مكانة التراث في الخطاب النهضوي العربي المعاصر
The place of heritage in the contemporary Arab renaissance discourse

عبد الله بن جبار(*)
قسم الفلسفة-جامعة الجزائر-
a.bendjabbar7@gmail.com

ملخص:
نتناول في هذه الدراسة، قيمة التراث العربي الإسلامي في ظلّ تسلّل الحداثة الغربية المنقولة، أي اعتبار هذا التراث كثابت من الثوابت الحضارية الملازمة لوجود الإنسان العربي المسلم أينما ارتحل في الزمان؛ ذلك بأنّ العودة إلى التراث كضرورة تاريخية حتمية لا يعني التشبّث بالماضي العريق، ولا يعني المشي إلى الأمام والنظر إلى الوراء، ومن ثم الوقوع في التقليد والتبعية، وإنما نقصد الدعوة إلى الأخذ من التراث ما هو جدير بالمرافقة نحو المستقبل، وتحقيق النهضة المنشودة مع الحفاظ على القيم الروحية والأخلاقية للمجتمع العربي المُعَولَم في ظل تحديات الحداثة المنقولة التي فرضت نمط معين من الحياة، أي أننّا سنبحث في جدلية التحديث والحداثة في الظاهر، وجدلية التراث والتجديد في الباطن، ومن ثمّ سنضع التراث أمام المحاكمة والمساءلة من أجل تشكيل خطاب نهضوي جديد، يكون ملائما للوضع الراهن .
الكلمات المفتاحية : التراث ؛ التجديد ؛ الخطاب النهضوي ؛ الحداثة ؛ النقد.

Abstract:
In this study, we discuss the value of the Arab-Islamic heritage in light of the infiltration of transferred Western modernity, that is, considering this heritage as one of the civilizational constants inherent in the existence of the Arab-Muslim human being wherever he traveled in time; This is because returning to heritage as an inevitable historical necessity does not mean clinging to the ancient past, nor does it mean walking forward and looking back, and then falling into imitation and dependency. The spiritual and moral values of the globalized Arab society in light of the challenges of movable modernity that imposed a certain way of life, that is, we will discuss the dialectic of modernization and modernity on the surface, and the dialectic of heritage and renewal in the interior, and then we will put the heritage before trial and accountability in order to form a new renaissance discourse, which is appropriate to the current situation.
Keywords: heritage; renewal; renaissance discourse; modernity; criticism.

مقدمة:
لا يزال موضوع التراث العربي الإسلامي محل اهتمام الكثير من الباحثين الدارسين المعاصرين، لاسيما ونحن في عصر الانفتاح على الحداثة والمعاصرة، حيث بفرض منطق التعايش بين الثقافات أو المجتمعات، أي ما يعرف بالتثاقف الحضاري، وإذا عدنا إلى موضوع التراث سنحده يشكّل همزة وصل

بين الحضارات القريبة والبعيدة، وربما يكون هو المحدّد الفعلي في بقاء المجتمعات العربية والإسلامية صامدة أمام تحديات الحداثة التي لا تريد لهذا التراث الرّيادة في تغيير نمط الحياة ككل. لذلك كان موضوعنا عن التراث يشير إلى عدة مسائل بقيت عالقة في وعي الإنسان العربي المعاصر، منها: هل من ضرورة للعودة إلى التراث للاحتماء به من وحشية العولمة الثقافية؟ وهل لنا أن نرفض كلّ التراث، أم ماذا نأخذ منه وماذا نترك؟ وكيف لنا أن نجدّد التراث من أجل إعادة بعث الخطاب النهضوي التجديدي بثوابت صحيحة؟

-أهداف الدراسة:

من شأن هذه الدراسة أن تكشف لنا ما يلي:

1-أهمية التراث في حياة المجتمع العربي الإسلامي، مهما تغيّرت الظروف والأحوال. فلا يمكن الاستغناء عن التراث بالنسبة لحضارة النص بحكم الخاصية التي تتمتع بها.

2- دور التراث الديني في التجديد الحضاري للأمة العربية الإسلامية دون سائر الأمم الأخرى.

3- ضرورة تنقية التراث من الشوائب التي علقت به من أجل تحقيق النهضة المنشودة، والتفكير من خلاله في المنهج الذي يليق به عند قراءته على الطريقة الموضوعية الصحيحة.

4- زوال التراث لأيّ أمّة من الأمم، معناه العدم والاندثار دون رجعة.

5- مصير التراث في ظلّ الحداثة أو العصرنة.

عرض:

أولا: الخطاب النهضوي العربي المعاصر.

يتفق جميعنا على القاعدة التي تقول بأنّ للتخلّف والفشل والهزيمة والانحطاط الذي وصل اليه المجتمع العربي الإسلامي، أسبابا تاريخية متعدّدة، داخلية قديمة وخارجية حديثة، وقد كشف العرب الأوائل كما كشفت الأعمال الكثيرة في القرن الماضي والحاضر عن هذه الأسباب، بشكل أو بآخر وبدقة أكثر أو أقل، لكن المطلوب اليوم ليس تجديد الكشف عن هذه الأسباب[1]، ومن ثمّ البكاء على الأطلال دون اللجوء إلى تشخيص تلك الأسباب بموضوعية ومعقولية، وهو حال كلّ أمّة تمرض، فإمّا أن تتعافى أو يكون مصيرها الفناء، لكن هذا لا ينطبق على أمتنا التي توالت عليها النكبات ومع ذلك بقيت صامدة بفعل الخصوصية التي تتمتّع بها؛ فكم علّمتنا الأحداث التاريخية صمود المجتمعات العربية الإسلامية في وجه العدوان الخارجي، وكشفت عن الخيانات والمؤامرات التي تحاك ضدها.

ثم ها هو النضال بقي مستمرا منذ عصر النهضة التي يؤرخ لها عند دخول نابليون إلى مصر، وإلى غاية الستينيات من القرن الماضي، لا ندري من حكم على المسار النهضوي بالفشل وانحرافه، فأطلق عليه اسم نكسة 1967م؛ فكان "بحدّ ذاته تأويلاً ذا مفعولٍ مأساوي، أبقى على الهزيمة، كخيبةٍ سوداء في الذاكرة العربية. وفي هذا يرى مفكرنا محمد عابد الجابري (1936-2021)، أنّها "ما كانت لِتُقرأ تلك القراءة المريضة من قِبل الوعي العربي، لولا أنّ الخطاب الناطق بلسان هذا الوعي والمفرز من قِبله هو بالأساس خطاب مريض، كلّ وظيفته أن يعكس" أحوالاً نفسية" وليس حقائِق موضوعية[2]. فأدّت تلك الهزيمة الواهية إلى وجود خللٍ في التوازن الفكري،.. تجسّد في"الهروب" من واقع التخلّف والتراجع إلى الوراء، والاحتماء وراء مواقف تبريرية خوفاً من مواجهة الخيبات والانكسارات المُتوالية. وهذا ما عبرّت عنه تيّارات الفكر العربي الحديث من خلال روّادها الذين بدل أن يسعُوا إلى معالجة نقائصهم وتصحيحها، راحوا يُلصقون أسباب عطلهم بالاستعمار، ويبرّرون إخفاقاتهم بسطو السلطة الأجنبية[3].

وبمعنى أدق:" إنّه مرةً ثانية دويّ قصف المدافع النابليونية، بل دويّ الطائِرات الإسرائيلية التي أذاقت العرب في حزيران 1967م مرارة هزيمةٍ بدا معها حُلواً طعم جميع الهزائِم التي مُني بها الوطن العربي قطراً قطراً وإقليماً إقليماً في مواجهة المستعمر الغربي"[4]،الذي عجزت كلّ الأنظمة العربية آنذاك_ عدا شعوبها_ ردّ الاعتبار للذات العربية التائهة في ضروب الحياة ؛ والحلّ يومئذ كان مقتصرا على التنديد، والبحث عن المهدي المنتظر الذي سيخلّصهم من تلك الخيبة التي كانت انعكاسا لتهاون المسؤولين العرب الغارقين في أطماعهم وخصوماتهم وتكالبهم على السلطة، فبعد الهزائم التي أصابت العرب عام 1956م و1961م، أصبحت الدول العربية تعيش في أوهام الضمانات والحمايات من الشرق والغرب، راكدةً وراء وهم صداقة المعسكر الشيوعي، ضناً منها أنّ ذلك سيحميها من الغزو الإسرائيلي"[5].

