جامعة الجزائر2
كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية
قسم الفلسفة

إشكالية التراث في الفكر العربي الحديث والمعاصر

قراءة تحليلية نقدية لأهم المشاريع النظرية التراثية

رسالة لنيل شهادة دكتوراه علوم في الفلسفة

من إعداد الطالبة :
نادية حساين

إشراف الاستاذ :
السعدي بن ازواو

السنة الجامعية:
2015/2014

إهداء

اهدي هذا العمل المتواضع إلى والدتي و والدي حافظهما الله و إلى أخواتي و اخويا

خاصة إلى مومو قرة عيني

واشكر كل من ساعدني من قريب أو بعيد في انجاز هذا العمل المتواضع

شكر وعرفان

أتقدم بجزيل الشكر إلى:

الأستاذ المشرف الدكتور السعدي بن ازواو الذي لم يبخل علي بتوجيهاته ونصائحه منذ بداية هذا البحث.

وإلى جميع من قدم لي المساعدة من قريب أو من بعيد .

الفهـرس

المقدمة

الفصل الأول :التراث في الفكر العربي الحديث

المبحث الأول :ضبط مفهوم التراث لغة واصطلاحا

المبحث الثاني :مشروعية العودة إلى النهضة والتراث

المبحث الثالث : النهضة والتراث في خطاب الإصلاح الديني

المبحث الرابع : الخطاب الليبيرالي العلماني وموقفه من التراث

الفصل الثاني التراث في الفكر العربي المعاصر

المبحث الأول : في الخطاب العربي المعاصر

المبحث الثاني:الخطاب العربي المعاصر والارتداد إلى التراث

المبحث الثالث : قراءة في المشاريع النظرية التراثية

1 القراءة الليبيرالية أو القراءة الوضعية المنطقية للتراث

2 القراءة المادية التاريخية أو القراءة الماركسية للتراث

3 القراءة الفينومينولوجية أو القراءة الظاهراتية للتراث

4 القراءة النقدية والابستيمولوجية للتراث

خاتمة وتقييم

قائمة المراجع

مقدمة:

لا يزال التراث موضع اهتمام كبير لدى النخبة المثقفة في الوطن العربي : فتعددت القراءات والاجتهادات والتأويلات للتراث ، ولقد تمخضت هذه القراءات عن مشاريع نظرية تراثية كلها تدعو إلى تناول التراث وذلك قصد تطويره ونقده أو التمسك به وإصلاحه، أو رفضه والقطيعة معه .

فما سر الاهتمام بالتراث يا ترى؟ وما معنى التراث ؟ أليس التراث هو شيء مضى وانقضى ولم يعد إلا موضوعا من مواضيع الوعي التاريخي ؟ كما يقول هيدجر أم أنه يلاحقنا ويأتي صوبنا ويحاصرنا ويأخذ بمشاعرنا ووحدننا ويوجه تفكيرنا وسلوكنا ولم يعد بالإمكان الإفلات من قادريته.

إن هذا التقرير الأخير يوصلنا كما قال الجابري بان الفرد العربي مؤطر ومكبل بتراثه ومثقل بهموم الحاضر هذا الحاضر المتجلي في هاجس التقدم والتطور وما دامت الأمور على هذا النحو من التداخل والتشابك، فان المطلوب من المثقف العربي اليوم هو أن يسعى إلى ما يمكن أن ندعوه بترتيب العلاقة مع التراث أو تنظيم العلاقة. والحال أن التعامل مع التراث يشكل بصورة ضمنية أو صريحة باختلاف المواقف إحدى المكونات الكبيرة لإشكالية الفكر العربي الحديث والمعاصر.

يعود الاهتمام بمسالة التراث إلى بداية ما يمكن أن نسميه بعصر النهضة العربية، عصر نشوء المجتمعات الرأسمالية عصر التحولات الكبرى التي انتزع التاريخ العرب من استمرارية تاريخية وحضارية عاشوها على مدى قرون ، دفع بهم إلى تحولات وانقطاعات طالت مجالات مجتمعهم وثقافاتهم وبناهم السياسية كافة . أمام هذا الصعود الكاسح للهيمنة ، شكل التراث الملجأ والحصن الأخير للذات التاريخية المهددة في وجودها وكيانها بالتلاشي بفعل أثار التدمير الحاصلة آنذاك في زمن السيطرة ، كما شكل التراث أيضا وسيلة رمزية للاستمرارية والتواصل التاريخي.

وقد وظف التراث هنا من أجل إثبات الذات وتوازنها وتماسكها، وقد يكون في هذا التوظيف شيء مشروع. وفي هذا السياق تحول التراث الماضي، التاريخ إلى صورة مثالية يمكن أن تستعاد أو تجسد الطوبي على حد تعبير كمال عبد اللطيف المطلوب تحقيقه لتجاوز زمن التخلف والانحطاط.

فصيغت لأول مرة في التاريخ الحديث مشاريع تراثية كان أبرزها المشروع الإصلاح الديني كما ميزت القطيعة مع التراث النظرة العلمانية الليبرالية، وتوالت القراءات المتعددة للتراث في الخطاب العربي الحديث والمعاصر إلى درجة أصبح معها الخطاب العربي هو خطاب في التراث كما يقول أحد الباحثين "كل حديث عن التراث عند المثقف العربي المعاصر سواء كان حديثا بالرفض أو القبول هو

بالضرورة هو حديث من نوع معين من التراث " ألا يمثل هدا الهاجس نوع من الاغتراب والابتعاد عن الواقع وتنازل المثقف عن مسؤولياته في مواجهة الواقع نقده، تحليله، تفكيكه بدلا من الاحتماء بالتراث وفي المقابل كل محاولة للإفلات من التراث ووضع قطيعة معه ، والتمسك بالحاضر فقط هي محاولة أيضا لا تخلو من مخاطر الضياع . إن مشكلة التراث هي مشكلة الحاضر في علاقته بالماضي بمعنى لا يمكننا أن نخطو خطوة إلى الأمام ما لم نحل مشكلتنا مع التراث هذه الملاحظات الأخيرة والعامة هي ما يميز اليوم الخطاب العربي المعاصر عن مقاربته لظاهرة التراث مقاربات تتميز بوعيها المركب للتراث في وحدته وشموليته مستخدما الأدوات المنهجية الجديدة التي بلورتها الأبحاث الفلسفية في حقول الابستيمولوجيا والألسنية والانثروبولوجية .

عمدت هذه المجهودات على مقاربة جديدة للظاهرة التراثية انطلاقا من مشروع نقدي متكامل .

فهل حققت هذه القراءات المختلفة والمتعددة والمشاريع النظرية لتراثنا الغاية المرجوة في حسم اشكاليتنا بالتراث ؟ وهل تمكنت هذه القراءات من إنارة الطريق لنا وفي خلق وعي تاريخي مستقل ،وعي بالماضي ووعي بالحاضر وإيجاد صيغة نظرية وعملية لذات متوازنة متماسكة ذات مبدعة خلاقة غير مغتربة في الماضي ، ولا في المستقبل وإنما تستجيب لمتطلبات الماضي والحاضر ومتطلعة إلى المستقبل

هذا ما تطمح إليه هذه الدراسة فهي تستعرض بالتحليل والنقد أهم ما كتب عن التراث وتجيب عن جملة من التسؤولات التي راودت الفكر العربي الحديث والمعاصر

قسمنا بحثنا إلى فصلين رئيسيين بالإضافة إلى مقدمة وخاتمة

خصصنا الفصل الأول للحديث عن التراث في الفكر العربي النهضوي والحديث، وقد وزعنا هذا الفصل إلى مباحث ، حاولنا في المبحث الأول ضبط مفهوم التراث لغة واصطلاحا من الناحية الدلالية والبنيوية ، وقد اكتسى هذا المفهوم أهمية كبيرة منذ عصر النهضة العربية ، واختلفت معانيه ودلالته عما عرفته الثقافة العربية الكلاسيكية، كما بينا أيضا أن المفهوم نشأ منذ البداية (فترة النهضة تحديدا)مما حيث خضع لكثير من الملابسات التاريخية والسياسية ، فحاولنا فك شبكة العلائق التي تربط المفهوم ببعض المفاهيم الأخرى ، كالتاريخ ، والقديم ، والدين ،والثقافة الشعبية ، والفلكلور ، والخصوصية ، والأصالة ، والهوية ... الخ لكن انتهينا في الأخير إلى أن التراث ليس مفهوما محايدا ، ولا يمكن أن يكون كذلك ، فبمقدار ما هو موضوع معرفة ، فانه موضوع إيديولوجي سياسي بامتياز محمل بهموم الماضي ،والتاريخ القريب والتاريخ البعيد في علاقته بهواجس الحاضر المتعثر والمستقبل المنشود.

فالتراث بهذا المعنى ليس هو الماضي ، ولا التاريخ ، ولا الدين ، ولا اللغة و إنما هو هذا الكل الممتد من الماضي إلى الحاضر ، إنها باختصار إشكالية الحاضر في علاقته بالماضي .

أما المبحث الثاني من الفصل الأول فقد جاء تحت عنوان :مشروعية العودة إلى النهضة والتراث ، أي لماذا العودة مرة أخرى إلى النهضة والتراث ؟ هل العودة هنا مشروعة وضرورية وحتمية أم هي عودة مجانية ؟

نحن نعتقد أن بين المفهومين أي التراث والنهضة علاقة وتلازم كل مفهوم يستدعي الآخر لأن النهضة هي بالأساس إحياء الشيء بعد سبات طويل وانتظام فيه أي ترتيب العلاقة معه ،وهذا ما حدث في النهضة الأوربية التي هي نموذج النهضات في العالم .وعندما نأتي إلى النهضة في الوطن العربي فان الوضع يختلف فهناك خصوصية بين النهضة والتراث .

نعود إلى النهضة لأنها اللحظة التأسيسية التي انبثقت فيها إشكالية التراث لأول مرة في تاريخ العرب الحديث . لهذا إن الحديث عن التراث يقودنا مباشرة إلى تحليل طبيعة الخلفية التاريخية التي نشأت فيها النهضة العربية ، وما تمخض عنها من إشكالات وملابسات تاريخية وحضارية ، واجتماعية و اقتصادية، انعكست هذه الوضعية على نشوء وتطور الخطاب النهضوي والحديث وموقفهما من التراث .

أما المبحث الثالث من الفصل الأول فقد خصصناه لأهم التأملات والإجابات التي تناولت التراث في الفكر العربي الحديث ، وقد جاء هذا المبحث موزعا بين الخطاب الإصلاح الديني وموقفه من النهضة والتراث ، وموقف الخطاب الليبيرالي العلماني من التراث أيضا.

فصيغت لأول مرة في تاريخ العرب الحديث مشاريع تراثية ، فقد قدم الخطاب الإصلاح الديني أقوى وأهم الإجابات عن التراث ، النهضة والعصر .

كما أن إجابات الخطاب العلماني عن التراث لا تقل أهمية عن الخطاب الإصلاح الديني .

وقد ساهمت هذه الخطابات في نشوء جدل سياسي ، و إيديولوجي قوي حول مكانة وعلاقة التراث بالنهضة والعصر ، وتميزت مواقف هذه الخطابات بحدية وقطبية لا مثيل لها ، والتي ما تزال أثارها إلى يومنا هذا ،

أما الفصل الثاني و الأخير من موضوع رسالتنا فقد عالجنا فيه إشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر .

حاولنا في مقدمة هذا المحور الوقوف عند الخطاب العربي المعاصر ومقارنته بالخطاب النهضوي الحديث وتساءلنا إن كان هناك خطاب واحد ، أي لا يوجد فرق بين الخطابين . فهناك خطاب واحد وإشكالية واحدة وناظمة لهذا الخطاب ، أم هناك خطابان متمايزان ، بمعنى آخر هل يشكل الخطاب العربي المعاصر امتدادا

واستمرارا للخطاب العربي النهضوي والحديث بمعنى نفس الإشكالية ، ونفس الهواجس ونفس الهموم ؟،مثل هاج س التقدم والرقي والازدهار والحرية والعدالة ...الخ أم هناك انقطاع وانفصال بين الخطابين وليس هناك استمرار وتكرار .

لم نوافق الرأي الذي ذهب إليه الجابري وهو القول بخطاب واحد و إشكالية واحدة ، وأن الخطاب العربي الحديث والمعاصر تحكمه بنية واحدة ، وفي نفس الوقت لم نوافق أيضا الرأي الذي يتهم الخطاب العربي المعاصر بالنكوص قياسا بزمن النهضة لكما هو الشأن عند جورج طرابيشي .

نحن نعتقد أن هناك استمرار وتكرار وفي نفس الوقت انقطاع وانفصال بين الخطابين .

إن الخطاب العربي المعاصر لا يقطع بمعنى القطيعة الكاملة مع خطاب النهضة ، لا في مبادئه ولا في أهدافه بل ليستأنفه ولكن بمعالجة وبأفق مفتوح ، أفق معرفي مغاير وجديد بأدوات فكرية ما كانت متاحة لدى النهضويين الأوائل من دعاة الحداثة في صيغتها التبشيرية الأولى .

وقد تناولنا أيضا في هذا المبحث من الفصل الأول الخطاب العربي المعاصر والارتداد إلى التراث لماذا يرتد دائما وأبدا الفكر العربي إلى التراث؟ طبعا هناك من يرى أو يفسر هذا النكوص ما هو إلا ضرب من ضروب العصاب النفسي الذي

يفقد فيه الإنسان توازنه النفسي عندما يصاب الشخص بصدمة ، وهذا ما حدث عند نكسة 67 عندما ارتد المثقف إلى التراث والماضي ليبحث عن الحلول.

لم نجاري هذا الرأي ذلك لأن التراث ولا شك مكون أساسي من مكونات الثقافة القومية العربية بل هو مقوم من مقومات الهوية العربية بل واجهتها الدفاعية . غير إن العودة أو الارتداد إلى التراث لا يخضع لعامل ذاتي واحد فقط (النفسي أو العصابي) بل يخضع لعوامل عديدة ذاتية نفسية وموضوعية، سياسية، واجتماعية وطنية ،وقومية وتتجلى في مواقف مختلفة تعبيرا عن الهوية و تأكيدا لها في مواجهة الآخر وخاصة في لحظات الأزمات والتوترات ، وتعرض الذات للأخطار الداخلية أو الخارجية ، ولهذا فان الاقتصار على تفسير هذه العودة إلى التراث بمكونات اللاشعور هو تفسير ضيق وقاصر وطمسا للدلالة التاريخية والاجتماعية والقومية للمواقف المختلفة من التراث ولا يفضي إلى وضوح موضوعي لهذه الظواهر النكوصية

أما المبحث الأخير من هذا الفصل الثاني و الأخير فقد تناولنا فيه قراءة المشاريع النظرية التراثية أو الفكر العربي المعاصر في مواجهة التراث ويشتمل على القراءات التالية

(1) قراءة الوضعية المنطقية أو النيوليبيرالية للتراث ويمثلها زكي نجيب محمود

(2) القراءة المادية التاريخية للتراث أو القراءة الماركسية للتراث ويمثلها كل من حسين مروة والطيب تيزيني، والماركسية التاريخانية ويمثلها عبد الله العروي

(3) القراءة الفينومينولوجية أو القراءة الظاهراتية للتراث ويمثلها حسن حنفي

(4) القراءة النقدية الابستيمولوجية ويمثلها كل من محمد أركون ومحمد عابد الجابري

جاءت هذه القراءات جميعا للتراث تعبيرا فكريا وثقافيا وحتى إيديولوجيا على خلفية هزيمة أو نكسة 1967 بمشاريع نظرية تراثية نقدية ضخمة تحاول أن ترسم طريقا جديدا للتحول أو التغيير لتنير الأذهان نحو آفاق بديلة .

انطلقت جل هذه المشاريع من تحليل ونقد القراءات السابقة وخاصة الخطاب الإصلاح الديني والخطاب العلماني وتشخيص عيوبهما و تناقضاتهما على جميع الأصعدة .فكان التراث هنا في صلب هذه المناقشات الحادة وقدمت هذه القراءات نفسها على أنها قراءات موضوعية علمية نقدية لا إيديولوجية .

شكلت هذه القراءات بشكل عام تطورا ملحوظا وخطوة متقدمة وخاصة القراءة النقدية الابستيمولوجية بالمقارنة بالخطاب العربي النهضوي الحديث الذي

كان خطابا إيديولوجيا بامتياز، فكانت هذه القراءة مركبة والنقد مركب ومزدوج أي نقد الماضي التراث والذات ونقد الآخر الذي يمثل الحداثة، دعت كلها إلى تجديد المنهج في تناول التراث فاستخدمت حزمة من المفاهيم والتصورات المستمدة من الفلسفات المعاصرة والعلوم الإنسانية والاجتماعية فتجديد التراث يقتضي تجديد المنهج وتجديد المنهج يقتضي تجديد رؤيتنا للتراث من هنا تخطى الخطاب العربي المعاصر إلى حد ما تلك المواقف الحدية والقطع ئ التي ميزت المواقف السابقة في الخطاب العربي الحديث ، بين رافض للتراث جملة وتفصيلا (عدمية التراث) ومتمسك به .

فالتراث تحكمه معاد لة الوصل والفصل، البناء والهدم ،القطيعة والاستمرارية التاريخية وهو طريق ثالث تتوخى هذه القراءات جميعها عقد علاقات ايجابية مع التراث، من منظور نقدي غير أن هواجس الحاضر والسياسة هي عناصر مركزية في هذه القراءات لعبت دورا كابحا في تقليص من قيمة بعض المواقف النظرية في هذه القراءات .

أما الخاتمة فقد استخلصنا من خلال متابعتنا لوجهات النظر المختلفة والمتناقضة حول الموقف من التراث إلى نتيجة وهي أن هذه المواقف حول التراث ساهمت بشكل أو بآخر في خلق حركة ثقافية لا يمكن نكرانها داخل المجتمع العربي ،وساعدت على تكسير الجمود الثقافي الحاصل في المجتمع

العربي منذ زمن طويل غير أن المتتبع لهذه الحركة القرائية ، إن صح التعبير يلاحظ الطابع الفوضوي في الغالب، فوضى في التحليل ،فوضى في الأهداف والأحكام التي ترسلها كل قراءة هذا من جهة ومن جهة أخرى حاولنا أن نتساءل إلى أي حد استطاعت هده القراءات أن تقدم لنا نظرية تراثية فعلا.

الخلاصة أنها جهد منهجي تقدي لا أكثر ،بمعنى أنها لم ترتق بعد إلى المستوى النظرية الأصيلة .فنحن لم نتجاوز بعد إشكالية التراث ولا إشكالية الحداثة ولم نجد بعد الوصفة أو المعادلة المناسبة للتعامل مع تراثنا وماضينا.

هذه بعض النتائج والخلاصات التي وصلنا إليه في موضوع رسالتنا ، أما المنهج المتبع في رسالتنا هذه اخترنا المنهج التحليلي النقدي الذي يتوخى العرض الواضح للأفكار .

الفـــــصل الأول:

النـهضة والتـــراث

الفصل الأول: النـهضة والتراث

المبحث الأول : محاولة في تحديد وضبط مفهوم التراث

" تشير جميع القـرائن إلى أن قـضية التراث ستظل أحد هواجـسنا الرئيسية فـي السنـوات القادمة من هذا القرن، وإلـى أنها، إن لـم تـوضـع بعـد ذلك وضـعا صحـيحا، قـد تـصبح مـصدر قلق وحيرة دائمة للأجيال التي ستتحدر من أصلابنا."

نظرية التراث

فهمي جدعان ص 13

لا تزال إشكالية التراث في الفكر العربي الحديث والمعاصر من أهم المشكلات الثقافية والفكرية التي واجهته، وعلى الرغم من النمو، والتطور، والكم الهائل من الأبحاث، والدراسات، وعقد المؤتمرات والندوات، وإلقاء المحاضرات، فإنه لا يزال هاجس التراث، من الهواجس المستعصية على الباحث في فهم كنهه، وإدراك معانيه، والتقاط دلالته، وعلى الرغم أيضا من كثرة الاستعمال وترديد المفهوم على جميع الألسن، من كتاب، ومثقفين، وأكاديميين، وشعراء، وفنانين، وصحفيين، وحتى سينمائيين، يبقى الغموض سيد الموقف.

مما يعني أن كثرة الاستعمال للمفهوم لا يزيد الأمر وضوحا وبساطة، بل العكس هو الصحيح، لكن ألا يعني هذا أن المفهوم خارج التحديد والضبط ؟

نعتقد مبدئيا أن المفهوم منذ البداية، ملغم، ويخضع لكثير من الملابسات التاريخية والإيديولوجية، وتتحكم فيه جملة عوامل وعناصر لعل أولى هذه العوامل، والعناصر، أن مصطلح التراث، يرتبط بمفاهيم أو هو يحيل أيضا إلى مفاهيم أخرى قريبة منه أو هي جزء منه،مثل الماضي، القديم، فهناك تداخل بين التراث والماضي والقديم، فالماضي يرمز إلى التراث وهناك مصطلح التاريخ، والخصوصية، والدين، والأصالة وهي كلها عناصر ترمز إلى التراث من بعيد أو من قريب، أو تدخل في نسيجه وسنعود إلى هذه المسألة في ما بعد.

التـــراث: لغــويا

يقول الجابري:" لعل أول ما ينبغي إبرازه هنا هو أن تداول كلمة تراث في اللغة العربية، لم يعرف في أي عصر من عصور التاريخ العربي من الازدهار ما عرفه في هذا القرن، بل يمكن القول منذ البداية أن المضامين التي تحملها هذه الكلمة في أذهاننا اليوم من عرب القرن العشرين لم تكن تحملها في أي وقت مضى هذا من جهة، ومن جهة أخرى، يمكن أن نلاحظ أن "الخاصية" التي يتميز بها مفهوم التراث في خطابنا العربي المعاصر يجعله غير قابل للنقل بكل شحناته الوجدانية ومضامينه الإيديولوجية إلى أية لغة أخرى معاصرة"[1]

هذا يعني أن هناك قطيعة سيمانتيكية بين كلمة تراث في القديم ومفهوم التراث اليوم.

ترجع لفظ تراث في المعاجم العربية من فعل ورث المشتق هو الأخر من مصدر الإرث، والورث، والميراث، والقصد من ذلك ما يتركه، أو يخلفه الإنسان لأحفاده أو أولاده أو لورثته من مال أو جاه، فنقول ورث فلان المال، ومنه وعنه، وصار إليه بعد هلاكه، وهو نفسه المعنى الذي جاء في القرآن "وتأكلون التراث أكلا

---

[1] محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، المركز الثقافي العربي المغرب– بيروت ط 1، 1991، ص21.

لمّا، وتحبون المال حبًّا جمًّا" (سورة الفجر الآية 17- 20). والقصد هنا المال بمعنى لا يميزون بين نصيبهم من المال ونصيب غيرهم.

وقد وردت أيضا كلمة الميراث في القرآن مرتين: "ولله ميراث السموات والأرض"(سورة الحديد: الآية 10). بمعنى يعود كل شيء في الأخير إلى الله من مال أو جاه أو غيره.

وقد جاء في الحديث النبوي في الدعاء "ولك ربي تراثي"[1]

أما الاستعمال الشائع في الحضارة الإسلامية بلفظة الميراث والإرث فيدخل في باب الفقه الإسلامي، وهو باب الفرائض، واعتنى الفقه الإسلامي عناية كبيرة، بطريقة رياضية حسابية توزيع التركة، والمال عندما يهلك الشخص، توزع تركته على الورثة بطريقة أقرها القرآن (حظ الذكر مثل حظ الأنثيين).

ومن هنا يمكن القول أن مفهوم التراث على المستوى اللغوي يعنى في المقام الأول: التعبير عن الأشياء المادية، مثل المواريث والتركة وقد يتعدى إلى الحسب والجاه، أما عدا ذلك فلا توجد أي دلالة أخرى غير التي ذكرناها، بمعنى: أن دلالته (التراث) محصورة فيما هو مادي، ولا يتعدى ذلك فالمساحة التي يشير إليها ضيقة.

---

[1] أكرم ضياء العمري: التراث والمعاصرة، سلسلة كتاب الأمة، قطر 1986، ص 26- 27.

يقول الجابري: "هذا ويمكن أن نلاحظ بالإضافة إلى ما تقدم أنه لا كلمة تراث، ولا كلمة ميراث ولا أي من المشتقات من مادة (ورث) قد إستعمل قديما في معنى المورث الثقافي والفكري –حسب ما نعلم– وهو المعنى الذي يعطي لكلمة تراث في خطابنا المعاصر. إن الموضوع الذي تحيل إليه هذه المادة ومشتقاتها في الخطاب العربي القديم كان دائما، وبدرجة أقل الحسب أما شؤون الفكر، والثقافة، فقد كانت غائبة تماما في المجال التداولي أو الحقل الدلالي لكلمة تراث ومرادفاتها"[1]

هذا فيما يخص التعريف الفيلولوجي لكلمة التراث في المعنى القديم أما إذا انتقلنا إلى مصطلح التراث وما تقابله في اللغات الأجنبية فنجد أن كلمة تراث الذي يقابله في اللغة الفرنسية والانجليزية Patrimoine, Héritage وحتى كلمة Tradition لا تحمل نفس الدلالات التي نحملها نحن العرب اليوم لكلمة تراث، كما تبلور هذا المفهوم في سياق النهضة العربية الحديثة.

إذن بإمكاننا أن نقرر بناء على ما تقدم أن التراث، بمعنى: الموروث الثقافي والفكري والروحي والديني والأدبي والفني وهو المضمون الذي تحمله هذه الكلمة داخل خطابنا العربي المعاصر ملفوفا في بطانة وجدانية إيديولوجية، ول م يكن

[1] محمد عابد الجابري: التراث ومشكل المنهج، مجلة المستقبل العربي، يصدره مركز الدراسات الوحدة العربية، العدد 83، السنة 1986، ص 5.

حاضرا لا في خطاب أسلافنا ولا في حقل تفكيرهم كما انه غير حاضر في خطاب أي لغة من اللغات الحية المعاصرة التي نستورد منها المصطلحات والمفاهيم الجديدة علينا[1].

وفي هذا الإطار يذهب الجابري إلى أن لفظ التراث قد اكتسى في الخطاب العربي المعاصر معنى مختلفا مباينا أن لم يكن مناقضا لمعنى مرادفه "الميراث" في الاصطلاح القديم، ذلك أنه بينما يفيد لفظ التراث التركة التي توزع على الورثة، ونصيب يحظى به كل منهم، أصبح لفظ التراث يشير اليوم إلى ما هو مشترك بين العرب، أي إلى التركة الفكرية والروحية التي تجمع بينهم لتجعل منهم جميعا خلفا لسلف. وهكذا فإذا كان الإرث أو الميراث هو عنوان اختفاء الأب وحلول الإبن محله، فأن التراث قد أصبح بالنسبة للوعي العربي المعاصر، عنوانا على حضور الأب في الإبن، حضور السلف في الخلف، حضور الماضي في الحاضر، ومن هنا ينظر إلى التراث لا على أنه بقايا ثقافة الماضي، بل على أنه "تمام" هذه الثقافة وكليتهما:إنها العقيدة والشريعة، واللغة والأدب، والعقل والذهنية، والحنين، والتطلعات، وبعبارة أخرى إنها في آن واحد المعرفي والإيديولوجي، وأساسهما العقلي وبطانتهما الوجدانية في الثقافة العربية الإسلامية[2]

---

[1] المرجع نفسه، ص 6

[2] م. عابد الجابري: التراث والحداثة ، ص 45.

يتضح مما سبق أن مفهوم التراث ودلالته لا تكتسب من تلقاء ذاته وإنما مما نضيفه نحن اليوم من أبعاد ومعاني، فنحن لا نستخدمه استخداما واحدا وبالمعنى نفسه دوما، وإنما نستخدمه على أنحاء متعددة متفاوتة في الدقة والوضوح، فهو تارة "التاريخ" والماضي كما يذهب إلى ذلك الطيب تيزيني وعلى ذلك فإن التراث يبرز هنا بإعتباره "التاريخ"– "الماضي" مستمرا وممتدا حتى "الحاضر"، أي ببعده الثاني، بعد "الحاضر"[1].

وفي هذا السياق يرى برهان غليون أن التراث شيء ناجز ومنتهي ومتشيء من الماضي سواء كان ذلك الشيء مجموعة من المؤلفات أومن القيم والتصورات التي مازالت حاضرة جزئيا في حياة الناس وسلوكهم، وليس من قبيل الصدفة أننا أصبحنا نتحدث نحن أيضا، وبشكل لا سابق له عن التراث ونقصد به ثقافتنا العربية المعاصرة[2]، إن التراث جزء قديم جامد أو قائم يستخدمه نظام أشمل منه ويحدد مكانته ودروه في عمليات الإستجابة للواقع، كمذكر بالماضي أو واصل به أو رامز إليه.[3]

أما محمد عزيز الحبابي فإن التراث والماضي عنده بصفة عامة هو القسط من التاريخ الذي تحقق:....إنه حقيبة السفر، ذاكرة (الأنا الجماعي) خزينة الذكريات

---

[1] الطيب تيزيني: من التراث إلى الثورة، دار ابن خلدون، ط2 ، 1978، ص 243.

[2] برهان غليون: اغتيال العقل، دار التنوير، بيروت، ط(2) ، ص 150.

[3] المرجع نفسه، ص 336.

والتجارب والعادات والأعراف فلكل فرد قدرة على التذكر، والتخيل، أي يفترض ماضيا مختزنا، إن الأنا لا يتخيل إلا إذا تذكر، إلا إذا انطلق من رؤية سابقة.

فالذي يفقد الذاكرة يعيش بلا ماضي يدخل في خبر كان، لا يعود له حال وبالأحرى لن يكون له مستقبل فبلا فكرة عن الماضي، عن ماضي ما لا يستطيع الفرد أن يصمم أي مشروع للمستقبل وهنا يتفق الحبابي مع محمود أمين العالم، في أن ماضي أية أمة لا ينحصر في التراث المكتوب بل يتداول أفعال سلوكية موروثة، وأنماط من حياة الوجدان والتفكير، وأنواعا من المعايير، ومجموعة من القيم والمعاملات[1] ويعطي أركون للتراث أيضا بعد تاريخيا أي أن التراث هو عبارة عن سلسلة متواصلة ومنفصلة من الأزمنة والحقب، والعصور، إن هذه العصور متراصة متراكمة فوق بعضها البعض مثل الطبقات الجيولوجية أو الأركيولوجية ولا يمكن أن نتوصل إلى الطبقات العميقة أي القرون التأسيسية الأولى مثلا، إلا باختراق الطبقات السطحية والوسطى رجوعا في الزمن إلى الوراء إلى الماضي[2].

وهناك من لا يرد التراث ليس فقط بما هو مكتوب كنص أو أثر أو معلم أو بناء أو شيء ملموس مادي بل يذهب هذ ه الفرقةمن المفكرين إلى تحديد التراث

---

[1] محمد عزيز الحبابي: مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر، دار المعارف القاهرة، ط(1) سنة 1990، ص 87/ 88.

[2] محمد أركون: الفكر الإسلامي ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت 1987، ص 10.

ليشمل التراث الحسي المتحقق في أشكال مختلفة كالتعبير الفكري أو الأدبي أو السلوك عامة، بل أضيف إليه كذلك التراث الشعبي، والفولكلور الشعبي، فنحن نستخدم هذين التعبيرين في حياتنا الثقافية العامة على نطاق واسع مطالبين بأشكال مختلفة بمنحها أهمية خاصة في أبحاثنا العلمية، وفي واقعنا الثقافي العام.

إن مجموعة كثيرة من الأغاني والأمثال والتقاليد الثقافية، والأخلاقية والدينية الخ التي تحتل مكانا هاما في بيئتنا الثقافية الشعبية الراهنة تنحدر من مراحل قديمة كثيرا أو قليلا من تاريخنا العربي، ولكنها في الوقت نفسه تحمل فيه هذا البعد التاريخي، فإنها تشكل كذلك أحد جوانب الثقافة الشعبية المعاصرة، فالتراث لا يبدأ بالكلام المكتوب أو المحفوظ، أو المقروء أو المسموع، إنما يبدأ من القيم، والعادات والتقاليد ذات الطابع العلمي، أي هذه التي تنعكس في سلوك الأفراد والجماعات انعكاسا فعليا. من هنا يرى غالي شكري أن التراث ليس هو كل الماضي بل هو الجزء القادر على تلبية الاحتياجات الموضوعية للتقدم، وأخير فالعودة إلى التراث، لا يعني مطلقا العودة إلى الماضي....فالزمن لا يعود، ولكن المقصود هنا هو الحوار مع التاريخ بالدخول في سياقه[1]

[1] غالي شكري: النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث، دار الطليعة، بيروت 1982، ص 130

وفي هذا المنحنى ينبه علي أومليل من النظر إلى التراث على أساس أنه التراث المكتوب، بل أن التراث بمعناه العام تداول لأنماط خاصة في الحياة والوجدان، والتفكير، وانتقالها خلال فترة طويلة من التاريخ، فالتراث المكتوب ليس فقط ذا طابع جزئي، بل هو في الغالب الأحيان لا يكون شاهدا صادقا على الحياة الجماعية فالفارق هنا بين الألفاظ والأشياء . كما يمكن أن يكون في أي مكان، إن الذين اشتغلوا بالمكتوب قراءة وكتابة، كانوا دائما قلة، وكان على هذه القلة أن تعيد إنتاج التعبير الرسمي ليس فقط على المستوى السياسي، بل أيضا باستنتاج مفاهيم وأنماط في التعبير أصبحت راسخة في الثقافة المكتوبة[1].

أما عبد الله العروي، فيصف التراث بأنه مجموعة من الأشكال الكلامية أو السلوكية انحدرت إلينا من الأجيال السالفة، وفي نطاق التراث تتساكن المنجزات على مستوى واحد، لا يضاف إلى قسم منها إلى شخص بعينه ولا يمتاز جزء عن الأخر بكونه أقدم وأعرق، وبالتالي تعني كلمة تراث كل ما هو موروث في مجتمع معين عن الأجيال الغابرة العادات والأخلاق، والآداب، والتعابير، والتنظيمات، وهذا المعنى هو بالضبط ما تؤديه كلمة تراث[2].

---

[1] علي أومليل: في التراث والتجاوز، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1 سنة 1990، ص 6.

[2] عبد الله العروي: ثقافتنا في ضوء التاريخ، المركز الثقافي العربي المغربي، بيروت ط 2، 1988، ص 192/191.

وهنا نلاحظ (عند هذه المجموعة من المثقفين) تميل إلى القول بأن مفهوم التراث لا يمكن أن يقتصر على الجانب المكتوب وحده، فالتراث مادة حية متراكمة عبر العصور كتلة غير ساكنة بالطبع، بل خضعت لعملية تحويلات هائلة متوالية لطبيعة المرحلة التاريخي التي تفاعلت معها[1].

وينفرد حسن حنفي في تحديده للتراث، بوصفه ليس مخزونا ماديا في المكتبات والرفوف، ليس كيانا نظريا مستقلا بذاته، فالأول وجود على المستوى المادي، والثاني وجود على المستوى (الوعي) (النظرة الظاهراتية) . فالتراث مخزون نفسي عند الجماهير، فالتراث القديم ليس قضية دراسة الماضي العتيق فحسب الذي ولى وطواه النسيان، ولا يزال إلا في المتاحف، ولا ينقب عنه إلا علماء الآثار، بل هو أيضا جزءا من الواقع ومكوناته النفسية ما زال التراث القديم بأفكاره وتصوراته ومثله موجها لسلوك الجماهير في حياتها[2].

نستخلص مما سبق جملة ملاحظات أساسية لعلها تفيدنا في تحديد وضبط المفهوم.

أول هذه الملاحظات: لا يمكن فهم التراث بعيدا عن الماضي، أي أن الماضي هنا هو أحد أبعاد التراث (البعد الأنطولوجي)، وبالرغم من أن هذا التحديد

---

[1] عبد الله عبد الرحمان: سلطة النص، المركز الثقافي العربي المغرب، ط1، 1993، ص 13.

[2] حسن حنفي: التراث والتجديد، دار التنوير، بيروت ط2، 1981، ص13.

لا يكفي، لكنه يعد مؤشرا حاسما، والماضي يقودنا إلى مفهوم التاريخ من هنا يصبح التراث ومصطلح التاريخ باعتبارهما واقعا موضوعيا واحد، أي مادة تاريخية وتراثية واحدة، ومفهوما نظريا واحدا من هنا يقول طيب تيزيني: " حالئذ يغدو غير مقبول أن نميز بينهما (أي مفهوم التراث، ومفهوم التاريخ) تمييزا أساسيا، إذ في هذه الحالة كلاهما يتضمن التأكيد على عنصر الماضي. ولكن ليس كلاهما يشترط قيام جسور بين لحظة الماضي، ولحظة الحاضر، ففي حالة التاريخ لا نستطيع القول بأنه بصفته ماضيا، يكون عنصرا من لحظة الحاضر، ذلك أنه ليس هنا تداخل و تشابك بين هذين البعدين الزمنين، وإنما متاخمة، ليس إلا ولكننا في الحين الذي ننظر فيه إلى واقعي التاريخ والتراث من أفق التمايز بينهما، فإننا سوف نجد أن الأول منهما يبقى محتفظا بخصائصه السابقة .بينما الثاني يمتد نطاق وجوده حتى الحاضر، متدخلا فيه ومكونا منه بعض جوانبه وسماته، هاهنا لا يقتصر الحديث على خط المتاخمة فقط، وإنما يتعداه إلى خط يتسم بالتداخل والتشابك."[1]

وعلى ذلك فإن التراث يبرز هنا باعتباره التاريخ – الماضي– مستمرا، وممتدا حتى الحاضر، أي ببعده الثاني بعد الحاضر، من هنا كان للتراث تلك الفاعلية في الحاضر، بل وله قوة وسيطرة تمارس وجودها علينا هذه الفاعلية إن لم تكن مستمدة من التراث المكتوب، فهي مستمدة من العادات والتقاليد، والأعراف، والتراث الشعبي.

---

[1] طيب تيزيني: من التراث إلى الثورة، ص 242.

ويبقى السؤال مطروحا من أي شيء يستمد التراث، حيويته ونشاطه، بل واستمراره في حاضرنا على الرغم من اختلاف الأزمنة، والأمكنة، والسياقات التاريخية والاجتماعية والسياسية.

إن هذا السؤال يقودنا مباشرة إلى طرح قضية الحضور الديني في التراث وتماهي التراث مع العقيدة الدينية بشكل عام وتماهي التراث مع الإسلام بشكل خاص كحضارة وكتاريخ، وكعقيدة، وهنا يصبح النص الديني(القرآن) اللبنة الأساسية للتراث الإسلامي بأكمله، ويرتبط التراث بالدين برباط شامل مغلق أحادي الجانب يتحول خلاله النص الديني إلى مصدر للتراث، بلا لبس ولا إبهام، استنادا إلى رؤية الدين كمركز شامل للحياة ويصبح –الفكر العربي– فيما بعد الإسلام بذلك إنتاجا ذا مصدر وطبيعة دينيين [1].

يقول نصر حامد أبو زيد " لماذا حين يذكر التراث يتبادر إلى الذهن " الدين" أو الفكر الديني، بصفة عامة والإسلامي منه بصفة خاصة؟ هذا سؤال يمثل طرفا في المشكلة التي نحن بصدد مناقشتها (...) لقد تحول التراث – الذي تم اختزاله في الإسلام– إلى هوية، يمثل التخلي عنها وقوعا في العدمية وتعرضنا للضياع.

---

[1] رفعت سلام: بحث عن التراث العربي نظرة نقدية منهجية، الهيئة المصرية للكتاب، ط 1، سنة 1990، ص67.

صار معبرا عن عراقتنا وأصالتنا في تاريخ الوجود الإنساني" [1]. ينتج عن ذلك أن الدين يشكل بنية محورية في التراث، وبالتالي لا يمكن إغفال (الدين أحد مكونات التراث ذاته، بما هو مكون عقيدي ثقافي، فكري وبما هو – في الوقت نفسه– ظاهرة إجتماعية إنسانية، فالدين ينشأ لضرورات ذات طبيعة إجتماعية، معرفية، سياسية، ليعالج بعد المعرفة والتصورات المتعلقة بنشأ الكون والحياة، والظواهر الطبيعية، والموت، والقدرة الكاملة خلف حركة العالم [2]. يبدو جليا هنا أن ما من تعريف للتراث بقادر على أن يغفل البعد أو الحضور الديني، وفي هذا السياق يذهب الكثير من الباحثين إلى إعتبار الدين هنا هو الإسلام ومنجزاته الحضارية والتاريخية، ومن ثم فإن أي استبعاد لهذا الدين من مجال التراث ليجرد التراث من كل قيمة حقيقية له، يتضح من هذه العلاقة علاقة الدين (الإسلام) بالتراث أنها تضفي على التراث نوعا من القداسة.

وهذه الرؤية (القداسة) هي التي أدت إلى أن تضفي على بعض الأعمال الإنسانية نوعا من التقديس، كأعمال كبار الفقهاء الذين لعبوا دورا كبيرا في تشكيل

---

[1] نصر حامد أبوزيد: النص والسلطة والحقيقة: المركز الثقافي العربي– المغرب، ط الخامسة، سنة 2006، ص13.

[2] رفعت سلام: المرجع نفسه ، ص108.

التراث الديني. إلا أن هذا لا يمنع من القول أن أعمالهم في الأخير هي إجتهادات بشرية مما يعني أن العلاقة بين التراث والمقدس علاقة مصطنعة[1]

إن التراث هو بطبيعة عمل إنساني خالص، وبالتالي فنحن لا نستطيع أن نتكلم عن التراث، إلا حين نكون بصدد مبدعات إنسانية فالإنسان هو الصانع، وهو السيد، فليس التراث إذن هو التراث الديني وحده– كما يتوهم البعض– وليس هو الثقافة الرسمية السائدة وحدها كما يقول البعض كذلك بل هو منجزات الماضي كله، بكل عناصره ومحاوره الدينية، والروحية، والوجدانية والعلمية والأدبية والفنية والسلطوية[2]

---

[1] فهمي جدعان: نظرية التراث و دراسات عربية و إسلامية أخرى ، مكتبة الإسكندرية، دار الشروق للنشر و التوزيع ، ط 1 ، ص 18.

[2] محمود أمين العالم: الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر، ص551.

التراث بوصفه مفهوما إيديولوجيا بإمتياز:

حاولنا في الصفحات السابقة متابعة ومحاصرة المفهوم (التراث) وضبطه في بعض جوانبه اللغوية، والدلالية، والبنيوية، ثم حاولنا فك شبكة العلائق التي تربط المفهوم ببعض المفاهيم الأخرى، كالتاريخ والدين إلخ، لكن للمسألة وجها آخر، فقضية التراث، ليست قضية لغوية، ولا معرفية أكاديمية فقط، إنها قضية عملية، بل يمكن القول أنها إيديولوجية بإمتياز بحيث يصبح القول إن المشكلة المباشرة للتراث، هي مشكلة إيديولوجية مشرعة الأبواب كما يقول فهمي جدعان في كتابه (نظرية التراث) على الجهود التي تبذل من أجل تجاوز حاضر التخلف في جميع القطاعات وعلى جميع المستويات، بغية إدراك عالم عربي مطلق من أسار الوهم والقهر والعقم[1]. ويعني هذا الأمر التأويل الإيديولوجي للتراث، واستثمار هذا التأويل لبناء مواقف معينة، بهذا المعنى فان التراث لا يوجد بذاته كما يقول محمود أمين العالم، فالتراث هو قراءتنا له هو موقفنا منه، وهو توظيفنا له [2]، فيصبح لكل منا نظرته الخاصة نحو التراث، فهناك من يمجد التراث ويحتوي التراث، ويوجد صنف ثاني يحتقر التراث، ولا يهتم بمكتسباته ومضامينه الفكرية، وصنف ثالث يحاول توفيق

---

[1] فهمي جدعان: المرجع السابق، ص 15.

[2] محمود أمين العالم: المرجع السابق، ص 547.

بين التراث والحداثة. من هنا تغدو قضية التراث عصيبة على الحل يمتنع تماما من الخروج من معادلاتها بما يمكن أن يكون ذا جدوى.

