم الجن إلا ما يعلمه الإنسان عن هذه العلوم، ولا نعلم عن علم الله إلا ما هو موجود في كتاب مدون بلغة معروفة.

وهكذا ينتهي دور الوحي في توجيه الإنسان، وتغيب هدايته الدائمة والمستمرة له، كما تغيب معارفه المتعلقة بالإنسان ذاته وبالكون وبالحياة الدنيا والآخرة، وتغيب أيضاً التكاليف وتحمل الأمانة.. ليحل محل ذلك كله الإنسان بمعارفه المحدودة ومواصفاته النسبية زماناً ومكاناً.

إن مرجعية الذات المنبئية على أصول ثلاثة كبرى هي: الوحي والإنسان والكون، كفيلة باستيعاب كل الجهد والإنجاز البشري، وضمان توازنه واعتداله واستقراره. ولا شك في أن كثيراً من مظاهر الانحراف والتطرف والشذوذ والتمركز حول "ذوات" معينة.. هو بسبب غياب الأصل الضابط الموجه والهادي،

المرجع الأعلى الذي هو الوحي، فمرجعية الذات تستوعب المرجعية أو المرجعيات الغربية وتزيد عليها. فهي لا تنتكر لعنصر الطبيعة والواقع بل تجعله ثالث أصولها الكبرى، كما لا تنتكر للإنسان وملكوته العقلية بل تجعله ثاني هذه الأصول وتجعل عقله مناطاً للتكليف. وتضيف على ذلك أنها تقيم بينهما (الإنسان والكون) نسباً من علاقة العمارة والتسخير القائمة على العلم والمعرفة، وعلى القراءة والتدبر والتفكير..

إن طرح مسألة المرجعية غالباً ما يستصحب معه ظلال الهوية باعتبارها تعبيراً آخر عن المرجعية، خاصة وأن الهوية غالباً ما تطرح في سياق الدفاع عنها بإزاء التحدي الخارجي، ووجود الآخر المهدد باستمرار. فهي الخصائص المميزة والدائمة للذات الحضارية. ومفهومها في الفكر العربي الإسلامي يتحدد بالوجود، وجود الذات، وبالصفات. وهوية الأمة هي حقيقتها المميزة لها. وتشكل من عنصرين: نمط العلاقات الرابطة بين الأفراد والمنطق الأيديولوجي الذي أنتج ذلك النمط. وهما كما يرى عبدالمجيد النجار اللذان يعطيان لكل أمة حقيقتها التي تتميز بها عن الأمم الأخرى، ويكون بها تشخصها في الواقع وصيرورتها في التاريخ.

ثانياً: المرجعية والمركزية الغربية

يعتبر الغرب نفسه معياراً حضارياً كونياً شاملاً تقاس عليه كل التجارب، وتكون على نمطه وشاكلته بما يحقق تبعيتها الدائمة له باعتبارها هوامش وأطراف وملحقات. وكل المصطلحات والمفاهيم حسب إدوارد سعيد، إنما هي تعبيرات استهلاكية نمطية تظهر في أزياء وحلل ثقافية وسياسية واقتصادية..

وقبل هذا وذاك، لا بد من تقرير أمور منهجية ضرورية في تصور المرجعية والهوية الذاتية في علاقتها بالآخر. وشرط الانفتاح هو من أهم خصائص هذه المرجعية، وننطلق في هذا الشرط مع ابن رشد في قوله بأننا يجب علينا أن نستعين

على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك، سواء أكان ذلك مشاركاً لنا أو غير مشارك في الملة... كما نطلق مع ابن تيمية الذي نقد المنطق والفلسفة اليونانية، ودعوى إلى المنطق الإسلامي التجريبي، وعبر عن روح الحضارة الإسلامية الحقبة في عصر الانهيار الحضاري الإسلامي الذي عاش فيه. حيث أدرك بعمق أن أعظم معول ينقض في أساس الحضارة العربية الإسلامية هو معول المنطق اليوناني، وإنه يقوضها باسم المنهج، وسينتج قضايا عامة في كل النطاقات تمزق الأحكام العامة للمسلمين. فتنبع قواعد هذا المنطق وقام بتطبيقها، فلم ينتج له سوى آراء بعيدة كل البعد عن ما هو إسلامي.

والتجربة التاريخية للانفتاح المشروط بين كثير من الحضارات تعكس بوضوح هذا المنهج في التمييز، القائم على أساس الخصوصية الثقافية والحضارية. فالمسلمون الأوائل انفتحوا على كثير من الحضارات دون أن تندمج حضارتهم بإحدى تلك الحضارات. أخذوا من الحضارة الهندية الحساب والفلك دون فلسفتها، وأخذوا من الحضارة الفارسية بعض التراتيب الإدارية، ولم يأخذوا عقائد الفرس، وانفتحوا على الحضارة اليونانية وأخذوا العلوم الطبيعية والتجريبية دون أن يأخذوا إلهياتهم وأساطيرهم، وأخذوا تدوين الدواوين من الرومان دون أن يأخذوا القانون الروماني، وكذلك الأمر بالنسبة للحضارة الغربية عندما آلت الدورة الحضارية إليها في عصر نهضتها، انفتحت على الحضارة الإسلامية.. وأخذت العلوم التجريبية وأسس المنهج التجريبي دون أن تأخذ «توحيد» الإسلام ولا قيمه ولا شريعته، ولا تصوره للكون، فأخذت من ابن رشد الشارح لأرسطو، ورفضت ابن رشد القاضي والفقيه المسلم..