لكن الأسوأ في الأمر؛ هو شدّة الصدمة التي أحدثتها _الهزيمة_ في الوعي العربي، خاصةً و أنّها لم تكن مُتوقّعة من قبل الشعوب العربية التي كانت تعيش بشعورٍ عارم بالثقة بالذات، والمغالاة في تقييم قوّتها، إنّها الصدمة التي رسّخت في الوعي العربي إلى يومنا هذا أنّ هزيمة 1967م "كانت بين الهزائم العربية، هي الأكثر عُرياً وبالتالي الأكثر إذلالاً وجارحية"[6]. بل وبقيت تلك الواقعة تتجدّد باستمرار في الوعي العربي، ليصبح واقعا " يعيد إنتاج نفسه"، كلما كانت هناك مواجهة مع العدو التقليدي للذات العربية التي تحاول في كلّ مرّة تجاوزه. لذلك "لا يمكن للواقع الرّاهن أن يستمرّ إلاّ إذا حصل تجديد للوعي الذي يتّفق معه. ولا يمكن للانحطاط أن يستمرّ إلاّ مع استلاب الوعي وضياعه؛ هذا الاستلاب لا يتجسّد بالضرورة في نظريات تاريخية خاطئة، أو نظريات اقتصادية أو اجتماعية غير صحيحة، ولكنّه يمكن أن يتجسّد أيضا في سياسات اجتماعية مختلفة، وفي مواقف ومشاعر وعواطف، وحالات اجتماعية تدفع إلى حصول انسداد في الوعي وعجز في الشعور[7].

ومن المؤكّد أنّ الوعي العربي قد تغيّر في النصف الثاني من القرن العشرين، وأنّ محاولات نهضوية أخرى حاولت نقد الوعي الإصلاحي الناشئ في القرن التاسع عشر، كما حاولت نقد امتداداته، وإبراز حدوده وتناقضاته، ودعت إلى التفكير في بدائل ثورية قادرة على تمكين العرب والمسلمين من تحقيق نهضتهم المنشودة. إلاّ أنّ هذه المشاريع ظلّت مجرّد برامج رافضة لحركية الوعي، دون أن يتمكّن العرب من الإنجاز الفعلي لنهضة ما فتئوا يتّجهون صوبها[8]؛ لأنّ التخلّف الذي نشكو منه، يقتضي أن يكون للنخبة المثقفة دور واضح فعّال في تسيير شؤونها، والمشاركة في تحديد مصيرها، ولكنّنا نجدها في الواقع تعيش هامشيا في مجتمعاتها، بل قل محاصرة تكاد تختنق في أغلب الأقطار العربية[9]. لكن المثقف العربي وهو يعبث من معين الغرب يمتلك تراثا مهمّا يعتزّ به، ويجد فيه جزءا من هويته القومية، لقد فرض عليه تاريخه وإسلامه أن يفكّر دائما بما سيأخذه من الغرب وما سيتركه، وهذا ينطبق.. على جميع المثقفين النهضويين بمعزل عن انتماءاتهم الطائفية، ولكنّه قرّر في النهاية أنّه سيأخذ الكثير والكثير جدا، في هذا الشرط الإيديولوجي الفكري[10].

إنّ هذه التناقضات جاءت نتيجة طبيعية للأوضاع المعقدة التي عرفتها مرحلة التحرّر الوطني، ووجدت تلك الفئات القيادية للمرحلة نفسها في مفترق الطرق غداة الحصول على الاستقلال السياسي. فقد احتدمت التناقضات الداخلية، كما استمرت التناقضات مع البلد المستعمر بالأمس القريب، واتضح ان الاستقلال الحقيقي لا يتمّ الاّ بتحقيق الاستقلال الاقتصادي والثقافي[11]. وإنما بالرجوع الى معرفة ما يقوي الذات العربية من الناحية الروحية والأخلاقية حتى لا تقع في التبعية الفكرية التي أصبحت تمثّل للأمة العربية أزمة كونية، لأنّ الخروج منها أمر يهمّ العالم أجمع ليساعده على الخروج من مأزقه وتخبّطاته.. لتصبح أشبه بالمخلّص التاريخي للعالم أجمع، وهنا تكمن المفارقة فنحن نتحدّث عن المأزق التاريخي للتخلّف العربي الرّاهن الذي استمرّ على مدى قرون طوال، وبنفس الوقت نحلم بقيادة الكون والبشرية[12]. والعودة مجدّدا " للتفكير في استئناف النهضة في التاريخ العربي المعاصر لن يكون بغير الفكر الإصلاحي الجامع بين التجربة الفلسفية العلمية والتجربة الدينية الصوفية"[13] كما يعتقد بذلك الأستاذ أبو يعرب المرزوقي.

وإذا كانت هذه القراءة تدخل في حقل عصرنة الماضي، بإعادة توظيف التراث في المشهد الفكري والثقافي والاجتماعي والسياسي؛ فإنّها تمثّل أحيانا عائقا أمام فهم الحاضر بتعقيداته الجديدة المتشعّبة، عندما تعيده إلى أصوله، كما ترى هذه القراءة الماضوية، وهي إن صدقت شكلا، فإنّها تنتفي عمليا وواقعيا الذي غالبا ما يتأسّس وفق نماذج عصرية اقتصادية وسياسية واجتماعية غير محكومة بنماذجها الماضية[14]. وهذه الرؤية تراهن على أن يقوم الفكر العربي الإسلامي.. بدور في الفكر المعاصر، حيث إنّ دوره لا ينحصر فيما انقضى ممّا فات، بل انّه يمتدّ إلى المقبل ممّا هو آت[15].

والخروج من هذا المأزق التاريخي لن يكون بغير الدين، ليس كونه وسيلة سياسية، وإنّما كونه دعوة متعالية لعلاج مسائل الإنسان عامة، وبذلك فالإسلام لم يكن مجرّد عقيدة لتوحيد العرب أو المسلمين، وإنّما هو نظرية في الوجود والقيمة لنجاة الإنسان أيا كان من التردّي الذي يقصر وجوده على الأبعاد الدنيا منه، وإذا كان العرب والمسلمون يريدون أن يكون لهم وزن دولي فعليهم أن يستمدّوا من منزلتهم في الإسلام ما يؤهّلهم بالمثال الذي يقدّمونه ليؤدّوا دورا في تحرير العالم الإسلامي، ممّا تردّى إليه من انحطاط روحي مادي[16].

إنّ ما يحتاجه العالم الإسلامي للنهوض الفعلي، هو استعادة الثقة المفقودة في رواده لتنشيط الإرادة الراكدة، ثم التفكير بأدوات إنجاز مناسبة للواقع في بعده الإنساني والحضاري، لبناء قدوة جديدة تعيد له منزلته بأفضل حال ممّا كان عليه في الماضي، وبالحفاظ على مقوّمات الثقافة الإسلامية، ونقصد به التراث المجيد الملازم للهوية العربية، مهما ارتحل عبر العصور، ولا بأس بعد ذلك الدخول في سياق الحداثة من بابها الواسع، وهذا ما سنوضحه في حديثنا عن جدلية التحديث والحداثة وموقع التراث الديني منهما.

ثانيــا: جدلية تحديث التراث العربي الإسلامي.

لقد تمثّل معنى"الحداثة" في ذهن كلّ مثقف عربي مسلم، كلحظة تاريخية حاسمة في مسيرة العقل الغربي، كونها مستمدة بصورة أساسية من فلاسفة عصر التنوير وإسهامات مفكّري القرن السابع عشر، حيث شهد المجتمع الغربي حركة تحديث في سائر المجالات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، فمشروع الحداثة بالنسبة إليه، هو اتجاه نحو تحطيم المقدّس، بمعنى ذلك الماضي التليد والموروث الثقافي الغابر في القدم... والذي يقدّم انجازاته بمظهر القداسة والإهابة، لذلك ظهر التأسيس الخطابي للحداثة من خلال إعلان ضرورة عقلنة النظر والعمل.. من منطلق رفض كلّ أشكال اللامعقول[17].

