

الفصل الثاني

المرجعية أرضية العمل التجديدي النهضوي وثوابته

المبحث الأول:

في مفهوم المرجعية ومسألة الهوية

في لسان العرب «رجع يرجع رجعاً ورجوعاً ورجعى ورجعاناً ومرجعاً ومرجعة: انصرف. وفي التنزيل ﴿إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الرُّجُوعَ﴾ [العلق: ٨]، أي: الرجوع والمرجع، وفيه: ﴿إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا﴾ [المائدة: ٤٨]، أي: رجوعكم» (...). وقوله ﷻ: ﴿قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ﴾ [٩٩] لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ﴾ [المؤمنون: ٩٩، ١٠٠]، أي: ردوني إلى الدنيا... وفي حديث السحور: «فإنه يؤذن بليل ليرجع قائمكم، ويوقظ نائمكم»^(١). والقائم هو الذي يصلي صلاة الليل، ورجوعه عوده إلى نومه أو قعوده عن صلاته. (...). و[منه أيضاً] رجع الرجل وترجع: ردد صوته في قراءة أو أذان أو

(١) انظر: الحديث في البخاري: كتاب الآذان، باب الآذان قبل الفجر، ج ٢ / ص ١٠٣. وقال الحافظ معلقاً: «اليرجع، بفتح الياء وكسر الجيم المخففة يستعمل هكذا لازماً ومتعدياً. يقال: رجّع زيد ورجّعت زيدا ولا يقال في المتعدي: بالثقل. فعلى هذا من رواه بالضم والثقل أخطأ فإنه يصير من الترجيع وهو الترديد، وليس مرادنا هنا، وإنما معناه يرد القائم أي المتهجد، إلى راحته ليقوم إلى صلاة الصبح نشيطاً أو يكون له حاجة إلى الصيام فيتسحر، ويوقظ النائم ليتأهب لها بالغسل ونحوه.

غناء (...). وارتجع المرأة وراجعها مراجعة ورجاعاً، رجعها إلى نفسه بعد الطلاق (...). واسترجعت منه الشيء إذا أخذت منه ما دفعته إليه (...). ورجعان الكتاب جوابه...»^(١).

فالرجوع إذن على اختلاف استعمالاته، يفيد على العموم معنى الرد والعودة، في لسان العرب كما في خطاب الشرع. وتدلل على هذا المعنى آيات أخرى دون استعمال اللفظ ذاته كما في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ تَرُدُّوْكَ إِلَىٰ عِلْمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [التوبة: ٩٤]، ﴿فَقَالُوا يَلَيْتُنَا نَرُدُّ وَلَا نُكَذِّبُ بِآيَاتِ رَبِّنَا وَنَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأنعام: ٢٧]، ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَىٰ الرَّسُولِ وَالْإِمَّةِ أُولَى الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣]، ﴿فَإِنْ نَنْزَعْنَاهُ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩].

وعلى هذا فاستعارة فعل (رجع) بهذا المعنى في الفكر العربي والإسلامي المعاصر والذي منه «المرجع» و«المرجعية»، يعني أن المرجوع إليه، الذي يرد ويعاد إليه أصل ومبدأ كلي جامع، يحسم الخلاف وينهي النزاع، إذ غالب الرجوع بما هو رد وعودة إلى أصل يكون بعد خلاف في فرع أو نزاع في جزء. يضاف إلى هذا أن هذا الأصل لا يمكنه إلا أن يكون ذاتياً محدداً للذات هوية وحضارة، ولا يمكنه أن يكون شيئاً آخر خارجاً عنها.

في الفكر المعاصر يتردد كثيراً استعمال «المرجعية» وقد يريد بها هذا الاتجاه ما لا يريده الآخر، فلكل مراجعه وأصوله ومنطقاته، وإنما تشترك في مبدأ الرجوع. وإذا ما غرضنا الطرف عن المرجعيات المغايرة الواقعة خارج الذات، فإننا نجد الاختلاف في مفهوم المرجعية الذاتية نفسها. إلى أي شيء يكون الرجوع أولاً؟ وبأية درجة يتم ذلك؟ إلى الوحي الإلهي، القرآن أولاً والسنة ثانياً، أم إلى تجربة الصدر الأول (السلف) وجيل الصحابة خصوصاً، أم إلى الحضارة العربية الإسلامية عامة بالتركيز على مكون معين من مكوناتها كالفكر الفلسفي والكلامي أو الفكر السياسي

(١) ابن منظور، لسان العرب، ج ٨ / ص ١١٤ - ١١٥.

وتجربة الخلافة، أو الفكر الصوفي، أو التراث الفقهي.. إلخ. لا شك في أن عدم ضبط وتحديد وجهة الرجوع ومنهجية هذا الرجوع كان وما يزال الخلل الأكبر في فكر الأمة بتفريخ التيارات والمذاهب التي لا حصر لها، التجربة التاريخية المريعة التي لم يفد منها الفكر المعاصر، بل والتي يعيد إنتاجها بشكل أو بآخر. والتي لا تعدو أن تكون، في معظمها، كما كانت سابقاً، تعبيراً عن نزعات ذاتوية ومذهبية يختصرها من هناك، يغلب عليها المنهج الانتقائي التجزيئي الذي لا ينظر إلى الوحي في كليته ولا إلى الإنجاز الحضاري والثقافي في كليته كما لا تنضبط في خلافتها وتعددتها بضابط حاسم.

إن الحديث عن مرجعية عامة وموحدة ليس عملاً تقنياً يهدف إلى محاصرة اتجاهات الفكر ووضعها في قوالب وإطارات جامدة تقدم الإنتاج نفسه، فهذا الذي سعينا إلى نقده منذ البداية باعتباره إلغاء لذات الأمة ونفياً لها سواء في تجربتها التاريخية أو المعاصرة، ولكنه حديث عن إطار جامع حاضن يوحد الاهتمامات ووجهات العمل مهما اختلفت بين تيارات الأمة. خاصة وأن التحديات القائمة بوجهها من حولها والنهوض بها من الأمور الضرورية العاجلة لكل إصلاح وتغيير، وتستوجب ليس توحيد الاهتمام فحسب، بل أيضاً التقريب المتكامل في أشكال ومناهج المعالجة.

إن وضع الأمة الراهن لم يعد يسمح بالتعدد إلى درجة التناقض والتنافي كما كان في مرحلة قوتها وتماسكها وسيادة حضارتها وثقافتها، علماً بأن كثيراً من تلك المذاهب قد كان لها آثار سلبية على الأمة ومن خلف فيها. فالواقع الحالي يدعو إلى التوحد أكثر والتكتل حول القضايا المصيرية لمعالجتها وفق خطوات وأهداف واضحة المعالم. فهذا الغرب مهما تنوعت وتعددت وتناقضت مذاهبه واتجاهاته الفكرية والسياسية والدينية منذ عصر النهضة على الأقل إلى الآن، فإن له سقفاً أعلى لا يتجاوزه وإطاراً حاضناً لا يتعداه، تلتقي عنده في النهاية كل تلك المذاهب.. إنه الذات المركزية الغربية، التي أصبحت مرجعاً أول لدى كثير من تيارات الفكر العربي الحديث والمعاصر نفسه. إنه الإشكال الثاني الكبير المطروح بوجه المرجعية

في فكرنا الراهن، أشكال النخب المتزعمة لفكر «الحدثة» و«الأيدولوجيا»، سواء تجسد في دعوة سافرت إلى الالتحاق بالغرب والقطع مع الذات، أو إلى العودة إلى الذات بمباضع الغرب المنهجية بحيث لا ترى ذاتها وحلول مشكلاتها إلا بما تمليه تلك المناهج من خلال تجارب ووقائع المجتمع الغربي.

إننا بالنظر في أنواع المرجعيات السائدة، يتلخص لنا في النهاية مرجعيتان، هما حسب الدكتور المسيري: «المرجعية النهائية المتجاوزة»، والتي تعني الفكرة الجوهرية التي تشكل أساس كل الأفكار في نموذج معين، والركيزة النهائية الثابتة التي لا يمكن أن تقوم رؤية العالم دونها (...). المرجعية هي المطلق المكتفي بذاته والذي يتجاوز كل الأفراد والأشياء والظواهر، وهو الذي يمنح العالم تماسكه ونظامه ومعناه، ويحدد حلاله وحرامه (...). ويمكن للمرجعية النهائية أن تكون نقطة خارج عالم الطبيعة متجاوزة لها وهي... «المرجعية المتجاوزة» (للطبيعة والتاريخ والإنسان) (...). هذه النقطة المرجعية المتجاوزة في النظم التوحيدية هي الإله الواحد المنزه عن الطبيعة والتاريخ...^(١). ويمكن للمرجعية النهائية أن تكون كامنة في العالم (الطبيعة أو الإنسان)... [وهي] المرجعية الكامنة... في إطارها] ينظر للعالم باعتباره أنه يحوي داخله ما يكفي لتفسيره دون حاجة إلى اللجوء إلى أي شيء خارج النظام الطبيعي^(٢). ومع تزايد هيمنة المرجعية الموضوعية المادية، واختفاء المرجعية الإنسانية تماماً، يختفي العقل وتظهر مرجعيات مادية عديدة متساوية متصارعة، إذ أن كل مجال من مجالات النشاط الإنساني يصبح مرجعيته ذاته، له قيمه المستقلة الذاتية ومنطقه الداخلي المتميز، ويصعب على المرء تمييز أي مبدأ توحيدي أو مجموعة من المبادئ التوحيدية قادرة على تزويد الإنسان برؤية متكاملة، وبالتالي تصبح دوائر النشاط الإنساني غير منسجمة مع بعضها البعض،

(١) عبد الوهاب المسيري، مقدمة لتفكيك الخطاب العلماني، ج ١، ص ٦٢.

(٢) المرجع السابق، ج ١، ص ٦٣.

فيختفي المركز ويظهر عالم بلا مركز ولا مرجعية^(١). وهذا من أخطر أنواع ما يمكن أن ينقل إلى فكرنا من تجليات العلمانية في الفكر الغربي، العلمانية القائمة على «المرجعية المادية الكامنة.. وهامشية القيم الأخلاقية.. وحيادية الذات الإنسانية ثم ماديتها..»^(٢).

العلمانية التي تجعل قيمة الشيء في ذاته، ومبدأ نظامه في ذاته، وذات هذا الشيء بما في ذلك الذات الإنسانية كشيء هي المنطلق والغاية والنهاية، بحيث يستغني بها عن كل مقوم خارجي ثابت أو مطلق.. إنها باختصار حسب اصطلاح الكاتب العلمانية المنتجة لـ «الحضارة السائلة».

في 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. فقد «أدى إسناد القيم الاجتماعية إلى الوحي بعد أن كانت تستند إلى سلطة أرضية ملكية مقدسة إلى تطور كبير لمفاهيم الإنسانية والعدالة والكرامة والمساواة والحرية، بينما أثار انفصال الأخلاق عن الدين في مرحلة لاحقة إلى خلق قيم جديدة والتحرر من قيم قديمة ومخاوف وشكوك متعددة»^(٣). وهذا الأمر حسب برهان غليون، 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»^(٤). «فبعكس ما حصل في الغرب نجح الإسلام منذ أيامه الأولى في أن يوحد بين الدين كمصدر لأخلاق فردية خاصة، وبين الشريعة (القانون) كمصدر لنظام اجتماعي سياسي «مدني». ولعل ذلك نفسه راجع إلى أن الإسلام استطاع منذ البداية أن يوفق بين حاجات الحرية

(١) المرجع السابق، ج ٢، ص ٣٥٨.

(٢) المرجع السابق، ج ٢، ص ٣٥٩.

(٣) برهان غليون، اغتيال العقل، ص ٢٦٢.