إن هذا الاختلاف الذي نراه في الرؤية للتراث يؤكد الطبيعة الإيديولوجية للتراث، فهل معنى هذا أنه لا سبيل إلى إدراك التراث لذاته؟ أو بتعبير أخر لا سبيل إلى دراسة التراث دراسة علمية خالصة بعيدة عن المواقف الإيديولوجية؟

لقد سبق وقلنا أن التراث لا يوجد في ذاته، وإنما هو قراءتنا له وموقفنا منه، وتوظيفنا له، لكن هذا لا يعني أننا ننفي حقيقته الذاتية ووجود الموضوعي (الانطولوجي)، وإن كانت هذه الحقيقة الذاتية وهذا الوجود الموضوعي مشروطين بمعرفتنا وموقفنا وتوظيفنا وبالتالي قصرنا التراث على معرفته وتوظيفه الإيديولوجيين.من هنا الاندماج المعرفي والإيديولوجي والوجداني الحاصل في مفهوم التراث الذي كان حاضرا بقوة منذ بداية تشكل الخطاب العربي الحديث والمعاصر.

ويشير الجابري إلى هذا الاستخدام للفظ التراث، وهو يرى أنه استخدام نهضوي محض، فهو (لفظ التراث) جملة من المفاهيم الموظفة في الخطاب العربي النهضوي الحديث المعاصر [1]. ويعلل الجابري هذا الاستخدام البرا جماتي الإيديولوجي للتراث (دمج ضمن مفهوم التراث ما هو معرفي بما هو إيديولوجي ووجداني) إلى طبيعة النهضة العربية، وظروف نشأتها في طموحاتها وملابساتها

[1] محمد عابد الجابري: التراث والمنهج، مجلة المستقبل، ص 7.

التاريخية، فالتراث في ظل هذه النشأة العسيرة (عسر النهضة) قد وظف في خطاب النهضة توظيفا مضاعفا.

فمن جهة كانت الدعوة إلى التراث والرجوع إلى الأصول ميكانيزما نهضويا عرفته اليقظة العربية الحديثة كما عرفته جميع اليقظات النهضوية المماثلة التي عرفها التاريخ، ميكانيزما قوامه الانطلاق في العملية النهضوية من الانتظام في التراث والعودة إلى الأصول للارتكاز عليها في نقد الحاضر والماضي القريب منه الملتصق به والقفز بالتالي إلى المستقبل، ومن جهة أخرى كانت الدعوة نفسها رد فعل ضد التهديد الخارجي الذي كانت تمثله وما تزال تحديات الغرب العسكرية، والصناعية والعلمية والمؤسساتية للأمة العربية ومقومات وجودها، مما جعل تلك الدعوة إلى التراث والأصول تتخذ صورة ميكانيزم للدفاع عن التراث[1]

وهكذا فالظروف الموضوعية التي حركت اليقظة العربية الحديثة قد جعلت من آلية النهضة فيها آلية للدفاع أيضا، وبالتالي فعملية الرجوع إلى الأصول وإحياء التراث التي تتم في الحالة العادية للنهضة ضمن إطار نقدي ومن أجل التجاوز، إن هذه العملية قد تشابكت في حالة النهضة العربية الحديثة فاندمجت مع عملية الاحتماء بالماضي والتمسك بالهوية تحت التحديات الخارجية فتم إستحضار التراث هنا ووظف مرتين: مرة عندما دعا إلى الانتظام فيه، والعودة إلى الأصول في سبيل

---

[1] المرجع السابق، ص 7.

نقد الماضي القريب والحاضر، وبناء المستقبل، ومرة في سبيل التصدي لتحديات الغرب والدفاع عن الذات[1]من جهته ثانية.

من هنا أصبح التعامل مع التراث تعاملا إيديولوجيا في الخطاب العربي الحديث والمعاصر، وإن تراوحت واختلفت مستويات هذا التعامل الإيديولوجي بين الموضوعية والجدية، والمسؤولية وبين الاستحقاق، والاحتقار والتضليل[2]

ولكن أليس من سبيل إلى معرفة التراث معرفة علمية بعيدة عن الإيديولوجية؟ بمعنى أخر أليس من الممكن تخليص هذا التراث من التوجهات الإيديولوجية؟ هنا يجدر بنا أن نميز بين مستويين لتحديد مفهوم التراث.

المستوى الأول: فهو المستوى المعرفي العلمي لاشك أن المحاولات والجهود التي تبذل في تحقيق التراث وفي نشره نشرا صحيحا دقيقا، واكتشاف عما كان مغمورا منه أمرا في غاية الأهمية والأبحاث التي تقوم لاستجلاء أثر تراثي قديم أو لتحديد معالمه تحديدا وصفيا دقيقا بعد اكتشافه هي جهود علمية بلا شك، وما أكثر الجهود التي بذلها المستعربون والمستشرقون الأجانب والدارسون العرب في هذا السبيل تحقيقا لنصوص، واكتشاف لأثار وتحديد المعالم. في هذا المستوى يقف العلم بالنسبة للتراث عند حدود الوصف التقريري الخالص للتراث في مختلف تجلياته

---

[1] محمد عابد الجابري: المشروع النهضوي العربي، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، ص 67.

[2] محمود أمين العالم: الوعي والوعي الزائف، ص 558.

ولكن عندما تدخل الذات في حوار مع الموضوع (التراث) حينما تريد أن تعطيه معنى تحوله إلى كائن معرفي [1] في هذه الحالة نكون في قلب الإيديولوجية. و هو المستوى الثاني .

وهنا لا بد وأن نشير إلى أن بالرغم من أنه مفهوم الإيديولوجية يتعارض مع مفهوم العلم، فإن هناك من الإيديولوجيات ما تتأسس على منطلقات منهجية وعقلانية وعلمية نقدية تاريخية، وهناك من الإيديولوجيات ما تتعارض منطلقاتها أو أساسها تعارضا كليا مع العقلانية والتاريخية، وهناك من الإيديولوجيات يتراوح موقفها بين العقلانية والإيمانية فتتخذ موقفا توفيقيا أو انتقائيا، غير أن هذه المواقف الإيديولوجية جميعا على اختلافها تستخدم التراث في سجالها السياسي والاجتماعي التي لا تتعلق بالماضي، وإنما بالحاضر تكريسا له أو ثورة عليه ويشتد الصراع اليوم على أرضية التراث. والسؤال الذي يطرح هو لماذا يشتد الصراع اليوم على أرضية التراث؟ ما أشبه اليوم بالأمس، إننا نكاد نعود من جديد مرة أخرى إلى القرن التاسع عشر قرن النهضة والمشروع النهضوي العربي الذي مازال حلما يصعب تحقيقه، ومن ثم فإن المعركة الفكرية الدائرة اليوم على أرض التراث هي جزء من هذه المعركة الفكرية الأكبر الدائرة الإجابات المختلفة على سؤال النهضة وعلاقته بالتراث.

---

[1] محمد عابد الجابري: التراث والمنهج، ص 11.

يمكن أن نلخص ما تقدم بالقول أن مفهوم التراث في الخطاب العربي الحديث والمعاصر، ليس مفهوما محايدا ولا يمكن أن يكون كذلك فبقدر ما هو موضوع معرفة، فإنه موضوع إيديولوجي إطلاقا و مـحُمِلَ بهموم الماضي والتاريخ القريب منه والبعيد في علاقته بهواجس الحاضر المتعثر والمستقبل المنشود.

إن الحديث عن التراث يقودنا إلى الحديث عن النهضة بالضرورة وهي اللحظة التأسيسية التي انبثقت فيها إشكالية التراث. وهذا يقودنا بشكل مباشر إلى أن نتأمل بعض الإجابات فكرنا الحديث قبل أن نتوقف عند مفكرينا المعاصرين.

المبحث الثاني : العودة إلى النهضة والتراث

هل العودة إلى النهضة ضرورية ومشروعية اليوم ؟ أليست النهضة هي مرحلة تاريخية من تاريخ العرب الحديث ولت وأنقظت، وبالتالي ل م تعد إلا ماضي العرب القريب أو هي مجرد ت حقيب تاريخي ليس إلا ؟ إذا كان الأمر كذلك فلماذا العودة باستمرار إلى النهضة ولماذا يتكرر الحديث عن النهضة في كل مناسبة ؟

لاشك أن القصد من العودة إلى عصر النهضة هنا ليس ت عودة مجانية بشكل من الأشكال، ولا هي عودة من أجل النقد والإهانة بقدر ما هي محاولة في الفهم وطرح بعض المسائل المتعلقة بالخطاب العربي الحديث والمعاصر، أو بشكل أعم بالإيديولوجية العربية المعاصرة في العصر الذي اصطلح على تسميته بعصر النهضة، ذلك أن ما يبرر طرح هذه المسائل اليوم هو من ناحية الإهتمام العلمي بعصر تاريخي حاسم، تكوّن فيه جانب كبير من العلاقات الإجتماعية الحديثة هي محل خلاف كبير بين الباحثيين العرب، ومن ناحية أخرى أزمة الفكر أو الخطاب العربي المعاصر التي تمتد جذورها فيما نعتقد إلى العصر المذكور.

فالأزمة الفكرية الراهنة وليدة عاملين اثنين، وإن كان متشابكان في الواقع العربي يتصلان مباشرة بمقتضيات وثبة عصر النهضة العربية أو على الأقل بظروفها الموضوعية أول هذين العاملين سيطرة مفهوم التراث على الخطاب العربي عامة، وهي سيطرة مشروعة وضرورية أحيانا أخرى، ثانيهما سيطرة الغيبيات الدينية وغير الدينية على الفكر، هذا لا يعني أن نحمّل عصر النهضة مشاكلنا وهمومنا الراهنة، أو نحاكم رجالها فإن أبعد المناهج الموضوعية العلمية هي التي تفرض على صاحبها في ما يتصل إليه من نتائج أن يدين رجال عصر النهضة، لأنهم لم يطرحو على أنفسهم المسائل التي نطرحها.

وهنا يجب أن نتوقف لنستوضح أمرا في غاية الأهمية، فعندما نقول نعود إلى عصر النهضة لنستكشف الملابسات التاريخية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية التي أحاطت وأطرت فكر النهضة هنا أولا. ثانيا لأننا نعتقد ان هذه المرحلة مهمة جدا في حياة العرب المعاصرين (عرب القرن الواحد والعشرين) إنها محطة أساسية لا يمكن تجاوزها بأي حال من الأحوال. فيها نشأت وتطورت أهم القضايا والمفاهيم الكبرى (بما فيها مفهوم التراث الذي هو موضوع دراستنا) والتي ما تزال هذه المفاهيم والقضايا موضوع سجال إيديولوجي وسياسي إلى يومنا هذا.

القصد إذن من معرفة عصر النهضة العربية بالمعنى الدقيق للكلمة معرفة الشروط التاريخية والاقتصادية والاجتماعية التي أنتجت ووجهت خطاب النهضة، أي عدم فصل النهضة عن محيطها في زمن عرف أقل ما عرف أنه زمن السيطرة الاستعمارية والإمبريالية، و ما يجعلنا نقتنع بضرورة إنجاز هذه العودة أو القراءة، هو وعينا بضرورة وضع حد لإشكالية الراهنة في الخطاب العربي المعاصر.

قد يكون صحيحا إلى حد ما، وقد يكون مشروعا أيضا بإستمرار التفكير في النهضة مادامت أمرا لم يتحقق بعد فعليا، لكن التقدم في وعي مشروع النهضة العربية يقتضي معرفة الشروط والأطر التي وجهت الكتابة الأولى كتابة نصف القرن التاسع عشر وهي الكتابة التي يمكن أن نطلق عليها إسم الكتابة المؤسسة لخطاب النهضة.

ففي إطار هذه الكتابة المؤسسة لخطاب النهضة تم إنجاز صياغة محددة لإشكالية النهضة، وقد تم ذلك في إطار شروط تاريخية نظرية كما أن المفاهيم والصيغ التي تم بناؤها للتعبير بواسطتها عن هذه الإشكالية تنتمي إلى مجال وفضاء معرفي معين من هنا ضرورة إعادة صياغة الشروط والحدود في أفق هذه

القراءة الجديدة، من أجل المساهمة في إمكانية تجاوز ما لم يعد مناسبا لسيرورة تاريخية معقدة ومتطورة.

لهذه الأسباب كلها أوجب علينا العودة إلى مرحلة حاسمة من تطور تاريخ العرب الحديث، وذلك من أجل فهم أفضل.

ما النهضة:

يتفق أغلب الباحثين العرب وأجانب عند منتصف القرن التاسع عشر كبداية ليقظة عربية ثقافية، إجتماعية وإقتصادية، وخاصة في أكثر البلدان تطورا آنذاك والتي كانت تحت الهيمنة العثمانية مثل سوريا، لبنان، مصر.

وتعرف عادة فترة اليقظة الثقافية في البلدان العربية في القرن التاسع عشر، وأوائل القرن العشرين بإسم النهضة، فقد كانت هذه الفترة، هي فترة إن تعاش الحياة الثقافية بكاملها، وتشكل فيها الأدب العربي الحديث، والحركة التنويرية، والإصلاح الديني وصياغة الأفكار التحريرية[1]. ونحن هنا لا نريد أن نعطي حكما مسبقا حول طبيعة هذه النهضة، وخصائصها، فمثل هذا الحكم سابق لأوانه. لهذا ينبغي وضع هذه النهضة في سياقها من التحرك التاريخي والاجتماعي والاقتصادي كي تتضح لنا أبعادها، وحدودها التاريخية والاجتماعية، أي أننا هنا بصدد الكشف عن الأصول الاجتماعية والطبقية لهذا الوليد الجديد في تاريخ العرب الحديث(أي النهضة).

لاشك أن دخول العلاقات الرأسمالية بشكل أو بآخر إلى الإمبراطورية العثمانية كان عاملا مهما في نشأة وتكوين وعي فئات إجتماعية داخل الإمبراطورية وفي

---

[1] ليفين: الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث في لبنان وسوريا، ومصر. ترجمة بشير السباعي، درا ابن خلدون ط أولى، 1978، ص 41.

الولات العربية الأمر الذي حث على ضرورة التخلص من التخلّف. فكان الغرب الرأسمالي هنا بمثابة المورد الحضاري والثقافي الذي عمل على تقدم بعض المناطق من العالم، لكن الغرب الذي ساعد على نشأة وتكوين تلك المرحلة المتقدمة أنجب وليدا شرعيا هو الظاهرة الإمبريالية [1]. هذه الظاهرة التي حالت دون توسع المحاولة النهضوية العربية من هنا لا يمكن فهم النهضة العربية بعيدا عن تلك الظاهرة يقول الطيب تيزيني بصدد هذه المسألة " إن توقيت ونشوء وانطلاق تلك النهضة كان متطابقا بالخط العام، مع توقيت نشوء وانطلاق ظاهرة جديدة في العالم الأوربي الرأسمالي، هي ظاهرة كان لها وما يزال إلى حد ملحوظ تأثير مدمر على معالم وآفاق النهضة تلك، وعلى أوضاع بلدان أخرى من العالم الثالث أو حتى من العالم الأوروبي الرأسمالي الذي لم يكن حتى ذلك الحين قد بلغ درجة عالية من التطور الرأسمالي تلك الظاهرة هي الإمبريالية"[2].

ويتوسع الجابري في تحليل تلك الظاهرة، ويبرر إنعكاساتها الخطرة إلى درجة يصح معها القول، إن تعثر النهضة العربية أعنى ما أصاب التحديث والحداثة من انتكاسات في الوطن العربي يرجع في الأساس، لا إلى مقاومة داخلية من القوى المحافظة في المجتمع العربي، بل إلى الدور التخري بي الذي قام به الوجه الآخر

---

[1] الطيب تيزيني: المرجع السابق ص 242.

[2] محمد عابد الجابري: المشروع النهضوي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ص 20.

للحداثة الأوربية، الوجه الذي قوامه الداخلي " القوة " والمنافسة وتطبيقه الخارجي (التوسع الاستعماري) و" التنافس الأوروبي الإمبريالي"[1].

إن هذا التكوين التاريخي أو بالأحرى التزامن التاريخي بين ظاهرة الامبريالية وتكوين النهضة العربية هو الذي حدد مصير الشرق العربي ونهضته، من هنا جاء عسر النهضة.

وفي هذا الإطار، ينبغي أن نشير إلى بعض النقاط لتبيان مضمون هذه الحركة التاريخية في أكثر البلدان العربية تطورا آنذاك.

أولا: لا نستطيع أن نطلق على تلك الحركة التاريخية إسم نهضة إلا بمعنى محدود جدا.

ثانيا: فعلى الصعيد الاقتصادي، لم ترتق هذه النهضة إلى مستوى ولادة طبقة جديدة، أي لم تتوافق مع طبقة بورجوازية نظرا لتعقد الظاهرة والملابسات التاريخية التي أشرنا إليها سابقا بل كل ما في الأمر – إنه قامت تشكيلة اجتماعية لها كيانها السياسي في كل من مصر، وسوريا، ولبنان، وعملت على توحيد قوتها في وجه الإمبراطورية العثمانية المتفسخة (الرجل المريض).

احتوت هذه التشكيلة كل الطبقات الاجتماعية تقريبا بما فيها الملاكين العقاريين، وكبار الإقطاعيين والصناعيين والحرفين وتوحدت هذه القوى ضد

---

[1] محمد عابد الجابري: المشروع النهضوي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية ، ص 20.

الإمبراطورية العثمانية مع العلم أن شرائح كبيرة أو صغيرة من الإقطاعيين والبورجوازية الإقطاعية العليا تواطأت مع ذلك الوجود العثماني الإقطاعي بل ربما يمكن القول بأنها تحولت إلى جزء صميم منه[1].

عملت الإمبراطورية العثمانية باسم الأخوة الدينية كقوة تجمع الأمة من قبل السلطان العثماني بصفته الممثل الأوحد للمسلمين.

إن أوروبا التي ساهمت في تقويض دعائم الإمبراطورية إستمرت في تزايد تطورها على حساب المستعمرات، واشتد تزاحمها في السوق حتى بلغت مرحلة الإمبريالية.

وهكذا أصبح الوطن العربي بعد انهيار الدولة العثمانية وانسلاخه عنها مقطع الأوصال، أعزل أمام قوة شرسة ظهرت بوسائلها التقنية والاقتصادية والعسكرية أكثر تحكما وتسلطا من السلطان العثماني. في هذا المنظار فإن أية قوة لم تكن تملك إمكانية مواجهة هؤلاء المحتلين الجدد، فاضطرت البورجوازية –إذا صح نعتها هكذا– لـتتبني السادة الجدد وأصبحت وسيطة وقد ولدت هجينة وعاجزة وقاصرة، وبدون سلاح أمام الخطر الإمبريالي [2]. من هنا برزت محدودية النهضة العربية وخصوصيتها في آن واحد.

---

[1] الطيب تيزيني: المرجع السابق، ص 250.

[2] المرجع السابق، ص 252.

ولا نعتقد أبدا كما يعتقد بعض الباحثين، أن بين النهضة العربية والنهضة الأوربية تشابها، أوهما على درجة واحدة من الأهمية.

قد يبدو للوهلة الأولى أن التشابه كبير بين النهضة العربية، والنهضة الأوربية، لكننا نرى أن تشابها كهذا ليس إلا تشابها ظاهريا، لا يرتبط على الإطلاق بمضمون التحولات الكبرى التاريخية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية والأخلاقية والثقافية والفلسفية والفنية الذي جرى هنا وهناك.

يقوم التشابه الخارجي على أساس النظر إلى بعض الظواهر التي جرت في كلا العصرين والمنطقتين.

فأوروبا شرعت في النهوض ... بعد ركود طويل ونهض العرب في المشرق بعد نوم عميق.

لقد طرحت النهضة الأوروبية الإعلان من شأن العقل والعلم، ودعت العربية إلى الأخذ بأسباب العلم كأحد أهم السبل في التقدم وتجاوز الانحطاط، وفي الوقت الذي توجهت فيه النهضة الأوروبية شطر التراث اليوناني الروماني، والانتظام فيه، ولبعث آدابها، وثقافتها، توجهت النهضة العربية شطر التراث العربي الإسلامي في مرحلة ازدهاره، وإذا كانت النهضة الأوروبية قد شهدت إصلاحا دينيا على يد لوثر وكالفن، فإن النهضة العربية هي الأخرى قد أثمرت إصلاحا دينيا على يد الأفغاني، ومحمد عبده.

لكن رغم هذا التشابه الخارجي (الشكلي) كما مر معنا، فإن هناك اختلافات جوهرية وأساسية في المضمون بين مشروع الحداثة الأوربية، ومشروع النهضة العربية[1]، ورغم تزامنهما واحتكاكهما المباشر لم يكونا ينتميان إلى لحظة تاريخية واحدة، لم يكونا يعكسان نفس المرحلة في التطور، فعلى سبيل المثال، نرى أن النهضة الأوروبية شرعت في النهوض في القرن السادس عشر، وتطورت في القرن الثامن عشر (عصر الأنوار) الذي قام هو الآخر بعد مرحلة النهضة الثانية (القرن السادس عشر) والتي سبقها نهضة أولى (القرن الثاني عشر) [2] وقد رافق كل ذلك بثورات في الميدان الاجتماعي والاقتصادي الصناعي الثقافي، الفلسفي، والفني. فعلى صعيد التحول السوسيولوجي أو الاجتماعي، نشأت وولدت طبقة بورجوازية أو تشكيلة إجتماعية رأسمالية ولدت من رحم العلاقات الإقطاعية وهذه البورجوازية هي ذاتها نتاج لمسار طويل من التطور ولسلسلة من الصراعات داخل عملية الإنتاج والتبادل، فسقطت علاقات الإنتاج الإقطاعية القنية لتحل محلها علاقات أكثر تقدما هي علاقات الإنتاج الرأسمالية، وانطلق في إثر ذلك تحول عميق وشامل على صعيد القوى الإنتاج[3].

---

[1] أحمد نسيم البرقاوي: محاولة في قراءة عصر النهضة، دار الرواد للنشر والتوزيع، ط أولى 1988، ص 31.

[2] م.ع.الجابري: المشروع النهضوي العربي، ص 59.

[3] الطيب تيزيني: المرجع السابق، ص 248.

على الصعيد الفلسفي والعلمي، فإن فكرا جديدا ظهر وتجاوز التراث اللاهوتي الكنسي، الذي كان سائدا في العصور الوسطى، كما تجاوز أساليب التفكير المعروفة آنذاك. فالرجوع إلى التراث اليوناني الروماني معناه إكتشاف العقل وإنجازاته والإنصات إلى إبداعات الوجدان وتطلعاته [1]. وقد مهد لذلك لعصر التنوير الذي غزت أفكاره الحركة الثورية الكبرى في فرنسا 1789 بفلاسفتها الذين نادوا بالحرية الإنسانية وإعلان شأن العقلانية وهكذا فإذا كانت النهضة مرتبطة بإحياء التراث السابق على الكنيسة، والمضاد لها، والانتظام فيه والانخراط في روحه وقضاياه، فإن الأنوار تعني الاستقلال عن كل تراث مضى وخلق تراث جديد تكون مرجعيته نور العقل وحده [2] ثم جاءت الثورة الصناعية في القرن التاسع عشر وأفسحت مجالا واسعا للآلية التي ساهمت في ولادة عصر التقدم والعقل والعلم[3].

باختصار يمكن القول أن النهضة الأوروبية هي مرحلة انتقالية من عصر الإقطاع والحق الإلهي إلى السلطة إلى الرأسمالية وولادة الدولة القومية الحديثة والمجتمع المدني، إنه عصر تحطيم قوة النبلاء والكنيسة بفضل تح الف البورجوازية الوليدة ولاسيما التجارية منها مع السلطة الحاكمة، من هنا نفهم لماذا اعتبر أنجلر

---

[1] م.ع. الجابري: المشروع النهضوي العربي، ص 59

[2] مرجع سابق، ص 59.

[3] إبراهيم مراد: حول تحديد مفهوم النهضة في الفكر العربي، مجلة الفكر العربي، معهد الإنماء العربي العدد (40/39) 1985، ص 11.

عصر النهضة الأوروبية (1500–1700) عصر تطورها في الثقافة الأوربية، ولماذا أولت الحروب الفلاحية في القرن 15، 16 أهمية خاصة في تحول أوروبا الكبير[1]. وإذا عدنا إلى النهضة العربية فسوف نجد أولا على الصعيد الاجتماعي والاقتصادي أنها (أي النهضة) لم ترتق إلى مستوى ولادة طبقة جديدة، ولا تمايز واضح بين البورجوازية والإقطاع على غرار ما جرى في أوروبا نظرا لتداخل وتشابك ملامح الإقطاع بمطامح البورجوازية. يقول الجابري بصدد هذه المسألة " ولعل أول ما يجب التنبيه إليه هنا هو أن المقارنة التي قمنا بها بين المشروع النهضوي العربي ومشروع الحداثة الأوروبية لم تكن مقارنة بين طرفين يشتركان في طبيعة واحدة – وهو ما يجعل المقارنة والقياس مشروعين مبررين – وإنما كانت مقارنة بين شيئين مختلفين تماما لا يجمعهما سوى تزامنهما واحتكاكهما والعمل السلبي المعرقل الذي كان لأحدهما على الآخر. أما التشابه في التكوين والطموحات والأهداف فقد كانت منعدمة تماما، وهذا أمر لابد من أخذه بعين الاعتبار عندما نتحول إلى الاقتراب من المشروع النهضوي العربي من داخله[2].

هذا مع الإشارة إلى أن توقيت ونشوء وانطلاق تلك النهضة كان متطابقا بالخط العام مع توقيت ونشوء وانطلاق ظاهرة جديدة في العالم الأوربي الرأسمالي

---

[1] أحمد نسيم البرقاوي: المرجع السابق، ص 32.

[2] م.ع.الجابري: المشروع النهضوي العربي ، ص 58.

هي ظاهرة (الإمبريالية) التي كان لهذه الأخيرة تأثير مدمر على معالم وآفاق تلك النهضة[1].

فإذا كانت النهضة الأوربية أو بالأصح البورجوازية الأوربية قد أوجدت ظروفا جديدة للنضال مما أحال فترة تقدمها وتوسعت في اكتشافاتها العلمية والعقلية لضمان سيطرتها فإننا نجد أن النهضة العربية محرومة من الاكتشافات وبمعنى آخر فإننا نستطيع أن نقول أن ظهور الطبقة البورجوازية الأوروبية التي أدت إلى ظهور الرأسمالية الأوربية صاحبتها نهضة علمية واسعة لم تتوفر عند ظهور الطبقة البورجوازية العربية إن صح التعبير، أي أن الظروف المحلية والمناخ الاقتصادي اختلفا إلى حد ما عن ذلك الوضع الذي عاشته ونمت فيه النهضة الأوربية والبورجوازية الأوربية. إن وجود الاستعمار وتحالفه مع الإقطاع الذي مثله كبار الملاك، كل هذا جعل النهضة العربية أضعف من أن تتحمل المسؤولية الملقاة على عاتقها، ولم تنجز في هذا الإطار أي تحول فكري يذكر، فلا ثورة اجتماعية بما فيها الثورة الاقتصادية والصناعية، ولا وحدة وطنية وقومية عربية، ولا تحويلا ثقافيا أيديولوجيا. ولم تجد (هذه الطبقة) من ضرورة في أن تقطع مع الفكر المسيطر

---

[1] الطيب تيزيني: المرجع السابق، ص 247.

السابق وما كان لها أصلا كما يقول مهدي عامل أن تقوم بما تعجز عنه بسبب من طبيعة تكوينها التاريخي[1].

بناء على ما تقدم يصبح من الصعب إثبات مثل هذا التشابه بين النهضة العربية والنهضة الأوربية، فعلى الرغم من أن النهضة الأوربية والنهضة العربية تندرجان كما يقول (ليفين) على حد سواء في إطار أول مراحل تطور العلاقات الاجتماعية الرأسمالية في أوربا الغربية وفي بعض البلدان العربية على التوالي، فليس هناك أساسا للمقارنة بينهما، إذ أنهما ظاهرتان مختلفتان من حيث الجوهر، ومن حيث الشكل، ثم يضيف (ليفين): " وإذا كانت النهضة الأوربية هذه تعكس في البداية تنبه الوعي البورجوازي الوليد بنفسها، وعملية تشكل الثقافة البورجوازية فخلافا لذلك، فإن الدافع إلى النهضة العربية كان يكمن في بادئ الأمر في تطلع الأوساط الإقطاعية الأرستقراطية الحاكمة إلى صون مواقعها في صراعها مع أوربا، وقد تحققت في عصر النهضة الأوربية تحولات عميقة في الحياة الروحية على أساس اللجوء إلى الثقافتين الإغريقية والرومانية القديمتين. فتميز ذلك العصر بمحاربة المدرسية واليقينية الدينية، وبالانتشار الواسع لأفكار النزعة الإنسانية، في حين أن النهضة العربية كانت تعني إحياء الحياة الثقافية بعد طول رقاد، على

---

[1] مهدي عامل، أزمة الحضارة، أم أزمة البورجوازيات العربية، دار الفارابي ط 3، ص 168.

أساس الاقتباس الواسع للقيم الروحية المناقضة لأوربا الرأسمالية، ثم أنها لم تكن تتميز بتحرر فكري رحب أو بنزعة إنسانية "[1].

غير أننا لا نوافق على كل ما جاء به الكاتب الروسي (ليفين) حين يرد النهضة العربية إلى أصول إقطاعية محضة، وهي نظرة ولاشك فيها كثير من الميكانيكية غير جدلية، لا تعكس واقع النهضة في تقاطعها وتشابكها، فمن الخطأ كما يقول أحمد نسيم البرقاوي أن نستنتج وبشكل تعسفي من الأصول الإقطاعية الأرستقراطية لمفكري ذلك الزمان (زمن النهضة)، أن النهضة العربية بجانبها الفكري ظاهرة إقطاعية كما يستنتج ذلك (ليفين) الذي كتب يقول: " من النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وأوائل القرن العشرين كان أكثر الأشخاص تميزا ببعد النظر وثقافة بين ممثلي النخبة الأرستقراطية والأوساط يؤلفون تقريبا نصف رجالات النهضة "[2].ويعقب (البرقاوي) على ذلك، أن أصول المفكرين العرب الطبقية ليست دليلا على الطابع الطبقي لأفكارهم ولا لأهدافهم، ولا كان يمكن أصلا لمثقفي عصر النهضة أن يكون منحدرا من غير الأوساط الإقطاعية الأرستقراطية والتجارية، إذ أنها الفئات التي توافرت لديها فرصة التعليم والإطلاع "[3].

---

[1] ليفين: الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث، ص 42.

[2] نفس المرجع، ص 43.

[3] أحمد نسيم البرقاوي: المرجع السابق، ص 36.

وعلى العموم فإن النهضة رغم الأصول الطبقية الإقطاعية الأرستقراطية كما جاء في كتاب (ليفين) الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث، ف إن النهضة انطوت بالخط العام على رد فعل اتجاه الانحطاط والتخلف الذي ساد المنطقة، كما انطوت في هذا السياق على نقد جذري إزاء المؤسسات الإقطاعية وقيمها، وقد قدمت النخبة العربية المستنيرة في هذا الإطار خطابا تنويريا متقدما قياسا بذلك الزمن، لكن المفارقة هو أن هذا الخطاب لم يكن يستند إلى قوى، أي طبقة بورجوازية مهيمنة.

يقول الجابري: " ما نريد التنبيه إليه من خلال هذه الملاحظة هو أن المشروع النهضوي العربي كان يتعامل – يقتبس ويتنافس – مع مشروع كان قد تجاوز منذ فترة طويلة المرحلة التاريخية التي ينتمي إليها الطموح الذي تعبِّر عنه النهضة، ومن ثمّ فالطموحات والشعارات التي كان يروج لها مشروع النهوض العربي هي في الحقيقة طموحات وشعارات تنتمي إلى مرحلة (الحداثة)، وليس إلى مرحلة النهضة، فالوحدة الوطنية والقومية والتقدم الاقتصادي، والرقي الاجتماعي والديمقراطية، ونشر التعليم وتحرير المرأة، وامتلاك السلاح الحديث...إلخ كل هذه المطالب تنتمي إلى مرحلة الحداثة، وليس إلى مرحلة النهضة بالمعنى الأوربي للكلمة "[1].

يبقى أن الخطاب التنويري البورجوازي الأوربي إذا كان يعكس صعود طبقة بورجوازية مهيمنة سياسيا واقتصاديا وثقافيا فإن الخطاب التنويري العربي جاء في

---

[1] م.ع.الجابري: المشروع النهضوي العربي، ص 66.

ظل غياب هذا الشرط التاريخي فلم يكن المثقف النهضوي العربي يدافع عن طبقة بورجوازية واقعية بقدر ما كان يطمح إلى إقامة مجتمع متقدم على غرار المجتمع الأوربي بكل علاقاته السياسية والاقتصادية، ومن هنا كان التناقض بين المثقف وعصره تناقضا واسعا، لم يتشكل في إطار صراع الإقطاع والبورجوازية، بل في ظل شروط التأثير الحاسم من قبل الغرب الرأسمالي المتقدم، بل أكثر من ذلك، حدث تعاون وتواطؤ بين البورجوازية الناشئة وبين الإقطاع ولهذا وبالرغم من الطابع البورجوازي العام لخطابهم السياسي، فقد جاء خطابهم مشوشا، وأحيانا متناقضا، وظهرت التوفيقية في التراث أو التلفيقية في ساحة الفكر، وحدث هذا كله في إطار ظروف عالمية تختلف كلية عن الظروف التي كانت سائدة إبان عصر النهضة الأوربية حيث أصبح النظام الرأسمالي نظاما عالميا.

الخطاب النهضوي الحديث والتراث:

بناء على تلك الخلفية الاقتصادية والاجتماعية المتسمة بقصور وإصلاح، وهجانة التحول البورجوازي الحديث في الوطن العربي، بالإضافة إلى التدخل الخارجي الذي أعاق هذا التحول، وحال دون تكوين طبقة بورجوازية مهيمنة اقتصاديا وسياسيا وأيديولوجيا كل هذا يتعذر علينا الحديث عن طبقة بورجوازية عربية بمعنى الكلمة وهذا يعني أن تلك الطبقة ظلت بورجوازية في ذاتها، ولم تتحول إلى طبقة لذاتها[1].

غير أن ذلك لم يمنع من تكون ردود فعل فكرية استجابت لمهمات الحاضر، نتيجة العلاقات الرأسمالية الوافدة وما ولدته من حاجة اجتماعية واقتصادية وفكرية داخلية. فبدأت ملامح من العلاقات الاجتماعية البورجوازية تشرئب بعنقها في مناطق من الوطن العربي بكثير من الصعوبات والأزمات، والصراعات بينها وبين العلاقات الإقطاعية والتدخلات الاستعمارية الخارجية[2].

فقد استجاب جيل من المثقفين الرواد الذين ظلوا يتحركون وبشكل عام ضمن الإطار الثقافي الإقطاعي المطعم ببعض ملامح الفكر البورجوازي المبكر [3] لنداء الواقع، وحاولوا التعبير بأدوات وأساليب مختلفة عن إحساسهم العميق بالتأخر

---

[1] الطيب تيزيني: من التراث إلى الثورة، ص 257.

[2] الطيب تيزيني: حول مشكلات الثورة والثقافة في العالم الثالث، دار دمشق، ط 3، 1978، 358

[3] نفس المرجع، ص 356.

التاريخي والانحطاط والاستبداد فسعوا نحو تصور واضح لتجاوز هذا الواقع. فطرح المثقفون العرب تصوراتهم عن الواقع وهم محكومون بثلاثة أسئلة مهمة فيما يلي:

كيف نستطيع مواجهة التخلف والانحطاط وتجديد المنعة والقوة ؟ كيف نواجه الآخر الغرب الذي جاء يفرض نفسه علينا ؟ وأخيرا كيف نحقق التقدم والترقي المنشود دون أن نفقد أصالتنا وتراثنا وهويتنا ؟

منذ النصف الأول من القرن التاسع عشر والفكر العربي بمختلف تلويناته واتجاهاته يدور حول إشكالية كبرى عامة هي إشكالية التقدم داخل الإشكالية الفرعية المنبثقة عن الإشكالية الأساسية التي تعبر عن هاجس التقدم. ماذا نأخذ من الآخر، وما الذي نحافظ عليه من تراثنا ؟. فهل الطريق إلى التقدم والترقي ونشدان النهضة يتم عبر العودة إلى الماضي التراثي والمحافظة عليه أم أن التقدم المنشود لا يتم إلا عبر القطيعة الكاملة مع الماضي والتراث واستلهام النموذج الأوربي والاحتذاء به دون تردد[1].

برز المثقفون هنا كفئة اجتماعية التي أخذت على عاتقها مسؤولية التصدي لهذه الإجابة أو لهذه الإشكالية المتعددة الأبعاد[2].

---

[1] عبد الإله بلقزيز: من النهضة إلى الحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط (1) بيروت 2004، ص 31.

[2] فرح أنطون: المؤلفات الروائية، تقديم أدونيس العكرة، دار الطليعة، بيروت ط (1)، 1979، ص 18.

غير أن عدم وجود صراع طبقي واضح المعالم في بنية المجتمع العربي في تلك المرحلة، أي عدم وجود طبقة بورجوازية منسجمة ومتماسكة، وتمثل حاجات الأسلوب الإنتاج في شروط الداخلية وضمن صراع طبقي واضح ضد الإقطاع، كل ذلك انعكس في بنية الخطاب الأيديولوجي النهضوي، فأنشأ ذلك الوضع المعقد تعبيرات إيديولوجية تكاد تكون متناقضة، وإن كان الجميع يهدف إلى إقامة مجتمع متقدم على أنقاض المجتمع الإقطاعي العثماني وإيديولوجيته الدينية المستنفذة تاريخيا.

ذلك أن وحدة الإشكالية لا تنتج بالضرورة وحدة في الفكر، قد تكون الإشكالية واحدة والفكرة واحدة. لكن التعبير عنها مختلف في الرؤية أو في الخطاب، بل أنها على العكس من ذلك، وحسب وقائع المرحلة التي نحن بصددها أنتجت رؤى مختلفة ومتناقضة عكست المواقع الاجتماعية الطبقية [1] والدينية والفكرية والسياسية لفئات المثقفين، أي أنها (الفئة المثقفة) لم تكن موحدة، بل كانت منقسمة حول نفسها، وحول الإجابة عن تلك الإشكالية.

وفي ضوء هذا وبناء على إطلاعنا ومراجعتنا لجوانب متعددة من خطابات عصر النهضة اقتنعنا بضرورة الصلاحية المؤقتة لنموذجين من الخطابين المتمايزين اللذين أفرزهما عصر النهضة العربية للتعبير عن تلك الإشكالية.

---

[1] كمال عبد اللطيف: سلامى موسى وإشكالية النهضة، دار الفارابي بيروت ط أولى 1982، ص 48.

وهكذا وفي طريق التعامل مع تلك الإشكالية يتحدد التياران الإيديولوجيان الكبيران[1].تيار الإصلاح الديني، وتيار العلماني الليبرالي اللذان كان لهما أثر عميق في المجتمع العربي الحديث والمعاصر.وبهذا نكون قد تجنبنا التفريعات المختلفة التي نلقاها في كثير من المراجع العربية[2] والتي لكل مثقف تيارا خاصا به.

والجدير بالذكر أن هذين التيارين أفرز ا مع مرور الوقت تيارات أخرى ضمن سياق تاريخي واجتماعي جديد [3].إن تصنيفا من هذا النوع سوف يسمح لنا ولاشك برؤية أوضح للجدل الثقافي والإيديولوجي والسياسي حول إشكالية النهضة والتراث الذي عرفه المجتمع العربي والذي أفرز في نفس الوقت خطابين متمايزين متكاملين في آن واحد خطاب الإصلاح الديني، وخطاب الليبرالي العلماني.

---

[1] أحمد نسيم البرقاوي: المرجع السابق، ص 48.

[2] من الكتب التي تكثر من تصنيف الفكر العربي الحديث إلى اتجاهات، كتاب عبد الله رضا: الاتجاهات الفكرية، أيضا منير موسى: الفكر العربي في عصر النهضة. وكتاب علي محافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة.

[3] كمال عبد اللطيف: سلامى موسى، مرجع سابق، ص 50.

المبحث الثالث : النهضة والتراث في الخطاب الإصلاح الديني

"هذا السلوك البراجماتي في توظيف التراث العربي الإسلامي،
الدينيّ منه والحضاري، في مشروع النهضة العربية
منذ تبلوره في القرن الماضي إلى اليوم، كانت له دائما
آثار سلبية جدا على عملية النهضة ومشروعها المستقبلي."

المشروع النهضوي العربي
(الجابري)

يعود الاهتمام بمسألة التراث كما سبق وأن مر معنا إلى بداية ما يمكن أن نسميه بعصر النهضة العربية، عصر نشوء المجتمعات الرأسمالية عصر التحولات الكبرى التي فيها انتزع تاريخ العرب من استمرارية تاريخية وحضارية عاشوها على مدى قرون طويلة دافعا بهم إلى تحولات وانقطاعات طالت مجالات مجتمعهم وثقافتهم وبناهم السياسية كافة [1]، وأمام هذا الصعود الكاسح والمهيمن شكل التراث هنا الملجأ والحصن الأخير للذات التاريخية المهد دة، في وجودها وكيانها بالتلاشي

[1] عزيز العظمة: العلمانية من منظور مختلف، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، ط (1) 1992.

بفعل آثار التدمير الحاصلة آنذاك في زمن السيطرة، كما شكل التراث أيضا هنا من أجل إثبات الذات وتوازنها وتماسكها، وقد يكون في هذا التوظيف شيء مشروع وفي هذا السياق تحول التراث الماضي، التاريخ، إلى صورة مثالية يمكن أن تستعاد أو تجسد الطوبي على حد تعبير كمال عبد اللطيف المطلوب تحقيقه لتجاوز زمن التخلف والانحطاط.

فصيغت لأوّل مرة في التاريخ الحديث مشاريع تراثية كان أبرزها المشروع الإصلاحي بشقيه الإصلاحي الديني، أو التجديدية الدينية، والليبرالي العلماني، فاختلفت النظرة إلى التراث في كل من المشروعين.

إن مدخلنا لفهم ظاهرة الإصلاح الديني ينطوي على النظر إلى هذا الاتجاه بوصفه تجاوزا لعجز الأيديولوجية الدينية السائدة عن الاستجابة لفئات اجتماعية نمت وتطورت في قلب التطورات الطبقية والسياسية والثقافية على إثر إندراج الشرق العربي في السوق الرأسمالية، فئات ذات طموح بورجوازي، تسعى لإصلاح حال الإمبراطورية العثمانية المحتظرة [1] وبالأخص إصلاح حال الإسلام الذي تحول على يد آل عثمان إلى مجرد إيديولوجية غيبية لا عقلانية تبرر الطابع الاستبدادي المطلق للسلطة العثمانية، وتكريس مختلف مظاهر الاستبداد والاضطهاد القومي والجمود والفوضى الإقطاعية والتجهيل والانحطاط وحتى يتماشى الإسلام أكثر مع

[1] أحمد نسيم البرقاوي: المرجع السابق، ص 49.

بقايا هذه الإيديولوجية الإقطاعية المستنفذة تاريخيا عملت هذه الأخيرة على تعتيم بعض جوانبه، وإضفاء صفة مطلقة، ومن ثم عدلت دلالته وفق الإيديولوجية الوثوقية لتنسجم مع المواقع الطبقية الإقطاعية مما جعل الإسلام في النهاية إيديولوجية إقطاعية مكرسة كليا على طاعة الحاكم طاعة مطلقة، على أساس أنها واجب ديني أو على حد قول الكواكبي الدين الداخل تحت ولاية العلماء الرسمية [1] لتصبح له سيطرة مطلقة لدى الجماهير الشعب. لقد أصبح الإسلام إيديولوجية رسمية للدولة العثمانية التي تحارب بها مطامح الجماهير الشعبية وكل الأفكار الداعية إلى التقدم والتطور، وقد كان لها القوة والجبروت طيلة قرون حكم الإمبراطورية العثمانية، من هنا كانت للإيديولوجية الرسمية قيمة كبيرة في خلق حالة من الركود والتخلف، والجدير بالذكر أن ا لإيديولوجية هنا ليست هي السبب الوحيد في خلق حالة الركود، لأن كل بنية الإمبراطورية هي التي أدت إلى هذه النتيجة، لكن لا نستطيع تجاوز دور الأيديولوجية، بأي حال من الأحوال التي اتسمت بكونها عقيدة جبرية التي من بعد كل تعديل فيها جعلت الأمة جبرية باطنا قدريا ظاهريا [2] وبالتالي صاغت وعي مختلف فئات الشعب، وكيفته مما جعله قانعا " ولتكن من

---

[1] عبد الرحمن الكواكبي: أم القرى، دار الرائد العربي بيروت ط (2)، 1988، ص 52.