بمعنى: أنّ الحداثة هي سؤال التأسيس لمواقعية (TOPOLOGIE) مغايرة بواسطة رسم جغرافيا فكرية مختلفة تماما[18]. للمعنى الذي نريده نحن أن يكون تأسيسا لحداثتنا المنشودة. ورغم أنّ هذه الحداثة تتضمن جوانب إيجابية، إلاّ أنّها تتضمّن جوانب سلبية قاتلة نحتاج اليوم إلى تبيّنها من خلال الفصل بين منجزات هذه الحداثة في العلم والتكنولوجيا وأدواتها في التنظيم الإداري والمؤسّسات المدنية والسياسية[19]. وبمعنى من المعاني، فإنّ الحداثة،" تعني دخول المجتمع في نمط جديد من الحياة يستلزمه ما جرى في العالم من تطوّرات علمية وصناعية واقتصادية وسياسية واجتماعية وغير ذلك[20]. فهل نحن في حاجة الى منجزات الحداثة الغربية مقابل التخلّي عن تراثنا بكلّ بساطة؟

نقول مقابل التقليد، فإنّ الحداثة Modernité ؛ تتضمّن عوامل القطيعة والتحوّل والتغيّر داخل المجتمع، فهي نموذج فكري ،تأسس وترعرع في الغرب، مباشرة بعد عصر النهضة، وارتكز على مفهوم العقل Raison المنظّم لكلّ نشاطات الإنسان داخل المجتمع،.. وتعتبر سلطة العقل كضرورة تاريخية، يتم من خلالها تجاوز العادات والمعتقدات والتصوّرات والسلوكيات العتيقة، وسيكون هناك وعي بضرورة تبنّي قيم التقدّم والتحرّر والتطوّر التي ستقترن بمبادئ الديمقراطية والحق والعدالة والاختلاف[21].

ومع هذا كلّه، تبقى الحداثة ذات خصوصية غربية مهما تغنّت بتلك المبادئ السّامية، فحتما لن تصلح كخصوصية للإنسان العربي الذي يدافع عن تراث أسلافه ويحميه من الضياع، وعدم التخلّي عنه، بحكم أنّ المغامرة بهويته الحضارية، معناه الزوال؛ وإن كان يملك كل منجزات الحداثة الغربية التي نجحت في الخروج بالإنسان الغربي من تخلّفه الشامل إلى واقع التقدّم الشامل. لكن هذا الادعاء تكذّبه الوقائع، لأنّ هذا التقدّم لم يشمل إلاّ الجوانب المادية من حياة الإنسان الغربي، ولم يكن العلم والتكنولوجيا إلاّ خادمين لهذا الجانب. ولأجل ذلك سقط الغرب في ممارسات استبدادية ظالمة ضد الشعوب الأخرى كانت أهم عناوينها الاحتلال والنهب والتدمير والتعذيب والقتل بأبشع الطرق والوسائل[22]. فهل للإنسان العربي الاستعداد لانجاز نهضته بنفس الوسائل والطرق، وهو يبحث عن ثابت من ثوابته الثقافية كي يتميّز عن غيره، ويصنع حضارته؟

لقد أرادت الحداثة الغربية التخلّي بشكل نهائي عن نزعة التقديس التي كانت مقترنة بالسحر والدين. وقد كان الغرب محقّا في ذلك، لأنّ الدين الذي كان سائدا لم يكن يستحقّ التقديس. كان خليطا من الخرافة والدّجل والسّحر، وكان يزعم لنفسه القدرة على حلّ مشاكل العالم كلّها[23]. والأمر نفسه نشكو منه نحن العرب، من نزعات فكرية وثقافية، وزاد الشرخ التمزّق والتشرذم أكثر، عندما تسلّلت الحداثة على بريق الرغبة في النمو والتطور، والتجديد والتحديث؛ تسلّلت وهي تقلّب معاني النمو والتطور في ظلّ دعاوي واسعة قوية، وتعابير غامضة. فلم تفد الحداثة إلينا موجة واحدة مفاجئة؛ ولكنّها حاولت التسلّل إلى ديارنا وعقولنا وقلوبنا على دفعات ومراحل؛ ولم تأت كذلك بزيّ واحد ثابت نعرفه، ولكنّها حملت أزياء

الوطنية والتقدمية، وتزيّنت بزخرف الحرية والعدالة والإنسانية، وصبغت نفسها بأصباغ الفكر والفلسفة، والسياسة والاقتصاد، والاجتماع والتربية[24].

لقد تحدّث الأستاذ الدكتور محمد مصطفى هدارة" في محاضرته القيّمة في مؤسسة الملك فيصل الخيرية_ الرياض في 17_7_1406هـ، عن الحداثة؛ ولقد كان عنوان المحاضرة "الحداثة والتراث" استعرض في مقدمتها أهمية هذا الموضوع وخطورته وكان من جملة ما قاله: << والحقيقة هي أنّ الحداثة أخطر من ذلك بكثير؛ فهي اتجاه فكري أشدّ خطورة من الليبرالية والعلمانية والماركسية وكلّ ما عرفته البشرية من مذاهب واتجاهات هدامة؛ ذلك أنّها تتضمن كلّ هذه المذاهب والاتجاهات، وهي لا تخصّ مجالات الإبداع الفني أو النقد الأدبي، ولكنّها تعمّ الحياة الإنسانية في كلّ مجالاتها المادية والفكرية على السّواء >>[25].

فليست "الحداثة" بهذا المعنى انقطاعا عن التراث، كما أرادها المتغرّبون، يؤدّي شئنا أو لم نشأ_ الى استبدال "الوافد الغربي" _ بـ "الموروث العربي".. وإنّما هي إحياء وتجديد للتراث، وتقدّم لامتلاكه من خلال معاناة قضايا ومشكلات الواقع الذي نعيش فيه[26]. من هنا؛ يحدّد جابر عصفور معيارا أو قانونا يحكم العلاقة بين المكونين: التحديث/الحداثة، ويتحّدد هذا القانون بالترابط اللازم بين التغيير الكائن في أدوات الإنتاج والتغيّرات الإبداعية في المعرفة والفنون، ويصل الأمر أن تكون "لحظة الحداثة قرينة لحظة التحديث. قد لا تتطابق اللحظتان تماما. ولكن ما بينهما من علاقة متعدّدة الأبعاد تجعل من انبثاق إحدى اللحظتين علّة، أو بشارة، أو علاقة على انبثاق الثانية"[27].

وعليه يمكن الاعتقاد بأنّ الحداثة العربية المعاصرة، قد وقعت في أزمة انفصام حقيقية تعاني منها منذ مدّة، ذلك أنّ الحداثيين العرب المعاصرين، تعاملوا مع المنجزات الحداثية الغربية بوصفها لبنة مستقلة عن سياقاتها التاريخية والاجتماعية، ومنفصلة عن منظوماتها المعرفية"[28]. وراحت تهاجم التراث تارة بالرفض، وتارة أخرى بالقدح، واعتبار التمسّك به تقليدا يكرّس التخلّف، ويؤخّر النهوض والتقدّم.

وفي المجلة العربية العدد 115، في 7_8، ص: 71، نشرت مقابلة مع الكاتب عبدالله الجفري، عندما سئل عن الحداثة قال:<< فالجميع ليس ضدّ التجديد، ولكننا ضدّ الانسلاخ، ولسنا ضدّ الإبداع، ولكننا ضد التهويم والقشور، وضدّ التجنّي على التراث وعلى الدين، ولعلّها المشكلة الأخرى، والأهم هذه التي لا يظهرها الحداثيون علنا، ولكن يروّجون لها بالرمز، وبطرح غير مباشر، للنيل من القاعدة الدينية الراسخة.. إذن فإن هذا المصطلح أكثر من دعوة مبطنة إلى تخريب اللغة والعبث بالتراث والاعتداء على الدين والقيم باسم التحديث والتجديد >>،انظر: عوض بن محمد القرني، ص:133.