(٤) المرجع السابق، ص ٢٦٤.

الشخصية وحاجات بناء السلطة، ولم يضطر إلى إحداث القطيعة بينهما، (...). وباختصار لم يحصل في هذه التجربة ما يدعو إلى الفصل العميق بين الجهد العقلي الإنساني والوحي الإلهي بل اعتبر هذا الجهد مكماً للثاني وموافقاً له»^(١).

يتساءل الكاتب، بعد تقرير أنه «لا يمكن للمجتمع المدني أن يقوم بدون نظام أخلاقي»، عن «أصل ومصدر هذه الفكرة المترسخة في الوعي العربي الحديث حول نسخ العلم والحضارة العلمية عامة للأخلاق كمنظومة اجتماعية. أي: كيف جرت عقلنة هذا النسخ حتى أصبح انعدام الخلاق كمنظومة اجتماعية. أي: كيف جرت عقلنة هذا النسخ حتى أصبح انعدام الأخلاق يعني التقدم؟»^(٢)، ثم يجيب «بأن مصدر هذه الفكرة هي الفلسفة الوضعية والسوقية ذاتها التي ترى في العلم هدف كل تقدم، وتنظر إليه باعتباره النمط الأعلى أو المرحلة الخيرة لتطور الوعي البشري، وأن هذا التطور قد قضى على كل أشكال الوعي الأخرى أو حل محلها. فأصبح في الوقت نفسه علماً وأخلاقاً وأدباً، فكل ما هو غير علمي، أو لا يمت إلى العلم بصلة هو من بقايا الماضي ومن مخلفات الفكر اللاهوتي والميتافيزيقي والأيدولوجي والفلسفي»^(٣). هذا علماً بأن «المطالب المعنوية والدينية والروحية ليست غير معارضة للعلم، ولكنها مرتبطة في تطورها وغناها بتطوره أيضاً. فهي جميعاً تعبير عن ذات واحدة وإرادة واحدة في التحقق والإنجاز»^(٤).

نقف عند كثير من الباحثين في الفكر العربي الإسلامي على كثير من التحديدات المتعلقة بأصول مرجعية معينة قد تشترك في عناصر وتختلف في أخرى، كما قد تختلف في ترتيب بعضها. ومعلوم أننا استبعدنا من البداية التيارات والاتجاهات التي تتبنى بشكل مباشر وصريح مرجعيات مفارقة

(١) المرجع السابق، ص ٢٦٤ - ٢٦٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٥٩.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٥٩ - ٢٦٠.

(٤) المرجع السابق، ص ٢٦١.

وخارجية. لكن الذي ينبغي تأكيده هو كون التيارات والاتجاهات العاملة في الحقل الإسلامي مهما اختلفت (إسلامية، قومية، وعلمانية معتدلة...) تشترك في أهم الأسس والمقومات، ترد عند بعضها مفصلة وعند أخرى مجملة، كما ترد عند بعضها في مرتبة أولى وعند أخرى في مرتبة تالية.

فالاتجاهات القومية في تركيزها على عوامل: الجنس، اللغة، الثقافة، التاريخ... تعطي للعامل الديني دوراً ثانوياً، كما أن الاتجاهات العلمانية في تركيزها على شرط «الانفتاح» على «العقلانية» و«الحداثة» و«المدينة» و«العلمية»... تدفع بالعامل الديني إلى الركن الشخصي الضيق. ونجد بالمقابل تيارات إسلامية إذ تعطي الأولوية للعامل الديني تهمش أو تتنكر للعوامل الأخرى دون إفادة مما تسمح به من إيجابيات في تعزيز صف الوحدة الداخلية والانفتاح على المعارف الخارجية.

إن الحقل الإسلامي، ديناً وثقافة وحضارة... باعتباره منطلق ومرجع هذه الدراسات يستوجب منهجية في التعامل إن لم يتم التوافق عليها بين المفكرين فإن التاريخ نفسه يقدم نموذجاً ترتيبياً لعناصرها، بدءاً من منشئها التأسيسي الأول ثم تقلبها بعد ذلك في أطوار من التفاعل الإيجابي والسلبي. ويكفي أن نفق هنا أمام نموذج حاول صاحبه أن يكون مستوعباً في تحديده للمعالم الكبرى للأسس المرجعية والمنهجية للفكر الإسلامي، وتتجلى عنده في:

- تكامل الغيب والشهادة: (إطار للإجابة عن التساؤلات الكبرى، أصل الوجود، غاية الإنسان، دور العقل،...) حيث «تكامل الوحي والعقل في توجيه مسيرة الإنسان. الوحي يمد العقل بالمعرفة الكلية والغايات الربانية، والعقل بهذا النور ينصرف إلى عالم الشهادة وشؤون الحياة والكائنات على أساس ما أودع الله فيها من سنن ونواميس تحقيقاً لمعنى الخلافة».

- مصادر الفكر والمنهجية الإسلامية: وتتجلى في: الوحي (مصدراً للمعرفة والتوجيه)، العقل (إدراكاً وتمييزاً)، والكون (مجالاً للعمل والتعمير وفق سنن ونواميس).

● منطلقات أساسية للمنهجية الإسلامية والفكر الإسلامي^(١) وتتجلى في:
الوحدانية، الإيمان بها على أنها مسلمة عقدية بديهية فطرية وعقلية.
الخلافة، على أنها رعاية وإعمار وإدارة وتسخير أصبحت بها الخلائق
والكائنات بإسرة الإنسان، وأصبح الإنسان قائماً بها في موضع الوصاية
والنيابة عن الله في التصرف في الكون وفي الأرض. المسؤولية
الأخلاقية، في أفعال الخير والبر والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

● مفاهيم أساسية للمنهجية الإسلامية: وتشمل: غائية الخلق
والوجود...، موضوعية الحقيقة ونسبية الموقع منها (الحق
والمصلحة، المعنى والمادة، الدنيا والآخرة...)، التعدد والتفاوت
والاختلاف... وكونه لا يمثل خطراً ولا يفوض أساساً وإنما يمثل
متنفساً ومجال توازن واستقرار...، حرية القرار والإرادة وتحمل
المسؤولية...، كلية التوكل (السببية في أداء الفعل الإنساني)...،
وشمولية المجال وشمولية الوسيلة... إلخ^(٢).

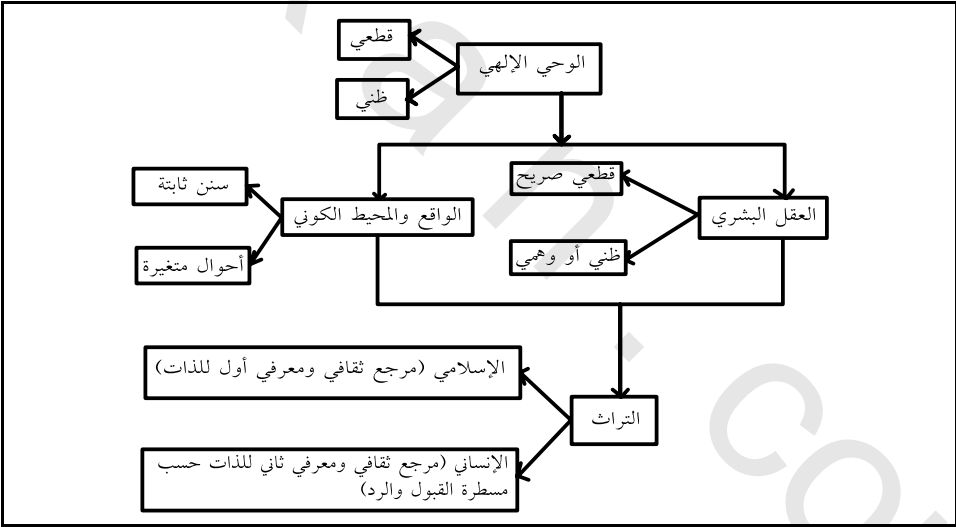
لا شك في كون هذه الأسس وما يتفرع عنها مستوعبة وجامعة، محددة

(١) انظر: بخصوص هذه المنطلقات ما ذهبت إليه أيضاً منى عبدالمنعم بتحديداتها في:
التوحيد، الاستخلاف، الأمة، القاعدة أو الشريعة، معتبرة إياها «دعامات الإطار
المرجعي للتعامل مع القرآن الكريم». وهي تتفرع عندها إلى «مفاهيم محورية»
و«مفاهيم فرعية». والغريب أنها تجعل: العدل، الشورى، الجهاد، الوحدة، مثلاً من
المفاهيم الفرعية. نحو منهجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي بين المقدمات
والمقومات، في المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية، ج ١ / ص ٢١٤.

(٢) عبدالحميد أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١،
١٩٩١، ص ١٠٧ وما بعدها. وانظر: أيضاً بخصوص توفير هذه القاعدة المرجعية
الشاملة في الفهم والاستيعاب لمختلف المكونات ما فعله حسن البنا بوضعه الأصول
العشرين الجامعة والموحدة. (انظرها مع شرح لمضامينها وتعليق عليها في: دستور
الوحدة الثقافية للشيخ محمد الغزالي). وقريباً من «المرجعية» يستعمل محسن
عبدالحميد مفهوم «المذهبية» كبديل عن «الفكر الإسلامي» أو «التصور الإسلامي»
فالمذهبية عنده تستعمل للدلالة على ما ذهب إليه الإسلام من أمور الكون وخالقه
والحياة والإنسان، أي: القضايا التي تتعلق بالكليات لا بالجزئيات. (المذهبية الإسلامية
والتغيير الحضاري. كتاب الأمة ٦ - ط ٢ / ١٤٠٤. ص ١٩).

بدرجة أولى لأسس مرجعية ومنهجية في الفهم والاستدلال النظري والعملي . ولو أردنا تجريدها بعض الشيء وإعادة بنائها بناءً آخر يستصحب معه هذه المرة هم الوحدة الثقافية والسياسية للأمة... لخرجنا بأسس كلية أربعة (تقدمت ثلاثة منها ضمن مصادر الكاتب)، مع تمييز في كل أساس بين ما هو ثابت قار وما هو متغير متحرك. فالوحي الإلهي، المنطلق والمحدد الأول فيه القطعي وفيه الظني^(١). والعقل البشري، مناط التكليف فيه أيضاً القطعي الصريح وفيه الظني والوهمي^(٢). والواقع والكون المحيط، فيه السنن الثابتة وفيه الأحوال المتغيرة. والتراث الإسلامي كمرجع معرفي وثقافي أول، فيه ما هو دائر حول الوحي منطلقاً وغاية حيث تجب الإفادة أولاً مما يدعم الفكر التجديدي والاجتهادي والتغييري للأمة، وفيه ما هو إنجاز حضاري عام، والتراث الإنساني فيه ما يلزم، حسب مقياس في القبول والرد، الإفادة من تجاربه ومعارفه، وفيه يلزم الحذر من آفاته وسلبياته المدمرة.

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



(١) دلالة بالنسبة للقرآن، وثبوتاً ودلالة بالنسبة للسنة.

(٢) انظر: هنا كلام ابن تيمية المفصل والدقيق حول تعارض الأدلة العقلية والنقلية القطعية والظنية ووجوه ذلك والترجيحات المتحصلة. في: درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، دار الكونز الأدبية، ج ١ / ص ٧٩ - ٨٠.

فالمرجعية العامة المتحصلة من هذا التقسيم العام أيضاً^(١)، والتي لا ينبغي أن يكون بشأنها خلاف أو نزاع، بل تكون موضع اتفاق وإجماع ومنطلقاً للعمل حسبما تقتضيه وتستوجبه هي: قطعيات الدين، وقطعيات العقل وصريحه، والثابت من سنن الكون والواقع التغييرية، والانطلاق من تراث الذات أولاً مع الانفتاح المشروط على تراث الآخر ثانياً.