[2] نفس المرجع السابق، ص 26.

جهة أخرى تسلية للعاجزين وتنفيسا عن المتهورين البائسين وتوسلا لحصول التساوي بين الأغنياء والفقراء من مظاهر النعيم "[1].

كما أنها هيمنت على الفلسفة وعلوم الطبيعة، كما هيمنت أيضا على السياسة، ووحدت بين الدين والدنيا.

ولقد ارتبط عصر النهضة بالحركة الفكرية التي قامت كمحاولة تحطيم لهذا الجهاز الأيديولوجي، وتغيير نمط الدولة وتحديث المجتمع. وكان نمو مصالح فئات إجتماعية معينة نمت بعد تغلغل الأوربي، وهي فئات بورجوازية طمحت إلى تحقيق تطوير وتحديث المجتمع ويخدم أغراضها وتحقيق مصالحها. وظهر التأثير الأساسي في الجهاز الأيديولوجي السائد حيث بر زت حركة تهدف إلى أن تسقط المنظومة الأيديولوجية التي حكمته في فترة، وكانت تخدم الطبقة السائدة، لتأسيس منظومة جديدة تواكب التطور.

من هنا كانت ضرورة القيام بإصلاح ديني في مجتمع تحولت فيه الرؤى والهواجس الدينية الم تزمتة الوثوقية على نحو مذهل إلى مكرس فعال لعلاقات إجتماعية إقطاعية مستنفذة كل آفاق التقدم، وعلى هذه الأرض الخصبة يبدو واردا ومشروعا أن تبرز الدعوة إلى إصلاح ديني طريقا ممكن لتفتيت أو على الأقل

---

[1] نفس المرجع ص 27.

لكسر شوكة تلك الهلو اسات والهواجس بالحد الأدنى [1]. وتجدر الإشارة إلى نقطة ذات أهمية خاصة تتعلق بإيديولوجية الإصلاح الديني، فإذا كان الإصلاح الديني يعد تطورا مهما في مسيرة التفكير الديني، فإن هذا التطور لا يمكن تفسيره بأسباب دينية بحتة. فالواقع أن التغيرات الاجتماعية والاقتصادية، بما فيها تغيير نمط أسلوب الحياة هي التي أدت إلى التغيير في مجال الفكر عمومًا والدين خصوصًا، أي أن التغيرات الاجتماعية هو الذي يفسر لنا مسيرة نشأة الإصلاح الديني، وليس العكس. لذا لم تكن نقطة المصلح الديني التي انطلق منها هي إصلاح الدين، بل إصلاح الحال وإصلاح العالم الذي يعيش فيه بعيدا عن شمس التقدم، عالم مخرب في كل مظاهره، غير أن إصلاح العالم يتطلب أولا وقبل كل شيء، إصلاح الدين، لأن خراب الإمبراطورية كما يرى المصلح الديني ما هو في الحقيقة إلا انعكاسا لما وصل إليه الدين والتدين من انحطاط. وقد حدد الأفغاني المشكلة بإيجاز بليغ حين قال " المجتمع الإسلامي مريض، وخلاصه يكمن في الإسلام، كل مسلم مريض، دواؤه القرآن "[2]. فقد تمثل الداء على الصعيد الذاتي بفقدان الإيمان، وعلى الصعيد الموضوعي بانحلال السياسي، وهكذا أعطى ربط الانحلال السياسي والإيماني بالانحلال الديني. وشدد منذ البداية على أن أصل الانحراف الاجتماعي والسياسي

---

[1] الطيب تيزيني: من التراث إلى الثورة، ص 328.

[2] محمد المخزومي: خاطرات جمال الدين الأفغاني، بيروت 1931، ص 88.

في المجتمع الإسلامي ليس في الإسلام، بل في المسلمين و" هكذا فإن ما تراه اليوم في المسلمين من التقهقر والانحطاط ليس في حقيقة دين الإسلام، بل جهل المسلمين "[1].

إن سبب الانحطاط وتأخر المجتمع يكمن في التخلي عن الريف أو في تمسك بدين البدع، أما تجاوز هذا الانحطاط، فلن يتم إلا بالرجوع إلى الأصل، أي ما كان سببفي الصعود. متى ضعف ما كان سببا في الصعود يحصل الهبوط والانحطاط، ومتى زال ما كان سببا في السقوط يحصل الصعود "[2].

لذا فإن الانحطاط والتخلف في نظر المصلح الديني هو نتيجة من نتائج الابتعاد عن الإسلام الحقيقي والإسلام الأول، وعليه فإن العودة إلى روحه أو إلى براءته الأولى الطريق الوحيد الذي يضمن التقدم المنشود، وبالتالي فإن خلاص العالم الإسلامي من كل ما يعاني منه من شرور سواء على الصعيد الداخلي أو الخارجي لن يتم إلا بالعودة إلى الأصل، وهذه هي الفكرة الجوهرية في الخطاب الإصلاح الديني.

وإذا كانت العودة إلى نقاوة الإسلام الأول وتخليصه من البدع التي لحقت به على مر التاريخ، تعد في آخر التحليل نزعة مثالية وساذجة، ولا تاريخية في فهم

---

[1] نفس المرجع، ص 218.

[2] نفس المرجع، ص 448.

الواقع، وإهمالها للشروط الداخلية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية – أي أن المصلح الديني لم ينظر إلى التخلف والانحطاط والتقدم كبنية متكاملة ومحكومة بمكوناتها وشروطها، وصيرورتها التاريخية – التخلف إنحرافا وتدهورا، وانزلاقا، وما دام كذلك فمعالجته تأتي بالعودة إلى نقاوته وأصالته – فنقول فإن الإصلاح الديني هنا لم يكن فقط يسعى لإحياء خطاب قديم خطاب يعجز عن مواجهة إيجابية وفعالة في الحاضر والمستقبل كما يعتقد بعض الباحثين [1]، بل أن الخطاب الإصلاح الديني جاء هنا بحل جديد لعلاقتنا بتراثنا الروحي [2]. فالعودة إلى نقاوة الإسلام الأول في صيغته الأولى قبل ظهور الخلاف كان بالأساس تمييز بينه وبين ما آل إليه الإسلام على يد المؤسسة الإقطاعية العثمانية لقد كان هذا الإسلام المتأخر لا يتفق ولاشك مع أبسط مطالب العقل الإنساني، يفرض على الإنسان الاستسلام والخضوع والتبعية، لقد ظل هذا الفهم أحقابا طويلة الأساس الروحي والأيديولوجي للمؤسسة الإقطاعية كما كان الأداة الموضوعة في خدمة الأسياد والإقطاعيين وبامتيازاتهم ونفوذهم السياسي، فالإسلام المتأخر الجامد الذي يعيق بصورة متزايدة حركة التقدم التاريخي والحضاري هو بالذات ما أرادت حركة الإصلاح الديني في عصر النهضة إبعاده ليتسنى لها العودة من جديد إلى فجر الإسلام، وقراءته قراءة

---

[1] كمال عبد اللطيف، سلامى موسى وإشكالية النهضة، ص 54.

[2] نايف بلوز: الإسلام وأهميته الراهنة.

جديدة في ضوء حاجات العصر، بل يمكن القول أن ذلك التمييز كان أحد أهم أشكال مواجهة مهمات النهضة والأخذ بأسباب التقدم في مجالات الاقتصادية والصناعية والحضارية والعلمية. وما كان يمكن للأيديولوجية الدينية التقليدية لتستطيع تبرير هذه الطفرة الجديدة، ولا حتى الفكر الغربي، من خلال شروحات وترجمات الطهطاوي وعلي مبارك، ومدرسة الألسن، وخير الدين باشا التونسي أن تكون بديلا جاهزا عن هذه القيم. كان لابد إذن من قيم جديدة تواكب هذا الانتقال المخيف من العصر العثماني الطويل الأمد إلى العصر الجديد[1].

والواقع أن هذا التمييز الذي أقامه خطاب الإصلاح الديني بين الإسلام الأول، والإسلام المتأخر بغض النظر عن مضمونه المعرفي أي بغض النظر عن ما إذا كان صحيحا أو زائفا، قد اطلع بكثير من المسائل التي لا تتلاءم مع تلك المرحلة التاريخية، كما أدى هذا التمييز من الناحية الإيديولوجية والسياسية والاجتماعية إلى أكثر المواقع تقدمية آنذاك. وقد صاغ الأفغاني في أحاديثه ومحاضراته الاتجاه العام الذي كان على الخطاب الإصلاح الديني أن يتخذه. لكن محمد عبده الذي استعمل تعاليم الأفغاني كنقطة إنطلاق، أعطى هذا الاتجاه صيغته المحددة. وقد رسم محمد عبده أربع خطوات لهذه العملية :

---

[1] غالي شكري: دكتاتورية التخلف، دار الطليعة بيروت، ط (1) 1986، ص 138.

أولا: تحرير العقل (الفكر) من قيود التقليد، حتى لا يخضع العقل لسلطان غير سلطان البرهان، ولا يتحكم فيه زعماء الدين والدنيا على حد سواء يقول: " إن تحرير الدين من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفها إلى ينابيعها الأولى ضرورة لابد منها لإصلاح العقائد"[1].

إن رفض محمد عبده للتقليد كان بداية للتأكيد على أن الإسلام دين عقلاني، وأن الثورة الدينية بما تحمله من نشر للعقلانية ولمبدأ العقل ستكون بذاتها حاملة لثورة اجتماعية وحضارية أي للنهضة، ولم يكن نقده لخصومه من المثقفين اللادينيين نقدا جذريا يمس أساس تأكيدهم على أن العلم ومصدره العقل هو ينبوع الفضائل العقلية خارج الدين[2].

المرحلة الثانية: تمثلت في تحقيق الفهم السليم والصحيح للدين، إذ يذهب محمد عبده إلى أن أكبر بدعة عرضت على نفوس المسلمين في اعتقادهم، ويعني بدعة اليأس من أنفسهم ودينهم، وظنهم أن فساد العامة لا دواء له، إن ما نزل بهم من الضرر لا كاشف له، وأنه لا يمر يوم عليهم إلا والثاني شر منه، وهذا مرض يسري

---

[1] محمد عبده: الأعمال الكاملة: تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ط (1)، ج (1) 1972، ص 181- 182.

[2] برهان غليون: الوعي الذاتي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، ط (2) 1994، ص 74.

في نفوسهم، ولو رجع المسلمون إلى كتابهم وأستز احوا بإتباعه ما فقدوه من آدابهم لسلمت نفوسهم من العيب[1].

أما المرحلة الثالثة، والتي أصبحت المعتقد الإصلاحي الرئيسي الذي يعتبر أن السلطة النهائية في كل ما يتعلق بالعقيدة الدينية لا تكمن في المذاهب أو رجال الدين، بل في القرآن والسنة ، وبضربة واحدة كما يقول هشام شرابي جردت النزعة التقليدية المحافظة من أمضى أسلحتها، وتحداها في عقر دارها.

هنا يكمن السبب الأول لعداء المحافظين لحركة الإصلاح الديني وقد شكلت دعوة محمد عبده المبدئية المظهر بغية العودة إلى الينابيع الأصلية للإسلام تهديدا مباشر لفئة رجال الدين الراسخة الجذور لأن هذا المطلب إذا سار به إلى نهايته المنطقية سيولد تغييرات جذرية في تركيبة المؤسسة الدينية الإسلامية[2].

هذا التحليل يقودنا ولاشك إلى فهم الخطاب الإصلاح الديني على أنه ليس مجرد دعوة بسيطة إلى (الماضي) إلى تطهير الإسلام بالعودة إلى الممارسة على غير طرق القدماء وأساليب السلف أن اشتداد وعي التخلف ووعي ضرورة مجابهة

---

[1] محمد عبده: الإسلام دين العلم والمدنية، سيناء للنشر والتوزيع، القاهرة 1987، ص 107.

[2] هشام شرابي: المثقفون العرب والغرب، دار النهار للنشر بيروت ط (3) 1981، ص 48.

الركود والأخطار الجديدة، قد فرضت هذه القراءة الجديدة والطموحة للإسلام والعودة إلى روحه الأول، عودة تخدم، لا الماضي ولكن إنجازات مهمات الحاضر [1].

مرة أخرى نقول أن خطاب الإصلاح الديني لم يكن عودة إلى الإسلام عودة مجانية، بل كانت من أجل البحث عن حاجات جديدة للمسائل المطروحة، وقد دفع هذا الأمر أغلب المصلحين الدينيين، الأفغاني محمد عبده، رشيد رضا، الكواكبي، إلى عقلية التأويل والاجتهاد الديني، بل أكثر من ذلك إلى عقلنة المعطى الديني وقد قادهم هذا الموقف إلى تقييم شامل لكافة التراث والمفاهيم الإسلامية، وقد أدى هذا إلى رفض جوانب كثيرة من التراث التي ساهمت في بناء الجمود والتحجر، تلك الجوانب التي ساهم في صنعها تاريخ من الانحطاط والتخلف. والجدير بالذكر أن هذه الدعوة دعوة إلى الدين تشمل في الوقت ذاته على دعوة للعودة إلى ما سميناه بالتراث الحي الصافي الذي يحرك الناس إلى فعل التقدم والإزدهار.

يقول الطيب تيزيني " فأصحاب تلك الأسماء ... اعتبروا العقل موازيا للإيمان في أهميته أن لم يكن أكثر أهمية منه، بل ينبغي علينا كما يقول الأفغاني أن نرفض محاولة أولئك الذين يحملون نصوص القضاء والقدر على

---

[1] نايف بلوز: المرجع السابق، ص 78.

معنى يوجب عليهم أن لا يتحركوا إلى طلب مجد " [1]. ويضيف الطيب تيزيني " والأمر الذي يدعو إلى التفكير العميق هو أن الأفغاني في كل مواقفه تلك كان ذا أفق إجتماعي تقدمي مفصح عنه بوضوح، فهو لم يبق في نطاق التأ كيد على العقل وعلى عقلنة الدين، ... فلقد أخضع الآراء والمواق ف الاجتماعية من هذا الأخير لعملية تأويل واجتهاد نظيرة في حينه أدت عمليا إلى أكثر المواقع الاجتماعية الطبقية تقدميه في عصره "[2].

إن التراث الإسلامي هنا خضع على يد الأفغاني لعملية سبر واستقصاء فيها كثير من التفهم لواقعه المعاصر ولذلك التراث في تناقضاته و مظاهره المختلفة والمتصارعة، والمهم في ذلك هو أن الواقع المعاصر لم يكن غائبا في تلك الرؤية التراثية، وإنما كان حاضرا حضورا عميقا في سياق مرحلة الأفغاني، والأمر نفسه ينطبق على محمد عبده فيما يتعلق بقضية العقل، فمحمد عبده أحاط ذلك الأخير بكل اهتمامه من أجل تحرير إرادة المسلم من عقيدة الجبر التي سلبت همة المسلم و عزيمته متخفية تحت عقيدة القضاء والقدر [3]. لهذا دعا إلى إطلاق سلطان العقل و تغليبه في فهم الدين و ضد التقليد الأعمى، بل ذهب إلى أن التقليد بغير عقل ولا هداية هو شأن الكافرين، و قال أنه لا يصح

---

[1] عبد القادر مغربي، جمال الدين الأفغاني: سلسلة أقرأ ط (2) ص: 97، 103.

[2] الطيب تيزيني، من التراث إلى الثورة، ص 109.

[3] عبد العظيم رمضان: الفكر الثوري في مصر، مكتبة مدبولي، القاهرة ص 32.

أن يؤخذ الإيمان بالله من كلام الرسل، ولا من الكتب المنزلة، إنما لابد أن يصل الإنسان إلى معرفة الله أولا بعقله، ثم الإيمان بالرسل لأن دراسة ما في الكون يؤدي إلى معرفة الله أكثر مما يؤدي الجدل والكلام [1] بمعنى أن طريق العقل هو طريق معرفة الله حيث أن الإسلام في الدعوة الأولى للإيمان بالله ووحداني ته لا يعتمد على شيء سوى الدليل العقلي و هو فيما يتعلق بغير القرآن من النصوص لا يرى الرجل لنص حصانة تعلي من شأنه على شأن العقل و ما يصل إليه من براهين ومعطيات[2].

والحقيقة أن هذا الاهتمام بالعقل والتركيز عليه من موقع الدعوة إلى الابتداع (الإبداع) ورفض التقليد، رفع الأعمدة الأولى في البناء العقلي المستنير المناوئ بشيء من الحزم والشمولية . ل –السلفية الدينية الوثوقية ذات التوجه الاجتماعي والسياسي بل يرفض أن يكون هناك أمر محضور على العقل أن يبحث فيه ذلك لأن العقل أفضل القوى الإنسانية على الإطلاق، وهو نفسه الذي قاد صاحبه (محمد عبده) إلى إجراء مناقشة تأويلية واسعة النطاق لمجموعة من المصطلحات القرآنية وذلك في محاولة لانتزاع الطابع الخوارقي الإعجازي للتصور الديني الغيبي للملائكة وسجود الملائكة وإقلاع إبليس عنه ولمعصية آدم ولخلق عيسى، وللجن ولإعادة

---

[1] نفس المرجع ص 34.

[2] محمد عمارة: الإمام محمد عبده، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ط (1) 1981، ص 48.

الخلق في آية (كذلك يحي الله الموتى)، والنفاذات في العقد، وطير أبابيل وحجارة السجيل[1].

وفي الوقت الذي نهض فيه محمد عبده بأعباء ذلك النشاط التأويلي العقلي، فإنه رفض جزءا كبيرا من التراث الإسلامي القائم على المعجزة ونفي الس ببية في الأحداث الإجتماعية والطبقية، والسحر الذي ورد ذكره في القرآن في صيغة التأكيد على وجوده فينكره محمد عبده أشد الإنكار وذلك من خلال التمييز بين ما يعتقد الناس به ويورده القرآن في قصصه من طرف وبين ما يأتي القرآن عليه باعتباره الحقيقة من طرف آخر، وهكذا رأى محمد عبده أن الإسلام لن يتغلب على الانحطاط إلا بتحكم العقل وبالتحرر من السلفية والتقليد. فغلب على كتاباته انتقاده للتمسك الأعمى بكل قديم، والدعوة إلى ممارسة التفكير العقلي الذي بدونه لا يمكن تحقيق التقدم والتطور. إن هذه الطريقة التأويلية لم تقف ولاشك عند حدود تأويل النص الديني واكتشاف العقل داخل النص الديني، بل لقد تعداها أيضا إلى التوفيق بين الدين والعلم ورفع أي تناقض بينهما من خلال اكتشاف العلم داخل النص القرآني ذاته " فالدين لا يصح أن يخالف الحقائق العلمية، فإذا كان ظاهره المخالفة وجب تأويله. وقد عم الجهل وتفشى الجمود في كثير من المتردين برداء العلماء

[1] انظر هذه المسائل في تفسير القرآن المسمى بتفسير المناد للإمام محمد عبده.

حتى اتهم القرآن بأنه يخالف الحقائق العلمية الثابتة، والقرآن بريء مما يقولون، والقرآن يجب أن يجل عن مخالفة العلم الحقيقي خصوصا في الكليات "[1].

ويذهب برهان غليون إلى أنه لم يكن الهدف من التأويل العقلي عند محمد عبده كما ذكر بعض المحللين إنقاذ الدين بقدر ما كان فتح باب العقل العربي لاستقبال العلم وتوظيفه[2].

إن محمد عبده يذهب إلى أن مبادئ الإسلام تتفق مع نتائج البحث العلمي، وكان اعتقاده الثابت أن روح الإسلام إذا ما فهمت على حقيقتها فإنها لا تتعارض ونتائج العلم لآن الإسلام لم يعرف أبدا التضييق على العقل، والحجر عليه، فهو دين العقل[3].

إن الإسلام لم يقف حجر عثرة في سبيل المدنية، لكنه سيهذبها وستكون المدنية من أقوى أنصاره متى عرفته وعرفها أهلها وهذا الجمود سيزول، وأقوى دليل على زواله بقاء الكتاب شاهد عليه[4].

ويذهب محمد عبده إلى القول بأن حضارتنا الإسلامية لها فضل كبير على الحضارة الغربية في مجالات العلم فيقول " لا يمكنني في مقالي هذا أن أعد ما

---

[1] أحمد أمين: زعماء الإصلاح في العصر الحديث، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة، 1948، ص 114.

[2] برهان غليون: الوعي الذاتي، مرجع سابق، ص 61.

[3] رفعت سيد أحمد: الدين والدولة والثورة، كتاب الهلال، 1985، ص 33.

[4] محمد عبده: الإسلام دين العلم والمدنية، مرجع سابق، ص 160.

أكتشفه العرب، ولا ما زادوه في العلوم على اختلاف أنواعها، فذلك يحتاج إلى سفر كبير وقد أحصى لك أهل المعرفة والإنصاف من فلاسفة الأوروبيين ومؤرخيهم وربما يتيسر لأبناء الأمة العربية أن ينشر وا ذلك لإخوانهم حتى يعرفوا ما كان عليه أسلافهم " [1]. وبالتالي فقد كان محمد عبده كثير التفكير في السبل التي تجعل المنجزات الحضارية الغربية في نهاية التحليل امتدادا لمفعول تطور الحضارة الإسلامية[2].

ومن هنا دشن محمد عبده أحد المحاور الرئيسية للأيديولوجية الإسلامية وهو : أن حضارة أوروبا تستند إلى حد كبير إلى ما استعارته من الإسلام.

لقد كان الطهطاوي وخير الدين التونسي، هما رائدا الجيل الأول من المثقفين اللذان اكتسبا معرفة أولية بالحضارة الأوربية، عبر كلاهما عن هذا الموقف، إنما طرحا مقولة أصبحت معروفة وشكلت محور اتجاه الإصلاح الديني، إن حضارة أوربا وبالتالي علمها تستند إلى حد كبير إلى ما استعارته أوربا من الإسلام. قال الطهطاوي " إن المعرفة الأوربية التي يظهر أنها أجنبية هي علوم إسلامية " [3]. أما

---

[1] محمد عبده: الإسلام دين العلم والمدنية، ص 160.

[2] كمال عبد اللطيف: مفاهيم ملتبسة، دار الطليعة، بيروت ،ط (1)، 1992، ص 33/32.

[3] رفاعة الطهطاوي: مناهج الألباب المصرية، ط (3) ،القاهرة ،1912، ص 373.

خير الدين التونسي فقد ذهب أبعد من ذلك، وكان متأكد من أن أوربا ستسيطر على العالم " إلا حذوا حذوها (العرب) وجروا مجراها في التنظيمات الدنيوية "[1].

إن الطريقة الوحيدة للوصول إلى ذلك في رأيه هي استعارة أفكار ومؤسسات أوربا ودعم هذا الموقف بحجتين أولهما " إن الشريعة لا تنافي تأسيس التنظيمات السياسية القوية لأسباب التمدن ونمو العمران الأمر الذي إذا كان صادرا من غيرنا، وكان موافق للأدلة لاسيما إذا كنا عليه وأخذ من أيدينا، فلا وجه لإنكاره، وإهماله، بل الواجب الحرص على إسترجاعه واستعماله " [2]. وبالنظر إلى صياغة هذه الحجة بتعبيرات دينية، فقد تركت أثرها عميقا على رواد الإصلاح الديني، فلقد نظر هذا الاتجاه على أن العلم ليس حكرا على الغرب وحده، فليس هناك من المقام الأول، عنصرية أو عرقية لتفوق الأوربيين، بل أن الإسلام قد حث على العلم، وأن الحضارة الإسلامية شهدت إزدهارا علميا الذي انتقل على يد الغرب إلى عامل تقدم وقوة لذا فإن العودة إلى العلم ليست أكثر من عودة إلى الإسلام والعودة إلى الإسلام الأول عودة مرة أخرى للأخذ بأسباب العلم.

لكن لم يكن بمقدور الاتجاه الإصلاحي الديني أن يعرف أن وراء هذا الصعود الأوربي الواسع الذي فضحهم انقطاع غربي عن التراث القديم، ولاسيما مع التراث

---

[1] خير الدين التونسي: أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تحقيق معنى زيادة، المؤسسة الجامعية ط (2) 1985، ص 163.

[2] نفس المرجع ص 165.

الديني الروحي، ثم أن المصلح الديني هنا لم يدرك أن تجليات ظاهرة القوة والحضارة في أوربا كانت تستند إلى موقف نقدي، ومراجعة جذرية وشاملة من التراث[1] بشكل عام والتراث الديني بشكل خاص لاشك كان هناك إحساس نحو هذا الانقلاب نجده عند كل من الأفغاني، ومحمد عبده، اللذان اطلعا على أبعاده العامة وسماه الأفغاني (بالحركة الدينية) " وذلك منذ عصر لوثيريوس رئيس الطائفة البروتستانتية فإنه لما رأى أهل أوربا تعتقد في البابا اعتقادا يوجب عليها الخضوع، والاستكانة لأوامره، وغير ذلك من الاعتقادات المسيحية الفاسدة قام بتلك الحركة، وخلاصة الأمر أن تمدن أوربا ينسب إلى تلك الحركة "[2].

وقد اتجه محمد عبده أيضا نفس الإتجاه، فصب كل جهده على تهافت المسيحية وتناقضاتها مع العلم. إن المدنية الغربية لا علاقة لها بالمسيحية، لأن الإنجيل أمر أهله بالانسلاخ من الدنيا والزهاد فيها، وأوصى بأن يجعل ما لله لله وما لقيصر لقيصر، ومن العسف أن يقال أن المدنية، الملك، السلطة الذهب والفضة هي مدنية أصلها المسيحية، وأن هذه المدنية لم تقم إلا بعد أن نفى مفكروها (أي أوربا) وعلماؤها تعاليم المسيحية وأخذوا بمبدأ المادية بديلا عنها، أما عندما يتعلق الأمر بالإسلام والعلم والمدنية فالمصلح الديني هنا لا يوفر جهدا كبيرا في إثبات

---

[1] أنظر هشام جعيط: فلسفة التنوير والفكر العربي الإسلامي ، مجلة الفكر العربي المعاصر،عدد 37/ سنة 1985، ص 96.

[2] محمد عمارة: الأعمال الكاملة: جمال الدين الأفغاني، المؤسسة المصرية القاهرة 1960، ص 338.

هذه العلاقة، علاقة صداقة وتفاهم وحسبنا أن نقول هنا أن الدفاع عن العلم والمدنية استنادا إلى أساس ديني، ظاهرة إيجابية تشير في وقتها إلى تحول في نسقية الأيديولوجية الدينية من أيديولوجية غيبة ومعادية للعلم والتقدم إلى أيديولوجية مدافعة عنه[1] لذا بات الحديث عن الإسلام، يعني الحديث عن المدنية المرتجاة، وباتت الغاية من أعمال الإنسان فيها ليس خدمة الله فحسب، بل خلق مدنية إنسانية مزدهرة في كل نواحيها[2].

ولم تعد اجتهادات المصلحين المسلمين تختلف اختلافا شكليا عن بذور الفكر الأوربي في القرن التاسع عشر، والتي عبّر عنها (غيزو) في مقالات، بأن التقدم هو الغاية، وهذا التقدم ينشد غايتين التطور الاجتماعي، أي زيادة القوة الاجتماعية والرفاهية الاجتماعية والتطوير الفردي أي تطو ير مواهب الإنسان ومشاعره وأفكاره، ولم يكن يرى الأفغاني في وصف غيزو لتطور الحضارة الأوربية شيئا مميزا لا ينطبق على تاريخ الحضارة الإسلامية فالإسلام الحقيقي الذي حاول كل من الأفغاني ومحمد عبده تحريره من الخرافات لا يتعارض مع المدنية الحديثة، بل أن المدنية الحديثة إنجاز تتوافق مع روح الإسلام وجوابا صحيحا على نزعته، بل ومن صلب النزوع العربي الإسلامي في انطلاقته.

---

[1] أحمد نسيم البرقاوي: المرجع السابق، ص 34.

[2] ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، ترجمة كريم عزقول، دار النهار للنشر ط (3) 1977، ص 144.

غير أن الحديث عن المدنية يقودنا إلى الحديث عن الدولة المدنية والحكم المدني، فكما واجه الإصلاح الديني مشكلة العلم من حيث هو عامل تقدم مهم في تجاوز التخلف الذي يرزخ الشرق فيه وأفترضه أصلا من أصول الدين وتابعا في ثنايا الشريعة الإسلامية كذلك واجه مشكلة الحكم والسلطة السياسية. ولقد كانت حاجة الشرق إلى نظام حكم جديد بفعل عاملين:

أولا: طبيعة السلطة الاستبدادية العثمانية التي لم تعد تستجيب لمجمل التغيرات الحاصلة في قلب المجتمع أو للطموح العام لتغيير حال الأمة كما رعاها برجوازيو تلك المرحلة.

ثانيا: الغرب الذي شكل نموذج الدولة الديمقراطية بالنسبة إلى المثقف الشرقي، وبالمناسبة فإن أي من المصلحين الدينيين لم يخف إعجابه بالحياة السياسية في الغرب، وأعتقد أنه من أسباب تفوق أوربا الشورى القائمة في قلب سلطتها السياسية[1].

يتبين مما سبق أن الأفغاني لم يجد حرجا في تبني تجربة الغرب الدستورية وأنه كان قد ألبسها لبوسا إسلاميا، أي معتبرا هذه التجربة موجودة في الإسلام لذلك سعى مثل الطهطاوي، وخير الدين التونسي إلى إيجاد مصطلحات في الحضارة الإسلامية. فلقد اعتبر المصلح الديني بشكل عام أن المصلحة هي المنفعة والشورى

---

[1] أحمد نسيم البرقاوي: المرجع السابق، ص 51.

هي الديمقراطية البرلمانية والإجماع هو الرأي العام. وأصبحت التجربة الإسلامية في الحكم بذلك مرادفة للتمدن والنشاط اللذين كان قاعدتهما التفكير الاجتماعي في القرن التاسع عشر [1] وبالتالي فإن العودة إلى الإسلام في م رابعها الأولى وأصوله الموحى بها وتمثل تاريخه الأول (التجربة الراشدة) قبل ظهور الخلا ف هو السبيل الأوحد لعودة الأمجاد القديمة المتخيلة في الدولة الإسلامية القوية، هذا بالإضافة إلى أن الأفغاني لم يكن مصلحا دينيا فقط بل وكان مثقفا ثوريا يؤمن بطاقة الشعب في فترة مهمة على الأقل من فترات حياته وليست دعوته لأن يجعل الحاكم رأسا بلا تاج أو تاج بلا رأس إن هو خالف الدستور.

لذا نفهم التمييز الذي أقامه البعض بين الأفغاني ومحمد عبده من ناحية الأول كان ثائرا والثاني إصلاحيا، ومع ذلك تبقى تجربة محمد عبده تجربة أعمق، وأكثر أصالة وغنى من حيث قدرته على الاجتهاد.

لقد اجتهد محمد عبده أصول ستة للإسلام هي الأصول التي تشكل جوهر إصلاحه الديني. وأصول الإسلام هذه التي اجتهدها محمد عبده، إنما جاءت لتشكل لأهم ما أنجزه على مستوى الفكر السياسي والفلسفي واللاهوتي ولما نحن بصدد مسألة محددة فلن نتوقف عند جميع هذه الأصول بل نكتفي بالنظر إلى الأصل السادس، ألا وهو قلب السلطة الدينية، على الصعيد النظري البحت، يرى محمد

---

[1] ألبرت حوراني: المرجع السابق، ص 179.

عبده أنه ليس في الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير والتنفير من الشر [1]. " فليس في الإسلام ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه، ولكن الإسلام دين وشرع، فقد وضع حدودا، ورسم حقوقا، والخليفة مكلف بإقامة الحدود وتنفيذ حكم القاضي بالحق فسلطته إذ سلطة تنفيذية ليس غير وهو بعد ليس بالمعصوم ولا هو مهبط الوحي، ولا من حقه الاستئثار بتفسير الكتاب والسنة وهو يشير هنا إلى الوضع الذي كان قائما في أوروبا المسيحية، ويكمل هذه الفكرة صراحة في موضع آخر حيث يؤكد " لم يعرف المسلمون في عصر من العصور تلك السلطة الدينية التي كانت للبابا عند المسيحيين، عندما كان يعزل الملوك، ويحرم الأمراء، ويقرر الضرائب على المماليك، ويضع لها القوانين الإلهية"[2].

وهو يسمي الأشياء بأسمائها فيرفض ما يسمى عند الأوربيين بالثيوقراطية ولذلك لا يجوز لصحيح النظر أن يخلط الخليفة عند المسلمين يما يسميه الإفرنج (ثيوقراطي) أي سلطان الإلهي فلأنه ذلك عندهم هو الذي ينفرد بتلقي الشريعة عن الله وله حق التشريع ... فليس للمؤمن ما دام مؤمنا أن يخالفه " ويضيف محمد عبده كان من أعمال التمدن الحديث الفصل بين السلطة الدينية والسلطة المدنية

---

[1] محمد عبده: الإسلام والنصرانية، دار الحداثة ،ط (2)، 1983، ص 86.

[2] نفس المرجع ، ص 87.

وعدوا هذا الفصل منبعا للخير الأعم عندهم ثم يوهمون في ما يرمون به الإسلام من أنه ليحتم قرن السلطتين في شخص واحد ويضنون معنى ذلك في رأي المسلم أن السلطان هو مقرر الدين، وهو واضع أحكامه، وهو منفذ لها والإيمان بيده، وقد تبيّن ذلك أن هذا كله خطأ محض وبعيد عن الفهم معنى ذلك الأصل ".

لقد ذهب محمد عبده إلى أبعد من ذلك، فهو لا ينفي عن الأشخاص فحسب، وإنما عن المؤسسات السلطة أي طابع ديني، كدار الإفتاء والقضاء أو علماء الدين أو شيوخ الإسلام. " أقول أن الإسلام لم يجعل لهؤلاء أي سلطة على القضاء وتقرير الأحكام، وكل سلطة تناولها واحد من هؤلاء فهي سلطة مدنية قررها الشرع الإسلامي "[1]. قد يبدو لأول وهلة، أننا أمام دعوة للدولة الحديثة التي ينفصل فيها الدين عن الدولة، لاشك أن الأمر قد يبدو كذلك، وهو أن محمد عبده يدعو إلى إقامة دولة مدنية، بحيث تكون الأمة أو الشعب هو مصدر السلطة السياسية أو من ينوب عنها، ومع ذلك وعلى الرغم من نفيه للسلطة الدينية في الإسلام واعتبارها سلطة مدنية من جميع الوجوه إلا أننا نرى من جهة أخرى، يعتبر الإسلام نظام شامل لأمور الدين والدنيا. وهكذا فبالرغم من اعتبار السلطة في الإسلام تقوم على اعتبارات دنيوية، وليس لها سند ديني لكنها لا نفترض الفصل بين الدين والدنيا، هذا بالإضافة إلى أن مذهبه في التجديد الذي يرى أنه لا سبيل لنهضة الأمة، إذا لم

---

[1] نفس المرجع السابق، ص 86.

تؤسس نهضتها على الدين. ويعلل أحد الباحثين على هذه المسألة بقوله " بل أن المسألة تكتسب لدى محمد عبده طابعا مثيرا وطريفا، وذا دلالة بالغة بالنسبة إلى رفض موضوع علمانية الدولة، فهو من موقع دنيوي مستنير للإسلام يرفض تلك الموضوعة، لكن بصفة ربما، فهمت بأنها تصب في فكرة العلمانية نفسها ... إن دنيوية الإسلام تتم هنا عبر رفض علمانية الدولة، ولكن محمد عبده حيث ينجز ذلك فإنه يكون قد أطاح بالموقف العقيدي الرسمي للإسلام، كما يكون قد جعل من هذه الأخيرة (العلمانية) مسألة اجتماعية قابلة للجدل والتأويل والاجتهاد"[1].

أو كما يقول حوراني، لقد نوى إقامة جدار ضد العلمانية فإذا به في الحقيقة يبني جسرا تعبر العلمانية عليه لتحتل المواقع واحد بعد واحد [2]. ومن هذا الموقف النقدي اتجاه الدولة الدينية الإسلامية كما عرفها التاريخ الإسلامي انطلق محمد عبده في دعوته إلى إحياء التراث العربي والإنساني دون أن يجد حرجا في تبني المنجزات الحضارية الأوربية، لقد أراد محمد عبده من وراء ذلك أن يحل إشكالية العلاقة بين الأصالة والمعاصرة (بين التراث والحداثة) فالعودة إلى الأصول تشكل بالنسبة إليه الشرط الأول لتحقيق الأصالة (التراث) بيد أن هذ هالأخيرة تكتسب أبعادها ومقوماتها العصرية من خلال مزاوجتها بأوربا وعلومها.

---

[1] الطيب تيزيني: من التراث إلى الثورة، ص 349.

[2] ألبرت حوراني: المرجع السابق، ص 179.

إن هذه القراءة التأويلية والجديدة للإسلام عبر العودة إلى الأصول الأولى من أجل تكييف الإسلام مع الحاجات الاجتماعية الجديدة التي فرضتها الحياة الجديدة، وخاصة تحديات النموذج الأوربي إن هذه القراءة الجديدة، والطموحة في آن واحد للإسلام عبر العودة إلى الأصول الأولى والدعوة إلى النظر العقلي من أجل تكييف الإسلام مع النزعات الدنيوية استجابة لمتطلبات الجديدة، وإعطاء قيمة للحياة الأرضية والسعي نحو التقدم وتجاوز التخلف، وإيجاد صلة وصل بين معطيات (الوحي) الدين، والثقافة الغربية المعاصرة، والعزم على نقد الاستبداد، والنضال من أجل السيادة والمدنية، والحرية هي ما كان يميز الجانب الدنيوي من خطاب الإصلاح الديني في منتصف القرن (19). يضاف إلى ذلك عنصر آخر أكثر أهمية، وهو التأكيد على الجانب العقلاني من التراث الإسلامي عبر الاعتزال والرشدية، أي أنها لم تكن لتعلن القطيعة التامة مع الماضي أو التراث، بل اقتصرت مهمتها على تغيير الموقف من الحياة في إطار النظرة الدينية الإسلامية للعالم، بعد أن عملت على تأويل (الدين) في بعض فروعه على نحو يظهر هذه الأخيرة في علاقة توازن مع الواقع الراهن، لذلك لم تتجاوز أيديولوجية الإصلاح الديني الأيديولوجية الدينية، بل ظلت تتراوح بين مواقف تراثية ثلاثة، ولم تتجاوز هذه الحدود ولعل هذا النقص في مجال التنوير الفكري والمراوحة تعود إلى طبيعة نشأة البورجوازيات العربية الممسوخة.

إن جملة الولادات القيصرية لهذه الشرائح الإقطاعية الوافدة في الخريطة الطبقية، كانت بسبب المكونات التاريخية الاجتماعية لهذا الجنين، وهي المكونات الهجينة من أصل شبه إقطاعي لعلاقات الإنتاج والأصل الشبه الكمبرادوري لدولة الموظفين والتجار. فكان التحديث هنا احتضانا طبيعيا لنشأة وتطور هذه البورجوازيات الوطنية في عصر الكولونيالية الذي شكل الإصلاح الديني الجناح المستتير في إطار هذه البورجوازيات القاصرة والهجينة.

وإذا كان الإصلاح الديني لم يحدث تحولا عميقا في الحياة الفكرية فإننا لا نغفل دوره وأهميته في تفكيك الأيديولوجية الدينية، بل يمكن القول أنه مهد بشكل ما في تحرير الفكر الديني من القوى الدينية الغيبية وأفسح المجال إلى حد ما أيضا في نشوء تيار علماني كما اشرنا إلى ذلك في ما سبق، كما أسهم في إلغاء الاضطهاد الأيديولوجي والديني. كما انطوى أيضا على نزعة تسامح اتجاه الأيديولوجيات الأخرى ورغم توجه الخطاب الإصلاح الديني نحو التراث من خلال موقف نقدي نسبيا، إذ رأى رائد الإصلاح (الأفغاني) حاجة بلدان الشرق في مرحلتها تلك إلى التصدي للمطامع الغربية سلاح الفكر المتحرر من أسر التقديس الجامد إلى الماضي وتراثه، ورؤية ما يتطلبه الحاضر من فهم جديد لأفكار التراث يساعد المجتمعات الشرقية المهددة بخطر تفاقم السيطرة الاستعمارية على مواجهة هذا الخطر، غير أن الإصلاح الديني رغم أهميته في تصديع ج دران التقديس المطلق

للتراث إلا أنه لم يضع لنا نظرية في التراث، ومنهجا نسترشد به وللأجيال القادمة، بحيث يغير هذا المنهج من الرؤية التقليدية السائدة للتراث تغييرا جذريا[1].

باختصار شكل التراث الإسلامي المرجعية القاعدية في الخطاب العربي الحديث والمعاصر، ومنذ تبلور المشروع الإصلاحي النهضوي في القرن الماضي، ولاسيما في مصر والشام أولا ثم باقي الأقطار العربية بعد ذلك ظل هاجس التراث يحدد الملمح البارز في خطاب الإصلاح عن طريق استعادة عناصره المرجعية التراثية، ومحاولة صياغتها في ضوء أسئلة النهضة.

لم يحضر التراث في خطاب الإصلاح الديني في صورة المخزون الفكري المتبلور في تاريخ الحضارة الإسلامية الوسيطية، بل أن حضوره اتخذ طابعا رمزيا بالدرجة الأولى، وقد انبنت رمزيته على حاجة نفسية تاريخية، فقد شكل الملجأ الروحي لذات مهددة في وجودها وكيانها بفعل الآثار الحاصلة نتيجة للغزو الاستعماري.

يقول الجابري في هذا السياق " وهكذا فالذين جعلوا الهدف الأول من النهضة هو النهوض لمقاومة الهجوم الأوربي العسكري منه والسياسي والاقتصادي والثقافي قد التجأوا إلى التراث بوصفه وسيلة تعبئة وتجنيد، ولذلك اقتصروا على مخاطبة

---

[1] حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، بيروت ط (6) 1988، ج (1) ص 74/ 75.

وجدان الناس، وتحريك المخيال الاجتماعي لما كانوا يقدمونه من تأكيدات تبعث الثقة في النفس وتحمل على الأمل في المستقبل " [1]. كما شكل التراث وسيلة للتواصل مع التاريخ من التطور الذاتي المتواصل، رغم عوامل الانقطاع والقطيعة التي كانت تحصل في سياق هذا التاريخ وبصورة موضوعية.

وقد سمحت المعطيات الأنفة الذكر، بتحويل التراث إلى نموذج تاريخي مغلق مثال قابل للنسخ والاستعادة ثم تحويل الماضي إلى صورة تجسد الطوبى المطلوب تحقيقها لتجاوز الانحطاط.

وفي هذا المستوى من النظر بالذات تحول الخطاب السلفي في سياق دفاعه عن الماضي وعن التراث إلى خطاب لا تاريخي ورغم محاولات رواد النهضة، وخاصة الإصلاح الديني في إنجاز محاولات توفيقية بين الماضي والحاضر بين التراث والحداثة. فقد ظل الإكتفاء التاريخي عائقا فعليا أمام تاريخ يصنع في ظل متغيرات جديدة تتج ه إلى القطع مع بنيات تراثية في الثقافة والمجتمع، لم يعد بإمكانها التواصل بإيجابية وتاريخية مع المستجدات التي بلورها زمن المد الامبريالي بطريقته الكاسحة.

وظف التراث إذن في الخطاب الإصلاحي السائد كوسيلة لتدعيم الاستمرارية التاريخية الرافضة لكل رياح التغيير التي فرضتها عمليات التغلغل الاستعماري

---

[1] م.ع. الجابري: المشروع النهضوي العربي ، ص 67.

الإمبريالي في المحيط الجغرافي العربي ومنذ تلك اللحظة تمت أدلجته وتسييسه في صبغة سجالية ونضالية التي طبعته وجعلته غير قادر على بناء منظومة نظرية متسقة متماسكة.

هذا السلوك البراجماتي على حد تعبير الجابري في توظيف التراث العربي الإسلامي الديني منه والحضاري في مشروع النهضة العربية منذ تبلوره في القرن الماضي إلى اليوم كانت له دائما آثار سلبية جدا على عملية النهضة ومشروعها المستقبلي، ومن الضروري اليوم، والحاجة تدعو إلى إعادة تأسيس مشروع النهضة العربية العمل على تعرية هذا الطابع البراجماتي الأيديولوجي والكشف عن سلبياته ومخاطره[1].

وهذا الكلام الأخير ينطبق على كل التيارات الفكرية الأخرى دافعت عن قيم وأفكار أخرى مخالفة لأطروحة الخطاب الإصلاح الديني، ويتعلق الأمر هنا بالنزعة أو بالخطاب العلماني الليبرالي في الفكر العربي الحديث وموقعه من التراث.