وقد تكون الحداثة العربية المعاصرة في حالة اغتراب عن الواقع الاجتماعي العربي،" فلقد قدّم الحداثيون العرب نصوصا تعكس واقعا مختلفا ومتغايرا؛ إذ كيف يتسنّى وجود حداثة للشعر العربي، ولا وجود لحداثة في العلم أو في المجتمع أو في الاقتصاد، أم انّه يعبّر عن الآخر؟ إنّ الآخر كما يقول أدونيس :<< يقيم في عمق أعماقنا، فجميع ما نتداوله اليوم فكريا وحياتيا، يجيئنا من هذا الغرب، أمّا فيما يتّصل بالناحية الحياتية؛ فليس عندنا ما نحسن به حياتنا، إلاّ ما نأخذه من الغرب، وكما أنّنا نعيش بوسائل ابتكرها الغرب، فإنّنا نفكر بلغة " الغرب>>[29].

وهكذا نعيش حداثة عرجاء نأمل من خلالها أن نرى أنفسنا نضاهي الغرب في منجزاته، ونواكبه في كلّ خطوة يخطوها، وهذا كلّه جري وراء سراب إذا لم نعر اهتمامنا لقيمة التراث الذي يزودنا بالمعاني الروحية والأخلاقية التي تصوننا من زوال معالم نهضتنا. وبما أنّ التحديث هو بالضرورة نقل نموذج النمو السّائد عالميا، فإنّ السياسة المرتبطة به لا يمكن إلاّ أن تقود إلى تعميق التبعية الثقافية والاقتصادية والسياسية، وبالتالي إلى تفكيك الأمّة وتعميق الأزمة الاجتماعية والمأزق الاقتصادي والسياسي، لأنّ الثوابت غير موجودة.

إنّ البدء بحلّ المشكلة الاجتماعية القومية، وبناء الجماعة الوطنية، هو وحده الكفيل بتحديد أشكال التحديث الذي يخضع لمتطلّبات وحدة وتكامل الجماعة، وبالتالي يكون قاعدة لاستقلالها ونموها، لا وسيلة لتدهورها وانحلالها[30]، كما يتمنّاه المتشدّقون بالحداثة الغربية كعنوان للتقدّم. وفي ظلّ الفشل العربي القائم يرى هشام جعيط، أنّه " لا أمل في نهوض، عربي، إسلامي، ولا بعد قرون، وأنّ وضع الأمّة ميئوس منه، وأنّ الإبداع مستحيل على العربي، وأنّ المجتمعات العربية والإسلامية مجرّد صحراء ثقافية

في كلّ المجالات، ولا أمل إلاّ في حالة واحدة هي ذبح الخصوصية التي هي _عنده_ "نفاق عظيم وتضليل كبير" [31].

إذن؛ هناك فئة من هذه النخبة العصرانية، وقع في تصوّرها أنّ سبب فشل المشروع العصراني يتركّز في شيء واحد، هو قطيعة هذه النخبة مع تراث الأمّة العربية، حتّى وإن اعترف بعضهم بهذا التراث، فإنّ رفضه، لا يزال حاضرا بقوة في واقعها كان خطأ قاتلا، ليس فقط لأنّ محاربة ذلك التراث الإسلامي، أدّى إلى عكس هدفه_ حيث جعل الناس يتشبّثون بهذا التراث أكثر _ كما يقول الجابري_ بل ولأنّ هذه المشاريع، أصبحت نشازا منفورا منها بصفتها وصفة لمجتمعات مغايرة، وغير قادرة على التموضع في هذه المجتمعات العربية، لتصبح جزءا من تشكيلتها الثقافية[32].

فالمنبهرون بالغرب؛ يرون في كلّ فلسفاته خلقا جديدا، وفي كلّ تيّار فني لديه إبداعا أصيلا. ويرون فيه مصدر كلّ إلهام جديدّ ومنبع كلّ وحي عصري. وينتظرون بفارغ الصبر ورود أحدث المذاهب الفكريةّ وآخر الاتجاهات الفنية كما ينتظر البعض آخر صيحات الموضة وآخر المنتجات المستوردة[33]. وعليه كان هذا المنهج في البحث جعل دعاة التحديث يخرجون من موضوع واحد بنتائج مختلفة، وكلّهم يزعم ممارسة المنهج العلمي؛ فطه حسين يخرج من دراسته للتراث بنتيجة كان يتصيّدها وهي ضرورة إخراج الدين من السياسة، وزكي نجيب محمود يخرج بنتيجة كان يقصدها وهي أن الجمع بين التراث والعصر ممكن، لأنّ المعقول هو جوهر تراثنا الفكري كما هو جوهر العصر.

وهكذا يكون المجتمع الإسلامي في تصور مالك نبي (1905-1973) قد أدرك منذ قرون نهاية أشواط حضارته. ومنذ قرن تقريبا يحاول أن يتحرّك من جديد، لكن إقلاعه يبدو صعبا بالمقارنة مع مجتمع (معاصر) كاليابان، أو مجتمع جاء إقلاعه متأخرا عنه: كالصين الشعبية[34]. فمتى يحين الإقلاع العربي يا ترى؟

ومهما يكن مقدار هذا الضغط، ومدى قدرة المجتمع على مقاومته، فإنّ الفكر الإسلامي، أو العربي، وجد نفسه وهو يتّصل بالفكر الأوربي ومظاهر التفوّق الغربي في موقف حرج، زلزله بشدّة، وحسّسه بمقدار الفجوة بين العالمين، وحثّه على التفكير والتأمّل والبحث عن سبيل التعامل مع الواقع الجديد، ومحاولة النهضة من جديد، وبناء الإنسان المسلم، وكان الاختيار محيّرا، والمواقف متباينة، والاضطراب بين الحلول والاتجاهات ضاربا في أعماق الضمير، وكان الوصف الأنسب لحالة العالم الإسلامي _أو العربي_ حينئذ أنه يقف في منطقة (حرام) في التاريخ، ما بين فوضى ما بعد الموحّدين والنظام الغربي >>[35].

صحيح أنّ العرب أمّة ذات تراث كبير وعريق، ولكن الأمّة ذات التراث، قد تكون مؤهّلة أكثر من غيرها للتعاطي مع الحداثة العالمية من موقع الإبداع لا من موقع الإتباع فقط[36]. ومن ثمّ يرى محمد عابد الجابري أنّ الحداثة " لا تعني رفض التراث ولا القطيعة مع الماضي بقدر ما تعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما نسمّيه «المعاصرة»، أعني مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي"[37]. لأجل ذلك سيشهد الصراع بين الفئة المدافعة عن معارف الماضي العربي ومنجزاته وقيمه، باعتبارها مصدر قوة العرب، ووسيلة تطورهم في الماضي كما في المستقبل، وبين الفئة المدافعة عن معارف الغرب وعلومه، بوصفها أساس كلّ تطوّر وتقدّم في العصر الراهن لكلّ الأمم والشعوب[38].

إنّ نقد الحداثة بالمعنى الصحيح؛ لا يعني الصف مع التقاليد، ولا تجريح الحداثة أو تقديس القديم، ولكنّه يعني أساسا أنّ قضية التحديث العقلي، ليست قضية مجرّدة ولا شكلية. وأنّه لا يمكن فهمها ورؤية عواقبها إلاّ من خلال آثارها الاجتماعية[39] على ما يبدو لنا . وبلهجة علي حرب نقول: << إنّ النخبة المثقفة في العالم العربي قد ترجمت أفعالها هشاشة، وعزلة، مظهرة عجزها عن قود المجتمعات نحو الترقّي، أو التقدّم، أو التنمية، إنّها عادت بالأوضاع القهقري وقادت العباد، والبلاد نحو الخراب، والهلاك، وجعلت الشعوب رهائن لعقائدها، ومشاريعها المستحيلة >>[40].