فهذه أسس مرجعية كبرى إذا تم التوحد حولها والعمل بمقتضاها، كانت ضامناً لاستمرار هذه الوحدة ولحماتها بين مختلف تيارات ومذاهب الأمة، وضابطاً لأشكال الخلاف والنزاع فيها. ولا أعتقد أنه بالإمكان الدفع في اتجاه التغيير الشامل والمتكامل بالجهود الجزئية المبعثرة هنا وهناك بمنطلقات مختلفة ومنهجيات متباعدة، بين تيارات ومذاهب وحركات هي عبارة عن جزر فكرية نائية عن بعضها ولو جمعها قطر أو إقليم واحد، لا رابط ولا واصل منضبطاً يؤلف بين أجزائها ويللم أطرافها.

ف «كل جماعة تحتاج كي تقوم وتستمر بالإضافة إلى العلم والتقنية إلى أطر مرجعية روحية ورمزية أخلاقية تكون مصدر تواصلها وإلهامها، توحد مشاعرها وتتحكم بردود أفعالها وتشرط رؤيتها العامة وتوجهاتها العميقة»^(٢). بل إنه «عندما يفقد المجتمع منظومة المعايير والقيم المشتركة، أي قاعدة وحدتها الأولية، تفقد السياسة أيضاً معاييرها لتتحول إلى صراع لا حدود له ولا آفاق له. إن تحطيم (...) هذه الوحدة الأولية للجماعة القائمة على الدخول الجماعي في منظومة قيم أولى، هو أحد شروط تكوين الديكتاتورية. وكل أنظمة القمع السياسي، تتطلب التدمير المنتظم والدائم للحكمة الثقافية التي تشكل نسيج المجتمع المدني وتجعله جسماً متعضياً.

(١) لا يمكن لهذا التقسيم إلا أن يكون على هذا النحو من التعميم والتجريد وهو ينطلق من منطلق الأمة والتوحيد والاستيعاب تأسيساً لمرجعية شاملة موحدة انطلاقاً من العناصر الأولى لكل أساس دون إغفال ما تسمح به العناصر الثانية من مجال للحركة والاختلاف والتعدد المنضبط.

(٢) برهان غليون، اغتيال العقل، ص ٢٩٧.

فهذا التدمير يعني تحطيم كل قاعدة ومعيار للعمل مما يحول الشعب برمته إلى مجموعة من الأفراد المتنازعين الفاقدين لكل أرضية للتفاهم والعمل المشترك^(١). ويحدث «انفصلاً وفجوات بين المثقفين أنفسهم، بينهم وبين الجماهير، بينهم وبين السلطة. بين السلطة وبين الجماهير (...)»، إن هذه الفجوات يجمعها عامل مشترك واحد هو أساسها، ألا وهو غياب الأرضية أو الإطار المرجعي الكلي الواحد^(٢).

أيضاً على الواجهة الخارجية، بتحطيم تلك المنظومة للمعايير والقيم المشتركة، أو قاعدة الوحدة الأولية، لا تستطيع الأمة «أن تؤسس وجودها على بطولات قام بها غيرها دون أن تخاطر بأن تتماهى كلياً مع هذا الغير. وليس من الممكن لا الآن ولا في المستقبل أن تؤسس الجماعة لنفسها أو تبني اجتماعها على تبني أطر مرجعية لجماعة أخرى، طالما أن من المستحيل أن تتمثل تاريخ هذه الجماعة الأخرى وتعيش وقائعها، وكل محاولات بناء النهضة العربية على مرجعية أجنبية لا بد أن تبوء بالفشل»^(٣). ف«غياب المرجعية الحضارية.. هو الذي جعل من الاتجاهات الأيديولوجية التي تحملها مختلف الفئات الاجتماعية العربية تجسيدا للاستلاب بأنواعه، وكذلك الفجوات القائمة بين هذه الأيديولوجيات والفئات»^(٤).

إن «هذه الفسيفسائية لا نجدها في أكثر البلدان الراهنة إيماناً بالتعددية، وذلك مثل الأنساق السياسية في العالم الرأسمالي. فهناك مهما تعددت المشارب الثقافية فإنها في نهاية المطاف تصب في التيار الليبرالي الأشمل الذي يشكل المرجع النظري الحضاري المشترك». وكذلك الأمر بالنسبة للأحزاب الشيوعية، بل وكذلك الأمر بالنسبة للتاريخ العربي الإسلامي «نجد أنه وعلى الرغم من التعددية الأيديولوجية للكثير من الحركات الفكرية

(١) برهان غليون، مجتمع النخبة، ص ٢٧٥.

(٢) تركي الحمد، دراسات أيديولوجية، ص ٩٩.

(٣) برهان غليون، اغتيال العقل، ص ٢٩٨.

(٤) تركي الحمد، دراسات أيديولوجية، ص ٩٧.

والسياسية إلا أنها - هذه الحركات - لم تكن في إجمالها تخرج عن «النص» الموحد للأمة»^(١). ثم هناك، في الفكر الغربي، «قاعدة مشتركة بين الليبرالي والماركسي.. تركز على حد أدنى من العقلانية والنظرة العلمية، وبالتالي توحد نسبياً من نظرتهم إلى الواقع وتجعل الخلاف بينهما منحصراً أو يكاد في نوع التأويل الأيديولوجي الذي «يجب» إعطاؤه له، أي: للواقع المعطى». في حين أنه في غياب هذه القاعدة المشتركة عندنا تغيب «العلاقة أو ما يكفي من العلاقة بين الفكر والواقع في الأيديولوجيا العربية المعاصرة، مما جعل الخلافات النظرية والأيديولوجية لا نتيجة الاختلاف في تأويل الواقع وتفسيره بل نتيجة اختلاف السلطة المعتمدة كمرجع»^(٢).

في محاولة لتلمس إطار أو أرضية مرجعية للثقافة العربية الإسلامية، يذهب د. الجابري إلى أن «عصر التدوين بالنسبة للثقافة العربية هو بمثابة.. الأساس. إنه الإطار المرجعي الذي يشد إليه وبخيوط من حديد جميع فروع هذه الثقافة وينظم مختلف تموجاتها اللاحقة.. إلى يومنا هذا، (...). بل إن عصر التدوين هذا.. هو في ذات الوقت الإطار المرجعي الذي يتحدد به ما قبله.. (صورة العصر الجاهلي وصورة صدر الإسلام والقسم الأعظم من العصر الأموي)، وصور ما بعد عصر التدوين..»^(٣). ف «عصر التدوين إذن - كما يقرر الكاتب - هو الإطار المرجعي الحق للعقل العربي وليس العصر الجاهلي ولا العصر الإسلامي الأول ولا ما قبلهما (...). العقل العربي هو

(١) المرجع السابق، ص ٩٩، مراد الكاتب بعدم خروجها عن النص ليس كونها كلها ملتزمة به تماماً، وإنما رجوعها إليه تأصيلاً واستمداداً أو تبريراً ودعماً للأفكار والمواقف بالحجج النصية وما إلى ذلك.

(٢) الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص ١٨٥ - ١٨٦. وانظر: حديث الكاتب عن مشكل تعدد المرجعيات في ثقافتنا المعاصرة سواء تعلق الأمر بالمرجعية التراثية (سنية شيعية) أو بالمرجعية العربية (فرنسية انجلوسكسونية) بالإضافة إلى «مرجعية» ثالثة هي مزيج بين المرجعيتين التراثية والأوروبية وهي المرجعية التي أصبح يشكلها فكر ما نسميه اليوم بعصر النهضة العربية الحديثة..». مسألة الهوية، ص ٣٦ - ٣٧.

(٣) الجابري، تكوين العقل العربي، ص ٦٢.

البنية الذهنية الثاوية في الثقافة العربية كما تشكلت في عصر التدوين»^(١).
يضاف إلى هذا «أن الموروث الثقافي العربي الإسلامي الذي تناقلته الأجيال منذ عصر التدوين إلى اليوم ليس صحيحاً «على وجه القطع»، بل هو صحيح فقط على «شروط» أهل «العلم». الشروط التي وضعها وخضع لها المحدثون والفقهاء والمفسرون والنحاة واللغويون الذين عاشوا في عصر التدوين ما بين منتصف القرن الثاني ومنتصف القرن الثالث للهجرة»^(٢).

وإن كنا نتفق مع الباحث حول كثير من التقييدات التي أملاها وأضافها عصر التدوين على الثقافة والمعرفة الإسلامية وخاصة تلك المتعلقة بالجانب الشرعي، كما تقدم، ولا اعتبار لها إلا ردود أفعال بين فرق ومذاهب من هذا الاتجاه أو ذاك، حيث تحولت منهجية «القراءة المفتوحة على الكتابين (الوحي والكون) والمنطلقة منهما، القائمة على أساس الدمج والاستيعاب الكوني في وحدة معرفية» إلى «وسيلة لتقديم الشواهد والأدلة من الكتاب والسنة على صحة مذاهب يجري بناؤها عقلياً أو استنباطاً من الواقع واجتهاداً بالرأي ونحو ذلك من وسائل خارج النص، و«محاولات لتطويع آيات القرآن الكريم في بعض الأحيان وتحويلها إلى شواهد لمذاهب ثم استقاؤها من فلسفات... [أجنبية]...»^(٣). فمهما يكن من أمر ذلك فإنه لا ينبغي أن يحجب عنا أمر حقيقتين كبيرتين، أولاهما أن كثيراً من تلك «التقييدات» و«الضوابط» و«الشروط» كانت وما تزال لحماية النص نفسه، ولإعانة على فهمه وتمثله من غير أن تكون حاجزاً أو مانعاً من أية إضافة تؤدي نفس الدور والوظيفة، ويدخل فيها عمل المحدثين وكثير من الأصوليين والمفسرين وغيرهم. وأخراهما أن عصر التدوين كما صورته الكاتب لا يحتل حقيقة الصورة المضخمة التي تحدد «ما قبله» و«ما بعده» بإطلاق. فهو عصر «تدوين» العلوم وليس عصر «تكوين» العلوم، الأمر الذي أشار إليه الكاتب

(١) المرجع السابق، ص ٧١.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٤.

(٣) طه جابر العلواني، القرآن المجيد وخطابه العالمي، (ضمن أعمال دورة تدريبية، سابق) ص ١٩.

إشارة سريعة في كون «تدوين العلم وثبوت» غير إنتاج العلم^(١). فالعلم معطى ومتوافر ومعمول به، والفقهاء والعلماء من الصحابة وكبار التابعين كانوا قائمين به وقيمين عليه قبل عصر التدوين، ثم إنه وجد كثير من العلماء والفقهاء والمصلحين ممن لم يكونوا أسرى لمدونات هذا العصر خاصة تلك التي يطبعها الجمود والتقليد، وكان مرجعهم الاستمداد من الكتاب والسنة والنظر في تجربة السلف عامة. ولعل ما تقدم هنا حول مفاهيم الاجتهاد والتقليد والاتباع.. كاف لإعطاء صورة حول ما قصده الكاتب بخصوص الحضور الكثيف لهذا العصر في تشكيل أنماط معينة من الثقافة التابعة والمقلدة وهي التي تقوت عبر عصور الانحطاط اللاحقة فأصبحت غالبية ومهيمنة، وأيضاً حول عدم انسحاب هذا الحكم على جميع أشكال وصور الثقافة عبر التاريخ الإسلامي لعدم انقطاع فئات ظاهرة تحمل دوماً مشعل الإصلاح والتغيير.