---

[1] م ع الجابري: المشروع النهضوي العربي ، ص 66.

المبحث الرابع: موقف الخطاب العلماني الليبرالي من التراث

تظل الإشكالية المركزية في الفكر العربي الحديث هي إذن إشكالية النهضة بثنائيتها الحادة العديدة والمتعارضة، بينما تظل بؤرة الخلاف والاختلاف قائمة في الوسائل، والسبل التي يحتاجها الخطاب النهضوي الإصلاحي العربي لتحقيق الترقي والإصلاح والنهضة.

فالمثقف النهضوي العلماني الليبرالي لم ينفك يلح – وهو يستعرض محاسن أوربا ومواطن السمو فيها– على أن لا سبيل إلى تحصيل الترقي إلا الأخذ بأسباب التمدن الأوربي، أي الأخذ بقيم العقل والعلم، وقواعد الحكم العصرية، والضرب صفحا عن كل النظم العقلية والمادية، والسياسية الموروثة عن تاريخ يبدو كله انحطاط وتقهقر، مثلما لم ينفك المثقف السلفي– وهو يستعرض من التراث صورة حضارية إسلامية شامخة ومركزية كونيا– يلح على أن السبيل إلى ذلك الإصلاح هو العودة إلى (التاريخ والتراث) إلى ما أصلحت به أحوال السلف، إلى الشريعة الإسلامية كما جرى تطبيقها في الصدر الأول من الإسلام، وإلى نقطة من التاريخ لمّا تزل فيها لحظة القوة والوحدة والصعود إلى اللحظة المسيطرة، أي إلى اللحظة التي عاشتها الجماعة الإسلامية مشدودة إلى مرجعيتها الدينية النصية.

ولقد كان لهذا التعارض الفكري بين الخطابين – داخل نفس الإشكالية (إشكالية النهضة)– ترجمة وانعكاسا لزمن السيطرة الثقافية الإمبريالية لدرجة يدفعنا إلى القول أن العنف والاختراق الثقافي الذي مارسته هذه الظاهرة (الإمبريالية) على مجمل الحياة الثقافية والفكرية لا يقل عنفا وأهمية عن الهزة التي أحدثتها العلاقات الرأسمالية عند اصطدامها ببنية علاقات الإنتاج ما قبل زمن الرأسمالية في المنطقة العربية.

من هنا فإن أغلب التيارات الفكرية التي كانت منتشرة في أوربا قد انتقلت بشكل أو بآخر إلى محيط الثقافة العربية.

ومنذ نهاية القرن التاسع عشر انتقل الفكر الليبرالي، والفكر الوضعي، العلماني، والداروينية، والسان سيمونية والاشتراكية إلى الساحة العربية وتحديدا، بلاد الشام، ومصر وقد تمثل مجموعة من المثقفين في هذه المنطقة ثمار هذه الاتجاهات الفكرية وتحمسوا لها بأشكال مختلفة، وقد وظفت هذه التيارات الفكرية منذ البداية ضمن إشكالية العصر الكبرى (إشكالية النهضة). ولهذا حاول مترجمو ونقلة هذا الفكر صياغته وتوظيفه ضمن خطاب نهضوي متغرب.

وهنا لابد وأن نشير إلى مسألة في غاية الأهمية، وهي أن الحديث عن هذا الاتجاه أو هذا التوجه (توجه المثقف العلماني الليبرالي) يقودنا بالضرورة، وضمن هذا الإطار إلى تحديد الهوية التاريخية والاجتماعية والثقافية لمثقفي هذا الاتجاه،

وهي أن هناك ظاهرة متميزة في هذا التيار العلماني الليبرالي، حيث تسيطر في سياقه فئة من المثقفين المسيحيين الذين شاركوا بقوة في بلورة الأطروحات الكبرى لهذا التيار. إن هؤلاء المثقفون ينتمون إلى الجاليات المسيحية التي كانت منتشرة في المشرق العربي، ولاسيما في منطقة الشام، سوريا، ولبنان.

إن هذه الظاهرة سوف تفرض نفسها ولا شك علينا بقوة، وذلك بحكم أن المثقف الذي خطاب موضوع بحثنا ينتمي إلى الأقليات في الشرق.

إن لفظ (مسيحي) هنا تشير في معنى عريض لمزايا اقتصادية واجتماعية ونفسية أكثر مما تشير إلى ارتباطات دينية أو طائفية باستثناء أمثلة محددة فقط، حيث تحمل اللفظة معنى دينيا[1].

بمعنى أن الحركة الثقافية والفكرية المسيحية هي قبل كل شيء من نتاج عملية اقتصادية اجتماعية ارتبطت ببعض الطبقات الاجتماعية المسيحية في سوريا ولبنان. ونحن نعتقد مبدئيا مع بعض الباحثين أنه ينبغي رد التيار العلماني الليبرالي في الفكر العربي الحديث إلى الطبقات والفئات المرتبطة بالقطاعات الاقتصادية الرأسمالية إثر احتكاك العرب بأوربا الرأسمالية، التي هزت هذه الأخيرة أركان التكوينات الاجتماعية والاقتصادية القائمة وتهديم العلاقات الاجتماعية التقليدية قبل الرأسمالية، وإطلاق قوى اجتماعية جديدة، هذا هو حال الأقليات الدينية التي ترعرت

---

[1] هشام شرابي: المثقفون العرب والغرب، دار النهار، بيروت 1978، ص 64.

في حضن القناصل الأوروبيةِ ومنحتها الحماية كما يقول ألبرت حوراني في كتابه الفكر العربي في عصر النهضة، امتيازات كبيرة، سياسية، إقتصادية وثقافية حتى حلّت في القرن الثامن عشر، ولأسباب تاريخية محل الجاليات الأوروبية في احتكار تجارة الشرق[1].

وهذا هو أيضا حال الدولة العلوية في مصر، وبعض قطاعات الدولة العثمانية. يقول هاملتون جيب (H.Gibb)، إن ازدياد احتكاك هذه الطوائف بالأوروبيين في القرن التاسع عشر، وازدياد إستعدادها للإفادة من التعليم الأوربي ومن الأساليب الإقتصادية الحديثة كل هذا أدى من ناحية إلى اتساع ميادين نشاطها، مما أعطاها أهمية متزايدة في الإقتصاد، كما أدى من ناحية أخرى إلى تزويدها بوظيفة جديدة بصفتها حاملة للأفكار الأوربية بعد اقتباسها[2].

إن هذا النمو النسبي ولاشك من الرفاهية والتعليم بين شرائح معينة من المسيحيين – سوريا، ولبنان – أدى إلى أن تعززت مكانتهم في المجتمع، فشغلوا بالتالي مناصب الأمناء، والمستشارين والكتبة للأمراء، وبالرغم من أن المسيحيين كما يقول (ليفين) ظلوا في الإمبراطورية العثمانية كما لو كانوا من جنس آخر وبالرغم من أن كان لهم ثقل كبير في الحياة الاقتصادية للبلاد يتمتعون بامتيازات

---

[1] ألبرت حوراني: المرجع السابق، ص 79.

[2] هاملتون جيب:المجتمع الإسلامي، ترجمة أحمد عبد الرحيم ج(1) دار المعارف1970، ص 13.

خاصة، وتشملهم وصاية القناصل الأجانب، غير أنهم كانوا مع ذلك يفتقدون كافة الحقوق المدنية لكونهم مسيحيين[1].

هكذا عاشت هذه الأقليات المسيحية في الشرق العربي زمن السيطرة العثمانية في عزلة تامة فلم يشارك أبناؤها في الحياة السياسية ونظر إليهم دائما باعتبارهم أهل ذمة، إلا أن حالتهم كما رأينا سابقا قد تغيرت، وتحسنت إثر الإحتكاك بالغرب، حيث منح بعض أفراد هذه الأقليات إمتيازات إقتصادية وسياسية فأصبحوا يقومون بدور الوسيط بين بلدان الشرق وأوربا. فتحسنت وضعيتهم الاقتصادية والاجتماعية، مما سمح لبعض مثقفيهم بصياغة مشاريع نظرية للإصلاح طالبوا فيها بحقوقهم السياسية وبذلوا كل ما في وسعهم توصلا إلى التحرر لتوطيد المواقع التي ظفروا بها[2].

إن انغلاق هذه الأقليات عن المجتمع الإسلامي وتفتحها في نفس الوقت على ثقافة الغرب من خلال خضوعها لأنظمة تعليمية ساهم في تميز الرؤية اللبرالية للمثقف العربي المسيحي هذا التمييز الذي يتجلى في مضامينها المرتبطة بالهموم السياسية للأقليات غالبا ما نظر إليها بعين الاحتقار[3].

---

[1] ليفين: الفكر الاجتماعي والسياسي، المرجع السابق، ص 79.

[2] نفس المرجع ص 17.

[3] منير موسى، مرجع سابق ص 17، 18.

لا يجب أن يفهم من إلحاحنا على هذه المسألة أننا نعطي أهمية زائدة في بحثنا للبعد الطائفي في هذا الخطاب، بقدر ما نريد من وراء ذلك عدم إغفال مؤشرا آخر من مؤشرات هذا الخطاب، وخاصة أننا نفهم البعد الطائفي في ارتباطاته الطبقية والإيديولوجية. إننا ننظر إلى خصوصية المثقف العربي المسيحي من الزاوية التاريخية والاجتماعية، وذلك للدور الإقتصادي الذي كانت تمارسه الأقلية المسيحية والتي عبر المثقف هنا عن طموحها، ومصالحها التاريخية أو كما يقول هشام شرابي " كان أفضل من عبر عن ذلك التغيير الاجتماعي والتاريخي والاقتصادي – أولئك الذين تأثروا أكثر بهذا التغيير في المجتمع أي المثقفون "[1].

إن البعد الطائفي هنا يتأسس انطلاقا من الوضع الطبقي حيث يصبح الصراع الطبقي هو المبدأ، أما الصراع الطائفي فهو مجرد جزء من هذا المبدأ العام، وهكذا فإن المشروع الثقافي الذي سوف يصاغ من طرف المثقف العربي المسيحي ليس مجرد نتاج لانتماء ديني غير إسلامي، إنه قبل كل شيء محصلة دور إقتصادي جديد، إنه حصيلة وضعية إجتماعية سياسية جديدة. يقول هشام شرابي لم تعكس هذه النظرة لدى المثقفين المسيحيين ميلا مسيحيا، بل عكست المصالح الحقيقية لفئتهم الاجتماعية، وعبروا عن هذا الموقف عن عواطف ومصالح الطبقة البورجوازية المسيحية الناشئة في مصر، وسوريا، ويضيف شرابي: لقد أصبح

---

[1] هشام شرابي: المثقفون العرب والغرب، ص 64.

المفكرون المسيحيون طليعة التغيير لأنهم أبدوا أكثر من غيرهم استعدادا للتجارب مع القوى الجديدة في الغرب[1].

ومن أجل أن نقترب أكثر من هذا الخطاب وموقفه من التراث سنحاول إبراز مصادره الفكرية بعد أن أبرزنا في الصفحات السابقة بعض الجوانب المتعلقة بانتمائه الاجتماعي، والاقتصادي والديني.

كان العامل الذي حرك اليقظة المسيحية هو التعليم، إذ المسيحيون كانوا أول من أستقبل التعليم الحديث لأن المدارس التبشيرية التي أقامها الفرنسيون، والإنجليز، والأمريكان، والروس، فتحت أبوابها على المجتمعات المسيحية في سوريا، كما وصلت المدارس المذهبية الوطنية إتباع التراث القديم في التثقيف. فقد كانت في بدايتها ثقافة دينية ثم تحولت تدريجيا تحت تأثير أوربا الرأسمالية إلى ثقافة بورجوازية عصرية، وذلك من خلال إتباع أسلوب الغربي بصورة تدريجية، وبالرغم من أن المدارس المذهبية والإرسالية كانت دينية التوجيه تسعى إلى تغذية الروح الدينية في برامجها، فإن نظامها التدريسي كان في الأساس عقلاني، مما مهد الطريق لنوع جديد من الوعي، إذ شجعت التقييم المستقل إلى حد ما ولما أدخلت العناصر الأولية

---

[1] المرجع نفسه، ص 50.

في التفكير العلمي، خلقت الظروف التي ستخفف من قبضة التفكير الديني التقليدي[1].

وعلى صعيد آخر إهتمت هذه الطبقة الجديدة المتعلمة ولأسباب محلية على تعلم اللغة العربية وعين رجال الدين أنفسهم بدراسة مبادئها وتدريسها، وكثير من العلوم الملحقة بها، كالكتابة، والطباعة وشاع الاهتمام المسيحي باللغة العربية في صفوف العائلات البورجوازية على الأخص لأسباب تتعلق بالتحليل النهائي بدورها الاجتماعي القائم على الوساطة بين الغرب الرأسمالي والشرق.

ومما يلاحظ هنا أن اللغة العربية الفصحى أصبحت الآن واسطة نقل معارف حديثة، وبالتالي يجب أن تتكيف وفق الحاجات المفاهيمية الجديدة، فتحولت تدريجيا من لغة احتفالات جامدة إلى أداة فعالة للتخاطب الفكري. لذا كان أفراد الطبقة المسيحية المثقفة أول من أمتلك ناصية هذه اللغة المجددة، ولا يستثنى من ذلك إلا بعض العلماء المسلمين الذين عملوا مع الإرساليات المسيحية، ودرسوا في المدارس الإرسالية، وفي المقابل كانت المدارس الإرسالية تحرص على تعليم اللغات الأوربية، خاصة الانكليزية والفرنسية، إن هذه الأداة فتحت مجالا وآفاقا واسعة من التعرف على المنجزات الفكرية والثقافية الأوربية، وفي هذا السياق فإن جهد المثقف العربي المسيحي كان من نتيجة إلتماس المباشر مع أوربا، إذ وجد نفسه من الناحية

---

[1] المرجع نفسه، ص 65.

الموضوعية، مضطلع بدور خاص في المجتمع، غير أن الانشغال بالمسائل الاجتماعية والسياسية أفضى إلى توجهات أخرى تسمح بالحديث عن أيديولوجية إجتماعية مسيحية متميزة، وقبل أن نتطرق إلى مضمون هذه الأخيرة وموقعها من التراث لابد وأن نتعرف أولا على مصادر هذا التجديد الفكري على النسق الغربي.

إتجاهان أساسيان في الثقافة الأوربية كان لهما أثر عظيم في تكوين النخبة المسيحية[1].

1 ـ الاتجاه العقلاني الليبيرالي لعصر التنوير

2 ـ الاتجاه العلمي الداروينـي

لعب التنوير الأوربي، وخاصة الفرنسي من تأثير قوي على الذهنية المتعلمة من المسيحيين، ويرجع الفضل لمونتيسكيو، ولروسو، وفولتير وأوغست كونت من طرح المسائل. فقد كان لأفكار مونتيسكيو حول الواقع الاجتماعي تأثير كبير كما وجدت آذان صاغية لدى طبقات كانت تسعى لتحرر نفسها من المطلقات المحددة.

وهكذا فإن فكرة الحاجات المعينة والظروف المحددة، وفكرة الزمان والمكان باعتبارهما عوامل أساسية في تكوين القوانين والدساتير، كما أدت شروحات مونتيسكيو حول فصل السلطات في الدولة إلى نتائج ثورية ليس بالنسبة إلى النظام السياسي القائم بل وأيضا إلى الأسس النظرية للنظرة الإسلامية التقليدية للمجتمع

---

[1] المرجع نفسه، ص 76 / 77.

والدولة، كما أدت فكرة التسامح التي تخللت كتابات مونتسكيو إلى أسلوب جديد في النظرة إلى الأمور، هذا بالإضافة إلى مفهوم السيادة الشعبية والإرادة العامة التي اقتبسوها من روسو والتي كان لها وقع خاص. وقد وظف هذان المفهومان من بعد وبلورهما مع مفاهيم أخرى كالحق الطبيعي، وحقوق الإنسان، وشعارات سياسية أخرى.

بيد أن فولتير كان أكبر بكثير نظرا للروح النقدية وسعة صدره في المسائل الفلسفية والدينية على المثقفين المسيحيين وقد عبر هؤلاء بأشكال مختلفة، وبصورة رئيسية بنقد التعصب الديني الأعمى، وعدم التسامح. فنرى أن أكبر نقد هو للمؤسسة الدينية وفسادها استخدم فيها لهجة فولتير (الساخرة). أما (أوغست كونت)، وأرنست رينان. فقد كان من بين كتاب القرن التاسع عشر الفرنسيين الذين آثروا اهتماما خاصا. وقد ركز الاهتمام بكونت على نظريته الوضعية إلى المجتمع والحلول الشاملة التي اقترحها لتحسين أوضاع الإنسان. كما أن نظريته حول المراحل الثلاث استقبلها المثقفون المسيحيون بترحاب واسع، أما أرنست رينان الذي كانت له مكانة بارزة في الفكر الفرنسي. فيعود أثره إلى نظريته حول المسيحية، والإسلام التي وجدها المثقف المسيحي معقولة جدا، غير أن الرافد الأكبر الذي كان أثره عميق في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر هو الداروينية. وقد قدمت هذه النظرية الحجة الدامغة في نقد الأيديولوجية الدينية. كما أن الربط بين هذه النظرية

الأخيرة، ونظرية كونت إلى تأليف جديد هي الداروينية الاجتماعية (سبنسر Spencer) فأصبحت أفكار التطور والتقدم الاجتماعي، وصراع البقاء، والبقاء للأقوى أطروحات الأيديولوجية العلمية الجديدة التي تبناها المنورون المسيحيون.

انتقلت هذه التيارات الفكرية والعلمية والسياسية عبر مجالات وصحف يقول حوراني " ففي السبعينات من القرن التاسع عشر أخذ يظهر بالعربية نوعان جديدان من الصحف – الصحف السياسية – المستقلة التي تنشر أخبار السياسات العالمية، وتعبر عن الآراء السياسية، والمجلات التي كانت تتوخى عرض مزدوج هو إطلاع الفكر العربي على أخبار أوربا، وأمريكا، واختراعاتها، وعلى كيفية التعبير عنها باللغة العربية، وكان العدد الأكبر من هذه المجلات، يحررها مسيحيون لبنانيون تثقفوا في المدارس الفرنسية والأمريكية، فزودوا القراء طيلة جيل كامل للمطالعة التثقيفية تكاد تكون الوحيدة في اللغة العربية "[1].

أما أركون فيقول: " بموازاة المجلات الإصلاحية، فإن اللبنانيين كانوا يصدرون دوريات ظل بعضها يضمن أكثر من نصف قرن حضور عقلانية مناضلة. فقد أصدر بطرس البستاني 1883/1819 الجنان التي ظهرت من 1886/1870، وأصدر يعقوب صروف المقتطف 1867 في بيروت، وأصدر جورجي زيدان مجلة الهلال 1882. في هذا المحيط الليبرالي للنهضة تكاثرت المجلات، والجرائد من كل

---

[1] ألبرت حوراني: المرجع السابق ص 239.

الاتجاهات، وبهذا تطورت جدالات سياسية [1] دينية ومطارحات علمية نقدية ذات اهتمامات تربوية. والواقع أن هذه المجلات والدوريات قد هيأت الفكر العربي لتقبل الأفكار الجديدة، وعملت على تحول ثقافي تنويري [2] كبير، وإذا كانت بعض المواضيع التي عالجتها هذه الدوريات عديمة الصلة بالواقع أو تتحاشى كل ما يثير ضدها العداء، فإن وراء هذه المواضيع كما يقول ألبرت حوراني (يمكن استخلاص نظرة عقلية معينة كالبحث عن الحقيقة وماهيتها، وأن المدنية خير بحد ذاتها، وأن العلم هو أساس المدنية وأن للعلوم الأوربية قيمة عالمية، وأن بالإمكان أن نستخرج من الاكتشافات العلمية نظاما للخلقية الاجتماعية التي هي قوة الاجتماعية، وأن أساس هذا النظام الخلقي إنما هو التحسس بالمصلحة العامة أي الوطنية التي هي حب الوطن والمواطنين، الذي يجب أن يعلو على جميع الروابط الاجتماعية كالطائفية، والقبلية، والعشائرية وحتى الدينية منها)[3].

غير أن مهمة الخطاب العلماني التنويري، سوف تتعقد في بلاد الشام، نظرا للتزمت الديني، والتسلط الإقطاعي العثماني العربي وتتوقف المجلات والدوريات عن الصدور بسبب كثرة المضايقات في وجه الكتابة الحرة. يقول الطيب تيزيني: " ولما كانت سوريا أقرب إلى أعين الاستبداد الحميدي من مصر، إضافة إلى أن هذه

---

[1] Mohamed. Arkoune, La pensée Arabe. Ed. PUF 1957, p 20.

[2] انظر فرح انطون: ابن رشد وفلسفته: تقديم الطيب تيزيني، دار الفارابي 1988، ص 12.

[3] ألبرت حوراني: المرجع السابق ص 295.

الأخيرة كانت قد خطت خطوات مرموقة على طريق التحديث الذي لم يتجاوز رغم البنية الإقطاعية بصورة حاسمة فإن المنورين السوريين أولئك وغيرهم بدأوا يشعرون بضرورة التواري عن الأنظار والنزوح إلى مصر، ولابد أن يدور في الذهن ما كان قد أخذ يكتسي طابع حروب طائفية بين مجموعة الطوائف الدينية اللبنانية، وذلك بدعم مباشر من فرنسا، وانجلترا، مما عقد مهمة الفكر التنويري العقلاني والوطني العلماني، فكان ذلك من ثم حافزا للتوجه إلى مصر التي لم تشهد مثل تلك الوضعية الطائفية بالأبعاد الخطيرة التي اكتسبتها هنا"[1].

وفي هذا السياق لجأ جيل من المثقفين المسيحيين الشاميين إلى مصر هربا من التحرشات، والمضايقات التي كانوا يتعرضون لها من جانب الإيديولوجية الدينية الاستبدادية العثمانية، وقد كانت الظرفية الخاصة بمصر في تلك الفترة تسمح لهؤلاء بالتعبير عن أفكارهم بحرية أكبر، فنقلوا منابرهم الثقافية إلى القاهرة والإسكندرية وواصلوا التبشير بالفكر العلماني، وبطبيعة الحال لم يكن مقدم المفكرين المعنيين (شبلي شميل، فرح أنطون، يعقوب صروف ...الخ) إلى القاهرة ضمن أرض بكر، بل كان ضمن شروط من النضج الثقافي العام، مما هيأ لهما الإدلاء بدلوهما على نحو فاعل. فكانت تجربة (حركة الإصلاح الديني عموما كما مرت معنا سابقا) قد تركت بصماتها الكبرى على الحياة الثقافية المصرية، لاسيما تجربة محمد عبده فقد

---

[1] فرح أنطون: ابن رشد وفلسفته، تقديم الطيب تيزيني، ص 12.

كان لها تأثير قوي أقوى بكثير مما توقع هو، ولعل من الإشكالات الحضارية البالغة التعقيد أن التيار الإصلاح الديني التجديدي المستنير كان أكثر تأثير وفاعلية من أي تيار آخر، وذلك بسبب داخلي، وهو أن غالبية الشعب المصري تدين بالإسلام، وبالتالي كان للأفكار الإسلامية المتحررة أن تؤثر بوزن أكبر [1].

وعلى العموم فإن التقاء الرافد العلماني المسيحي العربي بالتيار الديني المستنير كان يستوجب حل القضية (الأم) المشار إليها آنفا، وهي كيف يمكن تحقيق توازن بين المدنية الحديثة (الغرب) والإسلام ؟ (بين الحداثة، والتراث) أو بعبارة أخرى كيف نأخذ بقواعد المدنية الحديثة دون أن نتخلى عن إسلامنا وهويتنا وأصالتنا ؟.

يقول الطيب تيزيني، كان التيار الذي قاده محمد عبده ومثله رشيد رضا قد انطلق من أن الإجابة عن ذلك السؤال عبر قناتين الأولى: تتمثل بالعودة إلى الإسلام الأول النقي من موقع هذا الإسلام، والتوجه بعد ذلك نحو الغرب، وذلك على نحو تلفيقوي غالب الأحيان، وسلفوي في بعض مظاهر الموقف من التراث. أما القناة الثانية فتتجسد بالنظر إلى المستبد العادل إسلاميا على أنه مفتاح الدخول إلى مواجهة عملية لذلك الأخير.

---

[1] غالي شكري: النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث، دار الطليعة، بيروت، ط (1) 1986، ص 13.

وعلى هذا فالأمر يستتبع إيجاد جامعة (دولة) سياسية دينية توحد شعب مصر (شعوب العربية الأخرى) من موقع التشريع الإسلامي وهيمنته في كل القطاعات المكونة للبلد، مع الحرص طبعا على التعايش بسلام مع الأقليات الدينية (المسيحية، واليهودية) واحترام حقوقهم ولكن في ضوء ذلك التشريع وبالاعتبارات العملية المنطلقة منه [1]. هذه هي الصيغة التي انتهت إيديولوجية الإصلاح الديني باعتبارها الحل الوحيد والممكن لمواجهة التخلف والانحطاط على الصعيد الداخلي والمد الحضاري الأوربي على الصعيد الخارجي وهي صيغة تقيم توازنا بين الغرب والإسلام.

لقد أثار هذا الموقف الأخير رد فعل عنيف تجلى في موقف آخر وهو موقف التيار العلماني الليبيرالي، الذي بدأ يفصح عن نفسه منذ وقت مبكر، وهم بالخط العام من انتماءات مسيحية كما سبق ورأينا، وقد عبر هذا التيار بمختلف أجنحتهم[2] وهم يعكسون الطموح التاريخي للبورجوازية العربية الناشئة عن واقع التأخر والتخلف التاريخي السائد في مجتمعهم وتبنوا أن خلاص مجتمعهم لا يأتي عن طريق الحل المقترح من طرف التيار الأول، وقد انطلقوا في ذلك من احتياجات

---

[1] فرح أنطون: ابن رشد وفلسفته تقديم الطيب تيزيني، مرجع سابق، ص 14

[2] Anouar. Abdelmalek, La pensée politique Arabe contemporaine. Ed, Seuil 1970 p 14.

الاقتصادية والاجتماعية والسياسية للمجتمع العربي الحديث، فأنتجوا من خلال ذلك خطابا نهضويا حاولوا من خلاله معالجة إشكالية التخلف الحضاري العربي (أو إشكالية النهضة)، وذلك بوضع إستراتيجية تلغي التأخر، وقد استعانوا في ذلك في صياغة خطابهم بمفاهيم وأدوات التراث الليبيرالي الغربي حيث غطت هذه المفاهيم مختلف جوانب الإشكالية التي كانوا بصددها، بالإضافة إلى التراث العربي في منحاه العقلاني.

لقد أدرك ممثلو هذا التيار العلماني، أن مواجهة التحدي الغربي تكمن في خلق وحدة قومية عربية ضمن أنساق من التوحيد الوطن القطري، وضمن دولة عثمانية شاملة، أي في جعل الانتماء الوطني القطري والقومي لسكان العالم العربي المعيار الأول لوحدتهم السياسية في إطار تلك الدولة. لذا كانت العلمانية وشعارها (الدين لله، والوطن للجميع) هي المدخل إلى المجتمع المدني الذي تسوده في هذه الحال تشريعات وضعية وضوابط إجتماعية سياسية مستمدة من مؤسسات إجتماعية بشرية يمكنها أن تستأنس بكثير من الشرائع والقواعد المتحدرة من الأديان وتستفيد منها. أما الوجه الآخر من نسيج المجتمع المدني المنشود فيقوم على تبني العلم الأوربي، وطرائق التقدم الصناعي والاجتماعي، كتحرر المرأة والقضاء على التقاليد المعيقة له، وفتح المدارس. وهذا يعني في جوهر الأمر، أن تحقيق التقدم عموما يستلزم تحقيق محاولة تقوم على ثلاثة عناصر كبرى هي: المجتمع الوطن العلماني،

وعلم الغرب، وطرائق تقدمه، وأخيرا صيغة تحقق توازن بين العقل والنقل (الدين) بحيث يكون الأول الضابط والناظم المشترك بين من يتمتع بالمواطنة المدنية، ويكون الثاني محترما ومصونا دون أن يتحول إلى نسق من أنساق التدخل السلطة السياسية في الحياة العامة[1].

وهكذا فالدعوة الدينية أو الدولة الدينية التي أعتبرها الاتجاه الأول الحل الوحيد والممكن في إطار تلك المرحلة ليست متخلفة فقط بل هي خطوة إلى الوراء بالنسبة إلى ذلك العصر، ذلك لأن المعطيات الاجتماعية والديموغرافية، والسياسية، والثقافية قد تغيرت وتطورت نحو العلم اليقيني، والمنطق العقلاني، ولم يعد ثمة مجال موضوعي لاستمرار تأسيس المجتمع والدولة على الدين، من هنا لا يمكن تجاوز ذلك التأخر والتدهور والانحطاط بالالتفات إلى الوراء (الماضي) والانغلاق ضمن أطر ومفاهيم، وقيم ماضية (والتي هي دينية بالأساس) بل يجب الاستفادة من كل ما وقع في سياق تجاوز أوروبا لعصورها الوسطى ومواكبة المدنية الحديثة القائمة على العقل والعلم [2] والتكنيك وفي هذا الإطار دافع هذا الاتجاه في الخطاب السياسي النهضوي العربي على ضرورة العلمانية باعتبارها جزءا من اختيارات

---

[1] فرح أنطون: ابن رشد وفلسفته، تقديم الطيب تيزيني، ص 15/ 16.

[2] منير موسى: الفكر العربي في عصر النهضة، مرجع سابق، 98.

النهضة، ولا سبيل للتقدم والتطور إلا بفصل السلطة السياسية عن السلطة الدينية وإقرار حرية العقيدة، والفكر والوجدان.

وفي هذا الصدد يقول فرح أنطون " لا مدنية حقيقية، ولا تساهل ولا عدل، ولا مساواة، ولا أمن، ولا هوية، ولا علم، ولا فلسفة ولا تقدم إلا بفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية "[1].

وفي نفس السياق يقول جمال أحمد " إن الشميل، وفرح أنطون قد تأثروا بالأفكار التي سادت في أوربا في القرن الثامن عشر فتزعما إتجاها علمانيا يتصور أن الدين يعوق العرب في النهوض إلى مستوى الحضارة الغربية، وأن السبيل الوحيد للتقدم هو تخليص المجتمع من نفوذ الدين "[2].

حيث يستحيل في نظرهم تحقيق والوصول إلى حالة المعاصرة في غياب تمثل مكتسبات العالم وتجاوز كل الأوجه العقائدية للتراث، ثم يبين فرح أنطون سبل تطور المجتمعات الإنسانية تحت تأثير أوغست كونت " وأن القول بأن الالتفاف حول الدين يمكن الأمم الإسلامية من إحراز مستوى الغرب الحضاري ذاته (وهو المستوى الذي توصل إليه بالتقدم العلمي) هو في بساطة تجاهل طريقة تطور الحضارات، وفشل في فهم الطبيعة الإنسانية. إن الفهم السليم للتاريخ ولما يحرك عمل الإنسان،

---

[1] فرح أنطون: ابن رشد وفلسفته، المرجع السابق، ص 74.

[2] منير موسى: المرجع السابق، ص 98.

هو وحده القادر على الوصول إلى نظرية شرعية للمجتمع ولأساليب إصلاحه فهم كهذا لا يمكنه أن يستمد إلا من العلم، أما الفكر الديني فإنه لا يجلب للمسألة إلا التشويش وأن اعتبار الوحدة الدينية كما فعل الأفغاني أساس التقدم الاجتماعي أفضى إلى ضعف وانحلال متزايدين "[1].

أما الشميل فيذهب إلى أن السبيل الوحيد لتحديث الفكر العربي هو تحريره من الفكر التراثي الديني وراديكالية الشميل تتكشف في رؤيته التي تقوم على أن العلوم الطبيعية هي الأساس الذي يجب أن يبدأ منه تحديث المجتمعات العربية، ونظرية النشوء والارتقاء هي المنطلق الذي لابد منه [2]. فيغامر الشميل ويترجم مقالات بوخنر (حول النشوء والارتقاء)، وينشرها في مجلة المقتطف ثم يتحدث عن ردود الفعل التي تلت ذلك فيقول " على أن هذه الضجة التي حصلت حينئذ هي المقصودة مني في ذلك الحين لإيقاظ الأفكار من نومها العميق، والحركة مهما كانت خير من السكون، ومن هنا نحن الشرقيين اليوم أولى بهزة تصل فينا إلى أعماقنا، وقد تقادم علينا السبات حتى بتنافي رتبة في صف الأحياء لا هي ميتة فتدفن في جثة هامدة، ولا هي حيّة تبعث بشرا سويا "[3].

---

[1] هشام شرابي: المثقفون العرب والغرب، ص 87.

[2] جلال فاروق الشريف: بعض قضايا الفكر العربي المعاصر، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق 1974 ص 11.

[3] شبلي شميل :فلسفة النشوء والاتقاء ص د من المقدمة الطبعة الأولى، دار مارون عبود .

شكل الخطاب العلماني تحديا كبيرا للذهنية الدينية، وقد ذهب بعيدا في التحدي إلى الدعوة إلى نبذ الشرق، ونبذ التراث الشرقي برمته، ونبذ تلك الاستمرارية التاريخية، إنها دعوة الخطاب العلماني إلى الانفصال عن الشرق، وقد اتضح هذا الأمر في موقف مثقفي التيار العلماني من التراث، حيث نادوا بالتخلي عن كل القيم الشرقية، وطالبوا بالتوحد مع الغرب، أي مع حضارة العلم والصناعة " ولا يمكن أن نتصور نهضة عصرية لأمة شرقية ما لم تقم على المبادئ الأوربية للحرية والمساواة، والدستور، مع النظرة العلمية الموضوعية للكون "[1].

هذا ما يعتقده سلامى موسى " يجب علينا أن نخرج من آسيا وأن نلتحق بأوربا، فإني كلما زادت معرفتي بالشرق زادت كراهيتي له وشعوري بأنه غريب عني وكلما زادت معرفتي بأوربا زاد حبّي لها، وتعلق بها، وزاد شعوري بأنها مني وأني منها "[2].

إن نبذ الشرق وتراثه في لغة الخطاب العلماني يعني التشبث بالغرب بقيمه، ومؤسساته، كما يعني رفض دعوة الجامعة الإسلامية والتشبث بالقومية العربية أو

---

[1] سلامى موسى: ما هي النهضة ؟ الهيئة المصرية العامة لكتاب، سلسلة التنوير 1993، ص 89.

[2] سلامى موسى: اليوم والغد، المستقبل للنشر والتوزيع العجالة الإسكندرية 1926 ص 7.

الفرعونية أو البحر المتوسطية [3] إن التشبث بالقومية القائمة على وحدة لا تمت بصلة إلى العقيدة الدينية أي القائمة على أساس مدني.

الدعوة إلى الغرب دعوة إلى الانفصال –عكس الدعوة السلفية التي تحدد مبدأ الرجوع إلى الأصل كمبدأ للخلاص من الانحطاط – أي إحداث قطيعة مع الماضي والتراث، من هنا لا يمكن أن تتحقق الحرية، ولا يمكن أن يتحقق الإيمان بالعلم إلا بالانفصال عن نمط الإنتاج السائد، أي المناداة بالتصنيع، والقضاء على الاستبداد السياسي أي تحقيق الديمقراطية والانفصال عن المعرفة القديمة أي الدعوة إلى النقد والتنوير [1].

ويبرر الخطاب العلماني دعوته إلى تبني الحضارة الأوربية على أساس أنها حضارة كونية. نتابع سلامى موسى فيما يقوله: " إذا كنا نحب السير مع أوربا فليس ذلك لأننا والأوربيين من دم واحد وأصل واحد فقط، بل لأن ثقافتنا تتصل بثقافتهم من عهد مدرسة الإسكندرية ومجمع أثينا، وأيضا لأن حضارتنا هي حضارة العالم الحديث كله "[2].

---

[3] أنظر: طه حسين: مستقبل الثقافة في مصر. سلسلة كتاب التنوير، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1993، ص 26.

[1] كمال عبد اللطيف: الخطاب النهضوي المعاصر. مجلة الفكر العربي المعاصر. مركز الإنماء القومي، بيروت العدد 17/ 1983 ص 88.

[2] سلامى موسى: اليوم والغد، مرجع سابق، ص 7.

وتظهر ملامح السذاجة في دعوة سلامى موسى حيث يقول: " أجل يجب أن نرتبط بأوربا، وأن يكون رباطنا قويا نتزوج أبناءها وبناتها، فنأخذ عنها كل ما يجد فيها من اختراعات واكتشافات، وننظر للحياة نظرها نتطور معها في تطورها الصناعي ثم في تطورها الاشتراكي الاجتماعي، ونجعل أدبنا يجري وفق أدبها بعيدا عن منهج العرب، ونجعل فلسفتنا وفق فلسفتها، ونؤلف عائلاتنا على غرار عائلتها فالرابطة الغربية هي الرابطة الطبيعية لنا " [1]. ويتابع قوله معللا إعجابه وغرامه بالحضارة الأوربية الغربية لأنها حضارة العالم أجمع الآن. ولهذا (أرى أن أحث بني وطني على أن يلبسوا القبعة دون الطربوش لا لأنها تقينا من الشمس والمطر، وهو لا يقينا، بل لأنها تبعث فينا العقلية الأوربية) [2] لذا فقد صار سلامى موسى كافرا بالشرق وبكل ما فيه حتى مظاهر خصوصية مطالبا بإتباع الحضارة الغربية في كل شيء متناسيا خصوصية المجتمع العربي، هذا التناسب الذي جعل الخطاب العلماني مهمشا، وبلا أدنى ارتباط بالواقع العربي على هذا النحو طرح التراث مبدئيا بالتعارض مع اللحظة الراهنة والمستقبلية، إذ أن الأخيرة التي يفترض بها أن تجسد دائما التقدم الحضاري، لا يمكنها، إذا أرادت الحفاظ على شخصيتها، إلا أن ترفض العقلية الدينية التراثية أولا، وأن تتبنى العقلية والحضارة الأوربية المادية ثانيا، ولقد

---

[1] نفس المرجع ص 189.

[2] المرجع نفسه، ص 82.

وسعت فكرة التعارض هذه، بحيث تحولت إلى فكرة معارضة لـ" العقلية الأسيوية " بـ "العقلية الأوربية ". ولقد كان إسماعيل مظهر من المدافعين بحماسة عن ذلك، ففي مقدمة كتبها في مجلة " العصور " لكتاب ظهر في تركيا حول " مصطفى كمال " يحدد ملامح ذلك التعارض بما يلي: " لقد طبق (مصطفى كمال) المبادئ التي استخلصتها العقلية الأوربية عن طريق جهادها الطويل إزاء اللاهوت على الحالة الواقعة في الشرق أحسن تطبيق، وعرف كيف يظهر آراءه وأفكاره في قالب جلي وواضح ونجح كل النجاح في إظهار الفرق بين العقلية الأسيوية كما سماها وبين العقلية الأوربية، وقضى بأن العقلية الأوربية ارتقائية وأن العقلية الأسيوية رجعية جامدة[1].

والحقيقة أن هذا القول يصب في التحليل الأخير بعض النظر عن النوايا في مصب النزعة المركزية الأوربية العرقية.

لقد استند هذا (الخطاب العلماني) في اتجاهه أو لنقل انطلق الخطاب العلماني من منطلق عدمي للتراث على أساس اعتقدوا فيه القوة والحقيقة، وهو أن تحقيق المعاصرة الأصيلة أو الأصالة العصرية أو الحداثة بمفهوم اليوم تستوجب تجاوز التاريخ والتراث، على نحو شامل وهنا ندرك كم كانت الهيمنة الثقافية التي

[1] مأخوذ عن ذيل الملل والنحل للشهرستاني تأليف: سيد باقلاني، القاهرة 1961، ص 93.

مارستها الإمبريالية على توجهات وآفاق هذا التيار (الخطاب العلماني) قوية إلى درجة أنه لم يبق له سوى الإعجاب والانبهار.

أما إمكانية نشوء رؤية تاريخية وتراثية متقدمة فقد باتت شبه مستحيلة في ظل هذا المناخ المشار إليه سابقا، حيث ظهر التاريخ (الماضي–التراثي) العربي الإسلامي لأولئك (ممثلي الخطاب العلماني) العدميين على حد تعبير الطيب تيزيني كما لو كان نسيجا وبنيانا واحدا متجانسا يؤخذ دفعة واحدة أو يرفض دفعة واحدة، وقد أخذوا بهذا الموقف الأخير.

ومن نتائج التصدي للتراث العربي الذي انتهى إليه الخطاب العلماني كمحاولة استبدال الحروف الأبجدية العربية بأخرى لاتينية، اعتقادا من أن هذه الأخيرة تستطيع خلافا لتلك الأولى أن تستوعب الثقافة المعاصرة استيعابا عميقا، أي الثقافة القائمة على العقلية الأوربية الارتقائية لقد دعا للقيام بهذه المحاولة كل من سلامى موسى، عبد العزيز فهمي وسعيد عقل. فلقد كتب سلامى موسى يقول (والواقع إن إقتراح الخط اللاتيني هو وثبة إلى المستقبل لو أننا عملنا به لاستطعنا أن ننقل مصر إلى مقام تركيا التي أغلق عليها هذا الخط أبواب ماضيها وفتح لها أبواب مستقبلها حين نصطنع الخط اللاتيني يزول هذا الانفصال النفسي الذي أحدثته

هاتان الكلمتان المشؤومتان (شرق، وغرب). فلا نتغير من أن نعيش المعيشة العصرية)[1].

إن الوضع المعقد والمتشابك المشار إليه سابقا (أقصد الهيمنة الامبريالية على آفاق تلك النخبة) الذي كان قويا على أصحاب الخطاب العلماني عرقلة بدون شك في أذهانهم وفي عملية استيعاب وفهم العلم الحقيقي والعقلانية الحقيقية والتقدم الحقيقي هذا من جهة، ومن جهة أخرى عرقلة أيضا نمو رؤية معمقة للتراث العربي الفكري والخطاب العام، وتكمن لا علميتها، عندما ندخل التراث العربي في نطاق العقلية الأسيوية التي تعتبرها متخلفة أصلا.

وقد فهمت الإسلامي طبقا لهذا الموقف اللاعلمي العرقي، ومن ثم اللاتاريخي واللاتراثي كما لو أنه من اختراع ساحر، ويبدو هذا جليا واضحا أكثر في كتابات إسماعيل مظهر. فقد كرس هذا الأخير مجمل كتاباته لنقد العقلية الدينية عموما (المتمثلة بالنرفانا البوذية والفردوس اليهودي، المسيحي) والعقلية الدينية الإسلامية خصوصا. إنه ينطلق في ذلك من أن هذه العقلية الدينية قتلت في الشرق فكرة التقدم كما غشت على العقول والأفهام بأغشيتها الثقيلة [1]. ثم يأتي ربط هذه العقلية بالعقلية الأسيوية لتبرز المسألة أمامنا بوجهها اللاتاريخي واللاتراثي المتميز.

---

[1] سلامى موسى: البلاغة العصرية واللغة العربية، مصر 1945، ص 127 /128.

[1] السيد الباقلاني: المرجع السابق، ص 94.

ومن الفلاسفة الذين صاغوا بشكل أو بآخر موقف إسماعيل مظهر من التاريخ والتراث، كان أوغست كونت. لاشك أن أوغست كونت آتى بقانون الحالات الثلاث أو المراحل الثلاث. هذا القانون الذي يعتبره من " أكثر الاكتشافات التي وصل إليه العقل الإنساني في الطبيعة البشرية " [2] وحسب مظهر نجد أن " كل فرع من فروع معرفتنا لابد وأن يمر على التوالي بثلاث مراحل مختلفة: الأولى اللاهوتية، والثانية الميتافيزيقية الغيبية أو المجردة والثالثة اليقينية الإثباتية "[1].

وإذا أخذنا هذا القانون (الحالات الثلاث) وطبقناها على الفكر العربي وجدنا أن هذا الفكر وصل إلى مرحلة الثانية أي الميتافيزيقية الغيبية دون أن يكون قادرا على التجاوز إلى مرحلة الثالثة والأخيرة. إذن فهو فكر ميتافيزيقي غيبي مجرد غير قادر على الإحاطة باليقين العلمي العقلي.