فالغرب كما يرى الجابري لم يعد قادراً على التعرف على نفسه بعد انهيار خصمه الشيوعية إلا من خلال تنصيب "الإسلام" كـ "آخر" جديد، وكما يفعل العقل الغربي دائماً فهو عندما يتخذ طرفاً ما "آخر" جديداً له، يبنيه بناء جديداً، بل يصنعه صنفاً

ليضمنه جميع أنواع "السلب" أو "النفي" التي تمكنه من تحديد هويته هو إيجابيا. وهكذا يصبح "الإسلام" وعاء لكل ما لا يرغب فيه الغرب، ولكل ما يخاف منه.

ولا يقف الأمر عند هذا الحد، بل يتعداه إلى تسخير كل الأجهزة والوسائل لأداء هذا الدور، بما في ذلك تلك التي تتحلل الصفة العلمية والمعرفية «الخالصة» أو "الحياضية". أقصد مؤسسة الاستشراق، الذي تكمن قوته في قدرته على "التعديل" و"التحويل" و"التصويب" التي يمارسها على موضوعه (الشرق).

كان العقل الأوروبي يدعو إلى الاحتكام إلى البدهة العقلية، وصرامة الاستنتاج، أما اليوم فيبدوا أن الوضع قد انقلب تماماً: لقد أصبحت الصورة السمعية البصرية هي المتحكمة، تقدم نفسها على أنها هي الواقع نفسه، تحمل معها شهادة المطابقة، تقدم نفسها في آن واحد على أنها الخبر، والتصور والواقع. ويكفي كفاية تامة تقديم صورة لرجل مثلم أو امرأة متحجبة لإبلاغ النظارة معنى الإسلام. أما تقديم صورة عن جمهور المصلين المسلمين، واقفين أو راكعين أو ساجدين، فيكفي لتلقين النظارة ذلك "الخطر" الذي يمثله "الإسلام". هكذا أصبح الرأي العام الغربي كما يرى الجابري سجين الصورة التي تقدم له عبر الوسائل السمعية البصرية.

إن الناظر في الساحة الفكرية العربية المعاصرة، إذا ما استبعدنا اتجاهي الرفض الشامل والقبول الشامل لحضارة الغرب، فإننا سنجد إلى جانب الاتجاه الذي يحدد لنفسه أسساً منهجية في التعامل، وأطراً مرجعية في الاستمداد، واتجاهات أخرى يغلب عليها طابع التناقض في المواقف تجاه الغرب والذات.

ويذهب حسن حنفي إلى أن المنبهين بالغرب يرون في كل فلسفته خلقاً جديداً، وأن فصل الدين عن الدولة قضية نشأت في بيئة أوروبية صرفة بسبب الكوارث التي حلت بالمجتمع المسيحي، وأن النظرية الشرعية هي

الحكم بالشريعة الإسلامية، ويرى أن من مهام هذا العلم القضاء على المركزية الأوروبية. والقضاء على ثنائية المركز والأطراف على مستوى الثقافة والحضارة، وإعادة التوازن للثقافة الإنسانية بدل هذه الكفة الراجحة للوعي الأوروبي، وإنهاء أسطورة كون الغرب ممثلاً للإنسانية جمعاء، وإفساح المجال للإبداع الذاتي للشعوب غير الأوروبية وتحريرها.

وحول العلاقة بين القديم والحديث، اختار حنفي نموذج الانقطاع عن القديم بعدما اكتشف تعارض المسلمات السابقة مع نتائج العلم الحديث، فلم تعد أقوال الكنيسة وأقوال أرسطو ثابتة لديه، وصار الثابت هو ما ضد العلم القبلي، بما في ذلك الوحي والدين والإلهام والمثالية. وظهرت مقولات الليبرالية والاشتراكية، الفلسفة النقدية العقلانية. وحسب هذا المقتضى يصبح الإسلام ديناً علمانياً لأنه ليس به رجال دين، علمانيته معطاة من الداخل بوضع إلهي، وليست مكتسبة من الخارج بجهد إنساني، فالعلمانية كما يقول هي أساس الوحي، فالوحي علماني في جوهره والدينية طارئة عليه من صنع التاريخ تظهر في لحظات تحلف المجتمعات.

أما أركان الذي قضى عقوداً في ديار الغرب، ونذر نفسه للقيام بدور "الوسيط بين الفكر الإسلامي والفكر الأوروبي" فإنه لم يعجز فقط عن تغيير نظرة الغرب "الثابتة، اللا متغيرة" إلى الإسلام، وهي نظرة ذات طابع احتقاري، بل عجز حتى عن تغيير نظرة الغربيين إليه هو نفسه كمتقف مسلم، مضى إلى أبعد مدى يمكن المضي إليه بالنسبة إلى من هو في وضعه من المثقفين المسلمين في تبني المنهجية العلمية الغربية، وفي تطبيقها على التراث الإسلامي.

والواقع أنه أمام تكرار فشل كل من حاول من العرب والمسلمين تغيير نظرة الغرب إلى العرب والإسلام، «لنا أن نستنتج أن هذا الفشل المكرر قد يدل لا على استحالة تغيير تلك النظرة، بل على عدم سداد الاستراتيجية العربية أو الإسلامية التي تضع كل رهانها على تغيير نظرة الغرب إلينا (...) فنظرة الآخر إلينا، لا تتغير ما

لم نتغير نحن أنفسنا، وعبثاً نطلب نحن الذين يقدم لهم تراثهم فهماً ممتازاً لآلية التغير ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١١]، أن يغير الآخرون نظرتهم إلينا بدون أن نغير نحن واقعنا. فنظرة الآخر ليست وهماً كلها، بل هي محكومة أيضاً بآلية فيزيائية وما لم نقدم إليها حقيقة مادية أخرى فلن تعكس مرآتها صورة جديدة.. ويقول الطرابيشي: "فإن أقصى درجات التبرير للهزيمة، هي الرؤية التي تنطلق من منطق القياس على الغرب..".