تدخل في هذا الإطار أيضاً دعوة الكاتب التي تقدمت حول «ضرورة بناء مرجعية تكون أسبق وأكثر مصداقية من المرجعيات المذهبية» وهي بالنسبة له «عمل الصحابة على عهد الخلفاء الراشدين»، «لمرجعية الأصل السابقة على جميع المرجعيات في التجربة التاريخية العربية الإسلامية». وذلك لكون نصوص الكتاب والسنة «لا تشترع لشؤون الحكم والسياسة ولا تتعرض للعلاقة بين الدين والدولة بنفس الدقة والوضوح»، فتبقى «المرجعية الأساسية إن لم نقل الوحيدة في مجال العلاقة بين الدين والدولة ومسألة تطبيق الشريعة هي عمل الصحابة». والرجوع إليها رجوع «إلى أصل كما كان منفتحاً وغير مقنن قبل «ظهور الخلاف» وقيام المذاهب والفرق..»^(٢).

(١) الجابري، تكوين العقل العربي، ص ٦٣، وانظر: نقداً موجهاً للمؤلف بخصوص الأسس التي بنى عليها مقولة (عصر التدوين) في: جورج طرايشي، إشكاليات العقل العربي، ضمن (نقد العقل العربي) دار الساقي، ط ١، ١٩٨٨، هذا مع ملاحظة أنه إذا كانت كثير من تلك الاعتراضات متوجهة فعلاً على الكاتب، فإن غيرها كثير أيضاً غير متوجه وفيه تحامل وتهويل.

(٢) الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة ص ٩ - ١٠. وتقدم أن مراده من انفتاح =

ومهما يكن من أمر الخلاف حول تحديد المرجعية وعناصرها فإنه يبقى دائراً في إطار القبول بفكرة الرجوع ذاتها، سواء في اتجاه تقريرها أو نقدها وتصويبها. فكرة الرجوع هذه، خاصة بالترتيب الذي اعتمدها والذي يعطي الأولوية في الاعتبار للنص الموحى، تنتقدها بعض الاتجاهات من منطلق الرفض الضمني لها ووضع العراقيل والعوائق في سبيلها، وفرق كبير طبعاً بين النقد من أجل التقويم المنهجي والنقد من أجل الإلغاء المرجعي. هذا في الوقت الذي تحدد فيه تلك الاتجاهات «أصولاً مرجعية» أخرى بديلة. فهناك من يرى صعباً تجعل مقولة «العود إلى المنبع» «لا تؤدي الغرض منها»، «وأولى هذه الصعاب، الاصطدام باللغة (...)» والوقوع في مناهج التفسير اللغوي والمعنوي والباطني... وتطرح مشكلة تأويل النصوص وتعارض الآيات ويتم تغيير شيء من الواقع (...). وتضيع وحدة الرؤية للواقع وتحل محلها اختلافات المفسرين. ثانيها، الوقوع في تفسير مضاد لحركة الواقع وجعل «العود إلى المنبع» وسيلة للقضاء على تغيرات الواقع الطبيعي... ومعاداة الحركات الاجتماعية الثورية الاشتراكية والفكر العلمي والطبيعي ونعته بالإلحاد والمادية... ويصبح «العود إلى المنبع» تثبيتاً للأوضاع القائمة وتدعيماً لها باسم الدين...»^(١).

ف «العود إلى المنبع إذن طريق مسدود محفوف بالمخاطر والصعوبات»، أما البديل فهو «العود إلى الطبيعة»، «فالطبيعة هي مصدر الفكر وليس الفكر

= مرجعية الصحابة هو التأكيد على عامل أو دور المصلحة في كل حكم وتشريع وليس «مجموع ممارساتهم السياسية والتشريعية العملية منها والقولية» ص ١٣. ثم هي لا «تعلو على جميع المرجعيات» وليست «صالحة لكل زمان ومكان» ص ٥٢ - ٥٣، فتلك خصائص المرجعية العليا التي هي الوحي. كما أن الهروب من الخلاف قبل ظهور المذاهب لا يجعل مرجعية عمل الصحابة بمنأى عن ذلك الخلاف، فكثير من خلاف المذاهب هو من خلاف الصحابة أنفسهم، الذين تضرب بجذورها إليهم - كما تقدم - وإنما تتجلى نموذجية هذه المرحلة في قدرتها المنهجية، التصورية الاستيعابية والتنزيلية العملية، وإدارة وضبط الخلاف وجعله محركاً منتجاً... هذا بخلاف مظاهر السطحية والجمود والتقييد والتقليد.

(١) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ١٨٤ (مع بعض التصرف)

مصدراً للطبيعة (. . .) [وهو (البديل)] اتصال مباشر بالواقع والتحام معه . . .^(١) . ويأبى الكاتب إلا أن يوصل هذا «الأصل» في الأصل الذي سد جميع المنافذ إليه، فقد «كان الوحي نفسه «عوداً إلى الطبيعة» وهو ما يعرف عند الأصوليين والمفسرين «بأسباب النزول»^(٢)، فقد استدعت الطبيعة الوحي بدليل وجود أفراد قبل البعثة يرفضون عبادة الأصنام ورغبة العبيد والفقراء في التحرر، ولأول مرة لا يعلن الوحي مرة واحدة بل يستدعى حسب المواقف كلما اقتضت الواقعة أساساً نظرياً نزل الوحي ملبياً لمقتضيات الطبيعة»^(٣) .

يحدد الكاتب 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»^(٤)؟ وحسب هذا التبرير فإننا «لا نعلم إلا علماً واحداً هو العلم الإنساني، ولا ندري عن علم الحيوان إلا ما يعلمه الإنسان عن الحيوان، ولا ندري عن 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 (. . .) . لا يوجد إذن في هذه العلوم الثلاثة لو وجدت، إلا العلم الإنساني كطريق لها. نحن لا نعلم عن هذه العلوم الثلاثة شيئاً إلا من خلال العلم الإنساني (. . .) . ولا يقال إن هذه العلوم الثلاثة مذكورة في القرآن، وذلك لأن الوحي بمجرد نزوله يصبح علماً إنسانياً، ويتحول بمجرد قراءته وفهمه إلى علوم إنسانية مثل علوم القرآن وعلوم التفسير (. . .) أو يتحول إلى علوم عقلية شرعية مثل علم أصول الدين وعلم أصول الفقه وعلوم الحكمة (. . .) أو علوم رياضية وطبيعية، أو إلى علوم إنسانية خالصة . . .»^(٥) .

(١) المرجع السابق، ص ١٨٥ .

(٢) لاحظ أن قليلاً من الآي نزل بسبب وكثير منها نزل من غير سبب .

(٣) المرجع السابق، ص ١٨٥ .

(٤) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، (١)، المقدمات النظرية، ص ٢٦١ .

(٥) المرجع السابق، ص ٢٦٢ .

وهكذا ينتهي دور الوحي في توجيه الإنسان، وتغيب هدايته الدائمة والمستمرة له، كما تغيب معارفه المتعلقة بالإنسان ذاته وبالكون وبالحياة الدنيا والآخرة، وفلسفة ذلك كله التي تحدد الإطار المرجعي الأول للذات الحضارية المسلمة. تغيب أيضاً التكاليف والإلزامات ومسؤولية الاستخلاف والتعمير وتحمل الأمانة. . . ليحل محل ذلك كله الإنسان بمعارفه المحدودة ومواصفاته النسبية زماناً ومكاناً، فيصبح المرجع الأول لذاته منها ينطلق وإليها يعود. وهذا هو لب وجوهر فلسفة التمرکز الغربية العلمانية حول الذات، بحيث تضيي على هذه الذات الصفات المطلقة التي تعمد إلى نزعها عن الوحي.

مرجعية ثالثة، على سبيل المثال لا الحصر، تندرج في نفس السياق والتحليل، سياق إفراغ الوحي من مضمونه الإلزامي العملي ومن إطلاقيته وشموليته، «مرجعية العلم الحديث» التي تجعل من الدين بني من المجاز والرمز والأسطورة والخيال. فبالرغم من كون «دور الدين لا يستهان به. . . [و] أن الإسلام يعد من أكثرها (الأديان) حيوية وإنتاجاً»، فإننا «نجد أنفسنا أمام العلم الحديث الذي أخذ يمزق ببطء ولكن بثقة كل النظم الفكرية المعتمدة ثابتة ونهائية خلال وقت طويل. وها نحن نجد أن كل اليقينيات المعروفة والملقنة تصبح متقاربات رمزية، وإشارات مجازية، وبناءات أسطورية تشكل الخيال وتكون الحساسية، ولكنها تتجاهل تماماً مسألة الواقعي الحقيقي، والحقيقي الواقعي. إن هذه الكلمات التي علمها الله والتي تشكل اللغة، التي هي وسيط لا بد منه ما بين العالم والوعي، . . ليست الإعلاميات Signes لا تحيل بالضرورة إلى شيء، وإنما تدل غالباً على الصورة التي يتلقاها الوعي عن الشيء. . .»^(١).

(١) أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ٢٨٩. وانظر: حديثه عن «السيادة العليا الإلهية» التي يستند إليها الخطاب القرآني» وكونها قائمة على «تدمير» و«ترسيخ» و«هيمنة» . . . ص ١٦٦ - ١٦٩. وانظر: مع ذلك مقالة نصر حامد أبي زيد، الأرثوذكسية المعجمة، عندما يدمج التاريخ الاجتماعي بالمقدس (قراءة في مشروع محمد أركون) بحيث يذهب إلى أن أركون ينطلق «من موقف «تضامن» مع الإسلام بوصفه الإطار المرجعي للمجتمع الذي ينتمي إليه، أي أنه تضامن نابع من «هوية» الباحث، وهذا التضامن هو الذي يحدد مستويات مشروعه الفكري. . .»، مجلة الناقد، ع ٧٤ / ١٩٩٤. ص ٢٨. وهذا أمر لا يفتر د. أركون عن تكراره في كل محفل ومناسبة دون التفات إلى مواقفه المدونة.

ليس المراد من ذكر نماذج من هذه «المرجعيات» الدخول في مسلسل من الردود الجزئية عليها، بل المراد بيان كونها حين عدولها عن مرجعية ذاتها تتحل مرجعيات غيرها وتعمل على إسقاطها على ذاتها. هذا علماً بأن المرجعية الذاتية تتوفر وبقدر عال من الكفاية والتأكيد على ما يلتزمه هؤلاء هنالك. إذ نجد أعمالهم في الجملة لا تخرج عن استعادة الخلافات المتممة إلى عصر النهضة وفلسفة النوار الأوروبي بين المدارس المثالية والمادية، وحول أسبقية الفكر أم الواقع. وتوجهها بالمعطيات العلمانية للفكر الغربي المعاصر في جعله للطبيعة والعلم وبدرجة أقل الإنسان باعتباره «عقلاً مادياً»، «أصولاً ومراجع» كونية كبرى تحقق أقصى ما يمكن من الربح والإنتاج واللذة والمنفعة الآنية عموماً.

إن مرجعية الذات المنبينة على أصول ثلاثة كبرى هي: الوحي والإنسان والكون، كفيلة باستيعاب كل الجهد والإنجاز البشري، وبضمان توازنه واعتداله واستقراره. خاصة وأنها تجعله بين عالم الشهادة الذي هو مدعو إلى تعميره وبنائه، وبين عالم الغيب الذي هو مدعو إلى الاعتقاد والتخلق والعمل بمقتضياته، فلا يجنح إلى غلو وتطرف مادي، ولا إلى غلو وتطرف روحي. 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 تتنكر لعنصر الطبيعة والواقع بل تجعله ثاني هذه الأصول وتجعل عقله مناطاً للتكليف. ثم تضيف على ذلك أنها تقيم بينهما (الإنسان والكون) نسباً من علاقة العمارة والتسخير القائمة على العلم والمعرفة، على القراءة والنظر والتدبر والتفكير... وتجعل مرجع استمدادها في ذلك كله الوحي المنزه المفارق والمستوعب بمبادئه وقيمه المجردة لمختلف المواضع النسبية زماناً ومكاناً^(١). فكل تجربة تاريخية تبقى «نسبية» في استمدادها منه وتمثلها له إذا

(١) انظر: قريباً من هذا حديث مالك بن نبي عن توجيه الفكرة الدينية لعناصر الحضارة (الإنسان التراب الزمن): شروط النهضة، ص ٦٨ وما بعدها.