من هنا نفهم لماذا رسم مظهر عقلية الشرق بـ" العقلية الآسيوية " المتميزة بخلوها من النقد والتساؤل المبدع، وبالطبع حين يرغب العرب المعاصرون في تحقيق التقدم فيما عليهم حسب مظهر إلا أن يتصدوا بجذرية لذلك الوضع الميتافيزيقي الغيبي، واستبداله بوضع جديد يقوم على صعيد الفكر على اليقين العلمي النقدي.

---

[2] إسماعيل مظهر: أسلوب الفكر العلمي: مجلة المقتطف فبراير 1926.

[1] نفس المرجع ،ص 15

كل ذلك يشير إلى أن معارضة التراث العربي بـ" الواقع المعاصر " كانت برزت لدى إسماعيل مظهر عبر دعوته للانطلاق من " الحياة القومية العصرية " فالمجتمع البورجوازي الأوربي الذي اتسم بشكل فعلي و رئيسي في تكوين مظهر ثقافيا ومنهجيا والتي تأخذ في الدعوة خصوصا في مرحلة صعوده التقدمي وعلى لسان الطبقة التقدمية الصاعدة البورجوازية إلى إقامة الدولة القومية العلمانية بالتعارض مع الدولة الإقطاعية الدينية الكهنوتية وكذلك مطامح الجنينية الخجولة لتحقيق مثل تلك الدولة القومية العلمانية التي أخذت بعض أجنحة الطبقة البورجوازية العربية تعلن عنها بكثير من الاضطراب والغموض، ومن خلال مجموعة من الصعوبات والكوابح الموضوعية والذاتية بالإضافة إلى القصور الذاتي في فهم قضية العلاقة بين الأصالة والمعاصرة. إن هذا جميعا كمن وراء معارضة إسماعيل مظهر الحاضر بالماضي المنحسر (وقد فهم مظهر التراث بصفته رديفا للتاريخ).

لقد أوقع هذا الموقف ممثلي الخطاب العلماني في توجهه التراثي العدمي في مزالق التبسيطية، والميكانيكية، وجعل أعداءهم من جميع الاتجاهات من السلفية الدينية النصية الوثوقية إلى الإصلاحية الدينية الليبرالية – وإن كانت هذه الأخيرة أقل تشددا من الأولى – يشددون هجومهم عليهم أو نقدهم لهم.

على هذا النحو يبدو لنا طبيعيا أن تفشل النزعة العلمانية في منحاها التراثي العدمي، وتضطهد، وتهان إذ ينظر إليها كحركة دخيلة معادية للراهن والماضي العربيين الإسلاميين.

والحقيقة أن ممثلي الخطاب العلماني في توجههم المشار إليه (التوجه التراثي العدمي) لم يكن في استطاعتهم من حيث هم كذلك إلا أن ينطلقوا من موقفين رئيسيين، إستمد منهما خصومهم في كل الأحوال مبررات هجومهم عليهم. الموقف الأول يكمن في رفض التراث العربي الإسلامي رفضا قاطعا، واعتباره جزءا من ماضي ينبغي نسيانه عن ظهر قلب، وبالتالي في دعوتهم إلى تكوين بداية جديدة تحدد أبعادها وآفاقها (العقلية الأوربية) العصرية المتطورة والحقيقة يمكننا أن نكتشف بسهولة الخطأ النظري المعرفي في ذلك الموقف الذي يكمن فيه مقتلهم، إنه يقوم على عدم القدرة على استبصار الوحدة، وللتباين والاستمرارية التاريخية، والقطيعة التاريخية في التاريخ البشري، ويؤدي بالتالي إلى التضخيم وإطلاق التباين واللاستمرارية على حساب الوحدة والاستمرارية.

ولكن التيار العلماني سوف يجد نفسه أمام وضعية صعبة جدا حينما يتوجب عليه أن يجيب عن السؤال التالي: ماذا يستوجب علينا فعله في المستقبل إزاء الماضي الأوربي الراهن الذي سيتحول حالئذ إلى ماضي هل علينا أن نرفضه ؟

وهو الذي جعلنا منه منطلق المرحلة الحضارية بما في ذلك العقلية الأوربية العصرية.

ويمكن أن نصوغ السؤال بطريقة أخرى عبر عنها الجابري. يقول: " إن الأخذ بالحداثة الأوربية، والإعراض عن التراث العربي الإسلامي و" بتره " أو " الإلقاء به في سلة المهملات " كما عبر بعض متزعمي هذا الموقف أو " القطيعة " معه كما نعبر اليوم، يقتضي في الوقت نفسه الإعراض عن التراث الأوربي الذي انبثقت منه الحداثة والقطيعة معه تمامًا كما فعل الأوربيون، فهل يمكن تحقيق هذه القطيعة المزدوجة "[1].

هذا سؤال موجه بالدرجة الأولى إلى ذوي التوجه العلماني في منحاه التراثي العدمي.

أما الموقف الآخر فيكمن في عجزهم (أي التيار العلماني) في استقراء التراث العربي الإسلامي نفسه استقراء يهدف ضمن ما يهدف إليه إلى اكتشاف حلقات مضيئة فيه تمنحهم:

1 -قدرة على مواجهة الأعاصير الحضارية الوافدة من الغرب الاستعماري.

2 -مشروعية نظرية وتاريخية وتراثية أمام أعين الجماهير العربية.

3 -القدرة على التصدي للسلفية النصية الوثوقية.

---

[1] محمد عابد الجابري: المشروع النهضوي العربي: مرجع سابق ص 122.

إنهم إذن لم يدركوا أن التراث العربي الفكري والحضاري العام – كأي تراث آخر اكتسب بنية ضمن علاقات اجتماعية طبقية وحضارية عامة – لا يشكل نسيجا متجانسا موحدا، بل هو بناء حضاري متناقض ومتصارع انطلاقا من أنه ينطوي في أحشائه على اتجاهي التقدم والمحافظة ونحن إذا دققنا في المسألة نجد أن خطاب العلماني في توجهه التراثي العدمي انزلق على نحو غير مباشر في التصور اللاتاريخي واللاتراثي للحدث الاجتماعي في المجتمع العربي، فهو يرى في التراث العربي الفكري كتلة واحدة ذات أبعاد متماثلة، كذلك فإن هذا الخطاب في رفضه للتراث العربي الإسلامي، قد انطلق من أنه متجانس ذو نسيج واحد والتجانس هنا يفهم كواقع سلبي، لا عقلاني لا حضاري، ومتخلف ولذلك فإن القطيعة الكاملة الحازمة مع هذا التراث تغدو أمرا مشروعا وضروريا، وذلك بسبب الحاجة الحضارية إلى تكوين مجتمع عصري جديد مصنع ومعقلن (بورجوازي) ولا تربطه رابطة بالتقاليد المتخلفة المنحدرة من ذلك التراث فلا أمل كما يقول زكي نجيب محمود في حياة ... عصرية إلا إذا بترنا التراث بترا، وعشنا مع من يعيشون علما وحضارة[1].

لقد كان العلم هاجسهم (أي ممثلي الخطاب العلماني) الأكبر، العلم كعامل تقدم وحيد ونقيض في نفس الوقت لكل ما هو دينين بالمعنى السياسي، وعلى الرغم من أن السياسة هي التي تفسر نزوعهم هذا في المقام الأخير، أي أن أهدافهم في

---

[1] زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي، دار الشرق، القاهرة ط الثامنة 1987 ص 8.

النهاية أهداف سياسية غير أنهم كانوا سياسيا أقرب إلى السذاجة، لأنهم عجزوا عن رؤية التقدم إلا بوصفه تقدم للعلم، وفي هذا السياق لم يفهموا شروط تقدم العرب وفي نفس الوقت شروط تقدم الغرب في آن واحد، وفي كلتا الحالتين تم إنتاج وعي زائف بكل من التراث، والحضارة الأوربية معا، وقد ساهم هذا الوعي الزائف في تغييب اللحظة الزمنية والتاريخية تغييبا شبه تام، وأصبح العربي يحيا في الغالب تاريخا غير تاريخه سواء كان ذلك التاريخ لحظة ماضية في الزمن الأوربي أم كان لحظة فائتة في الزمن التراثي، لم يبق له ما يعيشه في اللحظة الراهنة سوى التبعية للغرب على مستوى شكل الحياة المادي – استيراد التكنولوجيا – والتبعية لإحدى لحظات الماضي على مستوى الوعي[1].

بالإضافة إلى أنهم (ممثلي الخطاب العلماني) لم يدركوا القوى الاجتماعية القادرة فعلا على تغيير الواقع العربي والتاريخ العربي.

لذا نظروا إلى التراث، ولاسيما التراث الديني السبب الرئيسي في تخلف العرب وعقبة في وجه التقدم، فانبروا لنقد الدين عدميا اتجاه التراث، ورأوا في أوربا النموذج الأمثل للتقدم والتحرر، إن خروجهم عن السياق التاريخي يعني خروجهم عن واقعهم لهذا جاءت دعوتهم إلى القطيعة مع التراث والفكر التقليدي لم تنجح على الصعيد السياسي والاجتماعي بغض النظر عن بعض المضامين المعرفية التنويرية.

---

[1] نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، مرجع سابق، ص 26.

وبالرغم من أن الخطاب العلماني (المسيحي على الخصوص) لم يتحول إلى تيار فاعل في الفكر العربي الإسلامي، لأنه لم ينبع من داخله، ولم يتمكن من الاندماج فيه، إلا أنه في الحقيقة أسهم بشكل قوي في دفع التوفيقية الإسلامية بحكم صراعه معها إلى مزيد من العقلانية والاستيعاب الجدي للحضارة الغربية كما أنه – ضمن عوامل أخرى – في خلق تيار إسلامي ليبيرالي علماني تجديدي خرج على توفيقية محمد عبده بعد أن تتلمذ عليها.

يقول حوراني " ... محمد عبده لم يضع بالحقيقة نظرة نهائية للإسلام تصلح لأن تكون طريقة للنظر إليه وإلى العالم ولو فعل ذلك لخلق نوعا جديدا من التقليد، فقد كان من الطبيعي أن يهتم بعض أتباعه بناحية من تفكيره وبعضهم بناحية أخرى فنتج عن تشديد كل منهم تشديدا زائدا على ناحيته اختلال في التوازن الذي أقامه محمد عبده، وهكذا اتجه فريق من أتباعه، في السنوات التي تلت وفاته، وبتأثير من إلحاحه على جوهر الإسلام الثابت ومتطلباته المطلقة، اتجاها شبيها باتجاه " السلفية " بينما قام فريق آخر بتحويل إلحاحه على شرعية التغيير الاجتماعي إلى فصل الدين عن المجتمع، والاعتراف لكل منهما بقواعد خاصة به "[1].

من هذا المبدأ انطلقت حركة التجديد الجذري الرافضة لروح التوفيق في فترة ما بين الحربين، وهي الحركة التي نتجت – تاريخيا – من توفيقية محمد عبده، جمال

---

[1] ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، مرجع سابق، ص 201.

الدين الأفغاني، وقبل الاثنين كان الطهطاوي ولكنها تحولت إلى تجسيد اتجاه نقيض لها بتأثير الإصلاحات الغربية (نهج كرومر) من ناحية، وبتأثير المدرسة العربية العلمانية الخالصة (شبلي شميل، فرح أنطون، يعقوب صروف) من ناحية أخرى [2].

وفي سياق هذا اللقاء تقدمت الحركة الليبيرالية خطوة كبيرة إلى الأمام اتجاه التحرر من التراث على يد لطفي السيد، والذي اتجه بكليته إلى الغرب، محاولا تأسيس ليبرالية غربية خالصة، تقوم على المبادئ النفعية والوضعية وحاول تأصيل هذا عن طريق ترجمة لأعمال السياسية الغربية وبصفة خاصة أعمال أرسطو ذلك لأن (أعمال أرسطو تتضمن القواعد الأساسية لعلم السياسة، بل مازالت هي القواعد السائدة بين الساسة، وهي القواعد التي يدرسها الآن طلبة العلوم السياسية في الجامعات، ونحن نسمع الآن كلمات الأوتوقراطي ة، والديمقراطية والدكتاتورية، وهي كلها تعبيرات تعود لأرسطو وأتباعه) [1]. كما أن ترجمته لكتاب الأخلاق، كان مقدمة لكتاب السياسة باعتبار أن السياسة والأخلاق عند أرسطو يشكلان الحكمة العملية فلطفي السيد – وهو الذي حدد الاتجاه العام لكل من علي عبد الرازق " وطه حسين وآخرون – يرى في التراث بشكل عام والدين بشكل خاص إلا أحد العوامل المكونة للمجتمع، والمجتمع الديني أفضل من المجتمع اللاديني، لكن المجتمع الإسلامي

---

[2] محمد جابر الأنصاري: تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي مجلة سلسلة عالم المعرفة، الكويت العدد 135، ص 20.

[1] أحمد لطفي السيد، قصة حياتي، سلسلة التنوير، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1993، ص 132.

ليس أفضل من المجتمع اللاسلامي، وفي هذا يقول: " لست ممن يتشبثون بتعلم ديني بعينه أو قاعدة أخلاقية معينة، ولكن أقول بأن للتعلم العام يجب أن يكون له مبدأ من مبادئ يمشي عليه المتعلم من صغره إلى كبره، وهذا المبدأ هو مبدأ الخير والشر وما يتفرع عنه من الفروع الأخلاقية "[1].

وهكذا يكون لطفي السيد أول من شق عصا الطاعة على الثنائية التوفيقية، فقال بمصر، والغرب الليبرالي دون الحاجة إلى خلافة روحية أو زمنية أو تركية أو عربية، بل أكثر من ذلك دون الحاجة إلى التوفيق بين الإسلام والحضارة الجديدة، وإنما التوجه إلى أوربا مباشرة، وهو بذلك يصوغ تركيبا جديدا ابتداء من الطهطاوي مرورا بالعلمانيين المسيحيين، وهو التركيب الذي يركز على الوطن، والحرية – هذا المبدأ الأخير الذي سيصاغ في تاريخ النهضة الأوربية كتجاوز لمبادئ وسطوية متعددة أهمها التقليد، والإيمان، والاعتقاد وبالغيب، والرضوخ لسلطة الكنيسة، حيث تكون الحرية إبداعا وعقلا وفصلا بين سلطة الدين، وسلطة الدنيا سلطة التمدن وسلطة الكهنوت – التي نقلها عن الفرنسيين، كما يركز على العلم، وفصل الدين عن الدولة كما دعا إليه الرواد اللبنانيون، ولكنه ينظر إلى الإسلام كإحدى مراحل التاريخ المصري – وليس كدين يصلح للعالم أجمع كما كان يرى محمد عبده –. يلجأ هنا لطفي السيد إلى التاريخ ليظهر اتساع ماضي مصر، وجزئية الحقبة

---

[1] ألبرت حوراني: المرجع السابق، ص 211/ 212.

الإسلامية ضمن هذا الماضي، وكل ذلك من أجل تحرير الحدود الإقليمية أي للدولة المصرية يقول لطفي السيد " نحن فراعنة مصر، ونحن عرب مصر، ونحن مماليك مصر، وأتراكها، ونحن المصريين كل هذه الشخصيات القومية المادية والمعنوية والوراثية والمكتسبة من شأنها أن تجعل بيننا رابطة الجنسية أقوى منها في أكثر الأمم "[1].

أما الإسلام فيأخذ منه الجانب الخلقي لا الجانب التشريعي. وهو بهذا يتجه مباشرة إلى الفكر الغربي ليأخذ عن كونت و رينان وسبنسر أفكارهم عن التقدم البشري، كالقوانين الطبيعية وسيطرة العقل المطلقة على نواميس التطور والأصول الليبرالية للحرية الفردية والاقتصاد (دعه يعمل، دعه يمر) وفي السياسة التعاقد الحر، وحقوق الإنسان.

هكذا أصبحت فكرة الحرية – حرية الفرد، وحرية الوطن، والفكرة القومية " أرض مصر وتاريخها " هما محور تفكير لطفي السيد ومدرسته التي أنجبت عددا أكبر من العلمانيين، ولئن كان أحمد لطفي السيد الأب الروحي للمجددين، فإن طه حسين كان أبلغهم في التعبير وأعمقهم أثرا في الفكر العربي المعاصر داعيا إلى اقتباس نظم الحضارة الغربية " ما يمنع العرب من الأخذ بسبل الحضارة الحديثة

---

[1] فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العصر الحديث. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر بيروت 1979، ص 240.

الفكرية والمادية ومسائلها، أو ما يعيق نموها عندهم فهو مقاومة البنى الاجتماعية والثقافية التقليدية من دين وأعراف سائدة، وطرائق التفكير، وممارسات، ونظم إقتصادية وسياسية، ولابد من إزالة هذه العوائق وتغييرها أو تفجيرها أو تفكيكها، حتى يتاح للوعي العلمي الحديث وللنظام الحضاري أن يرى الوجود ويتطور "[1].

ينطلق طه حسين في دراسته للأدب العربي القديم – وخاصة كتابه في الشعر الجاهلي 1926 الذي أثار ضجة هوجاء في الأوساط الثقافية والسياسية – في ضوء المنهج الشكي الديكارتي وهو بهذا ينطلق من وجود الآخر لكي يحلل به تراث الآنا فيقول " أريد أن اصطنع في الأدب هذا المنهج الفلسفي الذي استخدمه ديكارت للبحث عن حقائق الأشياء في أول هذا العصر الحديث، والناس جميعا يعلمون أن الفائدة الأساسية لهذا المنهج، هو أن يتجرد الباحث من كل شيء كان يعلمه من قبل، وأن يستقبل موضوع بحثه خالي الذهن مما قيل فيه خلوا تاما، والناس جميعا يعلمون أن هذا المنهج الذي سخط عليه أنصار القديم في الدين والفلسفة، قد كان من أخصب المناهج وأقومها وأحسنها أثرا، إنه قد جدد العلم والفلسفة تجديدا "[2].

والملفت للانتباه أن طه حسين لا يجد حرجا في نقل هذا المنهج لأنه يعتقد أننا جزءا من أوربا أو نحن أقرب إلى أوربا، ولابد حتى نصطنع في نقد (تراثنا)

---

[1] برهان غليون: اغتيال العقل، دار التنوير، بيروت ط 2، 1987 ص 27.

[2] طه حسين: في الشعر الجاهلي، دار الكتب المصرية القاهرة ط (1) 1926، ص 11.

وآدابنا وتاريخنا كما اصطنعه أهل الغرب في نقد تراثهم وآدابهم وتاريخهم، ذلك لأن عقليتنا نفسها قد أخذت منذ عشرات السنين تتغير وتصبح غريبة أو قل أقرب إلى الغربية منها إلى الشرقية وهي كلما مضى عليها الزمن جدت في التغيير وأسرعت في الاتصال بأهل الغرب[1].

ومن خلال اعتماد طه حسين على الآلية المنهجية (الشك) الغربية إتجه إلى تحليل وغربلة مجموعة من الروايات والنصوص الدينية بما في ذلك آيات القرآن، مما يعني طرح إمكانية نقد القرآن ونقضه من وجهة نظر العلم. " إننا حين نستقبل البحث عن الأدب العربي وتاريخه، أن ننسى قوميتنا، وكل مشخصاتها. وأن ننسى ديننا، وكل ما يتصل به، وأن ننسى ما يضاد هذا الدين يجب ألا نتقيد بأي شيء، ولا ندعن لشيء إلا مناهج البحث العلمي الصحيح، ذلك لأننا إذا لم ننسى قوميتنا وديننا وما يتصل بهما فسنضطر إلى المحاباة وإرضاء العواطف، ونستغل عقولنا بما يلاءم القومية وهذا الدين "[2].

وإذا كان طه حسين يحثنا ويوجهنا لأن نتخلى عن تراثنا وقوميتنا وديننا لاعتبارات البحث العلمي، فإنه يتجه بعد ذلك إلى التشكيك في وجود الشعر الجاهلي " فإذا أردت أن أدرس الحياة الجاهلية فلست أسلك إليها طريق امرئ القيس،

---

[1] المرجع نفسه ص 45.

[2] المرجع نفسه ص 12

والنابغة، والأعشى، وزهير، لأني لا أثق بما ينسب إليهم وإنما أسلك إليها طريقة أخرى وأدرسها في نص لا سبيل إلى الشك في صحته أدرسها في القرآن، فالقرآن أصدق مرآة للعصر الجاهلي "[1].

وقد ذهب طه حسين بعيدا ولم يتوقف عند الشك في صحة الشعر الجاهلي، بل ذهب إلى التشكيك في بنية النص القرآني " ليس من اليسير أن نفهم أن العرب قد قاوموا القرآن وناهضوه وجادلوا النبي فيه إلا أن يكونون قد فهموه ووقفوا على أسراره ودقائقه وليس من اليسير، بل ليس من الممكن أن نصدق أن القرآن كان جديدا كله على العرب، فلو كان كذلك لما فهموه ولا وعوه ولا أمن به بعضهم ولا ناهض وجادل فيه البعض الآخر "[2]. ويمضي طه حسين في التشكيك في مضمون النص القرآني وخاصة القصص منه، فيقول " للتوراة أن تحدثنا عن إبراهيم وإسماعيل، وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضا، ولكن ورود هذين الإسمين في التوراة والقرآن لا يكفي إثبات وجودهما التاريخي، فضلا عن إثبات هذه القصة التي تحدثنا بهجرة إسماعيل بني إبراهيم إلى مكة ونشأة العرب المستعربة فيها، ونحن مضطرون

---

[1] المرجع نفسه ص 16.

[2] نفس المرجع ص 16.

إلى أن نرى في هذه القصة نوعا من الحيلة في إثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة وبين الإسلام واليهودية والقرآن والتوراة من جهة أخرى"[1].

ويرى طه حسين أن من بين أسباب هزائم العرب أننا نستند في حياتنا على التقاليد التي لم نعد نفهمها، والتي نحافظ عليها فقط لأنها أعطيت لنا، والحقيقة التي خصها طه حسين (من الشعر الجاهلي) كان يبتغي نقدا لماضي، وتشكيك العرب في ماضيهم ومهاجمة إعجابهم الذاتي بتراثهم، لكي يشقوا طريق الإصلاحات الليبرالية كما يقول عبد الله العروي[2].

غير أن أهم مؤلفات (طه حسين) في التفكير الاجتماعي هو " مستقبل الثقافة في مصر 1938 الذي ربط فيه تراث مصر الثقافي بالبحر الأبيض المتوسط، ويدعو إلى طريق " طريق واضحة بينة واضحة مستقيمة ليس فيها اعوجاج والتواء ... هي واحدة ... ليس لها تعدد، وهي أن نسير سيرة الأوربيين، ونسلك طريقهم لنكون لهم أنداد، لنكون شركاء في هذه الحضارة، خيرها، وشرها، وحلوها، ومرها، وما يحب منها وما يكره، وما يحمد منها وما يعاب" [3]. ومن خلال ربط مصر بأوربا اتجه طه حسين إلى اقتباس المفاهيم الليبرالية (إن النظم التي تدير أمورنا في

---

[1] المرجع نفسه ص 26.

[2] عبد الله العروي: الأيديولوجية العربية المعاصرة: ترجمة محمد عيتاني دار الحقيقة، بيروت ط 4 1981، ص 100.

[3] طه حسين: مستقبل الثقافة في مصر، دار الكتاب اللبناني. بيروت ط 4 1973 ص 439.

حاجة إلى كثير من الإصلاحات، ونحن حين نشرع القوانين، وننشئ المدارس، وننشر العلم، وننظم الاقتصاد، ونستعير النظم الديمقراطية من أوربا إنما نسعى إلى شيء واحد هو تحقيق هذه المساواة التي هي حق طبيعي لأبناء الوطن الواحد)[1].

ويحاول تأكيد رؤية تبنى على استقراء التاريخ الإسلامي قائلا: إن السياسة شيء والدين شيء آخر، وأن نظام الحكم وتكوين الدولة إنما يقومان على المنافع العملية قبل أن يقوما على أي شيء آخر وهذا التصور هو الذي تقوم عليه الحياة الحديثة في أوربا. فالدولة المعاصرة مقامة على الإيديولوجية الوطنية بغض النظر عن الاعتبارات الدينية أو الفلسفية. إن فكرة الوطنية وما يتصل بها من المنافع الاقتصادية والسياسية الخالصة قامت الآن في تكوين الدول وتدبير سياستها مقام فكرة الدين أو مقام هذه النظريات الفلسفية الميتافيزيقية التي كانت تقوم عليها الحكومات من قبل ويقول في موضع آخر " لو أننا هممنا الآن أن نعود أدراجنا وأن نحي النظم العتيقة لما وجدنا إلى ذلك سبيلا"[2]. وهو بذلك يرفض تلك النظم العتيقة التي تشكل جزء من الموروث الثقافي والاجتماعي، وذلك لأن حضارة الغرب تجاوزتها، ونحن مربوطون بعجلة تلك الحضارة.

---

[1] طه حسين: مستقبل الثقافة في مصر: سلسلة كتاب التنوير، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1993 ص 40.

[2] المرجع نفسه، ص 34.

علينا هنا أن نلاحظ أن معادلة التوفيق التي انطلقت مع الطهطاوي (تأويل الإسلام لكي تتسع لقيم المدنية والحضارة) والتي مثَّل أبعادها الحقيقية مع محمد عبده، قد تحركت قليلا عند طه حسين، فلم يعد الغرب هنا بالنسبة له أفكار تحتاج لإيجاد مثيل لها يوافقها من التراث الإسلامي بل تحول إلى أداة منهجية لتحليل التراث وفهمه ونقده، وقد ظل هذا التحول في استيعاب الغرب ماثلا في الفكر العربي الحديث بمستوياته وتجلياته النوعية المختلفة حتى سقوط معادلة النهضة ذاتها سقوطا نهائيا في منتصف الستينات[1].

إن غياب الطبقة البورجوازية القادرة كما ينبغي أن يكون على حماية أناس وضعوا أمام أنفسهم مهمة اقتحام معقل التراث العربي في جانبه الديني اللاهوتي على وجه الخصوص وقد تلازم ذلك مع شخصية تلك الطبقة التي مدت قدميها إلى الأمام ويديها ووجهها إلى الخلف – هو الذي جعلها ترى في شيء من الإصلاح الديني " الأعرج " طموحها الأقصى وأرغمها في نفس الوقت على أن ترى في الثورة كفرا وزندقة وتعريضا بالقاداسات أما من حاول من أبنائها وممن سار في ظلها الأيديولوجي أن يتصدى لتلك " القداسات "، فإنه تعرض للاضطهاد أو التسريح والتشهير به أمام الأشهاد. تجاه حملة التصدي هذه أرغم معظم أولئك على " العودة

---

[1] نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، المرجع السابق، ص 33.

إلى الحظيرة " طالبين الصفح والغفران معدلين بذلك عن مواقفهم السابقة [1] والجدير بالملاحظة أن سقوط تلك الشخصيات لا يعبر عن ضعف وعدم تماسك في شخصياتهم أو جبن مستحكم فيهم فحسب وإنما وإلى درجة كبيرة إلى طبيعة الظروف التي أحاطت بهم.

لكن هذه الفئة كما يقول نصر حامد أبو زيد لأسباب ليس هنا مجال لمناقشتها لم تحقق الوعي التاريخي التراثي، بالإضافة إلى ذلك فإنها كانت تخوض معركة النهضة وسط عوامل كثيرة محبطة من التآمر الاستعماري من جهة وعناصر الثورة المضادة التابعة في قلب المشروع والكامنة فيه من جهة أخرى.

من أجل ذلك كان الدافع المسيطر في عملية التوفيق هو الدافع النفعي البراجماتي المباشر الذي حول التوفيق إلى تلفيق يحتفظ للطرفين بتمايزهما بحيث إذا أمكن إسقاط أحد طرفي المعادلة احتفظ الطرف الآخر بكل قوته وجدوته، وظل ممارسا لفعاليته، وهذا ما نلمسه الآن من انحسار بين طرفين التبعية الكاملة للغرب اقتصاديا وسياسيا وفكريا بالشروط الاستعمارية الامبريالية من جهة والسلفية الرجعية الكاملة من جهة أخرى.

---

[1] من بين هذه الشخصيات التي تراجعت عن بعض مواقفها اتجاه التراث أو التي لاحقها الاضطهاد والتهميش، نذكر على سبيل المثال قاسم أمين، شبلي شميل، إسماعيل مظهر، طه حسين، علي عبد الرازق، الكواكبي، والقائمة طويلة جدا.

ورغم التناقض بين الطرفين فإن كل منهما يفضي إلى الآخر بوسيلته الخاصة، تفضى التبعية إلى الدكتاتورية والاستغلال ومحاصرة الإنسان باسم التغريب والحداثة وتفضي السلفية إلى النتائج نفسها، ولكن باسم الدين والتراث، وتحقيق الهوية الخاصة.

الفصل الثانـي :

التراث في الفكر العربي المعاصر

الفصل الثاني : التراث في الفكر العربي المعاصر

المبحث الأول التراث في الخطاب العربي المعاصر

لم تحل إشكالية التراث في الخطاب العربي الحديث، بل بقيت المسألة معلقة أو بالأحرى عالقة إلى أجل غير مسمى، ولقد سبق ورأينا كيف تخندق الجميع وراء التراث، وكيف عولجت قضية التراث، وكيف إنقسم الخطاب العربي الحديث إلى مواقف حدية اتجاه التراث: موقف الرفض والرافض للتراث جملة وتفصيلا وهو الموقف العلماني الليبرالي مع بعض الاستثناءات، ثم موقف التبني للتراث والإعجاب والتباهي. وقد ميز هذا الموقف خطاب الإصلاح الديني وقد إتسم هذا الأخير إلى حد ما بمسحة نقدية أو لنقل بحس نقدي جنيني لم يتطور، ولم يرتق إلى مستوى النظرية النقدية العقلانية الخالصة للتراث.

بقيت إشكالية التراث تراوح نفسها، ذلك أن الإشكالية المركزية (الأم) بقيت هي هي: كيف نتقدم مع الحفاظ على أصالتنا وهويتنا وتراثنا؟ وماذا عسانا أن نأخذ من الآخر ؟ وماذا يجب أن نترك؟ وبالمقابل ماذا يجب أن نأخذ من التراث ؟ وماذا يجب أن نترك؟

إن إشكالية التراث مرهونة بمشكلة النهضة. هل طريق النهضة يمر عبر العودة والاتصال بالماضي والتراث، أم عبر القطيعة والانفصال عن التراث؟

وما دامت النهضة العربية لم تحقق أهدافها من التطور والتقدم فإن مشكلة التراث تبقى تؤرق الضمير والفكر العربيين.

لاشك أن المتتبع لتاريخ تطور الفكر العربي الحديث والمعاصر منذ ولادته أي منذ انطلاقته الأولى في العصر الحديث، يلاحظ ولاشك أن هناك تجدد واستمرار لنفس الإشكالية الناظمة والضابطة لهذا الفكر، وإن تنوعت واختلفت الخطابات الفكرية رغم المسافة الزمنية إن صح التعبير التي تفصل بين الخطابين النهضوي الحديث والمعاصر، لأن نفس الهموم والطموحات والهواجس التي حلم بها رواد معظم رجالات النهضة ورواد الخطاب الحديث هي نفسها تقريبا في الخطاب العربي المعاصر. لأنه لا ثورة إجتماعية، ولا ثورة إقتصادية صناعية، ولا تحول ثقافي إيديولوجي سياسي، ولا ديمقراطية ولا وحدة ولا تنمية، وأخيرا لا تقدم. وإذا كان الأمر كذلك ما الذي يميز الخطاب العربي المعاصر عن الخطاب النهضوي والخطاب الحديث.

يذهب الجابري في هذا السياق، إلى أنه لا يوجد فرق بين الخطابين، إنه خطاب واحد في المضمون والمعالجة: يقول بصريح العبارة "لقد أثبت بما لا يحتاج على مزيد بيان، أنه لم يحصل أي تطور حقيقي في أية قضية من القضايا النهضوية التي عالجها، وبعبارة أخرى، أن الخطاب العربي الحديث والمعاصر، لم يسجل أي تقدم ذي حال في أية قضية من قضاياه، بل لقد ظل سجين بدائرة يدور

في حلقة مفرغة، ولا يتقدم خطوة إلا ليعود القهقري، خطوة لينتهي به الأمر في الأخير إما إلى إحالة القضية على "المستقبل" وإما الوقوف عند الاعتراف بالوقوع في "أزمة" أو الانحباس في "عنق الزجاجة"[1].

لا نوافق رأي الجابري، وخاصة عند ما يتعلق الأمر بالتكرار وبالزمن الميت، فإننا لا نرى أولا أن الخطاب النهضوي كان يكرر ذاته صحيح ولاشك أن المسائل التي دار عليها هذا الخطاب كانت بقدر أو بآخر واحدة، وصحيح أيضا أن المفكر النهضوي كان يعود بقدر أو بآخر إلى طرح عين المسائل التي سبقه إلى طرحها من تقدم عليه من مفكري النهضة، ولكن ما ذلك لأن زمن الفكر النهضوي كان "زمنا ميتا"، ولا لأن هذا الفكر كان يخضع لآلية التكرار ولكن بدا أن فكر النهضة كان ينتظم في وحدة تكرارية، فهذا لأنه كان يصدر عن ويصب في إشكالية واحدة هي بالتحديد إشكالية النهضة. ومادامت هذه الإشكالية قائمة ولم تجد حلها على صعيد الواقع العملي، وما كان الفكر النهضوي أن يجاوزها ولا أن يجاوز التكرار الظاهري.

أما بخصوص الخطاب العربي المعاصر خطاب يكرر الخطاب العربي الحديث أو النهضوي، فنحن لا نرى ذلك، فإن كان الخطاب العربي المعاصر قد تشكل في ضوء الهزيمة (1967) فإن الخطاب العربي الحديث أو النهضوي هو من

---

[1] محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، دار الطليعة بيروت ط(1) 1982، ص 178.

إفراز الصدمة الأولى صدمة الحداثة أو الصدمة النابولونية على إثر الاحتكاك بأوربا في القرن التاسع عشر لذا كانت العلاقة التي تربط الخطاب العربي النهضوي الحديث والخطاب العربي المعاصر ليست علاقة امتداد وتكرار، بل علاقة امتداد وقطع وتجاوز، أي هناك تواصل واتصال، وفي نفس الوقت انفصال.

إن الخطاب العربي المعاصر لا يقطع بالمعنى القطيعة الكاملة مع خطاب النهضة في مبادئه وأهدافه، بل ليستأنفه، ولكن بأفق مفتوح أفق معرفي مغاير وجديد، وبأدوات فكرية ما كانت متاحة لدى النهضويين الأوائل من دعاة الحداثة في صيغتها التبشيرية الأولى. وفي هذا السياق نسوق رأي آخر أكثر قسوة من رأي الجابري إتجاه الخطاب العربي المعاصر. يقول جورج طرابيشي، وهو يحاكم الخطاب العربي المعاصر محاكمة (التحليل النفسي) "فالخطاب العربي المعاصر الذي أفرزته الرضة الحزيرانية (هزيمة 67)، إن كان يطرح نفس القضايا التي طرحها الفكر النهضوي قبل قرن من الزمن فإنه لا يقدم عنها نفس الإجابات إنه يعود إلى طرحها لا يقدم إجابات أكثر تقدما من تلك التي قدمها الفكر النهضوي، بل ليقدم إجابات أكثر تأخرا، إجابات ما قبل النهضة، إذا جاز التعبير بمعنى آخر أنه لا يرتد إلى عصر النهضة. بل يرتد عن عصر النهضة يستأنف إشكالية عصر النهضة لا لينطوي تحت لوائها من موقع متغيرات العصر، بل لينسحب منها ويتبرأ منها ... فهو في إشكالية مضاد للنهضة، وحتى عندما يجهر بانتمائه للنطي إلى

عصر النهضة فإنه لا ينمي ذاته في الواقع إلا إلى تياراتها الأكثر إمتثالية والأقل جذرية. فهو عندما يختار بين الأفغاني والكواكبي. مثلا فإنه يختار بلا تردد الأول ضدا على الثاني"[1]

هذا الحكم فيه كثيرا من التجني والذاتية، ذلك أن التعميم الشامل للخطاب العربي المعاصر بأنه خطاب نكوصي إلى الماضي، وبالتالي فهو تعبير عن عصابية جماعية هو في الحقيقة تعميم يتجاهل تماما كل ما أفرزته (الرضة) كما يسميها هو (الهزيمة) أو يصفها رغم سلبيتها الفاجعة، وبسبب (الرضة) نقول ظهرت ردود فعل إيجابية سواء على المستوى الفكري والأدبي أو على مستوى الأعمال الإبداعية الشعرية والقصصية، والروائية والمسرحية، الموسيقية وحتى الأعمال السينمائية.

إن جورج طرابيشي ينظر إلى الغابة، ولا يرى الأشجار. إذا كان الأمر كذلك فأين نضع الأعمال النقدية والعقلانية التي ظهرت بعد الهزيمة، كأعمال حسين مروة، والطيب تيزيني، وصادق جلال العظم، وعبد الله العروي. و.ع. الجابري. ومحمد أركون وهشام جعيط، وأدونيس، ومحمود إسماعيل والخطيبي....إلخ وهي

---

[1] جورج طرابيشي :المثقفون العرب والتراث التحليل النفسي لعصاب جماعي، رياض الريس للكتاب والنشر ط (1) 1991،ص 21.

كتابات شملت التوجه النقدي العقلاني في الخطاب العربي المعاصر بعد الهزيمة [1].

استوحت هذه الكتابات المرتكزة على طرائق العلوم الإنسانية أنماط من التفكير والتحليل مشتقة من ثلاث إتجاهات أساسية، الجانب النقدي من العلوم الاجتماعية الانكلوأمريكية، والماركسية، والنظرية البنيوية وما بعد البنيوية في فرنسا. وقد أنشأت هذه الكتابات النقدية الجديدة في العقدين الأخيرين نوعا جديدا من الخطاب أصبح فيه امتلاك المناهج والمفهومات الغربية (وخصوصا في ما يتعلق بالعلوم الاجتماعية (الماركسية، والنظرية البنيوية، والنظرية التفكيكية) أمرا ممكنا ولأنه أصبح من الممكن إعادة فهم التاريخ والمجتمع بشكل مستقل أمكن أيضا طرح تساؤلات منهجية بشان الفكر الإيديولوجي والديني الأصولي، فالماضي، (والتراث) لم يعد يشاء به دوما بوصفه تراثا كاملا ومجيدا أو رؤية طوباوية. وتصدعت النظرة إلى المجتمع بوصفه تجسيدا لقيم سرمدية، وعلاقات غير قابلة للتغيير، وأصبح كلاهما مرتسمين في بيئة تاريخية نوعية وخاضعين للتحليل والنقد.

فليس صعبا على الباحث أن يعثر على الخيط الرابط بين هذه الأسئلة الجديدة وما سبقها من أسئلة غمرت ساحة الوعي على مدى مائة عام أو يزيد قبل ذلك التاريخ، لكن ذلك الخيط ليس يختزل مسألة الصلة بين ما قبل منتصف القرن العشرين وما بعد هذا التاريخ، ولا يكفي قرينة على أن جديد الأسئلة يردد–أو يعيد

---

[1] محمود أمين العالم: مواقف نقدية من التراث، دار الفارابي، بيروت، لبنان، 2004، ص42.

إنتاج– سالفها بمفردات أو بصياغات مختلفة فإذا كان مما يستوجب التسليم به أن أسئلة الجيل الجديد من المثقفين العرب ما خرجت عن نطاق إشكالية التقدم والإهتجاس بالسبل والوسائل والمداخل التي بها ومن طريقها ينفتح الأفق السالك نحو التقدم، فإن الأوجب أن نسلم بأن ظروف هذا الجيل الجديد اختلفت عن ذي قبل، وأن متغيرات كثيرة حدثت بين أمس النهضويين ويوم الحداثيين، وأن الأخيرين وجدوا أنفسهم أمام أوضاع، وحقائق وظواهر ما عاشها الذين قبلهم– وبالتالي ما طرحت نفسها على وعي الأولين. وبهذا المعيار وحده نفهم معنى الجدة في الأسئلة ويستقيم وعيها.

المبحث الثاني: الخطاب العربي المعاصر والارتداد إلى التراث

كان الفكر العربي النهضوي والحديث بشقيه، الإصلاحي والعلماني الليبرالي قد وصلا إلى طريق مسدود، فأصبح من الواضح أن عصرا قد انتهى، وكان هذا الفكر عاجزا عن مواجهة الصراع الداخلي(الاجتماعي) أو ضغوط العالم الخارجي(السياسي) أو التوفيق بين شكل من الإشكال بين الأصالة والمعاصرة، أو بين الحداثة والتراث.

وقد شكلت الهزيمة أو النكسة (1967) علامة فارقة في تاريخ العربي المعاصر، انهار صرح عظيم من التطلعات. والأحلام هزت هزيمة 67 عمرانا عربيا كان شديد الاطمئنان إلى منعته الذاتية في وجه إسرائيل، وطرحت على الوعي العربي أسئلة ظن طويلة أنها باتت من الماضي، ولم تكن الهزيمة حدثا عسكريا مروعا فحسب، ولا كانت حكما قاطعا بإخفاق نظام سياسي في إدارة صراع إقليمي ودولي كبير فحسب، بل كانت فوق هذا وذاك ضربة موجعة للمشروع التحديثي وتفسيخا للكثير من الأسس، والمداميك التي قام عليها، وإحباطا لشعور جماعي ترسخ منذ منتصف الخمسينات بأن العرب أخذوا زمام المبادرة واخذوا أمورهم بأيديهم ودشنوا عهدا جديدا من نهضتهم.

وقد شبه جورج طرابيشي هزيمة (67) بالصدمة النابولونية مع فارق هو أن الصدمة البابولونية، كانت صدمة إيجابية ذات مفعول إيجابي تنبيهي "واضح إذ إن صدمة اللقاء مع الغرب كان لها مفعول إيقاضي أو تنبيهي، ومن هنا كانت المرادفات الأخرى التي تسمى بها عصر النهضة، عصر الاستقام ة أو الصحوة أو اليقظة..."[1]

ويستطرد الباحث في الحديث عن ايجابية صدمة الحداثة أو صدمة نابليون يقول أيضا "ولكن لنا أن نلاحظ أن صدمة اللقاء مع الغرب كان مفعول صحي من وجهة نظر نفسية . إذا استقامت الوعي الجماعي إلى تمثل الضرورة التاريخية للتغيير سواء منه ما كان باتجاه إعادة تشكيل الذات (AUTOPLASTIQUE) أو ما كان باتجاه إعادة تشكيل العالم المحيط (ALLOPLASTIQUE) ، أي بعبارة أخرى ضرورة التكيف مع الواقع وتكييف الواقع في آن واحد، وبذلك يمكن القول إن إستراتيجية التغيير والتغيير المزدوجة هذه التي تتلخص بها إشكالية عصر النهضة برمتها، أتاحت للعرب أن يجتازوا بنجاح وسلامة أخطر أزمة مرّ بها وجودهم عبر التاريخ"[2].

---

[1] جورج طرابيشي المثقفون العرب والتراث، مرجع سابق، ص 19

[2] نفس المرجع: نفس الصفحة.

في حين أن رضة حزيران(هزيمة 67) تمييزا لها عن الصدمة كان مفعولها ولا يزال سلبي وتدميري على جميع المستويات "فإذا كانت الصدمة تستنفر الوعي على هذا النحو وتشحذه وتجعله أكثر حساسية بالواقع الداخلي والخارجي على حد سواء فإن ما تستنفره الرضة النفسية بالمقابل هو اللاشعور ويكون من شأنها بالتالي أن تثلم الوعي وأن تخدر حساسيته وأن تفتح أمامه المسار بالهرب من الواقع بدل مواجهته، وإن يكن المفعول الوظيفي للصدمة هو مطلب التغيير، فإن منزع الرضة النفسية هو إلى التثبت فبدلا من تسريع النمو يزداد الضغط اللاشعوري من اجل وقف النمو، ومن أجل إلغاء النمو، وما كان مع الصدمة مهمازا سيصل مع الرضة لجاما"[1].

إن أكثر ما تتجلي هذه الحالة المرضية حسب جورج طرابيشي واقصد بحالة المرضية هنا حالة العصاب الذي ينتاب أهل الفكر ومنتجي الوعي أي الشريحة المثقفة في المجتمع.

يفرق جورج طرابيشي بين ثلاثة مراحل للخطاب العربي:

المرحلة الأولى تمتد من 1798 إلى 1939 وهي مرحلة الخطاب النهضوي، والخطاب العربي الحديث أثناء الحرب العالمية الثانية، ثم الخطاب العربي المعاصر، تشكل بعد الهزيمة حزيران 1967 حتى الآن. الخطابان السابقان إتسما

---

[1] المرجع نفسه ص 19.