إنّ المتتبع لمسار الحداثة لا بد له أن يلاحظ الخط المتّجه نحو الصمت والضياع بعد أن كان العقل يدّعي الإجابة عن كلّ الأسئلة[41]. وهنا يتحدّد مقتل الحداثة في تأليهها العقل وإعطائه قيمة تتجاوز قدراته في تصوّرنا. بالمقابل تمّ إقصاء الدين والسّخرية منه، في حين أنّ ما يمكن أن يقدّمه الدين للإنسان، فيما هي حاجاته الروحية وتوازناته النفسية لا يمكن أبدا أن يقدّمها العقل[42] الذي وصل الى طريق مسدود في

فقدانه لأحد ثوابته القيمية والروحية، يراها مفكّرنا هشام جعيط في أن تراثنا من وجهة الإسلام التاريخي، يتعارض مع قيم الحداثة والحداثة، هنا هي تمام كل شيء وهي المطمح لجميع الحضارات من أجل الدخول في عصرها وتحصيل قيمها[43]. إنّه يرى أنّ مستقبل الإسلام إنّما يتحقق في الحداثة، وذلك أنّه ينتشر بالعالم بسبب الحداثة وليس للاحتجاج ضدّها، وانّ تأخّرنا اليوم يحمينا من مصائب الحداثة عن طريق إدراك نواقصها، لكن لا مفر أمام العرب والمسلمين إلاّ أن يلجوا باب الحداثة لأجل المشاركة بالعالم المعاصر[44].

ثالثــا: مشروعية العودة إلى التراث.

إنّ قضية التراث ليست تراثية _إذن_ بل هي مرتبطة بالحاضر والمستقبل. إنّ هذا لا يعني الاستنجاد بالماضي، لإيجاد حلول للواقع العربي المأزوم، أو الاستعانة به لتخطيط التطور المستقبلي، ولكننا نؤمن في المرحلة التاريخية الراهنة بضرورة توظيف الجوانب المضيئة في التراث لتعبئة الجماهير العربية من أجل تحقيق أهدافها في الحرية والديمقراطية[45].

فليس التراث هنا؛ هوية ينبغي المحافظة عليها أو استعادتها للتّماهي معها. وإنّما هو إمكانات متاحة علينا استثمارها، أو طاقة مخزونة علينا صرفها وتحويلها، بصورة تؤدي إلى مشاركتنا الخلاّقة والفعالة في مجرى الأحداث والأفكار في هذا العالم، بذلك نمارس خصوصيتنا على نحو عالمي**(46)**.

لا يحسبن أحد أنّ الأزمة الثقافية والحضارية التي تعيشها أمتنا العربية وعالمنا الإسلامي ترجع إلى افتقاد تراثنا العربي الإسلامي لروح التجديد والاستنارة.. بل العكس هو الحقيقة بعينها... فمبعث هذا التردّي الثقافي الذي نعاني منه في بعض جوانب حياتنا الفكرية واليومية يرجع إلى افتقاد الرؤية والنظرة الصائبة نحو هذا التراث العربي العريق[47]. ومنه فنحن،"أمام مشكلة المنهج في دراسة التراث؛ إذ ثمّة ضرورة تاريخية, ترتبط بحاجة قومية عربية إسلامية, تدعونا إلى التعامل مع تراثنا العربي الإسلامي, تعاملا خلاّقا, واعيا, مستنيرا من منطلق البحث في جوهره و نشر حقيقته, والتعريف به بكثير من الموضوعية والعقلانية والالتزام[48].

والتراث الذي لا يستمدّ شرعيته وخصوصيته من "الثابت"، لا يعدّ تجديدا، لأنّه يقطع صلات الواقع الجديد بالأصول الثابتة، إنّه " نسخ " للثوابت، وليس "تجديدا" لها**!(49)**. هذا؛ وقد استمر التجديد سنّة من سنن الإسلام، ينفى به المجدّدون عن هذا الدين طوارئ القرون وعللها، وأمراض الغلو، إفراطا وتفريطا، فالتجديد، في هذه الرسالة الخاتمة، هو القائم بمهمة الرسالات المتوالية في تاريخ النبوة القديم، ولذلك كان علماء هذه الأمّة، المجدّدون لدينها، مثلهم في هذا الميدان، كمثل أنبياء بني إسرائيل في التاريخ الديني القديم.. إنّهم ورثة الأنبياء.. يجدد العدول منهم هذا الدين، عندما ينفون عنه الزوائد ويعيدون إليه النواقص، ويكشفون عن طاقاته وإمكاناته لتفعل فعلها في هداية الإنسان**(50)**.

يقول ميشيل عفلق:<< ولئن كان عجبي شديدا للمسلم الذي لا يحبّ العرب، فعجبي أشدّ للعربي الذي لا يحبّ الإسلام؟!>>[51]، وكم يسعدنا كلام روسو، وهو يفنّد نظرية ثنائية السلطة الجارية عند المسيحيين، ويقول:<< لقد كان محمّد على صواب في كثير من آرائه. فأحكم نظام أمّته السياسي. وطالما حافظ خلفاؤه على ذلك النظام ظلّ حكمهم قويّا وجيدا >>[52].

لقد تلقّى القارئ العربي، ويتلقّى، تراثه منذ ميلاده ككلمات ومفاهيم، كلغة وتفكير، كحكايات وخرافات وخيال، كطريقة في التعامل مع الأشياء... فهو عندما يفكّر، يفكّر بواسطته ومن خلاله،.. ممّا يجعل التفكير هنا عبارة عن تذكّر. ولذلك فعندما يقرأ القارئ العربي نصّا من نصوص تراثه يقرأه متذكّرا لا مكتشفا ولا مستفهما[53]. وعليه فإنّ مشكلة التعامل مع التّراث على أساس "ما يجب أخذه وما ينبغي تركه"، من هذا التراث ككلّ، أي بوصفه هذه المعارف والمعلومات والخواطر والنقاشات والتأويلات...الخ التي تقدّمها لنا كتب التراث المطبوعة منها والمخطوطة، طرح خاطئ غير موضوعي غير تاريخي. ذلك لأنّ التراث ليس بضاعة تم إنتاجها دفعة واحدة خارج التاريخ، بل هو جزء من التاريخ، هو حركة الفكر وتطلّعاته خلال مراحل معينة [54].

والقارئ العربي، كما يقول محمد عابد الجابري، في كتابه: نحن والتراث، ص23 : << مثقل بحاضره، يطلب السند في تراثه ويقرأ فيه آماله ورغباته، إنّه يريد أن يجد فيه "العلم" و"العقلانية" و"التقدم" و...و...أي كلّ ما يفتقده في حاضره، سواء على صعيد الحلم أو صعيد الواقع، ولذلك تجده، عند القراءة،

يسابق الكلمات بحثا عن المعنى الذي يستجيب لحاجته،... القارئ العربي المعاصر يعيش حلول سحرية لمشاكله العديدة المتكاثرة، ولذلك تجده على الرغم من أن التراث يحتويه، يحاول أن يكيّف احتواء التراث له بالشكل الذي يجعله "يقرأ" فيه ما لم يستطع بعد إنجازه..>>[55].

رابعا: ضرورة تجديد التراث الديني تحديدا.

تعتبر مشكلة التراث والتجديد؛ مشكلة العصر العربي، وهي أخطر من حيث تناول أصوله الأولى لا في دفاع بعض المعاصرين الذين لا يمثّلون ثقل التراث، فالغوص في التراث هو في نفس الوقت غوص في أعماق العصر[56]. لأنّه حيّ يفعل في الناس ويوجّه سلوكهم....وحلّ لطلاسم القديم وللعقد الموروثة وقضاء على معوّقات التطور. وإلاّ ظلّ القديم شبحا ماثلا أمام الأعين، يمثّل أرواح الأسلاف التي تبعث من جديد، تتربّص بالأبناء شرّا إذا هم خرجوا من جبّتهم ورفضوا سلطانهم ولم يدينوا لهم بالطاعة والولاء[57].

ومن هنا؛ عندما يطالب المصلح العربي مثلا، تحديث التراث، لا يعني فرض التماثل بين أفكار الماضي وأفكار الحاضر،.. إنّنا نجد ظاهرة التحديث لدى فئة من التقدّميين العرب المؤمنين بضرورة توظيف عملية إحياء التراث في المرحلة التاريخية الراهنة التي يمرّ بها المجتمع العربي، ولا يعني هذا أبدا تجاوز مرحلة التاريخ، وتجاهل تاريخية محتوى التراث[58].