ما استثنينا التجربة النبوية، النموذج التنزيلي والبياني القدوة. وقريباً منها تجربة الخلفاء في تحقيقها لأعلى نسبة من التمثل، وهي تجربة مفتوحة للاقتداء والتأسي، ولا تحجب أو تمنع من قيام أية تجربة قريبة أو مماثلة. فالنسبي والإنساني هو الجهد البشري في التمثل والتنزيل وليس التعاليم ذاتها.

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. لكن مسألة الهوية على كل حال، في السلم أو في الحرب، هي الخصائص المميزة والدائمة للذات الحضارية. ف «مفهوم الهوية في الفكر العربي الإسلامي يتحدد بالوجود، وجود الذات، وبالصفات. أما الأغيار فليسوا ضروريين إلا من أجل إيضاح الفروق والاختلافات...»^(١). و«هوية الأمة هي حقيقتها المميزة لها. [و] تتشكل من عنصرين أساسيين: نمط العلاقات الرابطة بين الأفراد والمنطق الأيديولوجي الذي أنتج ذلك النمط. فهذان العنصران هما اللذان يعطيان لكل أمة حقيقتها التي تتميز بها عن الأمم الأخرى ويكون بها تشخصها في الواقع وصورته في التاريخ...»^(٢).

وليس صحيحاً في سياق الصراع اللامنتهي بين كيانات حضارية متنافسة قديماً وحديثاً القول أو الاعتقاد بكون «مسألة الهوية و«الأصالة» مشكلة زائفة استدرجنا إليها احتجاجنا ضد الغرب، لأنها لا تعني سوى الوجود في مقابل «الآخر»، فكأن الأساس هو الآخر وكيف أثبت نفسي إزاءه... وأنا لسنا في حاجة إلى إثبات هويتنا... لأننا نحملها دائماً... ولأن إثباتها أشبه بمن يستوقفه شرطي أو موظف صاحب نفوذ لكي يسأل عن هويته... [ف] يبدأ

(١) الجابري، مسألة الهوية العروبة والإسلام والغرب، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٥، ص ١٩٤. وانظر: له أيضاً: العولمة والهوية الثقافية، عشر أطروحات. مجلة فكر ونقد، ع ٦٤ س ١ / ١٩٩٨، ص ٥ وما بعدها.

(٢) النجار، صراع الهوية في تونس، نشر شركة ديجيتال، ص ١٣.

بإبراز بطاقته..»^(١)، ولا القول أو الاعتقاد بأن خطاب الهوية ليس «إلا دليلاً على القطيعة المستمرة في التاريخ الذاتي» وأنه يشكل «مظهراً.. لفصام الوعي..»^(٢). ذلك أننا إذا لم نعتبر أنفسنا مركزاً وذاتاً لها خصائصها ومقوماتها ومنطلقاتها أمام تحدد مركز العالم أو مراكزه في الخارج، فعندئذ لا يبقى أمامنا إلا الالتحاق والانجذاب إلى هذا المركز الخارجي أو ذاك^(٣). وهذا شأن كثير من التيارات التي لم تحدد هويتها الثقافية والحضارية بالأساس في تعاملها واحتكاكها مع الآخر، هذا فضلاً عما يوفره ذلك التحديد من وحدة وتماسك في الصف الداخلي.

المبحث الثاني: المرجعية والمركزية الغربية

يعتبر الغرب نفسه معياراً حضارياً كونياً شاملاً تقاس عليه كل التجارب، لا لتكون بدورها مراكز حضارية معيارية بل لتكون على نمطه وشاكلته بما يحقق تبعيتها الدائمة له باعتبارها هوامش وأطراف وملحقات. وكل المصطلحات والمفاهيم أو «الدمغات» و«الأختام الجاهزة»، حسب تعبير إدوارد سعيد، في مختلف المجالات التي يشترك في صناعتها أخصائيون وفنيون، إنما هي تعبيرات استهلاكية نمطية تظهر في أزياء وحلل ثقافية وسياسية واقتصادية.. لعل آخرها ما راج ويروج من قبيل «نهاية التاريخ»، و«النظام الدولي الجديد» و«العولمة».. القائمة أساساً على إلغاء كل المرجعيات والهويات الثقافية والحضارية المغايرة، لتكرس النمط الواحد والوحيد في الحياة فلسفةً وسلوكاً. وأود هاهنا أن أركز الحديث على خاصيات الاستفراد والتنميط الحضاري القائم على نفي الآخر وإلغائه واعتباره

(١) قنصوة، المثقف المصري إزاء المشكلة الزائفة للهوية، مجلة الاجتهاد ع ١٠ - ١١ / س ٣، ١٤١١هـ - ١٩٩١م، ص ١٢١.

(٢) برهان غليون، اغتيال العقل، ص ١٤٦.

(٣) منير شفيق، الإسلام في معركة الحضارة، ص ١٧٤، وأيضاً ١٧٢.

دائماً تابعاً من درجة أولى أو ثانية، وعلى عدم فسح المجال لأية محاولة في الاستقلال والتحرر والانفلات من هذه النمطية الاستهلاكية المصنعة لدى الغرب.

وقبل هذا وذاك، لا بد من تقرير أمور منهجية ضرورية في تصور المرجعية والهوية الذاتية في علاقتها بالآخر. فهي ليست تمركزاً مغلقاً على الذات يقوم على الإلغاء والنفي المضاد. فشرط الانفتاح هو من أهم خصائص هذه المرجعية، ويكفي في ذلك أن رسالتها رسالة عالمية كونية، تدعو إلى الانفتاح والمشاركة في صناعة وبلورة القيم والمبادئ العالمية انطلاقاً من هذه المرجعية نفسها، كما تدعو إلى الإفادة مما تتيحه هذه المشاركة حسب مقتضيات المرجعية دائماً. فليس الحديث عن المرجعية والهوية في سياق التدافع الحضاري والعائدي انغلاقاً، تماماً كما أنه ليس التحاقاً. بل هو مشاركة وإسهام واع بدوره وذاته، فإن لم يكن فالمفروض فيه أن يكون كذلك.

ننطلق في شرط الانفتاح 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. فإن الآلة التي تصح بها التذكية، لا يعتبر في صحة التذكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك إذا كانت فيها شروط الصحة. وأعني بغير المشارك كل من نظر في هذه الأشياء، [يقصد المقاييس العقلية] من القدماء قبل ملة الإسلام، (...) ينبغي أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم فننظر فيما قالوه من ذلك، فإن كان كله صواباً قبلناه منهم، وإن كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه»^(١). كما ننطلق أيضاً في شرط الحفاظ على الحس المنهجي الناقد والبصير بسميزات وخصائص الحضارة مع ابن تيمية الذي «وصل حقاً - [في مجال نقد المنطق والفلسفة اليونانية، مثلاً] - إلى أوج الدرج في فلسفة المنهج التجريبي بنقده

(١) ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال. تحقيق: محمد عمارة، القاهرة: دار المعارف، ط٢، ص٢٦، وأيضاً ٢٨ - ٣٠.

للمنطق اليوناني القياسي وبدعوته إلى المنطق الإسلامي التجريبي، وعبر عن روح الحضارة الإسلامية الحققة في عصر الانهيار الحضاري الإسلامي الذي عاش فيه. لقد تنبه ابن تيمية إلى ما تنبه له الأقدمون من نظار المسلمين من اختلاف الطريقتين، طريق اليونان وطريق المسلمين في العلم، وأن كل طريق من هذين الطريقتين قد أقام حضارة معينة. فلما قامت دعوة بعض المسلمين إلى استخدام هذا المنطق ومزجه بعلوم المسلمين، صرخ ابن تيمية صرخته وقد أدرك بعمق بالغ أن أعظم معول ينقض في أساس الحضارة العربية الإسلامية هو معول المنطق اليوناني، إنه سيقوضها 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. فأعلن أن منطق أرسطو إنما يستند إلى ميتافيزيقاه وإلهياته، وهذه الإلهيات مخالفة لإلهيات المسلمين. ومن هنا نشأ استحالة تطبيق مباحث المنطق الأرسطي على مباحث المسلمين الإلهية. أما تطبيق مباحث المنطق الأرسطي على مختلف العلوم، فقد رأى ابن تيمية ما في مباحث هذا المنطق من تكلف وتصنع وتضييق طرق الذهن في نطاق معين^(١). فهذه نماذج تاريخية تؤكد أن «التحرر النفسي الكامل من بنية الحضارة الغربية أصولها وفروعها هو الشرط الأساس للنظر فيما يمكن أخذه من نتاج هذه الحضارة وثمارها»، لكن للأسف «هذا الشرط لم يتحقق بعد» في ثقافتنا الراهنة.. «وإنما الذي تحقق وما يزال يزداد تحققاً هو نقيضه»، و«المستعبد لا يملك أن يفاوض سيده في شيء إذ المفاوضة مراودة بين طرفين متكافئين. والمستعبد مع سيده طرف واحد.. لا بد إذن من التحرر

(١) النشر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص ٢١١ - ٢١٢. وتجدر هنا ملاحظة أن ابن تيمية لم يعتزل المنطق كما فعل غيره من الفقهاء خاصة، بل تتبعه في مظانه وعكف على دراسته وقام بنقده وقدم بديلاً عنه يتجلى في المنطق الإسلامي التجريبي، والذي قال عنه مصطفى عبدالرزاق: «إن الدراسات المنطقية لو سارت منذ عهد ابن تيمية على نهجه في النقد بدل الشرح والتعمق لكنا بلغنا بها من الرقي مبلغاً عظيماً». نفس المرجع، ص ٢١٩.

أولاً..^(١). يضاف إلى هذا «أن نقطة الضعف في الحوار العربي الغربي هي أن معظم القائمين به من المتوجهين تاريخياً إلى الغرب (...). [و] علينا أن نعدل الموقف فيكون المتحدثون باسم الأمة العربية هم رجال الخصوصية العربية، والأصالة الحضارية، والقومية السياسية التقدمية. بحيث يصبح الحوار جاداً ويرتفع مستوى تمثيلي لمصالح مختلف قطاعات واحتياجات أمتنا»^(٢).

مهما يكن وبالرغم من معطيات الواقع الراهن، فإن التعامل مع الآخر ينبغي أن ينطلق من «الرؤية الإسلامية [التي] لا تنظر إلى الآخر الحضاري ككل واحد يؤخذ كله أو يرفض كله. وإنما تدعو إلى التمييز بين ما يمثل بالنسبة إلينا مصادر قوة تدعم استقلالنا الحضاري وتميزنا الثقافي، وبين ما هو مسخ ونسخ لهويتنا الحضارية المتميزة»، «أن نميز بين حقائق وقوانين العلوم ذات الموضوعات التي لا تتغير بتغير المعتقدات والحضارات مثل علوم «المادة والتجربة»، ومثل كثير من الخبرات الإنسانية (...). وبين فلسفة العلم والعلوم الإنسانية الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية، تلك التي موضوعها «النفس الإنسانية» (...). تتلون بالبيئة والمعتقد والموروث، والتي هي من الخصوصيات الحضارية»^(٣). 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 تلتحق أو تندمج حضارتهم

(١) البوطي: حوار حول مشكلات حضارية، ص ٦٦.