بالعقلانية إلى حد ما في سياق التوفيق بين التراث والحداثة أو بين الأصالة والمعاصرة.

أما الخطاب العربي المعاصر الذي هو خطاب الهزيمة حسب طرابيشي خطاب رافض للتحديث يقطع قطيعة مطلقة معه ومع العصر كله ويرتد إلى الماضي إلى التراث وحدهما متخذا منها نقطة معيارية ثابتة للسلوك وللتقييم، لهذا فهو خطاب عصابي من حيث أن العصابي كما يعرفه فليب رييف هو عجز الإنسان عن الإفلات من قبضة الماضي ومن عبثي تاريخه [1].أو هو كما يقول طرابيشي نفسه– كل خلل أو اضطراب من طبيعة مرضية يصيب الشخصية أو قطاعا منها نتيجة لتمحورها حول عقدة نفسية والعقدة التي ينتظم من حولها العصاب الجماعي العربي هي عقدة التثبيت على الماضي [2]. أما تحديد اللحظة التاريخية لهذه العقدة ذات الطبيعة النكوصية، فهي لحظة هزيمة حزيران. وهكذا كان اللقاء مع الغرب حافزا على التغيير أو مهمازا تحول إلى تثبيت أو لجام– وهكذا كذلك تمخض الأمر عن "خطاب جماعي تظاهرت أولى أعراضه– وما تزال– في شكل وعي مدمر وسلفي في أوساط عين الشريحة الاجتماعية المتخصصة في إنتاج الوعي أي الانتجنسيا وهذه الأوساط هي أوساط الفكر السلفي التي تتنوع تجلياته.

---

[1] المرجع نفسه ص 13.

[2] المرجع نفسه ص 82.

وهنا نعترض على بعض الأحكام العامة التي يطلقها جورج طرابيشي فليس كل الخطاب العربي المعاصر هو خطاب في مجمله سلفي، وهنا لا يسلم من هذا التعميم حتى ذوي التوجه العقلاني النقدي مثل الجابري هذا من جهة ومن جهة أخرى لأن ما يسميه طرابيشي بالارتداد إلى التراث أو الرجوع إلى التراث والماضي فمن التعسف أن نؤرخ لهذا الارتداد بهزيمة حزيران 67، وأن نقيم بين الخطابات الثلاثة قطيعة كاملة، وقد أشرنا إلى ذلك بما فيه الكفاية. أن جورج طرابيشي يصف مرحلة بعد الهزيمة بأنها عصابية من الخطاب العربي المعاصر على حد تعبيره بأنها عزوف عن التعرف على الواقع ومواجهته وإلغاء للعقل النقدي والعدول عن التعاطي الواقعي العلمي مع العالم إلى التعاطي السحري والاستعاضة عن الحقائق بالاستيهامات، وعن الأشياء بالألفاظ، وهي في الحقيقة سمات ما أكثر ما نتبينها في كثير من المواقف والكتابات والتصريحات الرسمية قبل الهزيمة وما أكثر ما نتبين الدعوة إلى الارتداد إلى التراث في مواقف وكتابات قبل هذا التاريخ.

إن التراث ولاشك مكون أساسي من مكونات الثقافة القومية العربية، بل كما يؤكد طرابيشي نفسه مقوم من مقومات الهوية العربية، بل واجهتها الدفاعية، غير أن العودة إلى التراث لا يخضع لعامل ذاتي واحد فقط، بل تخضع لعوامل عديدة ذاتية وموضوعية سياسية واجتماعية وطنية وقومية، وتتجلى في مواقف مختلفة تعبيرا عن الهوية وتأكيدا لها في مواجهة الأخر، وخاصة في لحظات الأزمات والتوترات،

وتعرض الذات للأخطار الداخلية أو الخارجية ولهذا فإن الاقتصار على تفسير هذه العودة إلى التراث لمكونات اللاشعور هو تفسير ضيق، وقاصر، وطمسا للدلالة التاريخية والاجتماعية والقومية للمواقف المختلفة من التراث ولا يفضي إلى وضوح موضوعي لهذه الظواهر النكوصية، للاهم إلا بالتوصيات والدعوات التنويرية المجردة.

ثم أ ن هناك أمرا آخر، فليس كل دعوة سلفية إلى التراث هي دعوة سلبية مرضية تعبيرا عن نكوص أو عصاب. ففي بعض الجزات التاريخية قد تصبح هذه العودة موقفا إيجابيا ولهذا تختلف دلالات المواقف السلفية باختلاف الملابسات الوطنية والاجتماعية واللحظات التاريخية دون إلغاء مقوماتها الذاتية الفردية الخاصة.

لقد كشفت الهزيمة من جديد قدرة الموروث على أن يتجدد في حياتنا الثقافية والفكرية وعلى أن يطرح أسئلته على الوعي والمجتمع مرة أخرى، ولذلك أهمية ودلالة لا تقبلان التجاهل فأما الأهمية، ففي أن عودة الموروث إلى ساحة الوعي والمجتمع على النحو الذي عاد به، إنما تعني أن أرضيته الثقافية والنفسية كانت ما تزال خصبة ومهيأة لاستقبال أسئلته من جديد وأن أسئلته تلك لم تكن مفتعلة، وإلا ما قيض أن تحيا وتمكث في الأرض. وأما الدلالة فمكمنها أن الفكر العربي المعاصر لم يستطيع رغم الجراحات الحداثية المتكررة التي خضع لها منذ القرن

التاسع عشر– أن يستأصل الماضي منه أو أن يقطع مع أسئلته في الوعي والاجتماع، وأن الاعتقاد الذي ساد طويلا في أوساط المثقفين العرب بأن الحداثة الفكرية العربية أنجزت قطيعة مع التراث محض اعتقاد زائف ثبت بطلانه –على الأقل– ثبتت محدودية تفسيره للعلاقة المعقدة بين الحاضر والماضي مع الهزيمة .

إذن يتجدد السؤال عن التراث في الفكر العربي المعاصر وهذا التجدد ليس سوى أن الثورة والحداثة لم تقدما حلا لمشكلة العلاقة بين الماضي والتراث. لقد ظل الالتجاء إلى المنظومة التراثية مستمرا من دون انقطاع في الثقافة والفكر العربيين، ولكن من قبل من كانوا يعتقدون بأنه لا جواب ممكنا عن أسئلة حاضرنا إلا ما يقدمه التراث لنا وأفكار الأقدمين، وهؤلاء هم التراثيون، أي من يقدمون حلولا للماضي من خلال التراث، وليس عن هؤلاء يجري الحديث هنا ، وإنما عن نخبة فكرية حداثية اصطدمت سؤال التراث– الذي فرض نفسه موضوعيا على تفكيرها– ولم يكن بد من مواجهته.

ولقد اندفع قسم من هذه النخبة إلى الاهتمام بمسألة التراث والموروث الثقافي الديني، والاشتغال عليه بدأب علمي بعد طول تجاهل أو تردد بدءا من نهاية عقد الستينات وبداية عقد السبعينات من القرن الماضي، وهو اهتمام رام إكتساب معرفة عميقة بمعطيات ذلك الموروث عن طريق العودة إلى مصادره الأساسية، مثلما راما إعادة قراءته بعقل نقدي في ضوء المكتسبات العلمية الحديثة، ومن طريق التوسل

بأدواتها المنهجية الجديدة وفي كل ذلك الجهد العلمي الذي بذل منذ ذلك الحين وعلى امتداد أربعين عاما تفصلنا عن بداياته، ظل الهدف الفكري واحد وإن تنوعت وسائل تحصيله إشكاليا ومنهجيا هو: نقد التراث بما هو سلطة مرجعية في الفكر والمجتمع، ونقد العقل الذي أنتج تلك السلطة في الماضي ويعيد إنتاجها في الحاضر، وغني عن البيان أن هذا النقد كان– وما برح حتى اليوم– فعلا إيجابيا وليس سلوك عدميا. فهو لم يجحد ما للتراث من سلطان في الثقافة والاجتماع ليطرحه معتبرا إياه من الماضي وإنما سلم بمفعول سلطانه ذاك وأنصرف إلى فهمه أولا، ثم إلى نقد استمراريته اليوم.

الهدف من نقد التراث بعد الهزيمة هو نقد الذات للكشف عن عيوبها، وأسباب القصور فيها، لكن هذه الذات(التراثية) ليست وحدها من استوقف جيل الخطاب العربي المعاصر، وأغراه بالنقد فقد كان للفكر العربي الحديث و المعاصر نصيب من النقد في كتابات هؤلاء المثقفين. وكم كان دالا ذلك الاهتمام الكبير منذ سنوات الستينات من القرن العشرين بالفكر العربي في القرن التاسع عشر، والنصف الأول من القرن العشرين، إذ حصلت عودة كثيفة إلى نصوصه، ومصادره الأساس، وترئت من جديد بوعي مهموم بالسؤال عن الأسباب التي قادت إلى إخفاق مشروع النهضة وفكرة النهضة وقد أثمرت تلك العودة وما رافقها من قراءة جديدة نصوصا

ذات قيمة علمية عالمية أعادت بناء تاريخ الفكر العربي المعاصر في الوعي العربي نحو أكثر تركيبا، وطرحت أسئلة إشكالية ما تزال حتى اليوم موضوع تفكير.

المبحث الثالث : قراءة في المشاريع النظرية التراثية أو الفكر العربي المعاصر في مواجهة التراث

بعد هزيمة حزيران 67 برزت إلى الوجود مشاريع نظرية فكرية طموحة تدعو كلها إلى تناول التراث لكن هذه المرة ليس تناولا عدميا إنما تميزت هذه المشاريع بتوجه نقدي عقلاني وإحساس عالي بالمسؤولية وقد عكست هذه المشاريع أيضا توجهات سياسية إيديولوجية أي دعوة لإعادة بناء مجتمع متقدم عصري على أنقاذ مجتمع الهزيمة الذي منيت به الأمة العربية آنذاك.

نحن إذن أمام مرحلة جديدة من الخطاب النظري، أخذت تتبلور معالمه في الثقافة العربية المعاصرة، وهي ليست مجرد عزاء عن هذا الوضع الركيك بل المأساوي الذي يعاني فيه العالم العربي اليوم. بل لعلها أن تكون تعبيرا عما يحتدم ويتخلق داخل هذا الوضع نفسه.

إن الخريطة الثقافية المتفجرة تفضح ما وراء الخريطة السياسية من صراعات، وإرهاصا تؤذن بتحولات عميقة. وقد يكون صحيحا ما يقال أننا في مهب معركة نهضة جديدة، وخاصة على المستوى الفكري.

ففي مواجهة المحنة (هزيمة 67) بدأ الاستقطاب والفرز يزداد وضوحا وحدّة بين مختلف القوى الاجتماعية والتيارات الفكرية المتعارضة التي كان يميع تعارضها خلال الستينات وخاصة حول القضايا القومية والاجتماعية.

وشأن كل مراحل الأزمة والتغير والانتقال، ما أكثر ما يتخذ الأمر مظهر العودة إلى الماضي إلى التراث القومي عامة والديني خاصة في محاولة لإعادة النظر إعادة التفسير، وإعادة التقييم في ضوء مقتضيات اللحظة الجديدة، إن الماضي لا يتحكم في الحاضر، بل الحاضر هو الذي يتخذ من الماضي سندا لمشروعية مشروعية "الحاضر– المستقبل"، وما أكثر القوى المتصارعة في الحاضر وعلى الحاضر، وما أكثر مشروعاتها كذلك ولأنها محاولات للبحث أو للتبشير بنقطة بداية جديدة، تبرز ضرورة المقدمات، ونحن نشير هنا على الجهود والاجتهادات التي لا حصر لها في التعامل مع التراث، والظواهر التراثية، وأيضا في كيفيات هذا التعامل ولم تستطيع هذه الجهود بدورها أن تتخطى أو تتخلى عن هاجس توظيف نتائج قراءة التراث في معارك الحاضر الإيديولوجية والسياسية والمعرفية، بل أنها تعكس جدل الصراع السياسي الفكري القائم في الوعي العربي، وفي التاريخ العربي.

إننا لا نعتبر هذا عيبا أو نقصا أو قصورا، بل أننا نعتقد أنها تعبر بكثير من العمق عن تفاعلات أبعاد الزمن في الوعي العربي وهو الأمر الذي سمح بظهور أبحاث ودراسات جديدة في مجال قراءة التراث والواقع إن هذه المشاريع النظرية

والدراسات اتخذت شكل مقدمات – صراحة أو ضمنا جزئيا أو كليا– لأنها جميعا تسعى لتحديد معالم منهج الدراسة فضلا عن أنها محاولة للإجابة عن إشكال لا يتعلق بالتراث نفسه فحسب– بقدر ما يتعلق أساسا بواقعنا العربي الراهن.

ويمكن حصر هذه المشاريع التراثية النطرية والتعريف بها من خلال توجهها المنهجي، لأن في اختلاف المناهج اختلاف في الإجابات، وقد توزعت هذه المناهج بين القراءة الوضعية المنطقية، والقراءة الإبستيمولوجية النقدية، والقراءة الماركسية والقراءة الانتقائية، والقراءة المثالية، والمادية الساذجة أو الميكانيكية وهي قراءات بمختلف أشكالها ومناهجها تعبر عن هم العرب، هم التأخر الحضاري ولن يتاح لنا في هذا المجال أن نتعرض لمختلف هذه القراءات لهذا سنكتفي بالتعرض لأهم القراءات وأكثرها تأثير في الساحة الثقافية العربية وبالرغم من أهمية مختلف القراءات الأخرى إلا أنها تحتاج إلى مجهود جماعي للإلمام بهذه المشاريع النظرية التراثية.

لعل أهم هذه القراءات والتي كان لها صدى واسع وكبير كما كان لها تأثير على الباحثين العرب الذين ورأوا في الاهتمام بالتراث أحد أهم القضايا الأساسية التي ينبغي أن يتجه الفكر العربي المعاصر إلى التفكير فيها وحلها بما يتلاءم مع الوضع الراهن.

أهم هذه القراءات التراثية.

(1) القراءات الوضعية المنطقية للتراث أو القراءة النيوليبيرالية.

(2) القراءات الماركسية للتراث

(3) القراءة الفينومينولوجية للتراث

(4) القراءة النقدية و الابستيمولوجية للتراث

حاولت هذه القراءات جميعا تجاوز الإخفاق العام الذي مني به المشروع النهضوي العربي أو لنقل بعبارة أخرى، إن هذه القراءات حاولت تجاوز القراءات النهضوية للتراث (من إصلاحية وعلمانية). لقد كانت هذه القراءات الأخيرة تلتقي عند نقطة الكشف عن الأحوال المزرية للشعوب الإسلامية، ثم إعلان برنامج الإصلاح المشحون بإحياء تعاليم القرآن والسنة، بما يجعل الحكومة الإسلامية محور انجذاب مقارنيه بين مجد تليد مضى، وانحلال وتخلف جاثمين في الحاضر، إن هذه الحكومة التي يظل الحاكم فيها "حسابه على ربه فليس عليه في فعله مسؤولية لأحد من رعاياه" [1] حسب تعبير الطهطاوي.إن هذه القراءة لم تتجاوز عتبة الحنين إلى الماضي لمجابهة الغرب الزاحف، وكان هذا الحنين حنينا سطحيا لأنه يريد الأحياء وليس القراءة النقدية الهادفة إلى التغيير الشامل فولد رد فعل عنيف مثله الوجه

[1] رفاعة الطهطاوي: تخليص الإبريز ص 157.

الثاني لهذه القراءة وهو الوجه العلماني العصراني كما مرّ معنا سابقا إن كلا الوجهين للقراءة النهضوية يسمحان لنا بأن ننعت هذه القراءة بأنها "طفولة" أو أنها "وليد صغير" حسب تعبير الطيب تبزيني...، وذلك لأنها لم تحقق النهضة التي سميت بل أحدثت إنفصام "ثقافة/ مجتمع" حسب تعبير عبد الله العروي [1]، وأصبح هذا الانفصام أحد ثوابتنا. فالفرد في هذا المجتمع يجد نفسه غارقا أمام بضائع وتكنولوجيا متقدمة من ناحية، وإيديولوجيا غارقة في أعماق التاريخ تعادي كل جديد، والمسؤول عن هذا الانفصام هو كل من الوجه السلفي، والعلماني أو العصراني للقراءة النهضوية وما بعدها.

فالأول حاول اختزال الزمن، ورفض مقولة التاريخ انطلاقا من أن سلفنا الصالح لم يعمل شيئا، وكل ما أنتجته حضارة الغرب تحتوي عليه حضارتنا الإسلامية[2].

فالتراث هنا تحول إلى جثة محنطة ممنوع لمسها ما بالك بنقدها، أما الثاني فكان رد فعل الأول حاول أن يقتصر على الحاضر عن طريق التأقلم معه، والحاضر عنده (أوروبا) التي لا يمكن إلا أن يتعامل معها فهي منبع البضائع – منبع الأفكار، والمناهج، والنهضة تقف على محاكاتها والأخذ عنها. إن خطأ هذا

---

[1] عبد الله العروي: أزمة المثقفين العرب، بيروت.

[2] جلال صادق العظم: نقد الفكر الديني: دار الطليعة بيروت.

الموقف هو خطأ الموقف الآخر أي أنهما يؤكدان تأكيدا مضخما على موقف واحد من الوجود وعلى أنهما ينتزعان الحدث الاجتماعي من سياقه التاريخي أمام هذا الوضع طعم الجانب السلفي نظريته بشيء من المسوحات المجددة لإظهار عصريته[1] واتجه الجانب العصراني دون سابق إنذار نحو الماضي– مثل طه حسين، وتوفيق الحكيم ومحمود حسن هيكل، وأحمد أمين، من خلال كتاباتهم عن محمد وأبي بكر الصديق، وعمر بن الخطاب، وعلى وعثمان.

ماذا كانت النتيجة؟ بروز نزعة تلفيقية حاولت أن تجعل من نفسها قراءة ثالثة تكون بداية النهاية للقراءة النهضوية.

[1] حسن حنفي: التراث والتجديد. مرجع سابق

قراءة الوضعية المنطقية للتراث
أو القراءة النيوليبيرالية للتراث

يمثل هذه القراءة زكي نجيب محمود كبديل ثالث للقراءتين السابقتين. فهذه القراءة تحاول الجمع بين الحسنين، بين أحسن ما في النموذج العربي الإسلامي، وأحسن ما في النموذج الأوروبي [1]. سنكون مخطئين إذا إكتفينا بالتميز بين مرجعين فقط في هذه الثقافة: مرجعية تراثية عربية إسلامية. ومرجعية أوروبية الأصل والهوية، فإن هناك مرجعية ثالثة هي مزيج بين المرجعيتين التراثية والأوروبية[2]. ويبدأ زكي نجيب محمود بالتساؤل قائلا: قد يبدو للوهلة الأولى أن بين العربية والمعاصرة تناقضا أو ما يشبه التناقض لذلك يجئ السؤال الذي يلتمس طريقا يجمع الطرفين في مركب واحد كأنما هو سؤال يتطلب أن يجمع مع الماء حذوة نار فهل بين الطرفين مثل هذا التناقض حقا؟ أو ثمة طريق بينهما ذلك هو السؤال؟

وإذا كان السؤال المطروح هو كيف السبيل إلى دمج التراث العربي القديم في حياتنا المعاصرة لتكون لنا حياة عربية؟

---

[1] محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر: مرجع سابق ص31.

[2] محمد عابد الجابري : وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر. مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ط(1) 1992، ص31.

كانت طريق الإجابة هي أن نبحث عن طرائق السلوك والتي إستلزمها العلم المعاصر والمشكلات المعاصرة[1].

فالعلم الغربي ومشكلات الواقع المعاصر – إذن– هي أساس المعادلة عند زكي نجيب محمود أو أن المعاصرة هي أساس الأصالة أما في كتابه الجديد، فهو ينطلق من زاوية جديدة تقول " لننظر إلى حياتنا اليوم وما تواجهنا به مشكلات أساسية لم يعد يصلح لها ما قد ورثناه من قيم مبثوثة في تراثنا لسبب بسيط، هو أنها لم تكن هي نفسها المشكلات التي صادفت أسلافنا حتى نتوقع منهم أن يضعوا لها الحلول"[2].

ويؤكد أن المسائل التي شغلت المتكلمين والباطنية والفلاسفة الأقدمين، والصوفية، ليست هي المسائل التي تشغل دينانا فما قالوه لا يقي فتيلا في إعداد الإنسان المعاصر "ولا أقول في دفع الصواريخ في الفضاء" [3]، ذلك أن هذا العصر لا يجد شفاءه فيما قاله أسلافنا "حتى وإن ثبت أن غيرنا قد وجد فيه الدواء الشافي لما يعرض لهم من معضلات" [4] فالمفكر في عصرنا من طراز مختلف، والمشكلات المطروحة أمامه من طبيعة مختلفة، وهو لن يجد ما يهتدي به عند

---

[1] زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي، دار الشروق ط 1976/11 ص 11/10

[2] زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي، ط (1) ، 1971، ص 73

[3] نفس المرجع ص 89.

[4] نفس المرجع ص91

أجدادنا في أزماته الفكرية[1]. ومن هنا كان التراث الباقي من تلك الجماعات القديمة جديرا بالحفظ والصون في متاحف الآثار لكن كذلك لا استخدمها في شؤون الحياة الجارية.

المحور الرئيسي في تراثنا كله – كما يقول زكي نجيب محمود – هو العلاقة بين الإنسان والله على حين أن ما نلتمسه اليوم في لهفة مؤرقة هو محور تدور عليه العلاقة "بين الإنسان والإنسان" وينتهي زكي نجيب محمود إلى صيغة حاسمة تقول "إما أن نعيش عصرنا بفكره ومشكلاته وإما أن نرفضه ونوصد دونه الأبواب لنعيش تراثنا.– نحن في ذلك أحرار لكننا لا نملك الحرية في التوحيد بين المفكرين"[2].

ورغم الجدية التي يتسم بها موقف زكي نجيب محمود إتجاه التراث، فإنه لا يقطع مع التراث، ولا يرفضه بالكامل، بل يركز على ما عاناه من الداعين إلى إحياء التراث وكأنه ميت يحتاج إلى بعث بينما المشكلة الحقيقية تكاد تكون على النقيض من ذلك، لأن التراث كمجموعة من القيم والتقاليد والعادات والمبادئ مازال ساريا في دمائنا يعرقل نمونا الحضاري ويعوق نهضتنا الإنسانية فالذي يحتاج حقا إلى إحياء هو بعض المواقف النادرة في التراث، نأخذ منها القيمة والشكل وزاوية النظر أي المنهج دون المضمون الذي لا علاقة له بعصرنا وإنسانيتنا من هنا كان

---

[1] نفس المرجع ، ص 95.

[2] نفس المرجع، ص 189.

الأجدر بالداعين إلى إحياء التراث "أن ينشطوا بالفكر كما نشط الآباء، ولكن في مشكلاتهم هم وبعقولهم هم، وبحلولهم هم لا في مشكلات الآباء، ولا بعقول الآباء وحلولهم"[1].

وعلى هذا الأساس كان تركيزه على دراسة المعتزلة، وابن رشد لإحياء قيم العقلانية، ولكن إحياء هذه القيم العقلانية إنما يدور في إطار الشكل لا المضمون. وفي مواضع أخرى يلح زكي نجيب محمود على الاهتمام بدراسة التراث كل التراث ولكن القليل منه يمكن أن يستلهم (لا أن يقلد) في بناء حياتنا المعاصرة. وهناك الكثير الكثير من التراث أن نرفضه ونمقته لأنه حي فينا للأسف، ويفعل فعله السلبي في حياتنا دون وعي منا، والنهضة الحقيقية في نظره هو الوعي بالتراث كطرف في المعادلة الحضارية التي نعيشها وكثيرا ما يعد نماذج تعبّر عن تمزق حياة الإنسان العربي بين قيم التراث وقيم الحياة المعاصرة، وفي مقدمة هذه النماذج هنا المرأة، والرجل المثقف. فالتراث بقوانينه وتشريعاته يضع المرأة في مرتبة دونية ومهينة والمثقف الذي يعيش حياة مزدوجة وانفصامية بين عقلية الحياة المعاصرة وحياة العادات والتقاليد اليومية [2]. وبالتالي فلا أمل في أمة تتحدى أعدائها مهما كثرت

---

[1] المرجع نفسه ص 86.

[2] المرجع نفسه ص 166.

جامعتها وتسلحت جيوشها، لأن الداء القاتل يكمن في تلك الشخصية الدونية والمهنية للمرأة والانفصامية للرجل المثقف.

ويشدد زكي نجيب محمود على مجموعة عوامل الضعف في التراث العربي أهمها غياب حرية الرأي والفكر، ويرجع الباحث عوامل هذا الغياب وخاصة في العصر الحديث إلى بروز الدكتاتوريات المؤلهة المنحدرة إلينا من التراث القديم لذا من العبث وعدم الجدوى أن نبحث عن معنى الحرية في تاريخنا القديم.

العامل الثاني: هو الإجترار والتكرار والتقليد وغياب روح الخلق والإبداع والنقد والمبادرة.

وفي مواجهة عوامل الضعف هذه التي لا تحتاج إلى إحياء بل الوعي بها في الحقيقة هو مقدمة الإدراك الايجابي الفعال لما ينبغي أن نرفضه من التراث، وما ينبغي أن نتقبله بتحفظ. وقد صاغ محمود نجيب قبوله لبعض ما في التراث في نقطة واحدة وهي: أن نأخذ القيمة ونستلهم الشكل ونستخدم زاوية النظر، وميزان الحكم فيما يختص بالمواقف العقلية التي يمكن أن نستخلصها بشق النفس من تاريخ بعض الفرق الإسلامية كالمعتزلة.

"فإذا آخذنا عن الأسلاف منظار العقل الذي استخدموه وهم أشداء أقوياء، انبثقت لنا على الفور أسس جديدة نقيم عليها حياتنا الفكرية بدل الأسس السائدة، والأسس الجديدة المرجوة هي أسس الحوار الحر الذي تتعادل فيه قامات الناس،

وان تفاوتوا بعد ذلك في سداد الرأي وقوة الحجة، وأما الأسس التي نريد لها الزوال فهي تلك التي تجئ فيها الفكرة من علي، تهبط كالقدر على الرؤوس الناس، وعندئذ يكون الصواب هو المعيار الذي تمليه تلك الفكرة، ويكون الخطأ هو الجرأة على مناقشتها فضلا عن الجرأة على تجريحها والتمرد عليها"[1].

إننا نتخذ من إبن حنبل هاديا في الدفاع عن حرية الفكر، بالرغم من أن الفكر الذي دافع عنه لا يعنينا في شيء ولا ننسى ونحن نستلهم إبن حنبل انه لا يعبر إلا عن جزء ضئيل من التراث، أما بقية الصورة التي يصبح فيها حامل السوط هو وحده صاحب الحق، وهو الجزء الأكبر في حياة السالفين– فإننا ندينه، ونرفضه، وتناضل بقاياه في حياتنا المعاصرة[2].

أما المعتزلة فهم الأقرب إلى زكي نجيب محمود فتراثها ما زال حيا بالرغم من أن الموضوعات آو القضايا التي ناقشتها لا تنتمي إلى عصرنا الراهن، ولكن الاهتمام بالعقل، والاستعانة به والنقاش الفكري الحر والمبدع، وتحمل الفرد لأعباء مسؤولية اختياره من أثمن الدعائم التي إرتكزت عليها المعتزلة. ويمكن الاستفادة منها فيما يطرحه عصرنا من قضايا لم يعرفها الزمن القديم.

---

[1] المرجع نفسه ص 30.

[2] المرجع نفسه ص46.

"ولو تصورت الله تعالى في الصورة المجردة الموحدة التي أراداها المعتزلة لكان شيئا أقرب إلى الضمير ولأصبحت وحدته وحدة في القيم...بحيث يصعب على المؤمن– بهذا المعنى– بعد ذلك أن يتصرف هنا على أساس وهناك على أساس آخر"[1]. بناء على هذا التصور المعتزلي تصبح الأخلاق أخلاق ضمير، وليست أخلاق وصايا المفروضة من فوق. فالأخلاق هنا مرتبطة بالحرية والمسؤولية.

غير أن فيلسوفنا عندما يركز على الأصالة فإنه ليس مطلوبا تكرار صورة الماضي كما كانت على نحو تكرار الثمار والأوراق والفروع غير مطالبة بأن تتخذ صور الجذور، والفرق بين الحالتين حالة من يحيا ليكرر ماضيه، وحالة من يحيا ليحذو في الإبداع حذو الماضي فيما أبدع[2].

إن قيمة الماضي عنده لا تكون إلا من خلال الحاضر أومن خلال الكشف عن الحاضر له إمتداد في الماضي بحيث يكون التساؤل هو: كيف أصون تراثي ليبقى هذا التراث في حياتنا الحاضرة كائنا حيا لا مجرد أثر من أثار المتاحف؟ ثم كيف يتفاعل هذا التراث أو هذه الأصالة مع مقومات هذا العصر تفاعلا يجعلني

---

[1] المرجع نفسه، ص126.

[2] زكي نجيب محمود: هذا العصر وثقافته، دار الشروق للقاهرة ط(2) 1982، ص80.

أحيا الجانبين بغير تكلف ولا تصنع، ولا ادعاء فأظل عربيا كما كنت، واكتسب صفة المسايرة لعصري حتى لا أتخلف فيصيبني الركود والجمود والموت[1].

أما العصر بالنسبة لزكي نجيب محمود فهو الغرب، أوروبا وأمريكا تحديدا، ولولا علم الغرب وعلماؤه لتعرت حياتنا على حقيقتها. فهي لا تختلف كثيرا عن حياة الإنسان البدائي في بعض مراحلها الأولى[2].

فالمعاصرة الحقيقية لا تتناقض والإيمان الديني كائنا ما كان في شكله ومضمونه، وإنما المعاصرة هي فيما له علاقة بمشكلات اليوم. المعاصرة هي متابعة العلوم وتقنياتها وتطبيقاتها وفي متابعة الفنون على مقتضى نوازع الحياة الحاضرة وفي متابعة أنظمة الحكم والتعليم والاقتصاد وغيرها من وسائل العيش وفق الحضارة التي نحياها[3].

وينتهي زكي نجيب محمود إلى نتيجة مؤداه: ليؤمن من شاء فالدين موكول للإيمان "ونجعل العلم موكولا للعقل دون أن نحاول امتداد أي من الطرفين ليتدخل في شؤون الأخر" [4].وهي النتيجة التي تتجسد دلالتها الاجتماعية والسياسية في فصل الدين عن الدولة أي العلمانية.

---

[1] المرجع نفسه ص 5.

[2] تجديد الفكر العربي: ص 61.

[3] المرجع نفسه ص134.

[4] المرجع نفسه ص 136.

كيف يتم الربط بين الماضي والحاضر أو بين القديم والجديد يجيبنا زكي نجيب محمود بأنه يجب أن ننتقل من ثقافة اللفظ أو حضارة اللفظ إلى ثقافة العلوم أو حضارة الأداء ليس عبر العودة إلى الماضي والتراث وإنما عبر التوجه إلى أوروبا و أمريكا "نستقي من منابعهم ما تطوعوا بالعطاء وما استطعنا من القبول وتمثل ما قبلناه"[1]. ويصبح معيارنا دائما في الرفض والقبول هو مدى ما يسببه لنا من نفع أو ضرر في حياتنا المادية والعقلية على السواء.

إختزل زكي نجيب محمود الغرب كله في العلم والتقدم العلمي فمفهوم المعاصرة عنده يتحدد في ضوء ضرورة الأخذ بالتقدم العلمي وذلك على اعتبار أن العلم له سمة العالمية أكثر من كونه محليا.

ولقد ارتبطت هذه الدعوة إلى ثقافة العلم والمنهج العلمي بفلسفة الوضعية المنطقية بوصفها معينا للتفكير العلمي الدقيق، بل البراجماتية أيضا فالأولى تساهم في بلورة النظر إلى المسائل الفكرية والثانية تقيس مدى نفع وانعكاس الأشياء بالنسبة للواقع.

ومن خلال أفكار الوضعية والبراجماتية كان تعامله مع التراث العربي وبيان الجوانب الهامة التي نأخذها منه، ومن خلال الوضعية والبراجماتية إتجه أيضا إلى رفض التراث الذي يعوق التقدم كما رفض المشاكل الزائفة في التراث الإسلامي

---

[1] المرجع نفسه ص 82.

والتي لم يعد لها وجود مثل قدم العالم أو حدوثه، ومشكلة خلق القرآن وعدها من المشاكل التي كانت تدور في إطار تاريخي لم يعد لها أهمية في عصرنا الحاضر.

لاشك أن المتتبع لفلسفة زكي نجيب محمود ولاسيما جانبها المنهجي أول ما يلاحظ أن هذا المنهج يفتقد إلى الدقة والاتساق الداخلي (خليط من الأفكار. أفكار عصر التنوير، أفكار من الوضعية المنطقية والبراجماتية، والتجريبية، والمادية....إلخ) رغم الوحدة الظاهرة في منهجه، وقد انعكس عدم الاتساق في تطبيقه على التراث، وبالتالي جاءت نظرته إلى التراث نظرة مشتتة متناقضة وصفية تجزيئية، انتقائية نفعية، ولم تستطيع أن تبصر تراثنا في حركته الصراعية داخل إطار واقعه الموضوعي الاجتماعي، ومراحله التاريخية المختلفة [1] ثم إن محاولة اختزال الغرب في العلم ومنهجه (والنظر إلى العلم نظرة ميتافيزيقية)، والقول بضرورة الأخذ من التراث القديم ما يتفق معه ورفض ما يتعارض معه، وقد جعل هذا محاولته في جوهرها محاولة تلفيقية، أكثر منها توفيقية (لقد كان هذا التوفيق تلفيقا، ولم يكن قط إبداعا وتركيبا، كان حاصل جمع كمي وحشريا وبراجماتيا) [2].

وقد إتسمت هذه المحاولة بالهشاشة، والبرودة، وبالتالي فهي تدور في دائرة الكلام أكثر منها إنتقال إلى دائرة الفعل وإتهامها بالتبعية للغرب والامبريالية، ثم أنها

---

[1] محمود أمين العالم: الوعي والوعي الزائف ص15.

[2] غالي شكري: أقواس الهزيمة. وعي النخبة بين المعرفة والسلطة. دار الفكر القاهرة ط (1) 1990 ص 40.

تحولت إلى أداة لتكريس واقع التخلف أكثر من كونها أداة تغيير. بإختصار يمكن القول أن هذه القراءة الوضعية المنطقية أو القراءة النيوليبيرالية إذا صح التعبير رغم بريقها ولمعانها ودفاعها المستميت عن قيم العقل والحرية وحقوق الإنسان. رغم عملية الدمج التي تقوم بها فإنها تبقى قراءة لا تاريخية تحاول أن تتعسف على الحاضر عن طريق حشوه متناسية إحتياجات وملابسات الحاضر كما أنها تتجاهل طبيعة الماضي طالبة منه أجوبة أو شيئا يشبه الأجوبة عن مشكلات الحاضر.

نستطيع أن نقول أيضا أن هذه القراءة قراءة يائسة لأنها تنبع من رؤية لا تريد أن تترك الأحداث تتكلم بلسانها وتتحول الأحداث داخل هذه القراءة إلى أحداث غير مفهومة لأن القوانين التي تسيرها أصبحت غائبة مادمنا نستطيع وضعها في قوانين مراحل التاريخ الغابرة أو نجعل أحداث هذه المراحل الغابرة في قوانين اللحظة الراهنة.

غاب مفهوم الشمولية والكلية في هذه القراءة التي لم تستوعب أن العودة إلى التراث هي لحظة غير معزولة في منطق النهضة وتجاوز التأخر عن صيرورة المجتمع.

هذا ما ولد قراءة أخرى أرادت تجاوز إخفاق كل هذه القراءات السابقة.

القراءة الماركسية للتراث

أو القراءة المادية الجدلية للتراث

تبرز هذه القراءة بصفة خاصة عند كل من حسين مروة وطيب تيزيني، ومهدي عامل الذين كان لهم حول التراث صدى كبير، كما كان لتلك الأعمال تأثير على كثير من الباحثين الذين رأوا في الاهتمام بالتراث أحد القضايا الأساسية التي ينبغي أن يتجه الفكر العربي المعاصر إلى التفكير فيها وحلها بما يتلاءم مع الوضع المعاصر.

في كتابات حسين مروة (النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية) والطيب تيزيني (من التراث إلى الثورة) نجد ربطا للبحث في التراث بالموقف في الحاضر، ويكون النظر في التراث في هذه الحالة انطلاقا من موقف ثوري يعتمد على المنهج المادي الجدلي التاريخي.

أكد حسين مروة أن الدعوة إلى الانطلاق من الحاضر لا تتغافل عن كون هذا الحاضر مختلفا ولكنه رأى أن الانطلاق من الموقف الثوري يجعل الفكر متجها إلى إبراز الجانب الثوري من التراث نفسه، علما بأن هذا التراث ذاته ليس واحدا.

وقد قال حسين مروة بصدد هذه المسألة:"أن حل مشكلة العلاقة حلا علميا، بين حاضرنا العربي بكل أبعاده الوطنية والاجتماعية والفكرية ماضينا الفكري، يتوقف على الوضوح العلمي لدينا عن حقيقتين: أولهما حقيقة الموقف المحتوى الثوري لحركة التحرر الوطني العربية في حاضرها وفي تطورها المستقبلي وثانيتهما، حقيقة الترابط الجوهري بين ثورية هذا المحتوى وثورية الموقف من التراث. بمعنى كون الموقف الثوري من التراث منطلقا من الحاضر نفسه أي من الوجه الثوري لهذا الحاضر"[1].

ما أراد حسين مروة قوله في نظرنا هو إختلاف الحاضر مثل اختلاف الماضي وارتباط النظرية العلمية للتراث بالاختيار الذي يسمه بكونه ثوريا، ومن ثم فليس هناك علاقة واحدة بين الحاضر والماضي ما دام الحاضر ليس واحد وما دام التراث كذلك في منظورات الحاضر ليس واحد. فالفئات المجتمعية تختلف من حيث موقعها في الحاضر ضمن صيرورة المجتمع فتختلف رؤيتها إنطلاقا من الحاضر لعناصر التراث. وما تريد القوى المحافظة في المجتمع استرجاعه من التراث. ليس هو ذاته ما تسعى إلى استرجاعه القوى الساعية إلى التغيير. إن الاقتراح عبر العودة إلى التراث من زاوية الفئات التقدمية يوجه النظر نحو البحث في التراث ذاته

---

[1] حسين مروة: النزاعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية الجزء (1) دار الفارابي، بيروت 1978 ، ص 13.

عما يكون في خدمة التغيير المجتمعي المطلوب في الوقت الحاضر حسب حسين مروة[1].

فالعودة إلى التراث في ضوء (الماركسية) لا يعني أبدا العودة من اجل التراث والاكتفاء بالتراث والتوقف عنده. إن الموقف العلمي حسب هذه النظرية لا يمت بصلة إلى التبني الأعمى للتراث، وإنما يتطلب تناولا متفحصا. وهذا التناول العلمي للتراث إنما يكون بالمنهج المادي الجدلي التاريخي وهو وحده القادر على كشف تلك العلاقة ورؤية التراث في حركته التاريخية واستيعاب قيمته النسبية وتحديد ما لا يزال يحتفظ منها بضرورة بقائه وحضوره في عصرنا كشاهد على أصالة العلاقة الموضوعية بين العناصر التقدمية والديمقراطية من ثقافتنا القومية في الحاضر [2].

ويمكن القول أن القراءة الماركسية للتراث تتحدد وفق ثلاثة معطيات يجب أخذها بعين الاعتبار.

المعطي الأول: المنظور التاريخي. قراءة الأحداث في ضوء السياق التاريخي. فعلى الرغم من أن معرفتنا بالتراث تنطلق من الحاضر علميا وإيديولوجيا، إلا أننا لا نستوعب التراث إلا في ضوء (تاريخيته) أي في ضوء حركته ضمن الزمان التاريخي الذي ينتمي إليه وبمعنى آخر لا يستوعب التراث إلا من خلال البنية

---

[1] نفس المرجع ص 23 وما بعدها.

[2] نفس المرجع ص (6).

الاجتماعية السابقة التي أنتجته وبالظروف التاريخية نفسها التي أنتجت بدورها تلك البنية الاجتماعية مع ما لها من خصائص العصر المعين والمجتمع المعين[1].

فإذا كان التراث بهذه الكيفية مشروطا بسياقه التاريخي والاجتماعي الخاص في كل مرحلة من مراحل التاريخ العربي وذلك كله من أجل تجنب إسقاط فكر الماضي على الحاضر وإسقاط الحاضر على الماضي البعيد فلا يكون تجاوز تاريخيه التراث في الماضي والحاضر على حد سواء.

وعلى هذا الأساس انتقد حسين مروة نزعات البورجوازية العربية الهجينة في قراءة التراث على أنها لا تاريخية ولا علمية ولا تعبر قطعا عن مصالح قوى الطبقة الثورية الجديدة في الوطن العربي قائلا:" إن الحلول البورجوازية لقضية التراث لا تكشف عن تخبط إيديولوجيا فحسب بل كذلك عن القصور الذي تتسم به من حيث عدم قدرتها على التصالح مع العلم المعاصر (.....) وفي هذا السياق يبدو لنا أن التبصر العلمي في قضية التراث، واستيعابه بروح عصرنا لابد لأن يصل الاعتراف بأنه لا يمكن حل هذه القضية إلا على أساس الأسلوب الماركسي اللينيني"[2].

---

[1] نفس المرجع ص (26).

[2] نفس المرجع السابق، ص 31/30.

إذن إن الشرط الأول لبحث موضوع التراث يجب أن يكون ماركسيا بمعنى تاريخي أي أن يتعامل مع موضوع مشروط بتاريخيته التي هي إطار حركته على خط التحول والصيرورة ذلك لأن أي حديث يتناول هذا الموضوع خارج هذه الرؤية (التاريخية) لا قيمة له ما دام الموضوع لا يمكن أن يقع خارج التاريخ وما دام هو لا يتحرك إلا بحركة الواقع التاريخي المحدد زمانا ومكانا[1].

ينتج عن هذا في مجال قراءة التراث، أن يكون لكل خطاب تراثي حدوده الزمنية والبيئية لذا لا يصح أن ننظر إلى شيء من التراث إلا في ضوء هذه الحدود والشروط وأن تكون مقولة النسبية هي الضابطة في قراءة كل خطاب تراثي وفي تأويله. بمعنى أن نأخذ في الحسبان عند قراءة أو تأويل أو دراسته تراثية تلك العلاقة (النسبية) بين التراث وزمنه وبيئته التاريخيتين خشية أن نقع في شرك النظرة المطلقة المجردة والتي تعزل التراث عن خصوصياته التاريخية وعن علاقته بواقعه وانطلاقا من هذا يرفض الماركسيون النظرة السكونية للتراث، وقد تجلت هذه النظرة خصوصا لدى السلفية للتراث خاصيتها إسقاط الماضي التراثي على الحاضر من خلال رؤيتهم السكونية الجامدة للتراث غير قابلة للتطور والحركة داخل مضامين التراث مما يجعلهم يظنون غلطا أن جميع معارف العصر الحديث موجودة في التراث ومنقولة عنه بلغة العصر.

---

[1] توفيق سلوم: نحو رؤية ماركسية للتراث العربي دار الفكر الجديد، بيروت ط (1) 1988، ص9.

إن حسين مروة يرفض هذه القراءة السكونية الجامدة وينظر إلى التراث مشروط بشروطه التاريخية، ويرفض في نفس الوقت النظرة المفاضلة المطلقة بين جزء من التراث وجزء آخر، ورفض هذه النظرة لأنها لا تاريخية، من حيث هي تلغي الخصوصيات التاريخية للخطاب التراثي ككل وتجزئ التراث رغم وحدته التاريخية، أي وحدة سياقه الكلي التكاملي[1].

ولهذا لا يجب رفض التراث رفضا مطلقا أو التعامل معه بطرقة انتقائية نفعية، وإنما ينبغي أن يكون موقف النقد التاريخي الشامل الذي يتبنى التراث بكل أبعاده وجعله عمقا تاريخيا لنا لا مجرد أداء يساعدنا في طرائق العيش. إنه الوعي النقدي بالتراث بمختلف تعابيره وأشكاله ومضامينيه وفي مختلف ملابساته الاجتماعية التاريخية في جذوره وامتداده وصراعاته المتنوعة[2].