فلابد أن نعترف بأنّ التراث العربي الإسلامي مرتبط بالإيمان الديني، ولكن التراث الديني نفسه يحتوي على كثير من الجوانب الإيجابية المشرقة ذات النزعة الثورية الإنسانية. والخطر يتمثّل فقط في استغلال هذه الجوانب من فئات تنتسب إلى تيارات رجعية لتدعيم نفوذها، والمحافظة على امتيازاتها في العالم العربي... فلا يمكن أن تقوم نهضة عربية حديثة، ووحدة تقدّمية مصيرية، أساسها الحرية، والعدالة الاجتماعية[59] دون تفعيل نصوص التراث؛ فهويتها في تأويلاتها واستعمالاتها، في كيفية إدارتها والتعامل معها في ما تتيحه من إمكانات للتفكير والتعبير، أو للفعل والتدبير. فهي قد تشكّل عائقا وعبئا، بقدر ما نتعامل معها كسلطات مقدّسة ومسلّمات نهائية، أو بقدر ما نتصرّف حيالها كأحكام جاهزة أو أنساق مقفلة أو نماذج تامة. عندها يغدو التراث قيدا على إرادة المعرفة، وحاجا يحول دون استكشاف مناطق جديدة للحياة والوجود، أو استحداث آفاق للمعنى والحقيقة.

وهذه حال من يتمسّكون بتراثهم كهوية ثابتة، إنّهم يمسون أسرى الماضي وتبعا للأسلاف وعبيدا للأسماء والكتب والأصول. ومن يتعامل مع تراثه على هذا النحو، لا يشهد إلاّ على عجزه إزاء تحدّيات الواقع الراهن ومعالجة ما يثيره من المشكلات والأزمات. بل هو لا يحصد سوى الفشل ولا يحسن سوى التراجع. وهذا شأن كلّ من يقيم في قوقعته التراثية ويشتغل بحراسة أفكاره[60].

ومن الأفكار الأصيلة لدى ميشيل عفلق، فيما كتبه عن تراث هذه الأمة، فكرة: مستقبلية هذا التراث.. فتراثنا العربي الإسلامي.. له المرجعية في المشروع الحضاري المعاصر.. كما كانت له المرجعية في عصور الازدهار التي سبقت حقبة التراجع....يصرح قائلا:<< نحن شعب عربي مسلم، تراثنا ليس للماضي فقط، وإنما نور وضوء على المستقبل>>[61].

ثم يضيف:<<.. إنّنا لم نلجأ إلى التراث كما كان يفعل التقليديون، من أجل التكرار والتقليد، تكرار القول، والتقليد غير المثمر وغير المنتج؛ ونظرنا إلى التراث عبر نظرتنا إلى العصر، وحضارته، إلى العصر ومشاكله، إلى "التراث أن يكون بديلا عن الجهد الذي يطلب منّا أن نقدّمه، وإنّما نحن عشنا الثورة المعاصرة بكلّ متطلباتها، ومن خلالها وجدنا أنّ تراثنا يعطينا أصالة لا يمكن لأيّ ثورة وأية نظرية فلسفية معاصرة أن تهبنا إياها...>>[62]. وبالفعل؛ فإنّ الأمّة العربية لا يمكن أن تنشئ مستقبلا جديرا بها، إذا لم ترجع إلى تراثها، وإذا لم تكتشف عن طريق النضال والثورة، الجديد والخالد في هذا التراث؛ تراثنا ليس شيئا مضى وانقضى، وليس شيئا للتاريخ وللمتحف... تراثنا هو سجلّ عبقرية هذه الأمّة... والثورة العربية التي لا تستلهم هذا التراث... مقضى عليها بالفشل...[63].

فالتراث بهذا المعنى؛ ليس هو الماضي الذي ينبغي استعادته أو التخلّي عنه. وإنّما هو جزء من بنية الحاضر. إنّه زمن من أزمنتنا التي لا تنفك تجرّ بشكل أو بآخر. وإنّه لمن قبيل التوهّم أن نقول بإمكان الانقطاع عن التراث والأصول كما يدّعي بعض الحداثيين[64]. ونحن مازلنا نخاف أن نمس الدين كتراث، وما زلنا نعتبره موضوعا مثاليا، معطى من عند الله، يحوطه التقديس، ولا يمكن دراسة عقائده وكتبه وتاريخه كعلم إنساني، لا يعني ذلك إنكار الوحي أو الرسالات السماوية، بل يعني تتبع مسارها التاريخي

ومحاولة التعرّف على العوامل الموضوعية التي تحكمت بسيرها. وإنّنا لنجد في ثقافتنا المعاصرة صراخا مستمرا من أنّ الدين نظام للحياة، ولم نحاول أن نتعرّف حتى الآن عليه كنظام اقتصادي أو كنظام اجتماعي أو كنظام دولي[65] ويضيف علي حرب قائلا: <<التراث الإسلامي يمكن أن يشمل كلّ ما تركه السّلف من أفكار وعقائد، أو من أقوال ونصوص، أو من سنن وعادات، أو من تشريعات ومؤسّسات... والتراث بهذا المعنى لا ينفك يحضر ويؤثّر في حياتنا ووجودنا، بصورة أو بأخرى>>[66].
ونحن نرى في كلّ عاقل أن يترك ثابتا من ثوابته التراثية التي تمثل جزءا لا يتجزأ من ثقافته، ثم يتبّع ثوابت الآخر، ظنّا منه المواكبة والعصرنة، وهذا خطأ، فلا يمكننا تصوّر تراث الآخرين يؤثّر أكثر من تأثير التراث الأصلي، فقد علمتنا التجارب، وعززتها المشاهد عن ثبات الإنسان الآسيوي مثلا على قيمه، وهو يندمج في المجتمعات الغربية، وكلّه فخر واعتزاز، رافعا شعار:" افتح النوافذ لدخول ريح الغرب، لكن لا أدعها تقلع جذور بيتي"، في إشارة إلى شدة التمسّك بقيم التراث، لا يعني تقليدا يدعو إلى التخلّف والانحطاط والركود.
لم تتأسّس في الوجود أمّة عربية إلاّ عندما بعث الله تعالى فيها رسولا إلى العالمين، وأرسل معه كتابا هو (القرآن)، كان هو النص الذي تأسّست على هديه وقيمه وأحكامه أمّة وحضارة امتنعت منذ البداية أن تسمي نفسها بالعربية، فاتّسعت وتجاوزت بكثير حدود الجزيرة العربية، وظلّت ثلاثة عشر قرنا ونيفا، لا تعرف لها غير النص المقدّس (كتابا وسنّة) مصدر اعتقاد ومعرفة للغيب ومرجعية قيم وأخلاق وتشريع وحكم[67].
ومعنى مرجعية النص هنا؛ أنّ هذه الأمّة تأسّست على مبادئ وتعاليم وأحكام أنزلها الله في نص، وبنت حضارة وتميّزت عن سائر الحضارات بأنّها حضارة النص، وظلّت في كلّ مراحلها لا تعرف مرجعا فكريا وأخلاقيا واجتماعيا وسياسيا سوى النص، فكانت الميزة الكبرى لهذه الأمّة، أو لهذا المجتمع الإسلامي، أنّه ليس هو الذي صنع الشريعة، إنّما الشريعة هي التي صنعته، هي التي حدّدت له سماته ومقوّماته، وهي التي وجّهته وطوّرته[68]. لا كما يعتقد الحمقى بأنّه لولا الاستعمار ما وفدت إلينا التقنيات والوسائل والمنجزات وغيرها. وأصبحنا بفضل الحداثة الغربية المغشوشة نساير الأحداث والوقائع، ونقيم المشاريع وهكذا..
في سنة 1882م وقف المستر جلادستون رئيس الوزارة البريطانية في مجلس العموم البريطاني يمسك بيده نسخة من المصحف ويقول لأعضاء المجلس:<< إنّه مادام هذا الكتاب باقيا في أيدي المصريين، فلن يستقرّ لنا قرار في تلك البلاد >>[69]. وبالفعل عندما غاب الاهتمام بالتراث الديني والعمل على تفعيله وتطويره، كان الانكسار والانتكاس، بعدما فقدت الأمة الإسلامية روحها وهو الكتاب الموجّه لها؛ فقد حفظت حروفه وضيعت حدوده، استحقت معنى العقاب، وهي تلطم وجهها نظير فعلتها. وها هو وضعها الراهن يدلّ دلالة قاطعة على وقوفها في مفترق الطرق، تنتظر الخلاص بعد صحوتها المتأخرة جدا.
إذا كان الحكم على شيء فرعا عن تصوره، فإنّ تصوّر الحداثيين للتراث الإسلامي وحيا وفكرا، مشوب بكثير من الجهل والتشويش والاضطراب، نتيجة القصور في الأخذ بكلمة العلم، والنقص الكبير في الإلمام بعلوم مشروطة في فهم النص، وفهم التراث الفكري والدخول بمعايير جاهزة ومرجعيات مستعارة في معالجة التراث[70]. لذلك يقول طه عبد الرحمان (ت1946):<< لقد أنزل كثير من هؤلاء أنفسهم من التراث المنزلة التي لا يستحقون، فتكلّموا فيه بما لا يعرفون وتطاولوا على البت فيما لا يفقهون، مع إيجابهم على الناس قبول كلامهم فيه... والحق أنّ قلّة اطلاعهم على معارفه وضعف استئناسهم بمقاصده لا ينازع فيهما إلا من هو أقل علما وأضعف أنسا، فكيف يصحّ إذن، لمن لا يجيد لغة التراث، أن يدّعي القدرة على تقويمه؟ فمن أين يقع على حقيقة مضامينه وعلى كنه آلياته؟ >>[71].
أمّا التجديد فلم يستعمل في الفكر الإسلامي نقيضا للتقليد، ولا مرادفا للإبداع أو الابتداع، فلقد كان نقيض التقليد هو الاجتهاد، وكان الإبداع فعل الخلق الإلهي والابتداع فعل الإحداث في الدين والمخالفة لأصول الشريعة...وكانت دلالته الإحياء.. وكانت فضيلته تفعيل علاقة المثال بالواقع والأصول بالفروع والثوابت بالمتغيرات والمبادئ بالمستجدات، أو بلوغ غاية الاجتهاد في فهم روح الإسلام بكشف علاجه لمشكلات الواقع وأجوبته على أسئلة العصر. وليس تأويل الدين بما يخالف روحه، وتحويله إلى ما يناقض ثوابته وأصوله، وتعديله ليتّفق مع روح العصر[72].