(٢) أنور عبدالمملك: ربح الشرق، ص ١٨١. وانظر: أيضاً دعوة الكاتب إلى توسيع دائرة الحوار مع مختلف المناطق الجغرافية الثقافية في عالم اليوم كآسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية لـ «إيجاد ميزان قوي جديد بين العرب والغرب.. يتحقق في إطار استراتيجية حضارية تعيد العرب، أو يعود العرب بموجبها، إلى تحرك الشرق الحضاري وقواه الرئيسية هي دون شك الشعوب الأفروآسيوية المناهضة للاستعمار.. ومراكز الثقل فيها: الصين، اليابان، الإسلام. (الصفحة نفسها).

(٣) محمد عمارة: (تعقيب، في ندوة الحوار القومي الديني). مركز دراسات الوحدة العربية (سابق)، ص ١٨٢ - ١٨٣.

يأخذى تلك الحضارات. انفتحوا على الحضارة الهندية وأخذوا حساب الهند وفلكها دون فلسفتها، وانفتحوا على الحضارة الفارسية وأخذوا بعض التنظيمات والتراتب الإدارية ولم يأخذوا عقائد الفرس ومذاهبهم، وانفتحوا على الحضارة اليونانية وأخذوا العلوم الطبيعية والتجريبية دون أن يأخذوا إلهيات اليونان وأساطيرهم، ووظفوا النزعة العقلية اليونانية في مواجهة «الغنوصية الباطنية» ولم يجعلوها فلسفتهم...، وانفتحوا على الرومان فأخذوا تدوين الدواوين دون أن يأخذوا القانون الروماني... وكذلك الأمر بالنسبة للحضارة الغربية عندما آلت الدورة الحضارية إليها في عصر نهضتها، «انفتحت على الحضارة الإسلامية... [و] أخذت العلوم التجريبية وأسس المنهج التجريبي دون أن تأخذ «توحيد» الإسلام ولا قيمه ولا شريعته ولا وسطيته ولا فلسفته ولا تصوره للكون (...). قسمت فيلسوفاً مثل ابن رشد إلى قسمين، فأخذت من ابن رشد الشارح لأرسطو، الذي هو تراثها، ورفضت بل حاربت ابن رشد الموحد والمتكلم والقاضي والفقيه المسلم...»^(١).

إن صور وأشكال هذا التداول التاريخي الحضاري لم تعد قائمة الآن، فقد حلت محلها صور الصراع و«صدام الحضارات» القائم على الإثبات والإثبات المضاد، على النفي والنفي المضاد... و«لعل أول ما يلفت نظر الباحث الذي ينتمي إلى ثقافة أخرى غير الثقافة الأوروبية وهو يبحث عن تفسير (...). [ل] الخطاب الذي ينتجه العقل الأوروبي عن الإسلام، هو أن العقل الأوروبي لا يعرف الإثبات إلا من خلال النفي، وبالتالي لا يتعرف إلى «الأنا» إلا عبر الآخر»^(٢)، فالغرب «لم يعد قادراً على التعرف على نفسه بعد انهيار خصمه الشيوعية إلا من خلال تنصيب «الإسلام» ك«آخر» جديد، وكما يفعل العقل الغربي دائماً فهو عندما يتخذ طرفاً ما «آخر» جديداً له،

(١) المرجع السابق، ص ١٨٣. ولا ينفي هذا الانفتاح حصول بعض التأثير الجزئي هنا وهناك، ولكن المراد أن التوجه الحضاري الغالب والمهيمن يبقى مستقراً ومحافظاً على خصوصياته.

(٢) الجابري، مسألة الهوية، ص ١٧٣.

يبنيه بناءً جديداً، بل يصنعه صنعا ليضمه جميع أنواع «السلب» أو «النفي» التي تمكنه من تحديد هويته هو إيجابياً. وهكذا يصبح «الإسلام» وعاء لكل ما لا يرغب فيه الغرب ولكل ما يخاف منه»^(١).

لا يقف الأمر عند هذا الحد، بل يتعداه إلى تسخير كل الأجهزة والوسائل لأداء هذا الدور، بما في ذلك تلك التي تنتحل الصفة العلمية والمعرفية «الخالصة» أو «الحيادية». أقصد مؤسسة «الاستشراق»، ولعل كتاباً غاية في الدقة والتوثيق وإثارة المسلمات التي ينبنى عليها التمرکز الغربي، ككتاب إدوارد سعيد، قد اختزل وظيفة هذه المؤسسة في تعبيرات جد بليغة وموحية، كقوله بـ «الاستشراق الكامن والظاهر»، «الجغرافيا التخيلية وتمثيلاتهما»، «شرقنة الشرق»، «المسرح الاستشراقي»، «الرؤية الاستشراقية»... إلخ. ذلك أن «الشرق الذي يتجلى في الاستشراق» هو نظام من التمثيلات مؤطر بطقم كامل من القوى التي قادت الشرق إلى مجال المعرفة الغربية، والوعي الغربي، وفي مرحلة تالية الإمبراطورية الغربية. وإذا كان هذا التحديد للاستشراق يبدو سياسياً أكثر منه شيئاً آخر، فذلك ببساطة... [لأن الاستشراق مدرسة للتفسير حدث أن كانت مادتها الشرق، بحضارته، وشعوبه، وأقاليمه المحلية]^(٢). و«الاستشراق كان، جوهرياً، مذهباً سياسياً مرس إرادياً على الشرق لأن الشرق كان أضعف من الغرب...»^(٣)، و«كان دائماً، بالنسبة للغرب مثل جانب من جوانبـه». ففي نظر بعض الرومانسيين الألمان، مثلاً، كانت الديانة الهندية جوهرياً صورة شرقية معدولة من الحلولية الجرمانية المسيحية، ومع ذلك فإن المستشرق يأخذ نفسه دائماً بتحويل الشرق من شيء إلى شيء آخر: وهو يفعل ذلك من أجل نفسه ومن أجل ثقافته، وفي بعض الحالات من أجل ما يظنه مصلحة الشرقي. وعملية التحويل هذه منتظمة منضبطة، فهي تدرس، ولها جمعياتها الخاصة، ودورياتها، وتقاليدها، ومفرداتها، وبلاغتها التي ترتبط كلها، بطرق أساسية،

(١) المرجع السابق، ص ١٨٧.

(٢) إدوارد سعيد، الاستشراق، المعرفة السلطة الإنشاء، ترجمة كمال أبو أديب، مؤسسة الأبحاث العربية. ط ٢ / ١٩٨٥، ص ٢١٤.

(٣) المرجع السابق، ص ٢١٥.

بالمعايير الثقافية والسياسية السائدة في الغرب»^(١). فيبقى «الشرق والشرقي، عربياً، مسلماً، أو هندياً، أو صينياً، أو أياً كان شبه تقمصات زائفة تكرارية لأصل عظيم (المسيح، أوروبا، الغرب) يفترض أنهم كانوا يقلدونه. ولم يتغير مع الزمن غير مصدر هذه الأفكار الغربية النرجسية الطابع، أما شخصيتها الأساسية فلم يطرأ عليها من تغيير»^(٢). ونتج عن ذلك أن تشكلت «رؤيا استشراقية»، «وهي رؤيا لا تقتصر بأية حال على الباحث المحترف، بل إنها ملك مشترك لكل من فكر بالشرق في الغرب»^(٣).

فقوة الاستشراق وفعاليته تكمن في قدرته على «التعديل» و«التحويل» و«التصويب» التي يمارسها على موضوعه (الشرق)، «بحيث يستجيب للضوابط الأخلاقية للمسيحية الغربية، بل.. يحاط بسلسلة من الآراء والأحكام التي تدفع العقل الغربي لأغراض التصويب والتحقيق، لا إلى مصادر شرقية أولاً (...). ويصبح المسرح الاستشراقي (...) نظاماً من الصرامة الأخلاقية والمعرفية (...). [و] يغدو بذلك ممارساً لقوة ذات اتجاهات ثلاثة: على الشرق، وعلى المستشرق، وعلى «المستهلك» الغربي للاستشراق. وسيكون خطأ.. أن نقل من شأن العلاقة ذات الاتجاهات الثلاثة التي تتأسس بهذه الطريقة. ذلك أن الشرق («في الخارج هناك» باتجاه المشرق) يصوب، بل يعاقب أيضاً، لوقوعه خارج حدود المجتمع الأوروبي... وهكذا يشرق الشرق. وتلك عملية لا تقتصر على تحديد الشرق باعتباره إقليم المستشرق، بل إنها كذلك تفرض على القارئ الغربي المبتدئ أن يقبل تقنيات المستشرق (مثل مكتبة ديربيلو الأبجدية)^(٤) باعتبارها

(١) المرجع السابق، ص ٩٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٩٢.

(٣) المرجع السابق، ص ٩٧.

(٤) بقي مؤلف «المكتبة الشرقية» لديريلو المرجع الرئيس السائد في أوروبا حتى أوائل (ق ١٩)، وكان صاحبه على علم واسع باللغات الشرقية (عربية فارسية تركية..). مكتته من الاطلاع على معلومات بقيت حتى ذلك الوقت محجوبة عن الأوروبيين. و«في مثل جهود ديريلو، اكتشفت أوروبا قدرتها على احتواء الشرق وعلى شرقته». (نفس المرجع، ص ٩٤).

الشرق الحقيقي. وتصبح الحقيقة، باختصار، وظيفة أدائية من وظائف المحاكمة المتفككة، لا المادة نفسها التي تبدو، بمرور الزمن وكأنها تدين حتى بوجودها نفسه للمستشرق»^(١).

إن نظام الثقافة الغربية المؤسسة على هذا النمط من المعرفة الموجهة لا «يكتفي» كالثقافات الكلاسيكية بإلحاق ثقافات متعددة بـ[هـ] والسماح لها بالحياة داخل مدنية واحدة تسيطر عليها، وتتحكم فيها بالقيم العليا. إن[هـ] يطلب بالعكس حل جميع الثقافات الأخرى واستبدالها بثقافة واحدة شكلاً ومضموناً. ومن هنا إخفاق هذه الحضارة في تكوين إمبراطوريات عالمية وتصعيدها للنزاعات القومية بشكل لا سابق له، فهي وإن وصفت نفسها بأنها ثقافة الحرية، ترفض كل استقلالية للآخر، وتتحول إلى ثقافة شمولية لا تعترف من بين العلاقات الاجتماعية العديدة المعقولة والممكنة التي تؤسس للشخص البشري إلا بعلاقة الفرد بالدولة، وتعكس تناقضاتها تاريخ نشأتها كثقافة عالمية ومناقضة في الوقت ذاته للثقافات الأخرى..»^(٢).

إذا كان التمرکز بهذا الشكل، إثبات الأنا بنفي أو حل الآخر، له نتائج ومضاعفات سلبية على الحضارات الأخرى، أبسطها حرمانها من استقلالها الذاتي، ومن إرادتها الحرة في إدارة شؤونها الخاصة، والضغط عليها بمختلف الوسائل لضمان تبعيتها الدائمة.. لدرجة يصبح معها مطلب الحفاظ على الذات وتحررها عسير المنال يستلزم تضحيات جمّة ومعارك على جبهات مختلفة. فإن المهم إلى جانب هذا أيضاً، هو المضاعفات السلبية لهذه المركزية على الغرب نفسه، إذ الإفراط في تضخيم الأنا بمحاولات تحقيق كل نزعاتها التملكية والتوسعية مرض نفسي، وذُهان نرجسي يجعل كل القيم والمبادئ والوسائل مسخرة لتحقيق هذه المطالب، فتسود بذلك قيم ثقافية وحضارية كامنة وراء كل إنجاز وتقدم وحركة. فـ «الحضارة الأوروبية [لما] وضعت لنفسها هدف السيطرة على العالم وإخضاعه لسلطانها.. نتج

(١) المرجع السابق، ص ٩٥.

(٢) برهان غليون، اغتيال العقل، ص ١٣١ - ١٣٢.