أما المعطى الثاني: الذي يجب أخذه بعين الاعتبار في قراءة الماركسية للتراث، والتي تمثل جوهر العملية التفسيرية هو علاقة الفكر بالواقع، فالظواهر الفكرية ليست كائنات مجرد معلقة في الفضاء أو في الفراغ، وليست منزلة، وليست ثمرة أو نتاج عبقرية فردية خارج زمانها، فالظواهر الفكرية ليست ظواهر خالصة بحتة، بل في نشأتها وتطورها تعود إلى الجذور التاريخية والاجتماعية.

---

[1] سالم حميش: معهم حيث هم(لقاءات فكرية) دار الفارابي بيروت ط (2) 1988 ص61.

[2] محمود أمين العالم: الوعي والوعي الزائف. دار الثقافة الجديدة القاهرة ط(1) 1986 ص 19.

لكن هذا لا ينفي الطابع المستقل للفكر عامة والفكر الفلسفي خاصة ولقوانينه الخاصة الداخلية، ولا ينفي دور الفرد المتميز ولكن مراعاة هذا إنما تتم في إطار الرابطة الموضوعية متشابكة مع العناصر الذاتية.

ويمكن توضيح هذه الرؤية التاريخية والاجتماعية في التعامل مع التراث من خلال اتخاذ التصوف نموذجا لهذه الممارسة المنهجية يقول حسين مروة "الكلام على النزعة الصوفية والمتصوفة في المجتمع لا يصح أن يكون كلاما خارج التاريخ أي لا يصح أن يقال في إطار التجريد الذهني المطلق ودون تحديد للعلاقات الزمانية والمكانية التي تحكم منطق الحركة التاريخية لنزعة التصوف أو منطق الفكر النظري والحالة السلوكية للمتصوفة في سياق حركة مجتمعة المعين ضمن زمان معين"[1].

وبناء على هذه الرؤية يختلف حكم حسين مروة مع أغلبية الباحثين الذين تطرقوا إلى مسألة التصوف الإسلامي (عبد الرحمان بدوي- زكي نجيب محمود. أودنيس- لويس ماسينيون).

إن حركة الزهد (حسين مروة) في بواكيرها الأولى، وفي تطورها اللاحق كشفت لنا عن أن زهد الإسلاميين الأولى لا علاقة له بالتصوف، ولا بالنزعة الصوفية،

---

[1] حسين مروة: تراثنا.....كيف نعرفه، مؤسسة الأبحاث العربية ط (2) 1986 ص 351.

وأنه لا يزيد في كونه إعلانا عن موقف سياسي رافض لأطراف الصراع المتفجر منذ مصرع الخليفة الراشدي عثمان[1].

إنه يعرض للتصوف الإسلامي منذ البداية كاشفا ومتابعا للعوامل الموضوعية والذاتية المختلفة لنشأته محدد دلالة هذه النشأة الأولى (مرحلة الزهد الأولى) ثم متحركا مع هذه النشأة الأولى التي كانت تتسم بالطابع السلوكي إلى تطورها الصاعد الذي أخذ يتسم بالطابع النظري (تحول الزهد من موقف سياسي إلى التصوف كموقف إيديولوجي فكر نظري)، وأخذ كذلك يبرز كطابع إيديولوجي متعارض مع الإيديولوجية الرسمية السائدة من حيث كون هذه الإيديولوجية الرسمية، دولة الخلافة أصبحت تعبر عن السلطة السياسية الاستبدادية التي تحمي مصالح كبار ملاك الأراضي ومستثمريها [2]. ثم يتابع حسين مروة بالتفصيل والتحليل للمقولات والتيارات الصوفية المختلفة في محاولة للوصول إلى تفسير نقدي موضوعي في إطار الأوضاع الاجتماعية والتاريخية، ودون إغفال لمنطق الداخلي الخاص المستقل نسبيا لحركة الصوفية عامة.

---

[1] المرجع نفسه ص 359.

[2] المرجع نفسه ص 368.

والحق كما يقول محمود أمين العالم، إن الفصل الخاص بالصوفية يعد من أمتع الفصول...وأكثرها خصوبة[1].

وإذا كانت القراءة تركز اهتمامها على ربط الفكر بسياقه التاريخي والاجتماعي وإعطاء الأولوية للبنية النصية على حساب البنية الفوقية. ونتج عن هذه الرؤية المتعارضة بين ما هو مادي وما هو مثالي. فقد أصبحت هذه الرؤية تحكمها الثنائية الشهيرة بين ما هو مادي تقدمي، وما هو مثالي محافظ رجعي. وقد مارست هذه الرؤية على التراث دورا كبيرا في غربلة، وفي تصنيف التراث، فأهتم حسين مروة في إطار هذا التصور العام للتراث بعرض بعض المسائل الفكر الفلسفي العربي والفكر المعتزلي بصورة خاصة.

فهو الممهد لبروز هذا الفكر منذ بداية القرن الثاني الهجري من حيث تناول علماء المعتزلة الطبيعة والإنسان وبعض المفاهيم الميتافيزيقية(الذات الإلهية، وصفاتها) والمهم عند حسين مروة، أن المعتزلة(وفي مختلف المسائل التي طرحها) على الأدلة النقلية المستقاة من الكتاب والسنة، بل أكدوا أن العقل البشري يستطيع ببراهينه الخاصة إثبات بعض الحقائق، وهذا الموقف لديهم مقارنة بعلماء السنة من أهل السلف تقدمي من حيث إبراز مكانة العقل، بل أن تسليمهم بوجود بعض

---

[1] محمود أمين العالم: الوعي والوعي الزائف، الثقافة الجديدة ط(1) القاهرة 1988 ص 209.

القوانين الطبيعية موضوعية متحكمة في طبيعة الإنسان هي أحد أشكال المادية في تفكيرهم حسب حسين مروة [1].

ثالثا: المنظور الاستلهامي –التعبوي، أي تناول التراث في ضوء الحاضر واستخدامه في حل المشكلات القائمة اليوم [2]. وهذا المنظور يقوم على رفض الاستلهام البورجوازي للتراث وتأييد الاستلهام البروليتاري.

فقضية التراث بالنسبة لحسين مروة هي قضية الحاضر أصلا ولابد من امتلاك أسراره، ومضامينه على أساس جديد لا يمكن أن يكون منطلقها إلا المنهجية المادية الجدلية التاريخية أي الماركسية دون غيرها من المناهج حسب حسين مروة وذلك لبناء الحاضر الثوري، وهذا الحاضر هو في الوقت نفسه بالنسبة إليه قاعدة بناء المستقبل أيضا.

وفي نفس السياق الذي فكر فيه حسين مروة ينطلق الطيب تيزيني من منطلق مادي جدلي تاريخي أيضا لطرح مسالة التراث. يعترف في البداية الطيب تيزيني بالأهمية التي اكتسبتها مسالة التراث في الفكر العربي المعاصر رابطا ذلك بالعلاقة مع الواقع السياسي في الوقت الحاضر يقول الطيب تيزيني" يقر المفكرون والباحثون والمثقفون العرب بأغلبيتهم في المرحلة المعاصرة على الرغم من منحدراتهم

---

[1] حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ج الأول ص 784

[2] توفيق سلوم: المرجع السابق ص 372.

الاجتماعية والطبقية والفئوية وآفاقهم الإيديولوجية والسياسية المتمايزة قليلا أو كثيرا بأن أهمية طرح قضية (التراث) القومي ليست مسألة متأتية من طبيعة تراثية تدخل في نطاق البحث العلمي والإخلاص للحقيقة العلمية فحسب إنهم ينظرون إليها بهذا الشكل أو ذاك أو بهذه الدرجة أو بتلك أيضا بالعلاقة مع الواقع السياسي والحضاري العام في الوطن العربي"[1].

تتخذ مسألة التراث أهمية من حيث أنه عبرها ينعكس الاختلاف في الحاضر على الماضي، فيختلف تبعا لذلك تأويله والتعامل معه يدور الصراع الفكري حول التراث لأنه في جوهره صراع في الحاضر، ومع ذلك فإن الطيب تيزيني ينبه إلى عدم الانزلاق في الخلط بين القيمة المعرفية وبين قيمته العملية النفعية في الحاضر، ولذلك فإنه ينتقد أولئك الذين يتعسفون على التراث لإخضاعه سلبا أو إيجابا وعلى نحو مباشر لمصالح وحاجات سياسة عملية وإيديولوجية، وينطبق هذا النقد حتى أو يمس حتى تلك المحاولات اليسارية التي مارست التعسف على التراث في تأويلاتها له[2]. إن مثل هذه المحاولات الفجة تختلف عما يريده المنهج المادي الجدلي التاريخي الذي يسعى إلى معرفة التراث في شموليته من جهة وضمن إدراك الشروط الإيديولوجية التي نشأ فيها دون إغفال جانبها المعرفي من جهة أخرى.

---

[1] الطيب تيزيني: من التراث إلى الثورة مرجع سابق ص 10.

[2] المرجع نفسه ص 5.

إن هذه القراءة التي تريد رسم مرحلة جديدة في النظر إلى التراث يصفها الطيب تيزيني بأنها تريد أن "تكون جديدا نوعيا بمعنى أنها تمثل الموقف الذي يعمل على تجاوز الماضي عبر استنفاذه وإستخلاص النتائج الأساسية منه ويمثل هذا الموقف الفكر الجدلي التراثي" [1]. وتكمن ميزة هذه القراءة الجدلية في نظر الطيب تيزيني في محاولة تجاوز التراث كحدث أو جملة أحداث تاريخية اجتماعية لتجعل منه مقولة شمولية يتشابك فيها التاريخي والمعاصر من أجل مرحلة من مراحل تطور المجتمع دون إدعاء أن هذا التراث يغنينا عن المستقبل، وكذلك دون إدعاء إنه يمكن اقتحام المستقبل دون تراث، من هنا كانت القراءة الجدلية في نظر تيزيني محاولة إستلهام التراث لكن ليس بطريقة غير مشروطة وهذا الاستلهام يبلغ عند الطيب تيزيني حد إرادة تكوين نظرية(نظرية في التراث) سواء في كتابه "من التراث إلى الثورة" أو في الجزء الثاني من كتاب "مشروع رؤية جديدة للفكر العربي" الذي هو بعنوان "الفكر العربي في بواكيره الأولى". لقد حاول التيزيني من خلال قراءته لبحث المفاهيم الشائعة في دراسة التاريخ والتراث مثل الجاهلية و"التاريخ العربي والتاريخ الإسلامي" وتطمح هذه القراءة من خلال تعرضها إلى الحالة الاقتصادية والاجتماعية التي كانت تحيط بالتراث ومن خلال التعرض لخصائص الفكر العربي

[1] محاضرة ألقاها الطيب تيزيني في منتدى فكر وحوار بالرباط حول قضية التراث والعمل السياسي، ص 29.

القديم كالسحر والأسطورة، والدين، إلى تبيان المنطلقات العلمية للتاريخ العربي القديم بالانطلاق من شعوب المنطقة العربية لبلوغ مسائل منهجية في مجال البحث التراثي، وهو الهدف الذي وجدناه عند حسين مروة.

أما مهدي عامل الذي مارس أيضا قراءة ماركسية متجددة فهو يرى بأن البورجوازية تنظر إلى التراث وتحدد علاقتها به من خلال منطقها الطبقي فالتراث العربي ليس هو التراث أو كما هو في ذاته، بل إنه تراث هذه الطبقة البورجوازية أي انه التراث الذي يظهر لهذه الطبقة في الشكل الذي ورثته فيه عن الإيديولوجية الامبريالية سواء عن طريق استحضاره بأدوات تلك الطبقة الإيديولوجية– أي بمفاهيمها– التي هي إيديولوجيتها الطبقية [1] وبالتالي فقد بدت الأدوات التي يحاول بها الفكر العربي إنتاج معرفة تراثية في وضعه التراث كموضوع معرفة هي نفسها الأدوات التي يحاول بها الفكر العربي إنتاج هذه المعرفة لأنها أدوات الإيديولوجية البورجوازية المسيطرة التي لا يتم المعرفة إلا بنقيضها، والتي على الفكر العربي أن يتحرر من سيطرتها حتى يتم إمكان تحرير تراثه نفسه من هذه السيطرة. وبتعبير آخر أن الشكل الذي به تتملك البورجوازي ة الكولونيالية تراثنا العربي هو نفسه

[1] مهدي عامل: أزمة الحضارة العربية أم أزمة البورجوازيات العربية دار الفارابي بيروت ط (5) 1987، ص 195.

الشكل الذي فيه يخضع تراثنا هذا لسيطرة الإيديولوجية الامبريالية فلا تملك فعليا للتراث إلا بتحرير من هذه السيطرة[1].

والجدير بالذكر هنا أن مهدي عامل لا يرى طرح مسألة التراث أهمية حيوية بقدر ما هي مسألة وهمية تبعدنا عن همومنا ومشكلاتنا الحقيقية، ومن ثم فإن التراث من وجهة نظره ليس سببا في التخلف، بل هو نتيجة هذا التخلف أي أثر له فقلب السبب أثر والأثر سببا في التحليل الواقع الاجتماعي هو جوهر القضية في الممارسة الإيديولوجية البورجوازية[2].

في الأخير يمكن القول إذا كانت الماركسية العربية تؤكد على أهمية الموقف الطبقي من التراث، فإن ضرورة إنتاج المعرفة العلمية بالتراث ليس ترفا فكريا أو متعة فكرية أو هو عمل أكاديمي بحق، بل هي ضرورة حيوية سياسية لأن هذه المعرفة في إنتاجها أو طمسها وتشويهها هي موضوع صراع طبقي في حركة تحررنا الوطني[3]أن علمية تملك التراث تنخرط بالضرورة في تلك العملية التاريخية من التحرر الوطني لبنياتنا الاجتماعية الكولونيالية والطبقة الثورية نفسها هي التي تقود حركة التحرر هذه هي الطبقة التي بإنتاج فكرها العلمي يتحرر الفكر العربي

---

[1] المرجع نفسه ص 197.

[2] المرجع نفسه ص 64.

[3] المرجع نفسه ص 199.

فيصير قادرا على تحرير تراثه بتملكه العلمي له، أي باستعادته من تلك الطبقة البورجوازية الكولونيالية التي امتلكته فجعلته ملكيتها الخاصة[1].

وأخيرا يمكن أن نسجل بعض الملاحظات النقدية على هذه القراءة الماركسية للتراث.

رغم أهمية هذه القراءة وحيوية المنهجية الماركسية في التعاطي مع التراث والتاريخ والماضي بالإضافة إلى الكشف عن الصراعات السياسية والاجتماعية التي كانت وراء تشكل هذا التراث وهي بهذا تضفي الحياة على ذلك الكائن المسمى (تراثا) وتؤكد على إنسانيته وتزداد أهمية هذه القراءة عند مقارنتها بالقراءات السابقة (القراءة الإصلاحية، السلفية، القراءة الليبرالية العلمانية، القراءة التلفيقية). فإذا كانت القراءة المادية الجدلية التاريخية تؤكد على أن التراث ليس تراثا فحسب كما يقول حسين مروة أي ليس ماضيا، بل هو كائن حي متحول بصيرورة دائمة هي ضرورة الحياة الواقعية[2]، فإن القراءات الثلاثة الأخرى– رغم إختلافها– لا ترى في التراث سوى "معطى" لا علاقة له بقوانين الحاضر، بل هو بلا قوانين أي بلا تاريخ إن الرجوع إلى التراث بالنسبة للقراءة الجدلية لا يعود إلى مجارات التيارات السلفية والتلفيقية بل يعود إلى فكرة أساسية هي أن كل شيء يبنى من خلال تراكمات

---

[1] المرجع نفسه ص 197.

[2] حسين مروة: دراسات نقدية في ضوء المنهج الواقعي دار الفارابي ط (2) 1976 ص 328.

تتحول إلى نوعية جديدة وكل تحول لا يكون من الصفر ومحو الماضي غير وارد داخل هذه القراءة.

ومع هذا نعثر في هذه القراءة كثير من الإسقاط وكثير من النصية أو ما يمكن تسميته بالسلفية المعكوسة، حيث تصبح بعض النصوص الماركسية المعزولة عن سياستها مناسبة لبناء تاريخ وفكر لم يشكل في أي لحظة عنصرا من عناصر إستلهامها النظري أو التاريخي بحكم مرجعيته النظرية وسقفه العقائدي.

في هذا السياق يتم توظيف التراث للدفاع عن إستمرارية متوهمة لخدمة أهداف إيديولوجية معلنة[1] كما يقول كمال عبد اللطيف. وهنا تمارس على معطيات التراث عمليات تقطيع وتحنيط أقل ما يمكن أن يقال عنها إنها تفقر الفكر وتقلص من إمكانيات الإبداع النظري التاريخي.

[1] كمال عبد اللطيف: العرب والحداثة السياسية دار الطليعة بيروت ط الأولى 1997 ص 72.

القراءة الماركسية التاريخانية للتراث
أو موقف الماركسية التاريخانية من التراث

تتمة لما سبق في إطار القراءة الماركسية للتراث نلتقي هذه المرة بقراءة ماركسية للتراث، ولكن ليس ماركسية مادية جدلية على طريقة حسين مروة، وطيب تيزيني. أننا أمام ماركسية من طراز آخر. ماركسية يطلق عليها صاحبها (ماركسية تاريخانية)أو ماركسية موضوعية تمييزا لها عن بقية الماركسيات الأخرى.

ولعل أهم ممثل هذه الماركسية هو عبد الله العروي.

يعد العروي أول من فتح آفاقا تحليلية جديدة أمكن على أساسها فهم التاريخ، والماضي، والتراث. فهما جديدا، نبه إلى أهمية النقد ونقد الوعي، ووعي النقد. تحدى الخطاب التقليدي أو القراءة التقليدية للتراث في كتابه أزمة المثقفين العرب. وهاجم بشراسة لا مثيل لها كل الخطابات التقليدية. من سلفية، وانتقائية، وتلفيقية لما تتضمنه من غموض، وازدواجية، فهو يعتقد أن هذا النوع من التفكير التاريخي لا يمكنه أن يؤدي إلى نتيجة واحدة وهي: يعني الفشل في رؤية الواقع، وهذا ما يجعل المثقفين من ذوي الخطاب التقليدي عاجزين عن مواجهة الواقع الاجتماعي والسياسي من جهة وعن مجابهة الفكر الغربي وتراثهم الإسلامي من جهة أخرى. ويرى العروي أن الطريق الوحيد للخروج من هذا المأزق، أي الخروج من الانتقائية،

والسلفية هو الخضوع الكلي للفكر التاريخي بكل خصائصه، وقبول كافة افتراضاته: الحقيقة بوضعها صيرورة إيجابية الحدث التاريخي وجود قوانين للتطور التاريخي أو تسلسل الأحداث، ثم مسؤولية الفاعلين أو النخب الاجتماعية والسياسية [1] وحدة التاريخ وهدف التاريخ. وهو إذ يدعو إلى هذا الالتزام للفكر التاريخي للتمييز بين الخصوصية والأصالة "للفصل بين الخصوصية، والأصالة، فالأولى حركية متطورة والثانية سكونية متحجرة ملتفة إلى الماضي" [2] إن عدم التمييز بين هذين المفهومين يؤدي إلى مزالق التي تقود إليها فكرة الأصالة من جهة وشرعية الدفاع عن تاريخية الأنا الثقافية في محيطها الكوني وباستطاعة الفكر التاريخي وحده أن يحررنا من أصالة موهومة تمجد التراث. وذلك أن رباطنا بالتراث في نظر العروي "قد إنقطع نهائيا وفي جميع الميادين، وأن الاستمرار الثقافي الذي يخدعنا لأننا مازلنا نقرأ المؤلفين القدامى ونؤلف فيهم إنما هو سراب، وسبب التخلف عندنا هو الغرور بذلك السراب وعدم رؤية الانفصام الواقعي. فيبقى الذهن العربي حتما مفصولا عن واقعه متخلفا عنه سبب إعتبار الوفاء للأصل حقيقة واقعية مع أنه أصبح حسا رومانسيا منذ أزمان متباعدة" [3]، لذا فهو يدعو إلى ماركسية تاريخانية أو تاريخانية ماركسية على أنها أفضل مدرسة للتفكير التاريخي يستطيع العرب العثور عليها لكن

---

[1] عبد الله العروي: العرب والفكر التاريخي. دار الحقيقة، بيروت 1973، ص186.

[2] نفس المرجع ص 24.

[3] نفس المرجع ص 22.

الماركسية التي تفهم بطريقة معينة، وهي على الطريقة التي يراها ملائمة معظم الكتاب النقديين في تلك الفترة، أي ألا تكون بمثابة فكر لاهوتي أو عقيدة سياسية أو عقيدة ماركسية لينينية، بل أن تكون بالأحرى نهجا في البحث ونظرية نقدية ومصدرا لمقولات نقدية على الطريقة الماركسية الغربية، وليست مقولات جاهزة تنطبق بشكل مسبق ومتعسف على التاريخ والتراث.

ويعمل العروي بتبنيه لهذه الدعوة(تبنى الماركسية التاريخانية) من خلال فرضية واحدة مستخرجة من واقع التاريخ نفسه "فالتطور التاريخي الغربي الممتد من عصر النهضة إلى الثورة الصناعية هو المرجع الوحيد للمفاهيم التي تشيد على ضوئها السياسات الثورية الرامية إلى إخراج البلاغير الأوربية من أوضاع وسطوية مترهلة إلى أوضاع صناعية حديثة.

ليست هذه الفرضية فكرة مسبقة، بل نتيجة استطلاع التاريخ الواقع وهي المبرر الوحيد لحكمنا على السلفية والليبرالية....بالسطحية وعلى الماركسية بأنها النظرية النقدية للغرب الحديث النظرية المعقولة الواضحة النافعة لنا في الدور التاريخي الذي نحياه"[1].

فالأزمة التي يعيشها الفكر العربي المعاصر عند عبد الله العروي هي أزمة تراثية ثقافية بالأساس وهي تستدعي من وجهة نظره العودة إلى نقد مختلف التيارات

---

[1] عبد الله العروي: الأدلوجة. المركز الثقافي دار البيضاء 1980. ص25.

الإيديولوجية التي صاحبت تلك الأزمة وعبرت عنها والتساؤل عن مدى صلاحيتها وجدواها وقد وصل العروي إلى تنبيه القراء من خلال تأملاته النقدية هذه في مختلف الاتجاهات الإصلاحية/ السلفية/ العلمانية القومية العربية...إلخ إلى أن بيت القصيد كامن في السؤال التالي في رأيه "كيف يمكن لفكر العربي بمختلف إتجاهاته أن يستوعب مكتسبات الليبيرالية (الغربية) دون أن يعيش الليبرالية"[1].

ولكن العروي لم يحاول، توضيح الجواب عن ذلك، وبيان دور التراث العربي والفكر عموما في كل هذا، والسؤال يبقى مطروحا: كيف تحديث الفكر العربي والثقافة العربية، وما دور التراث العربي القديم في هذه العملية؟

لقد حاول العروي الإجابة عن هذا السؤال في كتابه (العرب والفكر التاريخي) خاصة مبرزا أن ذلك التراث مرتبط عنده بالتأخر التاريخي للعالم العربي الحديث في مجمله. وكان هذا التأخر في العقلية والذهنية ممثلا عنده في التعايش الغريب من نوعه في التقدم الصناعي والتطور التجاري في هذا العالم من جهة والعقلية المتأخرة المتخلقة وهو ما يسمح لكل الإيديولوجيات بالتواجد على أشكال مختلفة فيه وهذا التأخر الحاصل من التراث ومخلفاته التبعية الاستعمارية ينتج عنه تطور عكسي وتقهقر قطاعي[2]. يعني أننا نتقدم في المستويات الصناعية التجارية ولكننا نتراجع

---

[1] العروي: العرب والفكر التاريخي، المرجع السابق، ص 39.

[2] نفس المرجع ص 98/97.

في المستوى الفكري الإيديولوجي، وهذا التأخر يزداد حدة ما لم تتحقق الطفرة الضرورية من أسر التأخر التاريخي وهو ما جعل العروي ينادي بماركسية معربة تلائم واقع المثقفين العرب لمجاوزة التأخر التاريخي، وسبب ذلك وجود عوالم متناقضة البناء. عالم الرأسمالية المتقدم في الغرب لا يعنيه مشكل التأخر التاريخي وعالم ما قبل الرأسمالية (عالم الثالث) متخلف ومنه العالم العربي المعاصر الذي يعينه أصلا هذا المشكل المتمثل في السؤال التالي كيف يمكن تطوير مجتمع متخلف غير رأسمالي وغير صناعي في عالم تحكمه الرأسمالية [2] من هنا تأتي حتمية اللقاء بين مثقف العالم الثالث بماركس الإيديولوجي لا ماركس العالم[1].

إن المثقف العربي اليوم كمثقف من العالم الثالث في حاجة إلى إعادة التفكير في الدرس الماركسي، درس ماركس الإيديولوجي الذي سيبقى حيا يبعث مادامت هناك بقية متأخرة من العالم[2]. لأن هناك بعض من أوجه الشبه بين الظروف التي وجد فيها ماركس إبان كتاب(الايدولوجيا الألمانية)، والظروف التي يوجد عليها مجتمعه اليوم المثقف العربي اليوم مدعوا إلى محاربة الفكر التقليدي كفكر يجسد السلبية، والتواكلية، والانهزامية، يجسد كل ما هو فوضى لأنه يكبل المجتمع العربي

---

[1] نفس المرجع ص 163.

[2] نفس المرجع، ص 173.

[3]Laroui (Ab) : La crise des intellectuels Arabes. traditionalisme ou historisme. Paris. Maspéro. 1974 , P.8.

بأغلال وقيود تزيد من حدة التأخر التاريخي وثقله. هذه الدعوة لا يستطيع أن يلبيها إلا بقدر إستجابة للتراث الليبرالي، لأنه ذلك التراث هو الذي استطاع أن يهزم التقاليد في ظروف تاريخية مشابهة لظروف المجتمع العربي كله في سبيل تدارك التأخر التاريخي– في حاجة إلى "استيعاب الثقافة البورجوازي ة بكل خصائصها العصرية بدون اللجوء إلى تكوين طبقة بورجوازي ة"[1] وهو بدوره يقول نعم للثقافة الليبيرالية البورجوازية، ويقول لا للطبقة البورجوازية. المجتمع العربي في حاجة إلى فصل الثقافة عن الطبقة في حاجة إلى التبرجز دون وجود طبقة بورجوازي ة. وهو الدرس الذي استخلصه العروي من قراءته للماركسية وفهم الأسباب التي كان ماركس ينوه من أجلها بالثقافة البورجوازيةة وبطابعها الكوني في الوقت الذي يدينها فيه كطبقة إجتماعية ويحكم عليها بالإندثار والفناء أما نحن مثقفي العالم الثالث فعندما نرفض الثقافة الليبرالية فنحن نرفض في الواقع ما لا نملك ونظن أننا ملكناه بمجرد أننا رفضناه نستهزئ بالتراث الليبرالي (....) ونحن لم نستوعبه بعد ويبقى المجال (.....) مفتوحا للفكر التقليدي الذي يظن أنه معاصر الوقت الحاضر لأنه ليبيرالي"[2].

---

[1] Ibidem. p. 08.

[2] Ibid. p. 166.

وهنا يبلغ النقص الإيديولوجي درجته العليا من الخطورة التي تعني تعميق هوة التأخر التاريخي عوض العمل على ردمها ومجاوزتها هذا هو النقد الإيديولوجي بالمعنى الدقيق إنه نقد لا تستطيع أن تمارسه إلا الماركسية وحدها إلا نوع واحد من الماركسية هو الذي يأتي التقاء المثقف العربي به التقاء حتميا، وهو ماركس الإيديولوجي أو الماركسية التاريخية.

كان قصدنا من عرض بعض الأفكار الأساسية للعروي أن نبحث عن السياق الفكري الخاص الذي تشكل فيه موقف (العروي) من التراث. وهذا السياق هو الدعوة إلى الحداثة علما أن العروي لا يشكل استثناءا في الدعوة إلى الحداثة، بل هو امتداد وتتويج لمسار كوكبة من المثقفين في الفكر العربي المعاصر الذين تنبوا الحداثة ودافعو عنها واعتبروها طريق العرب للتقدم والتطور. غير أن دعوة العروي للحداثة تتميز عن غيرها بجذريتها وراديكاليتها لكل أشكال التقليد– انطلاقا من أن مجتمعاتنا قد دخلت في (قطيعة فعلية) مع هذا التقليد منذ زمن غير يسير وذلك في مقابل التحديثيين الذين ينادون بضرورة فهم التقليد وقراءته قراءة عقلانية حديثة بغية فهمه والانطلاق منه لتحقيق حداثة لا تعادي، ولا تجاني الهوية والتراث.

فالحداثة عند العروي لا يمكن فهمها إلا من خلال نقده للتراث ومن ثم بيان محدودية التقليد والنظرة التقليدية بل هناك تناقض بين النظرة التقليدية والنظرة الحداثية وبالتالي فلا يمكن الجمع بين العقليتين المتناقضتين.

فما هي الحداثة يا ترى عند العروي؟ ينطلق العروي من نموذج واحد لا غير، وهو النموذج الأوروبي للحداثة، إنها التجربة الغربية، إنها المغامرة الأوروبية والتي بدأت مع عصر النهضة الايطالي (القرن 15 ثم توسعت هذه التجربة لتشمل كافة أوربا وقد وصلت إلى الذروة في القرن السابع عشر مع مرحلة الأنوار محتوى الحداثة هنا هو الانفتاح والتحرر من كل القيود، إنها سيرورة كلية شاملة تطال كافة القطاعات الاجتماعية، وكل تعريف للحداثة هو تعريف مؤقت ومتجاوز.

إنها قدر الإنسان الحديث والمعاصر، إنها تفرض على الشعوب التضحية بالروح من اجل الحفاظ على الوجود كما قال هشام جعيط في معرض حديثه عن فكر عبد الله العروي[1].

لكن تبقى حتمية الحداثة في كل المجتمعات مرهون أيضا باستيعاب واستجابة النخب الاجتماعية في المجتمع للحداثة. أما أن تكون النخب تقليدية أو أن تكون النخب تحديثية.

أما جوهرها (الحداثة) فيكمن في التاريخانية، والعقلانية والفردانية، والنسبية.

وعلى الرغم من دعوة العروي إلى الحداثة وأطروحته الأكثر جذرية في إجتثاث المنظور السلفي بحكم غربته عن التاريخ(نقصد بذلك دعوته التاريخانية الرامية إلى الدفاع عن واحدية التاريخ البشري من أجل أن تتمكن الإنسانية في كل مكان من

---

[1]H. Djait :L’Europe et l’Islam. Seuil. p.150.

التعلم من دروس الحداثة الغربية) والتي بدأت مع كتابة الإيديولوجية العربية المعاصرة (1967) وبضرورة القطيعة مع التراث وتبني الحداثة، فإنه لم يتغير في موقفه قيد أنملة . بل العكس هو الصحيح لقد ازداد إيمانا يوم بعد يوم بأطروحاته فقد صدر له في 1999 كتاب (مفهوم العقل) فيتوجه العروي بالرد على كل الاتجاهات التوفيقية أي أنه أثناء نقده للظاهرة التراثية التي استفحلت في الخطاب العربي المعاصر. فهو لا يقف عند تيار بعينه ويشير ولا يذكر أسماء محدودة إلى المحاولات التوفيقية الذي يتضمن موقفها خلطا بين العصور والأزمنة والمفاهيم، والتنكر للمسافات، والفواصل التاريخية، وعدم التخلص من المفارقات الحاصلة بين تاريخ ومجتمع جديد وموروث ثقافي تقليدي مهيمن وسائد، ثم مبينا محدودية العقلانية العربية الإسلامية الكلاسيكية محدودية الحركات الإصلاحية، والبعث، والنهضة مبينا أيضا أنه لا سبيل أمام البلاد التي تعرف تأخرا تاريخيا إلا اختيارا واحدا هو اختيار الحداثة والعقل الحداثي. والخطوة الأولى في ذلك هو الحسم بالقطع مع منطق الموروث، منطق القول والكون منطق العقل بإطلاق [1].

فالخروج من التأخر التاريخي المزمن، وإدراك زمن العالم يقتضي القيام بثورة ثقافية تتمثل في القطيعة مع التراث باعتباره قيدا وإطار عتيقا عفا عليه الزمن، لكن

---

[1] عبد الله العروي: مفهوم العقل. المركز الثقافي العربي الدار البيضاء. المغرب ط (2) 1997، ص 364.

يبدو أن العرب يجوبون الطرق إلى العصر معكوسا فنقد ورفض الفكر الغربي الذي هو أساس الحداثة لا يشكل في حد ذاته ثقافة بديلة، ولا طريقا نحو التقدم مثلما أن الارتماء في أحضان الماضي هو مجرد عملية هروب وآلية سيكولوجية تعويضية على عسر التكيف مع العالم الحديث ومجرد حنين رومانسي إلى ماضي طمره التطور [1].

إن الإشارات التي أشرنا إليها بخصوص موقف العروي من الحداثة والتراث بالإضافة إلى التحليلات التي قمنا بها حسب فهمنا. كلها تشير إلى أن الأستاذ العروي مصمم على القطع مع كل تقليد وكل تراث، وان الحداثة هي الحسم والفصل مع بقايا الماضي والتاريخ، ولكن المنطق التاريخاني يخالف هذا، ذلك أن شرط التاريخانية هي الالتزام بقوانين التاريخ. فكيف يمكن القفز فوق التاريخ كيف يمكن تحقيق حداثة خارج التراث أو خارج التاريخ وخارج الشرط الاجتماعي التاريخي للمجتمع.

فالتراث ليس نظارة كما يقول محمد سبيلا: يمكن اقتلاعها والقذف بها في سلة المهملات، بل هو الشرط الوجودي الأساسي لهذه المجتمعات.

---

[1] محمد سبيلا: الشرط الفلسفي المعاصر: دار إفريقيا الشرق. المغرب 2007. ص79.

إن التراث كثقافة ليس مجرد زينة إضافية يمكن أن نتخلى عنها متى شئنا، بل هو معنى وغاية، وإطار محدد ثقافي وميتافيزيقي[1].

والجدير بالذكر في هذا السياق أن الحداثة في أوربا لم تكن نتيجة القطع بشكل مجرد مع التقليد والتراث، بل كانت ثمرة فعل تاريخي وممارسة طويلة، وفي ذلك يقول أحد الباحثين (ف- حوروس) "إن صعود البلدان الأوروبية (نحو الحداثة) لا يفسر إطلاقا بأنها استطاعت تصفية البنى التقليدية (التراث) تصفية جذرية وسريعة، بل على العكس من ذلك تماما، فإن هذا الصعود قد جرى على نحو فعال ومستقيم نسبيا في القرن (14 - 19) لأنه إرتكز إلى الجمع (synthèse) الدائم بين عناصر التقليد (التراث) بما فيها (الدين) وبين العصري"[2].

ولعل أكثر فصول الدراما في المجتمعات العربية هنا هو المفارقة العميقة والعجيبة هو أن الحداثة والعصرنة قد أدت إلى تعزيز التقاليد حيث كون الحداثة تنزع جماهير واسعة من القطاع التقليدي دون أن تخرطها في الحياة العصرية، وتؤدي إلى تعميق الفوارق الاجتماعية والطبقية من هنا يترسخ في وعي الناس تصور بان مسيرة الحداثة والعصرنة نفسها هي السبب في تزايد بؤسها وظلمها، ولا يبقى إلا الانكفاء نحو الماضي والتراث يلتمس فيه العزاء والسلوان والبديل.

---

[1] نفس المرجع، ص84.

[2] توفيق سلوم: في المسألة التراثية مجلة الطريق، العدد 615، 1987.

إن الحداثة إذا لم تنبثق عن تطور ذاتي فهي وجه آخر للاستعمار والسيطرة، ولعل هذا هو ما تعاني منه الحداثة العربية الإسلامية الهجينة من التباس ورفض وردود فعل دفاعية[1].

[1] نفس المرجع، ص 84.

القراءة الفينومينولوجيا أو الظاهراتية للتراث

"أنا فقيه من فقهاء المسلمين أجدد لهم

دينهم، وأرعى مصالح الناس"

من مقدمة "من العقيدة إلى الثورة"

حسن حنفي.

قلنا لقد تشكلت أغلبية المشاريع النظرية التراثية بعد الهزيمة هذا لا يعني أن هذه المشاريع لم تكن موجودة قبل الهزيمة، بل يمكن القول أنها أفصحت عن نفسها مباشرة بعد نكسة حزيران 67.

إن هزيمة 67 قد أدت إلى تفجر الصراع الاجتماعي في مصر، وبعد أن كشفت الستار عن عجز ما يسمى بالبورجوازي ة الوطنية ليس فقط عن إنجاز مهام الثورة الديمقراطية حتى نهايتها، بل وأيضا وأساسا عجز عن حماية الاستقلال الوطني[1]. وفي هذا الوضع بالضبط لم تعد الإيديولوجية الرسمية قادرة على لجم النقد من الإيديولوجية المعارضة سواء من اليمين أو من اليسار ضمن هذا السياق،

[1] ط، ث. شاكر، قضايا التحرر الوطني والثورة الاشتراكية في مصر. دار الفارابي، بيروت بلا تاريخ، ص44/43.

انفتح أمام المثقفين المصريين من مختلف الاتجاهات مجال تاريخي للإدلاء بمشاريعهم الإيديولوجية تحت شعار البحث عن جذور الهزيمة وشروط النهوض.

ويعد حسن حنفي واحد من أولئك المثقفين المصريين، وهو يصف الوضع بعد الهزيمة كالتالي "بعد هزيمة حزيران (يونيو 67 تحول الكثير من الشباب العربي، مفكرين، وأدباء، وشعراء إلى التفكير في ذواتهم وواقعهم لمعرفة أسباب الهزيمة وشروط المقاومة (.....) خرجوا من منازلهم وتركوا أعمالهم "الأكاديمية" وتوجهوا إلى الشارع العربي، وخاطبوا الجماهير العربية من أجل إعادة بناء الوعي القومي (....) فالهزيمة كانت في الفكر وفي الروح، وفي الوعي، قبل أن تكون في ساحة القتال"[1].

برز حنفي بمشروعه الإيديولوجي واجدا في هزيمة حزيران هزيمة فكر وروح ووعي أو هزيمة الإيديولوجية الناصرية المسيطرة قبل كل شيء.

مع نهاية السبعينات بدا وكأن ملامح العالم السابق تتلاشى أو تكاد لتأخذ مكانها –وفي مقدمة المشهد– ملامح عالم آخر لعل بدا ليس غريبا فقط عن العالم السابق، بل ولا ربما لاح خصما ونقيضا له. فبدأت تتشكل بالتدريج ملامح حقبة جديدة هي الثورة المضادة، شنت هجوما إيديولوجيا عنيفا على الإيديولوجية الناصرية، وعلى الفكر الوطني واليساري التقدمي بشكل عام. وكان الملمح الأساسي

---

[1] حسن حنفي: قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر. دار التنوير بيروت 1980، ص8.

في إيديولوجية النظام الجديد هو التراجع عن بعض المكتسبات، مثل التراجع عن العلمانية والدعوة إلى الثيوقراطية المعادية للعلم، والنزعات اليمينية المتطرفة، والتعصب الديني الشوفيني، وقد وجدت هذه الأفكار ما يؤيدها في أعلى هرم السلطة آنذاك كما راحت تتصدر المشهد السياسي آنذاك شعارات الإسلام السياسي الذي استهوى أجيالا من الشباب وجدت فيه الملجأ والملاذ من تناقضات إجتماعية حضارية حادة اعتصرتها وسحقت بضراوة مطامحها وآمالها في عالم أكثر عدالة وإنسانية وفي كل هذا توارت إلى الخلف شعارات الحقبة الناصرية (بمفردتها القومية)، والتي رأت فيها الملايين من العرب حلمها في التحرر والنهضة على مدى عقدين بعد الهزيمة وتراجع الحلم والمد القومي الوطني فإن الملايين المحبطة قد أعادت أدراجها تبحث عن ملاذ. وفي هذه المرة كان الإسلام هناك.

من هنا بالذات أعني من إخفاق الثورة الوطنية وانحسار الموجة التقدمية. ومن بروز الإسلام كقوة أكثر فعالية وحشدا بدا لكثيرين انه لا مستقبل لثورة أو لنهضة خارج الإسلام وتراثه الذي يشكل مخيال الأمة، ومخزونها النفسي الذي لا يمكن القفز عليه أو فوقه. فبرزت ضرورة السعي إلى صياغة الإسلام كأيديولوجية ثورية للشعوب الإسلامية تجعلها قادرة على مواجهة تحديات العصر الأمر الذي يعني أن تبلور "من العقيدة إلى الثورة" كان لازما من أجل ثورة تستعصي إذ تجد ما يؤسسها في العقيدة– على أي انكسار وتناه.

هذا هو السياق العام الذي برز فيه المشروع الحنفي، مشروع إعادة بناء علم أصول الدين كأيديولوجية ثورية للشعوب الإسلامية تمدها بأسسها النظرية وتعطيها موجهات السلوك[1].

من الصعب جدا قراءة المشروع النظري التراثي لحسن حنفي وتقديمه في صفحات قليلة هذا المشروع الذي يتجاوز 3000 (3 ألاف) صفحة أو ربما أزيد عن ذلك. ولهذا ليس هدفنا هنا تقديم كل ما قاله وكتبه حسن حنفي بقدر ما نتوقف عند أهم المفاصل (المشروع)، وقبل مقارنة هذه المفاصل لابد وأن نقول كلمة ولو موجزة عن المنهج الذي خطط له صاحب "التراث والتجديد".

في البداية يعلن حسن حنفي رفضه لكل المنهاج العلمية المتبعة في دراسة الظواهر، وخاصة دراسته الظواهر التراثية، وهو يقرر صراحة عدم جدوى دراسته الظواهر وفق "المناهج العلمية الأكاديمية الإحصائية أو التطبيقية"[2].

ويبقى على فكرة واحدة فقط ألا وهي المعرفة الحدسية الطامحة إلى "إتصال مباشر ورؤية مباشرة للواقع"[3].

يقول حنفي "ولأول مرة أحسست بالرجفة الفلسفية وأنا استمع إلى ضربات قلبي وأنصت إلى حديث نفسي، وكان الحديث في الذاتية والخلق والإبداع والجمال،

---

[1]) حسن حنفي: التراث الجديد . دار التنوير بيروت، 1981، ص 7.

[2]) حسن حنفي: قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر. دار التنوير بيروت. 1980، ص8.

[3] نفس المرجع، ص8.

والأمة، ونهضة المسلمين ونقد الغرب يجد صداه في نفسي.....وما أن سمعت عن القصدية، وتحليل الشعور حتى عرفت أن مصبي كان هوسرل في النهاية"[1].

وقد احتلت هنا فلسفة هوسرل الفينومينولوجيا مكانة خاصة في فكره لأنها أقرب المناهج في نظره (صاحب المشروع) لتحقيق غرضه، فهي تساعد على تحليل التجارب الشعورية التي يعيشها الفكر العربي في عصرنا الراهن، محاولا إدراك ماهيتها المستقلة كما انه يحاول إتباع المنهج الوصفي الفينومينولوجي وذلك بإرجاع الظاهرة إلى أساسها في الشعور كتجربة معاشة تحكمها ميول فكرية [2]. وقد ترتب على هذا، إذ اعتبر الوعي أو الشعور نقطة البدء الأساسية في إدراك العالم والأشياء، ويقول في هذا (حنفي) أن الموضوعية أسطورة ليست فقط بالنسبة للعلم الاجتماعي، وإنما أيضا في العلم الطبيعي. فما دام العالم يعاش ويتم إدراكه، وتصوره، فهو دائما عالم ذاتي، وحتى العالم الطبيعي الذي يلاحظ الطبيعة أو يعمل في معامل يعيش داخل عالم إنساني ومن هنا تنشأ الفروض والمفاهيم والمناهج من الخلفية الثقافية والفكرية من المخزون الاجتماعي للعالم الذي يخضع للزمان والمكان.

---

[1] حسن حنفي: موقفنا الحضاري. مقال مقدم إلى المؤتمر الفلسفي العربي الجامعة الأردنية 1983/12/08.

[2] حسن حنفي: قضايا معاصرة ج1 في فكرنا المعاصر 1. دار الفكر العربي القاهرة ط1973/3/ ص 120.

إلا أن الفينومينولوجيا هي ميدان الذي يتم فيه تحليل عالم التجارب الحية السابقة على كل الصياغات العلمية، ويؤكد حنفي على قيمة وصف الظواهر أو الإيضاح يقول، إن الظاهراتية علم للشعور الباطن القائم على تحليل المعاني بإعتبارها تدرك بالحدس في رؤية واضحة، ومن ثم تصبح شرطا لقيام علم النفس، بل ولقيام كل علم النفس[1].