وهذا لا يعني هدم القديم ولو كان حقا، نبذ الاحتذاء والاقتداء، ولو كان لمن هو مثال الكمال وأنموذج الاستقامة ومعيار الصواب. وإنّما هو الإحياء لما اندرس من الحق، والاجتهاد في معالجة ما استجد بما قدُم من الحق، والتجديد هو في كشفه وإحيائه استنباطا من أصوله ومصادره[73]. لذلك يقول أدونيس: << إذا كان التغيّر يفترض هدما للبنية القديمة، فإنّ هذا الهدم لا يجوز أن يكون بآلة من خارج التراث العربي، وإنّما يفترض أن يكون بآلة من داخله >>[74]. **وإذا** كان كذلك، فلماذا الدعوة الى تمكين الوافد من تسيير شؤون حياتنا العامة ؟ ولماذا أصبح هذا الوافد الغريب جزء من ثقافتنا، وعلامة على تحضّرنا؟

إذن؛ التحوّل الذي يحمله خطاب الحداثة شعارا، إنّما هو التحوّل عن الثقافة الإسلامية إلى ثقافة الغرب، وإنّ التمرّد الذي ينادي به في الفكر والمعرفة والأدب، بل والسلوك، إنّما هو التمرّد على دين الله وشريعته وقيمه"، وإنّ الحداثة التي يتّخذها أنصارها رؤيا جديدة، وعقلية حديثة، ومنهجا في الحياة، إنّما هي استبدال دين بدين، وسلطة بسلطة، وثقافة بثقافة، ومرجعية بمرجعية؛ ولا تحوّل إلاّ عن ثقافة الإسلام، ولا تمرّد إلاّ على دين الله، ولا حداثة إلاّ المطابقة مع الغرب[75]. فلم يكن في وسع المفكّر المسلم أن يجد الحل في الاستغناء عن الدين والذوبان في روح العصر، لأنّ ذلك كفر في منطق الدين وسفاهة في منطق العقل، فتراءى له الحل في القول القديم بأنّ الحق لا يناقض الحق، وأنّ الوحي لا يناقض العقل، فلا حرج في تأويل النصوص التي تتفق مع منطق العقل الحديث ولا تنسجم مع روح العصر، بما يجعلها متفقة مع العقل ومنسجمة مع العصر، وقادرة على الحياة والاستمرار في مواكبة عهد جديد وعالم يتغيّر[76].

ومعلوم أنّ العودة للتراث حقيقة تاريخية شهدتها سائر التجارب الإنسانية؛ خصوصا حين تواجه المجتمعات تحديات معقدة، وكثيرا ما جرى استلهام التراث في صياغة مشروعات نهضوية جاءت استجابة لتلك التحديات، ونجحت في تجاوزها[77]. فأدركت سرّ رشدها الدائم والملازم لها، لأنّها ببساطة تحتكم إلى القيم الروحية والأخلاقية التي جبلت عليها، وواظبت عليها، وفي هذا ردّ صريح بأنّ المشاريع النهضوية المنبعثة من أفواه الحداثيين الرافضة لعودة التراث ككلّ، وللتراث الديني تحديدا، هي مشاريع ميّتة قبل الولادة، وإن كانت مُعلبة باسم الحداثة والعقلانية والتنوير والتثوير، والتقدّمية والعالمية، وغيرها من اليافطات التي ضررها أكثر من نفعها.

وفي إطار الوعي بالتراث، يمكن الوقوف على حقيقة مشكلات الحاضر الموروثة عن الماضي..، فظلّت تداعياتها موجودة ومتفاعلة في الحاضر. ومن ثمّ فلا مناص من تحليلها وتعليلها من أجل حلحلتها وتذليلها، كما انطوى الماضي على إيجابيات تمتد في الحاضر، أيضا يمكن تلمسّها وتكريسها لخدمة الحاضر والمستقبل بعد تطويرها[78]. ونحن نعوّل على آلية "الإحياء" الذي يعني في نظرنا استيعاب الدروس من التراث. يستوي في ذلك التراث الفكري والتراث العلمي، اللذين جرى تجاوزهما بمراحل طفرية في عالمنا المعاصر.

ما نقصده هو الوعي بمسيرة هذا التراث وربطها بصيرورة الفكر والعلم في تاريخ البشرية، والإلحاح على تكريس حصاد ذلك كلّه لخدمة مشروع فكري مستقبلي، يساير الفكر العالمي في تطوره مع الحفاظ على خصوصيات الهوية[79].

خاتمة:

نستنتج في الأخير، أنه من الضروري مراجعة الفكر الديني خصوصا وردّه إلى المبادئ الإسلامية العامة.. بما تتضمّنه من قيم إنسانية نبيلة. هذا هو ما فعلته أوروبا في عصر النهضة التي كان من أهم مظاهرها _ومن أسباب نجاحها في ذات الوقت_ قيام حركة إصلاح ديني من قبل مفكّرين دينيين راموا تنقية الدين من الشروح الخاطئة للكهنوت المبرر للطغيان والمعادي للعلم والإبداع[80].

ومن ثمّ وجب التنبيه إلى أنّ تجاوز التراث باسم الحداثة أمر غير مقبول معرفيا وواقعيا. ويترتّب عليه المزيد من التشرذم والفرقة، وإتاحة الفرصة.. للانفراد باحتكار التراث بصورة مضبّبة لصياغة مشروعها المعوّق للحداثة. كما يتيح الفرصة بالمثل للتيارات التغريبية بأن تمعن في تغريبها وهي تصوغ مشروعها المضاد... فلابد للمشروع المستهدف من قراءة خريطة الواقع الفكري الراهن بسائر اتجاهاته وتياراته، وتوظيفها جميعا من أجل تخليق قاعدة فكرية مشتركة ومتفق عليها تجمع بين الماضي والحاضر والمستقبل[81].