عن ذلك أن.. [هذا الهدف] جعل العلوم والتقنيات تتطور في مجالات محددة تطوراً هائلاً، وتراجع في مجالات أخرى تراجعاً شديداً، وهذا يبرر «ما نشهده من تطور في المجالات المتعلقة بالأسلحة والعلوم والتقنيات التي تخدم الحرب». و«اتجهت هذه الحضارة إلى ركض مسعور لتطوير البضائع الاستهلاكية باتجاهات حكمتها عمليات المنافسة والربح لا عمليات الضرورات الاستهلاكية للناس جميعاً (...). وقد وصل الأمر إلى حدود أن أصبح الإنسان في خدمة الاستهلاك لا الاستهلاك في خدمة الإنسان (...). أصبح (الاستهلاك) غاية أو نقطة جذب ينشد إليها المستهلك حتى ولو كان عنده بديل لها وغير محتاج إليها حاجة ماسة، ويبرز هذا بصورة خاصة في الثياب والأثاث والسيارات والعديد من الكماليات...»، هذا فضلاً عن تهديد موارد طبيعية وحيوانية عديدة بالنفاد والإضرار بالبيئة وتلويثها وإنهاكها والإخلال بتوازنها، ووضع الكائن البشري في ظروف سكنية ومعاشية وصحية ونفسية تتناقض مع نفسيته وفطرته ونموه العام... كل ذلك بسبب هذا الاتجاه في التطور العلمي والتقني الذي تحكمه أهداف العنف والربح والاستهلاك المادي^(١)... ولو نظرنا في هذا الاتجاه نفسه، في المضاعفات السلبية لهذا الخيار على المستوى الفكري والخطاب الذي ينتجه عموماً، أو وصفاً لهذه المرحلة أو تلك حسب عطائها أو جذبها بالنسبة له، فسوف نجد أن الإنسان الغربي لما بدأ مشروعه التحديثي «كان ممتلئاً بالتفاؤل متوقعاً تحقيق السعادة الكاملة، ولذا حينما كانت تظهر جوانب سلبية، كان يصنفها على أنها ظواهر سلبية هامشية ونتائج جانبية، الأمر الذي أراحه بعض الوقت. ولكن شكوكه الجذرية تزايدت مع تتابع حلقاته المتتالية التحديثية، ومع تزايد النتائج غير المتوقعة وغير المقصودة (السلبية) التي استقلت عن المتتالية واكتسبت ذاتية وحركية خاصة بها، وتبلورت، واكتسبت أحياناً مركزية وأهمية تفوق مركزية وأهمية النتائج المقصودة الإيجابية... إذ بدلاً من المتتالية المثالية المفترضة

(١) منير شفيق، الإسلام في معركة الحضارة، ص ٦٦ - ٦٧، وانظر: أيضاً برهان غليون: اغتيال العقل، ص ٢٢٧ - ٢٣٠ - ٢٤٠.

السعيدة، هناك المتتالية المتحققة التي انتهت بالإبادة النازية والتلوث البيئي والإباحية وبتآكل الأسرة وانتشار المخدرات والجريمة...»، «لهذا قام الإنسان الغربي بمراجعة كثير من المصطلحات التي صكها لوصف واقعه التحديثي في ضوء ما تكشف من خلال عملية التحقق التاريخي. وبهذا فهم لا يتحدثون عن «الاستنارة» وحسب، إنما يتحدثون أيضاً عن «الاستنارة المظلمة» كذلك. وهم لا يتحدثون عن «العقل الخلاق» وحسب، وإنما يتحدثون أيضاً عن «تآكل العقل النقدي» وعن «العقل التفكيكي» وعن «العقل الأدائي» الذي لا يكثر بالإنسان ولا بالمضمون الخلقي لعملية الترشيح. وهم لا يتحدثون عن مركزية الإنسان و«الإنسانية الهيومانية» وحسب، وإنما يتحدثون أيضاً عن «الإنسان ذي البعد الواحد» و«الإنسان شيء» وعن «استبعاد الإنسان من المركز» وعن العداء للإنسانية «أنتي هيومانيزم Anti-humanism». كما أنهم لا يتحدثون عن «التقدم» وحسب، وإنما يتحدثون أيضاً عن «العود البدئي» و«نهاية التاريخ» و«عشية الواقع»... ومع هذا نجد أن دعاة الاستنارة عندنا ما زالوا يتحدثون عن مثل الاستنارة على طريقة فولتير وكوندورسييه ولوك دون أن يستنبروا بوقائع التاريخ المتعين أو بالمراجعات الغربية للاستنارة... و(الشيء نفسه) ينطبق على دعاة العلمانية، بل ودعاة أي شيء غربي»^(١).

كان العقل الأوروبي «يدعو إلى الاحتكام إلى البدهة العقلية، وصرامة الاستنتاج (...). أما اليوم، فيبدو 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. وهكذا أصبح التفكير إحساساً وانفعالاً (...). وانعكس ذلك على الخطاب الغربي المعاصر ومفاهيمه. إذ حل لفظ «إدراك» (Perception) محل كلمة «وعي» (Conscience). وحل لفظ «مشهد» (Tableau Scène) محل كلمة «تصور» و«تمثل» (Représentation).

(١) المسيري، مقدمة لتفكيك الخطاب العلماني. ج ١ / ص ٢٤٢ - ٢٤٣.

(Conception). والنتيجة أنه أصبح يكفي كفاية تامة تقديم صورة لرجل مُلثم 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 سجين الصورة التي تقدم له عبر الوسائل السمعية البصرية^(١). وعلى العموم فإن النمط الغربي «بكل ما يحمله من نقاط قوة ونقاط ضعف لا يصلح لأن يكون النمط القدوة لمجموع شعوب العالم، بما في ذلك تلك الشعوب نفسها الآخذة به في نهاية المطاف، لأنه النمط الذي يهدد الوجود الإنساني بأشد المخاطر على مستوى العلاقات والأخلاق والقيم والمعايير كما على مستوى الوجود البشري نفسه..»^(٢). ف «كل ما ينتسب إلى «عالم أشياء» أوروبا و«عالم أفكارها» أو «علم أشخاصها» إنما ينتسب بالضرورة إلى تكوين الظاهرة الأوروبية، فهو ذاته ظاهرة أوروبية، [أي]: أنه هو ذاته ناتج عن شبكة العلاقات التي أنتجت الحروب الصليبية أو ثورة عام ١٨٤٨»^(٣). لكن «عندما يصبح الغرب هو الأصل (القاعدة) الذي يقاس عليه كل شيء، وعندما يصير نموذجاً لنا لنعيد تكوين أنفسنا على صورته، فإن ذلك يعني أن الهزيمة الثقافية قد تمت وأن إقرارنا وقبولنا بالخضوع للهيمنة الأجنبية قد حصلاً فعلاً..»^(٤).

إن الناظر في الساحة الفكرية العربية المعاصرة، إذا ما استبعدنا اتجاهي الرفض الشامل والمطلق والقبول الشامل والمطلق لحضارة الغرب، فإننا سنجد إلى جانب الاتجاه الذي يحدد لنفسه أسساً منهجية في التعامل، وأطراً مرجعية في الاستمداد، اتجاهات أخرى يغلب عليها طابع الالتواء والتناقض في التصريح والمواقف تجاه الغرب والذات. فئات كما أشرنا سابقاً، تضع رجلاً هنا وأخرى هناك. تريد فعلاً أن تلتحق بالغرب وتندمج فيه، بل وأن

(١) الجابري، مسألة الهوية، ص ١٩١.

(٢) منير شفيق، الإسلام في معركة الحضارة، ص ٧٩ - ٨٠.

(٣) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، ص ٥٨ - ٥٩.

(٤) الفضل شلق، الاجتهاد وأزمة الحضارة العربية، (مجلة الاجتهاد، سابق). ص ٢٨.

«تكرر» تجربته و«تعيد إنتاج» فكره ومعرفته.. لكنها لا تريد بالمقابل أن تفقد مواقعها التراثية وتتجرد كلياً عن مرجعيتها. والحل التوفيقى عندها بين هذا وذاك أن تشتغل في تراثها وفق طموحاتها الغربية، وأن تسقط كثيراً من مفاهيم الغرب وتصوراتها ومناهجه على هذا التراث. وإن نموذجين كبيرين وقويين من هذا الاتجاه، كافيان لإعطائنا صورة واضحة عن ذلك التناقض والاضطراب بين الحرص على المرجعية، والحرص على الأنماط التحديثية الغربية.

فمن داخل «قلعة» التراث يذهب حسن حنفي إلى أن «المنبهرين بالغرب يرون في كل فلسفته خلقاً جديداً، وفي كل تيار فني لديه إبداعاً أصيلاً، ويرون فيه مصدر كل إلهام جديد ومنبع كل وحي عصري، وينتظرون بفارغ الصبر ورود أحدث المذاهب الفكرية والاتجاهات الفنية (...). مع أن الثقافة الغربية وليدة بيئتها الخاصة، ونتائج ظروفها، يصور كل مذهب واقعه، أو يكون رد فعل عليه وليس نتاجاً شاملاً يعم كل زمان ومكان»^(١). ويعتبر أيضاً «أن فصل الدين عن الدولة قضية نشأت في بيئة أوروبية صرفة بسبب الكوارث التي حلت بالمجتمع المسيحي (...). وأن النظرية الشرعية هي الحكم بالشرعية الإسلامية، إذ ليس هناك مجال للدين ومجال آخر للدولة، فالدين نظام للدولة..»^(٢). ومن داخل نفس القلعة سعى الكاتب إلى تأسيس علم مقابل ونقيض لعلم الاستشراق وهو «علم الاستغراب»، «فإذا كان الاستشراق» هو رؤية الأنا (الشرق) من خلال الآخر (الغرب) «فإن علم الاستغراب» يهدف إلى «فك العقدة التاريخية المزدوجة بين الأنا والآخر، والجدل بين مركب النقص عند الأنا ومركب العظمة عند الآخر»، ففي «علم الاستغراب».. «انقلبت الموازين وتبدلت الأدوار فأصبح الأنا الأوروبي الدارس بالأمس هو الموضوع المدروس اليوم». ومن مهام هذا العلم أيضاً: «القضاء على المركزية الأوروبية».

(١) حسن حنفي، في فكرنا المعاصر (قضايا معاصرة - ١)، دار التنوير ط ١ / ١٩٨١، ص ٦٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٩.

- «القضاء على ثنائية المركز والأطراف على مستوى الثقافة والحضارة».
- «إعادة التوازن للثقافة الإنسانية بدل هذه الكفة الراجحة للوعي الأوروبي».
- «إنهاء أسطورة كون الغرب ممثلاً للإنسانية جمعاء...».
- «إفساح المجال للإبداع الذاتي للشعوب غير الأوروبية وتحريرها...»^(١).

وتأصيلاً لهذا العلم يذهب الكاتب إلى أن جذور «علم الاستغراب» تمتد «في نموذج القديم في علاقة الحضارة الإسلامية بالحضارة اليونانية، عندما كانت الحضارة الإسلامية ذاتاً دارساً استطاعت أن تحول الحضارة اليونانية إلى موضوع دراسة، فظهر الجدل بين الأنا والآخر جدلاً صحيحاً...»^(٢).