وأخيرا؛ علينا ألا نخجل بتراثنا العريق من أجل صناعة ما هو أفضل منه، بكثير؛ لأنّ الأمة العربية الإسلامية قادرة على النهوض دون الاستعانة بثقافة الوافد، وإنّ الإبداع لا يكون بمنجزات الآخر، وإذا أنصفنا حضارة النص؛ فهي أغنى حضارة وأطولها عمرا وأمدا، لأنها تجمع في تراثها الأبعاد الثلاثة في التحضّر، فهي حاضرة، وتعيش ماضيها في أن واحد، ولا يعجزها التفكير في المستقبل القريب والبعيد، لسبب بسيط، وهو كونها ذلك البنيان المرصوص والمتماسك بالثوابت الحضارية التي تزول في ظلّ التحديات الراهنة.

الإحالات:

القرآن الكريم.

الحديث النبوي الشريف.

(1) برهان غليون، **مجتمع النخبة**، دراسات الفكر العربي معهد الإنماء العربي، ط 1- بيروت، 1986، ص:304

(2) جورج طرابيشي، **المثقفون العرب والتراث**، ص:21.

(3) أحمد جدّي، **محنة النهضة ولغز التاريخ في الفكر العربي الحديث والمعاصر**، ص:12 .

(4) جورج طرابيشي، ص:19.

(5) محمد جلال كشك، **النكسة والغزو الفكري**، ط1 ،1969م، ص:35.

(6) جورج طرابيشي، ص:22.

(7) برهان غليون، **مجتمع النخبة**، ص:305

(8) كمال عبد اللطيف، ص: 22

(9) الحبيب الجنحاني، **دراسات في الفكر العربي الحديث**، ص: 89.

(10) **المرجع نفسه**، ص: 92.

(11) أحمد برقاوي، **محاولة في قراءة عصر النهضة**، ص ص: 52_ 53 .

(12) رضوان جودت زيادة، **سؤال التجديد في الخطاب الإسلامي المعاصر**، ص: 222.

(13) **المرجع نفسه**، ص: 220 ، انظر: أبو يعرب المرزوقي، **وحدة المفكرين الديني والفلسفي**، (دمشق، دار الفكر، 2001)

(14) رضوان جودت زيادة، **المرجع نفسه**، ص: 221

(15) **المرجع نفسه**، ص: 219 .

(16) أنظر: أبو يعرب المرزوقي: **شروط نهضة العرب والمسلمين** (دمشق: دار الفكر،2001)، ص: 23 .

(17) ابن داود عبد النور، **المدخل الفلسفي للحداثة**، منشورات الاختلاف، ط1، 2009م، الجزائر، ص: 21. بتصرّف.

(18) **المرجع نفسه**، ص:58.

(19) انظر: مطاع صفدي، **نقد العقل الغربي**، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990م، ص ص:6_8.

(20) قاسم شعيب، **فتنة الحداثة**_ صورة الإسلام لدى الوضعيين العرب_ المركز الثقافي العربي، ط1، 2013م، الدار البيضاء، بيروت ص: 7 .

(21) معن زيادة، **معالم على طريق تحديث الفكر العربي**، عالم المعرفة، 1987، الكويت، ص: 11.

(22) عز الدين الخطابي، **أسئلة الحداثة ورهاناتها في المجتمع والسياسة والتربية**، ص: 56_57

(23) قاسم شعيب، **فتنة الحداثة**_ صورة الإسلام لدى الوضعيين العرب_، ص: 60 .

(24) طه عبد الرحمان، **روح الحداثة**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء _بيروت، 2006م، ص: 52

(25) عدنان علي رضا النحوي، **الحداثة في منظور إيماني**، ص: 33

(26) **المرجع نفسه**، ص:122

(27) محمد عمارة، **التيار القومي الإسلامي**، ص:70

(28) جابر عصفور، **هوامش على دفتر التنوير**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ،بيروت، 1994، ص: 99

(29) أدونيس، **النص القرآني**، ص ص: 94 - 95 .

(30) أدونيس، **صدمة الحداثة**، ص: 258 .

(31) برهان غليون، **مجتمع النخبة**، ص:159.

(32) عبد الرحمن بن زيد الزنيدي، **المثقف العربي بين العصرانية والإسلامية** ، ص:102 .

(33) **المرجع نفسه**، ص:108.

(34) حسن حنفي، **قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر**، ص:63، بتصرّف.

(35) مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ترجمة: الدكتور بسام بركة، والدكتور أحمد شعبو، إشراف وتقديم: المحامي عمر مسقاوي، دار الفكر-دمشق 1423هـ-2002م/ ط1: 1988، ص:77.

(36) مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، دار الفكر-دمشق ، ص: 121.

(37) جورج طرابيشي، **هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية**، دار الساقي، ط1، 2006م، بيروت، ص:97 .
(38) الجابري، **التراث والحداثة**، ص: 15 - 16.
(39) برهان غليون، **مجتمع النخبة**، ص264.
(40) **المرجع نفسه**، ص:308.
(41) علي حرب، **أوهام النخبة**، ص:60.
(42) قاسم شعيب، **فتنة الحداثة**، ص: 22 .
(43) **المرجع نفسه**، ص: 33.
(44) رضوان جودت زيادة، **سؤال التجديد في الخطاب الإسلامي المعاصر**، ص:202.
(45) **المرجع نفسه**، ص: 203
(46) الحبيب الجنحاني، **دراسات في الفكر العربي الحديث**، ص:135.
(47) علي حرب، **الفكر والحدث**، ص: 100
(48) صلاح زكي أحمد، **أعلام النهضة العربية**، ص: 07
(49) نجاح العطار، **التراث ذاكرة المستقبل**. مجلة العربي. العدد 582.ماي 2007م. الكويت، ص:75.
(50) محمد عمارة، **أزمة الفكر الإسلامي المعاصر**، ص ص: 21_22.
(51) **المرجع نفسه**، ص: 06.
(52) محمد عمارة، **أزمة الفكر الإسلامي المعاصر**، ص: 28_ 29
(53) عبد الله العروي، **الايديولوجيا العربية المعاصرة**، ط:1، 1995 ،المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء_ بيروت، ص43.
(54) محمد عابد الجابري، **نحن والتراث_ قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**_ الطبعة السادسة، 1993 ، المركز الثقافي العربي، بيروت، ص22.
(55) **المرجع نفسه**، ص:47
(56) حسن حنفي، **قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر**، ص: 83.
(57) جورج طرابيشي، **المثقّفون العرب والتراث**، ص:217.
(58) الحبيب الجنحاني، **دراسات في الفكر العربي الحديث**، ص:131.
(59) **المرجع نفسه**، ص:156.
(60) علي حرب، **الفكر والحدث** _حوارات ومحاور _ص:99
(61) نقلا عن: محمد عمارة، **التيار القومي الإسلامي** ،ص:72 ، ميشيل عفلق: ج5، ص: 133_ " الجبهة الوطنية والقومية التقدمية تتصل بأعمق مبادئ حزبنا الثوري"_1974/10/23م.
(62) **المرجع نفسه**، ص:73.
(63) **المرجع نفسه**، ص:75.
(64) علي حرب، **المرجع نفسه**، ص:97
(65) حسن حنفي، **قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر**، ص:69
(66) عبد الملك بومنجل، **جدل الثابت والمتغيّر في النقد العربي الحديث**، ص:23
(67) نقلا عن: سيد قطب، **نحو مجتمع إسلامي**، دار الكوثر، الجزائر، د_ت، ص:64.
(68) نقلا عن: عبد الملك بومنجل، ص:73. انظر: محمد قطب، **هل نحن مسلمون؟** ص:132.
(69) عبد الملك بومنجل، المرجع **نفسه**، ص: 246.
(70) **المرجع نفسه**، ص: 246.
(71) طه عبد الرحمان، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص: 10.
(72) عبد الملك بومنجل، **المرجع نفسه**، ص:278. بتصرّف.
(73) **المرجع نفسه**، ص:278.
(74) أدونيس، **الثابت والمتحوّل**، ج1، ص: 33.
(75) عبد الملك بومنجل، **المرجع نفسه**، ص: 362.
(76) **المرجع نفسه**، ص:368.
(77) محمود إسماعيل ، **قراءة نقدية في الفكر العربي المعاصر**، مصر العربية للنشر والتوزيع، ط1، 1998م، القاهرة، ص:136_137.
(78) **المرجع نفسه**، ص:138.
(79) **المرجع نفسه**، ص:140.
(80) **المرجع نفسه**، ص:140.
(81) **المرجع نفسه**، ص:142.