أما من داخل قلعة «الآخر» فنجد عنده أن «الغرب كان قد طرح في (ق ١٦) سؤالاً حول العلاقة بين القديم والحديث، واختار نموذج الانقطاع عن القديم بعدما اكتشف تعارض المسلمات السابقة مع نتائج العلم

(١) حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، ص ٢٩ - ٤٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٥٧ - ٥٨، وانظر: أيضاً حواراً معه، يوضح فيه مشروعه أكثر: مجلة العالم، ع ٥٤١، ص ١٣ / ١٩٩٦. ص ٤٧، وأيضاً بعض الملاحظات على المشروع مثل: علي حرب في: نقد النص، المركز الثقافي العربي، ط ١ / ١٩٩٣، ص ٢٧ وما بعدها. وفي مجلة منبر الحوار: حسن حنفي مستغرباً، ع ٢٩، ص ٨ / ١٩٩٣، ص ٨٥، والحق أن المشروع جدير بالعناية والاهتمام وهو موضوع مشروع للمستقبل طموحاته كبيرة جداً، ولا يمكن النهوض بها إلا بعد النهوض بالذات الدارسة أولاً، أو بتواز بينهما على الأقل، وتحقق الأمة بشروطها الذاتية كما كانت فعلاً لما كان الآخر موضوعاً لدراستها. يضاف إلى هذا أن الكاتب ذهب في مواطن عدة منه إلى تقرير التبعية والتقليد للغرب وإسقاط كثير من تجاربه على الذات... وهذا عاملاً رئيساً في كون المشروع «استهل ساكتاً» إن لم نقل «مجهضاً» كما عبر البعض. بل وفي كون صاحبه كف عن الاستمرار فيه باعتباره إحدى الجبهات الثلاث الكبرى من مشروعه العام.

الحديث، لم تعد أقوال الكنيسة وأقوال أرسطو ثابتة لديه، صار الثابت هو ما ضد العلم القبلي (...). بما في ذلك الوحي والدين والإلهام والمثالية. الطبيعة صارت نقطة البدء، صار الانطلاق من أسفل لا من أعلى (...). وظهرت مقولات الليبرالية والاشتراكية، الفلسفة النقدية العقلانية. التجريبية الوجودية...»، ويتأسف الكاتب «كيف نفكر نحن في حين أننا نزن كل شيء واضحاً أمامنا، فالله موجود، والعالم مخلوق (...). فلماذا نسأل والأجوبة كلها جاهزة لدينا. كيف نشأ العالم؟ الله خلقه، كيف نشأ الكون؟ الله أصل الأشياء ما مصير الإنسان؟ الموت والبعث والخلود...»^(١) والكلام ظاهر في تعطيل المعرفة الدينية جملة وإعادة بنائها من أسفل، من الطبيعة، على أسس عقلية وتجريبية... إلخ. فما يجوز فيه تقليد الغرب عنده، بل ما «نحن في أشد الحاجة إلى الاستفادة» منه، ولكننا «نقف موقف المعارض والرفض» هو المجال الديني، الذي هو في نفس الوقت رأس خصوصية الذات وهويتها. فحيث أمكن هناك «تحويل الدين إلى علم إنساني كسائر العلوم الإنسانية الأخرى» ما زلنا نحن «نخاف أن نمس الدين، وما زلنا نعتبره موضوعاً مثالياً معطى من عند الله يحيطه التقديس، ولا يمكن دراسة عقائده وكتبه وتاريخه كعلم إنساني»^(٢).

يصبح الإسلام حسب هذا المقتضى «ديناً علمانياً منذ البداية، لأنه ليس به رجال دين، علمانيته معطاة من الداخل بوضع إلهي، وليست مكتسبة من الخارج بجهود إنساني»^(٣). ف «العلمانية هي أساس الوحي، فالوحي علماني في جوهره والدينية طارئة عليه من صنع التاريخ تظهر في لحظات تخلف المجتمعات»^(٤).

(١) حنفي: السلفية والعلمانية في فكرنا المعاصر. مجلة الأزمنة، ع ١٥ / ١٩٨٩، ص ٦٦، وانظر: له أيضاً: دراسات إسلامية، ص ٩٧، وموقفنا الحضاري، مجلة المستقبل العربي، ع ٧٦، ص ٨ / ١٩٨٥، ص ٨٣ - ٨٤.

(٢) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ٦٨ - ٦٩، وانظر: أيضاً ص ٨١.

(٣) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٥٥.

(٤) المرجع السابق، ص ٥٥.

لسنا هنا بصدد تتبع جزئي للتناقضات^(١) التي أملاها على الكاتب جدل ونزاع «المرجعية» و«الغربية»، أو الذات والآخر، وإنما تقديم أمثلة توضح أزمة ومشكلة الفكر العربي المعاصر التي ما يزال يتخبط فيها، والتي لن يكون بإمكانه الحسم فيها إلا باعتماد أسس مرجعية ومنهجية واضحة ومنضبطة في هذا التعامل.

مع تجربة محمد أركون، نقف على معالم أوضح للمركزية الغربية التي لا تعتبر ولا تهتم إلا بما يخدم مصالحها وقراراتها الاستراتيجية، وهي مستعدة دائماً للرد بقوة على كل من يخرج عنها من غير أبنائها مهماً كان عطاؤهم وخدمتهم لها. فأركون الذي قضى عقوداً في ديار الغرب، ونذر نفسه للقيام بدور «الوسيط بين الفكر الإسلامي والفكر الأوروبي»، وبغض النظر عن طبيعة «الفكر الإسلامي» الذي يقدمه، مادة

(١) قام بهذا جورج طرابيشي في: المثقفون العرب والتراث، التحليل النفسي لعصاب جماعي. حيث أحصى جملة من تناقضات حنفي في السياق المذكور في مواقف عدة: (١) في الموقف المنهجي (٢) في الموقف من القضايا (٣) في الموقف من الواقع (٤) في الموقف من النصوص (٥) في الموقف من الأشخاص. ونذكر على سبيل المثال والتوضيح أكثر، نماذج من تناقضاته في الموقف من القضايا كما أوردها الكاتب على شكل موجب وسالب، يقول:

- + «التاريخ تغير وتقدم وارتقاء، والوحي لا تقدم فيه».
- «الوحي هو عامل التقدم».
- + «الوحي نظرية خالصة في العقل».
- «الوحي فكر جاهز».
- + «الوحي هو مصدر الفكر».
- «الطبيعة هي مصدر الفكر».
- + «الفيلسوف والنبي شخص واحد، والفلسفة والدين حقيقة واحدة».
- «الفلسفة... إعلان استقلال العقل كلية عن الوحي».
- + «الثورة العلمانية جزء من ثورة الإسلام».
- «[النهضة الإسلامية] نهاية العلمانية والتغريب».
- + «نحن في حاجة إلى إعطاء حركة التنوير العلماني لدينا دفعة جديدة».
- «[نرفض] التغريب والعلمانية»... إلخ.

ومنهجاً. فإنه «لم يعجز فقط عن تغيير نظرة الغرب [الثابتة، اللامتغيرة] إلى الإسلام، وهي نظرة [من فوق]، و[ذات طابع احتقاري]، بل هو قد 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»^(١). يقول: «على الرغم من أنني أحد الباحثين المسلمين المعتنقين للمنهج العلمي والنقد الراديكالي للظاهرة الدينية، إلا أنهم (الأوروبيون) يستمرون في النظر إلي وكأني مسلم تقليدي! فالمسلم في نظرهم - أي مسلم - شخص مرفوض ومرمي في دائرة عقائده الغربية، ودينه الخاص، وجهاده المقدس، وقمعه للمرأة، وجهله بحقوق الإنسان وقيم الديمقراطية، ومعارضته الأزلية والجوهرية للعلمنة (...). هذا هو المسلم، ولا يمكنه أن يكون إلا هكذا». «والمثقف الموصوف بالمسلم يشار إليه دائماً بضمير الغائب: فهو الأجنبي المزعج الذي لا يمكن تمثله أو هضمه في المجتمعات الأوروبية لأنه يستعصي على كل تحديث أو حادثة»^(٢). ويتحدث الكاتب عن واقعة مقالته حول قضية سلمان رشدي التي أوصلت «سوء التفهم إلى ذروته»، فيقول: «كان الإعصار من القوة، والأهواء من العنف، والتهديدات الجسدية من الجدية، بحيث إن كلامي لم يفهم على حقيقته، بل صنف في خانة التيار المتزمت، وأصبح محمد أركون أصولياً متطرفاً «أنا الذي انخرط منذ ثلاثين سنة في أكبر مشروع «لنقد العقل الإسلامي» أصبحت خارج دائرة العلمانية والحداثة»^(٣). ف «الفرنسي ذو الأصل الأجنبي مطالب دائماً بتقديم أمارات الولاء والطاعة والعرفان بالجميل. باختصار، فإنه

(١) (انظر ص ١٠٦ وما بعدها مع توثيق لهذه النقول وغيرها)

(٢) جورج طرابيشي: محمد أركون، النص والخطاب، مجلة أبواب، ع ٤، ١٩٩٥، ص ١٢٢ وما بعدها. وما بين معقوفين [...] هو للدكتور أركون.. انظره في: الإسلام، أوروبا، والغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة.

(٣) المرجع السابق، الإسلام، أوروبا، والغرب، ص ٤٥.

مشبوه باستمرار، وبخاصة إذا كان من أصل مسلم»^(١). فتجده ينتقد كون «الحداثة مجلوبة من الغرب الإمبريالي»^(٢)، وأنها «أدخلت بشكل عدواني وفج تفكيكي إلى المجتمعات العربية الإسلامية»^(٣). وهو الذي دعا ويدعو المجتمعات العربية الإسلامية إلى اللحاق بالمجتمعات المسيحية التي «راحت (...) بوقت طويل جداً تقوم بتجربة تاريخية أكثر حيوية وأكثر محسوسة، وذلك تحت تأثير الحداثة العقلية (مع ديكرت ولبينيتز وسبينوزا وغاليليه ونيوتن وفلسفة التنوير... إلخ. ثم الحداثة المادية نتيجة لتدخل الآلة، راحت تنبثق سلطة روحية علمانية تؤكد على إمكانية العقل البشري في أن يفتح المعنى والقوة باستقلالية كاملة»^(٤).

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 التغيير ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [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...»^(٥). «إن أقصى درجات التبشير للهزيمة، هي الرؤية التي تنطلق من منطق القياس على الغرب. فتجد هناك تقدماً وقدرة لا قدرة لها عليهما،

(١) المرجع السابق، ص ١٣٩.

(٢) المرجع السابق، ص ١٠٥ - ١٠٦.

(٣) المرجع السابق، ص ١٨.

(٤) المرجع السابق، ص ١٢٧.

(٥) أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية. ص ١٣٥. وانظر: له أيضاً: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ١٣.

فتلجأ إلى نوع من الواقعية في التعاطي مع الغرب، تقضي بالخضوع له ولذلك يمكن تسميتها بالواقعية الاستسلامية. إنها واقعية استسلامية لأنها تنظر إلى ميزان القوى الدولي فتجده لغير صالح الأمة، لكنها لا ترى الأمة بما تحمله من إمكانيات وطاقات يمكن أن تنطلق وتتفجر لتغير ميزان القوى الدولي إذا أتيح لها قيادة سياسية تعبر تعبيراً فعلياً وجدياً عن حقيقة إرادتها (...). إن التاريخ يعلمنا أن الفتوحات العربية الإسلامية انطلقت في وقت لم يكن فيه ميزان القوى الدولي لصالح العرب، لكن العرب بقيادة النبي لم تكن لديهم واقعية استسلامية^(١). فقد «أدى منطق القياس الحضاري إلى جعل الغرب، أصلاً يقاس عليه، مما أفقد الأمة ثقافتها بذاتها، لم تعد هي المرجع الذي يقرر العلاقة مع الآخر، بل صار الآخر هو الذي يقرر علاقة الأمة مع ذاتها ومع الغير»^(٢).

(١) طرابيشي، محمد أركون النص والخطاب (مجلة أبواب، سابق) ص ١٣٠ - ١٣١.

(٢) الفضل شلق، الاجتهاد وأزمة الحضارة العربية، (مجلة الاجتهاد، سابق) ص ٤٣.
المرجع السابق، ص ٤٢.

oboeikan.com