ومن ثم فإن الفينومينولوجي في هذه الخطوة لم يدخل في معركة البناء الفوقي والبناء التحتي أيهما سبب، وأيهما نتيجة، فهذه معركة قديمة أكاديمية صرفة، لكننا سنحاول وصف الظواهر الفكرية كما هي والتي تحتوي على علاقة جدلية، فبقدر ما تكون الأفكار تعبيرا عن واقع بقدر ما يكون الواقع أيضا موجها بالأفكار ولكن التجربة الحية هي مادة التحليل، إذ لا يوجد بناء تحتي وبناء فوقي وحده في علاقة آلية صاعدة أم هابطة، بل هناك البناء الشعوري الذي تقوم به هذه العلاقة الجدلية وحيث تلتقي الحركتان الصاعدة والهابطة في بؤرة الشعور حيث يتحدد بناء الظاهرة الإنسانية ولما كانت البنية الشعورية إذا صح التعبير بنية فوقية فنحن أقرب إلى النظرة المثالية في تفسير الظواهر الإنسانية بالأبنية الفوقية. من هنا نلاحظ أن حنفي لا يخرج عن الإطار الذي رسمه هوسرل في التركيز على أهمية الشعور

---

[1] حسن حنفي: مقدمة ترجمة لكتاب سارتر (تعالي الأنا موجود). دار الثقافة الجديدة القاهرة 1977، ص 17.

باعتبار الذات المصدر الأول للمعرفة، ومن خلال وعيها يتم إدراك الواقع، ومشكلاته، كما أن بنية الشعور هنا هي بنية قصدية.

طبعا لم تقف المؤثرات المنهجية في منهجية حسن حنفي عند حدود المنهج الفينومينولوجي، بل لقد استفاد من بعض المناهج الأخرى كالهيجيلية، والماركسية، والبرغسونية رغم التناقض الموجود بين هذه المناهج وهذه الفلسفات. ففي بعض من كتاباته تسيطر نزعة هيجيلية واضحة، إذ يقول: "في حقيقة الأمر الفكر هو واقع، والواقع هو الفكر، وليس لأحدهما الأولوية زمانية على الأخر، الفكر واقع متحرك، والواقع فكر مرئي، وكل ما لا يتحقق في الواقع لا يكون إلا هوى، أو انفعالا ذاتيا، وكل واقع لا يتحول إلى فكر يكون واقعا مصمتا أو واقعا ناقصا" [1]. وحين يتحدث عن ماركس فإنه يستمد منه ماديته، فهو يهتم ببيان الأصول الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لنشأة الأفكار والأصول المادية للأفكار، ولهذا فقد أولى اهتماما كبيرا بعلم (أسباب النزول)، وعلم (الناسخ والمنسوخ) كأصل مادي للأفكار، والكشف عن تطورها عبر الزمان، كما أعطى أهمية كبيرة للوعي التاريخي، ومسألة الانتقال من الخاص إلى العام، والفردي والاجتماعي، ويعترف بقيمة الماركسية يقول "أنا ماركسي ولكني ماركس شاب يعني ذلك إنني مازلت اعرف أن الانتقال من

---

[1] حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة. ح(1) مكتبة مدبولي2 القاهرة، ط(1) 1988، ص 398.

هيجل إلى فيورباخ والانتقال من فيورباخ إلى ماركس هو النقلة الحقيقية لمجتمعاتنا، ومازلت أرى أن الوعي السياسي والاجتماعي يكون ضيق الأفق قصير النظر إن لم تربطه بالوعي التاريخي وهذا الذي أرجوه من الحركة التقدمية العربية أن تدخل الوعي التاريخي كرصيد حقيقي للتحليل السياسي" [1]. وسوف يتضح مدى المؤثرات الماركسية في مشروع (التراث والتجديد) في موقف حنفي من علم الكلام والتصوف وعلوم الحكمة، بل وفي موقفه من التراث بوجه عام.

ويذهب بعض الباحثين إلى أن توظيف حسن حنفي لمجموعة المناهج أو الآليات المنهجية من منطلق أن طبيعة الموضوعات التراثية هي التي تفرض نوعية الآلية المنهجية المستخدمة في معالجتها وهذا بالضبط ما حدث مع حنفي فهو بحاجة إلى هوسرل لضمان يقينية الوحي الإسلامي وتحويله إلى إيديولوجية ثورية، وهو بحاجة إلى ماركس من أجل نسبية التراث الإسلامي وضرورة تجديده بناء على تغيير الشروط الاقتصادية والاجتماعية وهو بحاجة إلى هيغل لكي يجمع بين هوسرل وماركس، ولكي يطلق الوحي من سجن الوحي الذاتي الهوسرلي الذي وضعه فيه[2]. فهو يستعين بالمثالي الذاتي لإثبات يقينية الوحي ويستعين بالمادي التاريخي لإثبات التراث القديم مشروطا تاريخيا بواقعه الاجتماعي والاقتصادي، ومن

---

[1] نقلا عن جورج طرابيشي: المثقفون العرب والتراث مرجع سابق ص 108/107.

[2] ناهض حثر. التراث. الغرب الثورة، بحث حول الأصالة والمعاصرة في فكر حسن حنفي: شقير وعكشة للطباعة. الأردن 1980، ص75.

ثم فإنه مضطر لأن يمزج هوسرل بماركس، فيقول: بأن الواقع الإسلامي ينعكس في الشعور الإسلامي، فالشعور إذن يحتوي على موضوع يقيني نهائي (الوحي الإسلامي) (هوسرل) وعلى موضوع متغير مشروط تاريخيا الواقع الإسلامي (ماركس) وهو يدعي أن هذه العلاقة المتبادلة بين هذين الموضوعين نشأت الحضارة الإسلامية الأولى والتراث الإسلامي مثلما يدعي أنه بمثل هذه العلاقة فقط يمكن بناء أدلوجة ثورية للشعوب الإسلامية تنشأ على أساسها الحضارة الإسلامية الجديدة (الثانية). ولكن مهما قلنا عن التعددية المنهجية التي وظفها حسن حنفي في مشروعه، يبقى الإطار العام والروح العامة التي توجه كل هواجسه وهمومه، وأبحاثه التراثية هو إطار الفينومينولوجيا وما يتفرع عنها مثل الهرمنوطيقا أو التأويلية، والعلاقة بين الفينومينولوجيا والهرمنوطيقا علاقة وثيقة للغاية، بل يمكن القول بأن الهرمنوطيقا هي تطبيق للفينومينولوجيا على قراءة النصوص التراثية المختلفة، ومن ثم فإن قراءة النص هي المهمة الأولى والعليا لعملية الفهم إنه عن طريق النصوص نقترب بصورة مباشرة من فهم الماضي وهذا الاقتراب ليس اقترابا جزئيا عن طريق شذرات إنما هو اقتراب إلى الكل وعندما يتم توصيل هذا الكل بواسطة الكتاب، فإن الماضي يحقق على الدوام أو على الأقل يتحقق البقاء الذي يكون خاصية للروح لأنه يكون متاحا لكل حاضر، ولكل شخص يقراه، وذلك لأن في صورة الكتابة يكون كل تراث معاصر لأي وقت حاضر، وعلاوة على هذا فإن الكتابة تتضمن

(co- existence) معية الماضي والحاضر، من حيث أن الوعي يمتلك إمكان الاقتراب الحر من كل ما يتم تدوينه وكتابته، والتراث المكتوب ليس شذرة من عالم ماضي وإنما يرفع نفسه باستمرار وراء هذا إلى مجال المعنى الذي يعبر عنه، إن الوثيقة ليست من حيث إنها تأتي من الماضي حاملة التراث، فحامل التراث هي الذاكرة، فعن طريق الذاكرة يصبح التراث جزءا من عالمنا وبالتالي فإن الواسطة بين الماضي والحاضر ليست بوصفها علاقة بين واحد و آخر، وإنما بوصفها إنصهار كليهما[1].

باختصار تلك هي المنطلقات المنهجية التي انطلق منها حسن حنفي في قراءته للتراث، فكيف طبق هذه الآلية أو كيف وظف حسن حنفي هذه الآلية على قراءته للتراث.

يطلق حسن حنفي على مشروعه اسم (التراث والتجديد)، لأنه في التراث وبالتراث يسعى لتحقيق التجديد الذي ينشده.

يتكون مشروعه في مدخل نظري عام بمثابة مقدمة على غرار مقدمة إبن خلدون تتمثل هذه المقدمة في كتابه (التراث والتجديد) الذي يعرض فيها مجمل التصورات والخطوط الهامة لخارطة مشروعه كله ثم يلي هذه المقدمة النظرية ثلاثة محاور، المحور الأول يتمثل بنقد التراث القديم (التراث العربي الإسلامي) (علم

---

[1] محمد سيد أحمد: الهرمنوطيقا عند جادامر دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة 1993، ص 28.

الكلام، علم أصول الدين، التصوف، الفلسفة) بغية إصلاحهما طبقا لإحتياجات ومستجدات عصرنا، وقد جاء هذا المحور تحت عنوان من "العقيدة إلى الثورة" أما المحور الثاني فيتعلق بنقد التراث الغربي أو تراث الآخر وحمل عنوان مقدمة في علم الاستغراب في مقابل علم الاستشراق. أما المحور الثالث فيتعلق بالموقف من الواقع أو تفسير الواقع إذن هي ثلاثة جبهات كما يسميها هو يجب إقتحامها.

تبدأ قراءة التراث عند حسن حنفي من خلال تعريفه للتراث، فالتراث ليس مجرد تراث متحفي أو مجرد مجموعة من الكتب مرتبة على الرفوف إنه قبل كل شيء معطى، بلغة مؤسس الفينومينولوجيا (هوسرل) وعندما نقول معطى أي معطى في الشعور، وليس موضوعا مستقلا عنا نجده في الآثار أو في المتاحف التراثية، بل هو بالضبط "موروث نفسي" نرثه، لذلك فإن الوجود الحقيقي للتراث هو وجوده في شعورنا "إن التراث في الحقيقة مخزون نفسي عند الجماهير بل هو نظرية للعمل وموجه للسلوك وذخيرة قومية يمكن إكتشافها واستغلالها وإستثمارها من أجل إعادة بناء الإنسان وعلاقته بالأرض"[1].

فالتراث إذن جزء من الواقع ومن مكونات النفسية للمجتمع وهو لذا مازال يحكم إلى حد بعيد سلوك الجماهير ويصوغ تصوراتها نعمل بالكندى كل يوم، وتنفس الفارابي في كل لحظة، ونرى ابن سينا في كل الطرقات وبالتالي يكون تراثنا القديم

[1] حسن حنفي: التراث والتجديد. مرجع سابق، ص 11.

حيا يرزق يوجه حياتنا اليومية [1]. فالمجتمع العربي يتميز بأنه مجتمع تراثي لم يتخلص من ماضيه، ولا معنى للتعامل العلمي المجرد معه على طريقة المستشرقين أي "تكرار ما قيل والجمع بين أجزائه، وأقصى ما تفعله نشر المخطوطات دون تغيير أو تطوير أو إعادة إختبار، وكأن التراث جسم ميت" [2] والتعريف الذي يقدمه حنفي للتراث لا يفصل بين كون التراث ظهر في فترة تاريخية معينة ووفق الظروف المعينة وبين التصور الشعبي له، لأن هذا التصور الذي يمثل مخزونا نفسيا عند الجماهير ذلك لأن هذا المخزون هو امتداد للتراث بكل توجهاته، ولكن المخزون النفسي لا يحمل إلا ما هو حي من التراث في حين أن هناك أجزاء من التراث أسقطها التاريخ، ولهذا يكون التراث لديه ليس تاريخا، بل حاضرا"فيقول ليس إبداعات الماضي تاريخا بل هي أيضا حاضرا [3] وعلى هذا فتحليل وتجديد التراث المعاصر– وخاصة علم الكلام، وعلم أصول الدين– طبقا لحاجات العصر هو تحليل وتجديد كذلك لعقليتنا الحاضرة، وبهذا يمكن تحقيق النهضة المنشودة.

ولذا فإن أي تعامل مع التراث يجب أن يتم من داخله وباستثماره وإعادة تأويليه في ضوء إشكالاتنا الفكرية والإيديولوجية الحالية.

---

[1] حسن حنفي: التراث والتجديد. المركز العربي للبحث والنشر القاهرة 1980، ص14.

[2] حسن حنفي: موقفنا الحضاري مرجع سابق، ص 16.

[3] حسن حنفي: حوار المشرق و المغرب. مكتبة المدبولي ، القاهرة ،ج (1) 1990، ص 73.

وتأويل التراث يتم عبر مراحل ثلاثة: تجديد اللغة، وتجديد الدلالة، وتجديد الواقع.

أما تجديد اللغة، تستخدم الألفاظ المتداولة بدلا من الألفاظ التقليدية. نستعمل كلمة إيديولوجي بدل من كلمة دين أو عقيدة، وكلمة قبلي بدل كلمة شرعي، وكلمة الإنسان الكامل بدل كلمة الله.....وهكذا[1].

أما في ما يخص تجديد الدلالة فيتم عن طريق قراءة التراث برؤية العصر وعلى أساس الشعور، فالشعور أهم من العقل وأدق من القلب واكبر من الوعي [2]. ولعل هذا هو أهم التأثيرات الفينومينولوجيا التي ترى الموضوعات المادية من خلال تيار الشعور الداخلي للإنسان.

أما تجديد الواقع يعني تغيير الواقع الثقافي والانطلاق من المعاملات إلى العبادات أو إعطاء الأولوية للمعاملات على العبادات ونتيجة لحضور التراث في وجدان الجماهير فإن تحليل التراث هو في نفس الوقت تحليل للواقع، و لما كان التراث القديم مكونا رئيسيا في عقليتنا، ومن ثم يسهل علينا رؤية الحاضر في الماضي ماضي يتحرك ووصف للماضي على أنه حاضر معاش، وكلما أوغل الباحث في القديم وفك شيفراته وطلاسمه، أمكن رؤية العصر والقضاء على

---

[1] حسن حنفي: التراث والتجديد. مرجع سابق، ص 141/131

[2] حسن حنفي: نفس المرجع.، ص152.

المعوقات في القديم إلى الأبد وإبراز مواطن القوة والأصالة لتأسيس نهضتنا المعاصرة[1]. والملاحظ هنا أنه يرى الحاضر من خلال قيم وتراث الماضي، ولا يرى الماضي من خلال الحاضر، فهو يسقط كل الجوانب السلبية في حياتنا على الجوانب السلبية في التراث، وهو بهذا يتخذ موقف سلبيا من التراث أكثر منه إيجابيا ينقد حسن حنفي التراث لكي يعيد تحليل الأزمات المعاصرة، وبالتالي يحاول البحث عن أسباب غياب الإنسان والتاريخ في فكرنا المعاصر، ويعتقد أن هذا الغياب يعود في النتيجة إلى غيابهما في تراثنا القديم يقول "الحقيقة أننا إذا ما أوغلنا النظر في القديم وفي ثناياه فربما وجدنا الإنسان حاضرا في كل علم وماثلا في كل مذهب.... ولكن مغلف بمئات الأغلفة اللغوية والعقائدية، والتشريعية والتي إن أمكن إزاحتها ظهر الإنسان جليا واضحا على أنه محور كل دين وشريعة وراء كل لغة وفكر، مهمتنا كشف الستار وإزاحة الأغلفة حتى ننتقل بحضارتنا من الطور الإلهي القديم إلى طور إنساني جديد هكذا نقضي على أزمة الإنسان في عصرنا الحاضر" [2]. ولهذا يحمل حسن حنفي التراث مسؤولية الهزيمة (67) كما يذهب إلى ذلك جورج طرابيشي "الهزيمة التي أصابتنا في الخامس من حزيران 1967 لأن وعينا المعاصر

---

[1] حسن حنفي: التراث والتجديد. دار التنوير، مرجع سابق ص 17.

[2] حسن حنفي: دراسات إسلامية. مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة ط(1) 1981. ص 395/394.

الذي كان وراء هذه الهزيمة هو نتيجة ارث طويل وحصيلة تراثنا القديم الذي مازال يوجه سلوكنا بتصوراته القديمة للكون"[1].

في المجلد الأول من "العقيدة إلى الثورة"، ينطلق حسن حنفي في نقده وتجديده للتراث وذلك بالعمل على إعادة بناء علم أصول الدين لأنه في نظره هو العلم الذي يمد الجماهير بتصوراتها للعالم وببواعثها على السلوك فهو البديل لإيديولوجيتها السياسية خاصة بعد فشل الإيديولوجيات العلمانية للتحديث وهو يتساءل "كيف تصبح العقيدة باعثا ثوريا عند الجماهير وأساسا نظريا لفهمهم للعالم؟ كيف يتحول مسلموا اليوم إلى ثوار الغد بعد أن بدأوا ثورتهم الوطنية العلمانية المحدثة والتي حققت أقل قدرة من الاستقلال...كيف يصبح التوحيد وهو اسم فعل تحرير للوجدان البشري وتحرر للمجتمعات البشرية والإنسانية جمعاء"[2].

إن تجديد علم أصول الدين هو الطريق عند حسن حنفي لتحقيق هدف التوحيد والتحرير. فعلم أصول الدين هو العلم الذي يقرأ في العقيدة واقع المسلمين من إحتلال، وتخلف، وقهر، وفقر وتغريب، وتجزئة ولا مبالاة، كما يرى فيها مقومات التحرر وعناصر التقدم، وشروط النهضة لم تم بناؤه طبقا لحاجات العصر بعد أن بناه القدماء تلبية لحاجات عصرهم، وعلى هذا فمهمة علم أصول الدين ليست مجرد

---

[1] نقلا عن جورج طرابيشي: المثقفون العرب والتراث مرجع سابق ص 241/240.

[2] حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، مرجع سابق ص 41.

مهمة نظرية وهي تأسيس الإيديولوجيا الإسلامية [1]، بل هي مهمة عملية كذلك هدفها تكوين جبهة واحدة من دول آسيا وإفريقيا ضد المخاطر التي تهددها الآتية من الاستعمار الغربي القديم والجديد.

ثم ينطلق حسن حنفي بعد ذلك في تجديد بعض المفاهيم في العلم القديم، ويبدأ بموضوع العلم فيقول:"ليست ذات الله هي موضوع العلم كما يظن العلماء.....خطأ.....فالذات لا يمكن أن تكون موضوعا لأنها تند عن ذلك وتتجاوزه، والله هو المطلق، وطبيعة العلم تحويل المطلق إلى نسبي وهذا غير ممكن بالنسبة لذات الله، وينتهي إلى أن الله ليس موضوعا ثابتا للمعرفة، بل حركة ممكنة تتم من خلال فعل الإنسان، ومشروع يمكن أن يتحقق بجهده، والله ليس تصورا، بل فعل" [2]. وهكذا تتغير مادة العلم من مادة لاهوتية، إلى مادة إجتماعية، ومن علاقة غيبية إلى علاقة مرئية [3]، ويتغير كذلك مفهوم الوحي –فالوحي– كما يقول بناء إنساني ووصف لوضع الإنسان في العالم[4].

إن هدف حسن حنفي إذن كما يقول هو"تحويل الإلهيات إلى فكر نظري، ثم تحويل الفكر النظري إلى إيديولوجيا سياسية إقتصادية واضحة المعالم، يمكن

---

[1] حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، مرجع سابق ص 41.

[2] نفس المرجع ص 88.

[3] نفس المرجع ص 92.

[4] نفس المرجع نفس الصفحة.

صياغتها بطريقة عقلية علمية صرفة، ووضع برنامج شامل تتحقق فيه هذه الإيديولوجيا ويصبح هذا البرنامج دليلا للعمل الثوري"[1].

ذلك أن المهم ليس فهم العالم وتقديم تصور سليم له، بل تغييره وإحكام السيطرة عليه. إن الواقع الفكري اليوم– حسب حنفي– لا يتطلب لاهوتا جديدا يدافع عن الله، بل المهم هو الدفاع عن الأرض. ويوجه حسن حنفي نقده لعلم الكلام– الذي كان يرى الله موضوعا لفهم العالم، وليس وسيلة لتغييره، فالله بداية وليس نتيجة الله أصلا، وليس غاية أو مقصدا– ويتهمه بأنه "تاريخ للأهواء والمصالح أكثر منه تاريخا للعقل، وبسببه ضاعت وحدة العقل فكثرت الأهواء وتلاشت وحدة الوحي في تضارب الرغبات والمصالح"[2].

والسبب في هذا كله كما يرى حنفي يعود إلى إستناده إلى مناهج العقلية، فهذه المناهج لم تصل بنا إلا إلى الظن وهكذا قضى على بساطة وصفاء الوحي ووضوحه[3].

إن علم الكلام بالنسبة لحنفي هو إغتراب الإنسان وقذف به خارج العالم. ولهذا فالجهل بعلم الكلام هو علم والعلم به جهل لأن الجهل رجوع إلى البديهية وعود إلى

---

[1] حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، دار التنوير بيروت 1988، ج(1) ص30.

[2] المرجع نفسه، ص 118.

[3] نفس المرجع، ص119.

مقاصد الوحي [1]. غير أن أهم نقد موجه إلى التراث الإسلامي القديم، وخاصة الجانب المتعلق بعلم الكلام هو هيمنة مسألة التوحيد على مسألة العدل. وأن أحد أسباب تخلف فكرنا المعاصر هو إبتلاع العدل في التوحيد، فتخلفنا المعاصر هو ثمرة هذا الفكر القديم وهنا بيت القصيد.

إن جوهر الثورة التي يدعو إليها حنفي هو تجديد فكرنا المعاصر وذلك من خلال تجديد فكرنا (علم الأصول القديم) مع الاحتفاظ بجزء من هذا التراث القديم المتمثل في فكر المعتزلة و يعد حسن حنفي واحد من أكثر المفكرين تأثرا بالفكر المعتزلى على مستوى علم الكلام فيذهب من(العقيدة إلى الثورة) إلى الانتقال من بناء العلم الأشعري إلى بناء العلم الاعتزالي عن طريق إكتشاف العدل وراء الإلهيات والسمعيات[2].

وذلك لأن البناء الأشعري هو المسؤول عن صعوبة تطبيق الخيار الليبرالي، وهو المسؤول عن تخلفنا فيقول" إن علم الكلام الاعتزالي قد أعطى الصدارة لحق الإنسان، وهو ما لم يحافظ عليه علم الكلام على الطريق الأشعري عندما إبتلع

---

[1] نفس المرجع، ص136.

[2] المرجع نفسه، ص 177.

التوحيد العدل حتى اختفى العدل كلية من وجداننا المعاصر، ويكون علم الكلام الأشعري هو المسؤول الأول عن تخلفنا"[1].

ومن هنا تبدأ المحاولة لإعادة بناء العلم التقليدي بشرط مراعاة الظروف والأوضاع الحالية. هذا هو طريق نهضتنا

أما العلم الذي يقوم عليه هذا البناء الجديد فهو علم الشعور والحكم العلمي هنا حكم قصدي، أو الحكم القصدي هو أساس هذا العلم يعطي حسن حنفي أهمية كبيرة لعملية تحليل الشعور وهو من أهم مستويات التحليل، فالشعور أهم من العقل بل العقل هو إحدى وظائف الشعور العاقل. ولهذا جاء تركيزه عليه كأداة لتجديد التراث إن إهتمامه نابع من كون الموروث القديم– ليس إلا بناء شعورنا معبر عن أنماط مثالية، وليست ظروف النشأة إلا خلفية تمثل المستوى السطحي في دلالة ذلك الموروث.

ولعل أهمية الشعور لدى حنفي نابعة من إتباعه المنهج الفينومينولوجي الشعوري، ومن ثم فلقد بدا تجديد التراث هو تحليل لهذا التراث في الشعور وبالشعور، بحيث يتم التوصل إلى معاني التراث، صورته بناءاته النظرية، وفي هذا

---

[1] المرجع نفسه، ص 173.

الشق يتم إسقاط مادة التراث قضايا ليتم في الشق الثاني إعطاء هذه المعاني لغة جديدة من واقعنا المعاصر [1].

وهنا لابد وأن نشير إلى مسألة وذلك لرفع الالتباس أقصد التمييز بين التراث والدين، والوحي عند حسن حنفي فالتراث ليس هو الدين وحده بالرغم من أن الدين هو الطابع الغالب عليه، ولكنه يضم الشعبي أيضا. فنحن نفكر من خلال الغزالي والأشعري، كما نسلك مسلك أبو زيد الهلالي ونطرب من تراتيل القرآن، وإذا كان التراث القديم ليس الدين فينتج عن هذا أنه ليس له طابع التقديس، بل أن الدين هو جزء من التراث، أي الموروث العقائدي بجوار الموروث الأدبي والمعرفي. وإذا كان حنفي ينفي عن الدين طابع القداسة فإنه يعترف بمركزيته والدور الكبير الذي يمثله داخل المنظومة التراثية، وإذا كان الدين ليس له طابع القداسة حتى نستطيع أن نتعامل معه، فإنه تراث نسبي، إن التراث نسبي بعكس الوحي الذي هو مطلق. التراث صدر عن الوحي مرتبطا بالواقع التراثي وبالتالي فهو تحقق الوحي في واقع ماضي، فإذا تغير الواقع فلا بد للوحي أن يتحقق من جديد في الواقع الجديد [2]. ومن ثم فإن التغير الاجتماعي غير ممكن بدون الوحي، لأن الوحي هو الذي يعطي الأسس العامة للحياة، وتكون وظيفة العقل هي تحويل هذه الأسس العامة إلى نظام

---

[1] حسن حنفي: التراث والتجديد، دار التنوير مرجع سابق، ص 123.

[2] حسن حنفي: الدين والثورة في مصر 1981/1952 ج (1) مكتبة مدبولي القاهرة (1) 1989، ص61.

معين لجماعة معينة من عصر معين، وكذلك الأمر بالنسبة للاجتهاد كأصل من أصول الشريعة. هناك إذن أسس عامة يضعها الوحي– الشريعة، وهناك بعد ذلك تخصيص وتحديد يقوم به العقل والاجتهاد باختلاف الأمكنة والأزمنة. والقرآن يحتوي على الوحي وهو اليقين المطلق ولكنه وحي مدون يحتاج إلى تفسير واستدلال قائم على طبيعة اللغة واستعمالها[1].

وينتهي الوحي باستقلال الوعي الإنساني عقلا وإرادة، وعندما يتم ذلك يتوقف تطور الوحي وتنتهي النبوة ويتوقف تطور التاريخ ويكون على الاجتهاد أن يجد التشريعات ويستنبط الأحكام، فالفضل كله يعود إلى الوحي، فابن سينا والسهروري، كلاهما يعرض حقيقة واحدة ويخرج من مصدر فكري واحد، وهو الوحي، ومن بيئة ثقافية واحدة، وهي الحضارة الإسلامية، كلاهما يعرض الوحي في أسلوب عصري وعلى المستوى الفكري، أي أنه كلاهما يقوم بعملية حضارية واحدة داخل الحضارة الإسلامية[2]. وهكذا تحول الوحي كما يرى بعض الباحثين إلى حضارة، وهي ميزة تميز أمة الإسلام. فقد خرج تراثنا من الكتاب(الوحي)، كانت الإنبثاقة الجبارة الفريدة لعلوم اللغة والتي أسفرت عنها جهاز إشتقاقي ونحوى، وصرفي لا مثيل له في لغات العالمين لأن الوحي نص ظاهرة لغوية، ثم البلاغة لتكشف عن إعجازه، يتبعها الفقه

---

[1] حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة. مرجع سابق، ص408.

[2] حسن حنفي: دراسات إسلامية، مرجع سابق ص 230/229.

ليستنبط الأحكام قياسا عليه، والكلام من أجل عقلنته ليتطور إلى فلسفة، مما جعل حضارتنا حضارة مركزية أي تدور حول الثابت/ الوحي [1]. وبعبارة أخرى، إن مشروع التراث والتجديد هو في النهاية "تحول الوحي من علوم حضارية إلى إيديولوجية أو ببساطة تحويل الوحي إلى إيديولوجية [2]. هذا في ما يخص الموقف من التراث القديم وقبل أن نختتم قراءتنا الفينومينولوجيا للتراث، لابد وأن نقول كلمة عن موقف حسن حنفي من التراث الغربي أو تراث الآخر حتى تكون عندنا صورة تقريبية لما يريد أن يقوله حسن حنفي.

يتصدى مشروع (التراث والتجديد) كما مر معنا لإعادة بناء تراثنا القديم بهدف تحويل العلوم القديمة إلى علوم إنسانية إجتماعية معاصرة بدايتها الوحي، ونهايتها الإيديولوجيا إعادة بناء التراث هي الجبهة الأولى (كما يسميها هو) التي يعاد فيها بناء ورسم (الأنا) أما الجبهة الثانية لمشروع (التراث والتجديد) أو المشروع الحضاري: يتعلق بالموقف من تراث الغربي أو تراث الآخر. فقد كرس له كتاب ضخم (مقدمة في علم الاستغراب) في مقابل الإستشراق، وتراث الغرب يمثل تراث الآخر إزاء تراث الأنا الإسلامي، غير أن هذا الأنا لا يزال في عصرنا الراهن يعيش على تقليد هذا الآخر ويعده مصدرا لعلمه، فضلا عن هذا (الآخر) يجعل من الأنا

---

[1] يمني الخولي: الطبيعيات في علم الكلام، قراءة من مشروع التراث والتجديد.

[2] حسن حنفي: التراث والتجديد، مرجع سابق ص 22.

الإسلامي موضوعا له ولعلمه. ولهذا يسعى الكتاب (مقدمة في علم الاستغراب) إلى محاولة قلب هذا الوضع، فهو يدعو إلى إبداع الأنا بدلا من تقليد الآخر، وإمكانية تحويل الأخر (الغرب) إلى موضوع للعلم بدلا من أن يكون مصدر للعلم[1].

وإذا كان الانفتاح في نظر حسن حنفي مشروعا نتيجة الصدام الحضاري القائم، وتحدي المدنية الغربية، إلا أن هذا اللقاء تحول مع مرور الوقت إلى إغتراب وتقليد أعمى، ويوجز لنا حسن حنفي مجموعة من عناصر التغريب كالتالي:

(1) إعتبار الغرب النمط الأوحد لكل تقدم حضاري.

(2) النظر للغرب كممثل للإنسانية.

(3) اعتبار الغرب المعلم الأبدي وباقي أطراف العالم في موقع الهامش إزاءه.

(4) رد كل إبداع ذاتي لدى الشعوب غير الأوروبية إلى الغرب.

(5) أثر العقلية الأوروبية على أنماط التفكير عامة وعلى كل عقلية ناهضة.

(6) تحويل ثقافتنا إلى وكالات حضارية وامتداد لمذاهب غربية.

(7) إحساس الآخر بالنقص أمام الآخر.

(8) خلق بؤر وفئات ثقافية معزولة لدى الشعوب غير الأوروبية بحيث تكون معاصرة للغرب وجسر لانتقاله[2].

---

[1] حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب دار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة 1991، ص15.

[2] حسن حنفي: موقفنا الحضاري، مرجع سابق ص 31/30.

من هنا يقتضي تحجيم الغرب ورده إلى أصوله التاريخية المحدودة بتحليل مساره ووعيه وفضح طموحه الشمولي وهذا لن يكون إلا بإقامة علم جديد يسميه حسن حنفي بعلم الاستغراب في مقابل الاستشراق، لهذا إذا كان الاستشراق هو رؤية الأنا (الشرق) من خلال (الأخر) الغرب فإن الاستغراب يهدف إلى تأكيد ذاتية الأنا باتجاه موقف نقدي من ثقافة الآخر باعتباره موضوعا، وهذه ضرورة ملحة كما يقول حسن حنفي في عصر الثورة المضادة بعد أن عاد الغرب يمارس هيمنته الاستعمارية الثانية [1]. وهكذا يستخدم علم الاستغراب على الكشف عن خصائص العقلية الحضارية الأوروبية ويحصرها في العناصر التالية:

– إنها حضارة مفرقة، تقوم على التعارض والاختلاف وتعجز عن الإدراك الشامل للظواهر.

– إنها حضارة محكومة بالثنائيات، الجوهر، العرض، القبلي، البعدي، الفكر، الوجود.

– إنها حضارة يهيمن عليها روح التجديد لغياب النظرة المتكاملة.

– استحالة تصورها للآخر.

[1] حسن حنفي: علم الاستغراب مرجع سابق ص 33.

وينتهي حسن حنفي من تشخيص للحضارة أو للعقلية الأوروبية إلى أنها حضارة متأزمة، ويستشهد (بهوسرل) لاكتمال الشعور الأوروبي ووصوله إلى النهاية والتأزم مما يستدعي البحث عن أسس بناء عقلانية جديدة خارج النموذج الغربي.

إن حركة التحرر العالمية في بلدان العالم الثالث هي وحدها البديل، وأنها تمثل المستقبل المنشود، لأنها وحدها القادرة على تحقيق العدالة الاجتماعية، وحقوق الإنسان، وإحترام الحريات وهي المثل التي قامت عليها الحضارة الأوروبية ولكن سرعان ما تخلت عنها اليوم لأنها وصلت إلى مرحلتها النهائية أو لنقل هرمت والأصح أنها شاخت.

المطلوب قيام فلسفة جديدة للتاريخ، وتكون الحضارة الأوربية حلقة ضمن سلسلة وليست ممثلة[1].

استكمالا لما سبق، بقيت لدينا نقطة نتوقف عندها ألا وهي الموقف من الواقع، ويتعلق الأمر "بالواقع الذي نعيش فيه، والذي نحتويه في شعورنا عن وعي أو عن لا وعي" [2]. فالتغاضي عن الواقع هو الذي يؤدي حتما إلى إنفصام الفكر عن الواقع مما يحول دون بروز المثقف الملتزم بقضايا مجتمعه وبتغيره.

---

[1] حسن حنفي: في الفكر الغربي المعاصر: دار التنوير بيروت 1982، ص34.

[2] حسن حنفي: موقفنا الحضاري ، مرجع سابق، ص15.

إن صياغة هذا الموقف من الواقع هو شرط تحقيق أهداف المشروع القومي الحضاري يمثل حاجات العصر ومتطلباته مؤكدا في نفس الوقت تناسي الخلافات النظرية والاتجاه إلى التركيز على الأهداف السبعة التي وضعها صاحب اليسار الإسلامي وهي:

(1) تحرير الأرض من الاستعمار (وفي مقدمتها فلسطين)

(2) قضية الحرية والقهر

(3) قضية العدالة الاجتماعية

(4) قضية التجزئة

(5) قضية التنمية والتخلف

(6) قضية الهوية والتغريب

(7) قضية تعبئة الشعب وتجنيد الجماهير لمواجهة التحديات، والإسلام منبع أصيل وإطار حضاري لهذه التعبئة في معركة السيادة [1].

ويذهب حنفي إلى أنه من الضروري إعادة بناء التراث بما يخدم هذه الأهداف التي وضعها لمشروعه.

نلاحظ إذن من خلال صياغة العامة لأهم مفاصل فكر حنفي، أن هذا الفكر محكوم بهاجس إعادة تأسيس إشكالية النهضة وفقا لمقتضيات مرحلة– ما بعد

---

[1] حسن حنفي: الدين والثورة في مصر، ص 329/326.

الهزيمة 1967 التي كشفت عن الطريق المسدود الذي وصل إليه المشروع التحديثي بصيغه المختلفة: الليبرالية، الماركسية، القومية، وهو ما مهد الطريق لإكتساح الساحة من طرف التيار السلفي الأصولي الذي يشكل النقيض المباشر للنهج التنويري ذاته.

والجدير بالذكر أن الساحة العربية قد أصبحت أرضية خصبة لصراعات حادة بين مختلف التيارات الفكرية والإيديولوجية فتمزقت الأمة وضاعت توجهاتها وأهدافها.

لذا حرص حسن حنفي على إعادة بناء المشروع التنويري وفقا لأسس تضمن إجماع القوى الوطنية و القومية والإسلامية ولن يتم ذلك إلا من داخل التراث ذاته لتحويله إلى ثورة تحقق أهداف الأمة المتفق عليها، ومن ثم توجب نقل الصراع إلى أرضية الفكر العربي القديم للوقوف مع تيارات المعارضة واليسار، هنا تتضح أصالة فكر حنفي، حيث أنه لا يقف عند حدود التنظير الفكري، بل يذهب إلى القول بأن الفكر يجب أن يكون له دور بارز في نقد المشكلات التي يعج الواقع بذلك يصبح المفكر مهموما بمشكلات المجتمع وواقعه. فليس الفكر مجرد تنظير بل انه تنظير يؤدي إلى تغير الواقع أو بعبارة أخرى أن المشروع الفكري لدى حسن حنفي هو في عمقه النضالي برنامج إيديولوجي سياسي ينظر إلى الفكر من حيث هو تدخل نظري في الصراع الطبقي، ومن ثم فإن تأويل التراث وإعادة قراءته تتحدد

مشروعيتهما في توجيه الصراع الحضاري والاجتماعي، ومن ثم لا معنى لقراءة تراثية للتراث كما انه من غير المجدي إجراء الصراع خارج إطار التراث الذي مازال المقوم الأساسي في هوية الأمة ومحدد سلوكها.

إن انطلاقة المشروع النهضوي من جديد مرهون بتحقيق جدلية التنوير والتأصيل، أي إرساء وتجذير قيم التحديث في إطار الوفاء للتراث والتشبع به، وبالتالي رصد صفوف الأمة وتوحيد قواها في مواجهة المصير المشترك.

إننا نريد باختصار أن نشير إلى أن حسن حنفي– وإن كان لا محالة. من أبرز مفكري الجيل الحالي، ومن أوسعهم إطلاعا وإمتلاكا لأدق تفاصيل المعارف التراثية والفلسفية الحديثة، إلا أنه بدلا من أن يجدد التراث القديم والموروث الراهن بمحاولة الإجابة عن الأسئلة الراهنة لمجتمعاتنا ولعصرنا، إحتفظ بأسئلة القديم كما هي، وحاول أن يجيب عنها إجابة عصرية، وهكذا لم يخرج من إطار الماضي، بل على الرغم من جسارة بعض إجاباته واختلافه مع تراث الماضي ومحاولة إقامته على أرض إنسانية فإنه ظل في إطار سلفية أسئلة الماضي وبعض إجاباته [1]. هذا من جهة ومن جهة أخرى يمكن القول أيضا أنه بقي سجين الأطروحات التنويرية التي كثيرا ما تعرضت هذه الأخيرة للجدل والنقد.

---

[1] محمود أمين العالم: مواقف نقدية من التراث، مرجع سابق ص 37.

إن الموقف من التراث القديم في تقديرنا ينبغي أن يقف عند حدود هذا التراث ونقده نقدا عقلانيا في إطار الملابسات التاريخية والاجتماعية والسياسية مستفيدين من المناهج العلمية الجديدة. ولهذا فإن التجديد ينطلق أولا قبل كل شيء من الاستيعاب النقدي العقلاني لتراث الماضي وإستخلاص وإستلهام الدروس التاريخية منه ولكن التجديد لا يتحقق بالفعل إلا بالإجابة العقلانية النقدية على الأسئلة المنبثقة من ضرورات الواقع الراهن نفسه ومستجداته، فبهذا يمكن أن نجدد الراهن أو الحاضر وأن نضيف إلى تراثنا إضافة إبداعية حقيقية.

القراءة النقدية والإبستيمولوجيا للتراث

بدأت في الآونة الأخيرة وتحديدا في منتصف الثمانينات محاولات جديدة في التعامل مع التراث والظاهرة التراثية، وهي محاولات تتميز بوعيها المركب بأبعاد التراث وأوليات المقاربات المنهجية الجديدة التي تبلورت أدواتها في مدارس الفلسفة والعلوم الحديثة والمعاصرة

وقد باشرت هذه المقاربات عمليات مراجعة جديدة للقارة التراثية انطلاقا من مشروع نقدي يتوخى صياغة حدود معرفية وتاريخية، وإيديولوجية لمحتوى التراث وفي علاقته بالزمان أيضا و بمكوناته البنيوية العميقة.

يمثل هذا التوجه كل من محمد أركون، ومحمد عابد الجابري وهما معا يضعان مشروعهما ضمن مشروع طموح في النقد، ونقد العقل التراثي بالذات. إنهما يشتغلان بأساليب مختلفة في جبهة نقد التراث، وهي جبهة مرتبطة بأسئلة العقل العربي المعاصر، وهما يؤسسان بواسطة منجزاتهما النظرية المتواصلة أفقا فكريا جديدا في مجال التفكير في التاريخ وفي الحاضر، وفي العقل المحايث للتاريخ والحاضر في الفضاء العربي الإسلامي الوسيط والمعاصر.

النقد، الروح النقدية هي إذن القاسم المشترك بين أركون والجابري ومظاهر الممارسة النقدية تتخذ مظاهر ومستويات متعددة، بل لا نبالغ القول، عندما نقول أن ممارسة فعل التفكير في أعمالهما يكاد يرادف فعل النقد.

طبعا هذا لا يعني أن النقد والروح النقدية والحس النقدي غائبة في القراءات السابقة: القراءة الماركسية، القراءة الوضعية والقراءة الفينومينولوجية، والقراءة التاريخانية، بل يمكن القول أن القراءات السابقة التي ذكرناها هي أيضا بدون شك مارست النقد بشكل من الأشكال: إلا أن التحليل الإيديولوجي يبقى هو سيد الموقف في هذه القراءات، ويبقى الوعي بالنقد ونقد الوعي مسألة مسكوت عنها في القراءات آنفة الذكر. ولاشك أيضا أن هناك سمات وقواسم مشتركة بين القراءات جميعا، كالاهتمام بالعودة إلى التراث القومي و حل مسالة التأخر التاريخي و هاجس النهضة لكن تبقى القراءة النقدية والابستيمولوجية من أكثر القراءات إثارة للاهتمام لأنها تخرج عن السياق المعتاد والمتعارف عليه ولأول مرة تطرح ليس فقط مسائل نقد التراث، بل نقد الأداة المنتجة للتراث.

إن نصيب النقد هنا يشغل حيِّزا كبيرا ومساحة واسعة من اهتمامات هذه القراءة طبعا مع التقليل قدر المستطاع من التضخم الإيديولوجي، والتحزب السياسي، إن الهم العلمي المعرفي هو أحد ركائز هذه القراءة.

وفي سياق التعريف بالفكر النقدي تشير موسوعة المصطلحات الفكر النقدي العربي والإسلامي المعاصر إلى أن الفكر النقدي "هو كل فكر.... يتعاطى مع موضوعه على أنه معطى غير ناجز يحتاج إلى تفكيك وإعادة تركيب إلى الحفر في الأعماق لاستخراج غير المنظور" [1]، إن اعتبار موضوع البحث غير ناجز يجعله مفتوحا على قراءات عدّة من شأنها أن تكشف الكثير مما كان قد سكت عنه سهوا أو عن قصد، كما أنه يفسح المجال أمام الفكر للتحرر من دائرة الانغلاق داخل الأنظمة الثابتة المؤبدة والانطلاق نحو قراءة تعيد التفكير في المسلمات.

إن موضوع الفكر النقدي يحتاج إلى تفكيك وإعادة التركيب الأمر الذي يفرض على الباحث التمرس في أمور المنهج أي في دقة اختياره، وصحة تطبيقه، وكيفية بلوغ الهدف المنشود للإستفادة منه وتوظيفه. فالتفكيك وإعادة التركيب لن يتما إلا بعد مسار طويل من الاشتغال على الذات وإعداد كفاءتها المعرفية، لكي يصار في ما بعد إلى العمل على الموضوع أي موضوع الفكر النقدي. كذلك أن الحفر في الأعماق من أجل استخراج ما هو مخفي يتطلب تقنية عالية لا يمكنها أن تتجاهل مكتسبات علوم الإنسان والمجتمع، والابستيمولوجيا أيضا كما يتطلب ما هو أصعب من ذلك بكثير، توفر مختلف طبقات الموضوع المتراكمة عبر التاريخ من اجل الحفر فيها، علما أن جزءا كبيرا منها قد فقد أو تم إخفاؤه.

---

[1] جيرارجيهامي: سميح دغيم، ورفيق العجم، موسوعة المصطلحات الفكر النقدي العربي والإسلامي المعاصر. (3) أجزاء مكتبة لبنان، بيروت.2004.ص 29.

قدمنا هذا التعريف المختصر للفكر النقدي لأنه رأينا لا يبتعد كثيرا عما وجدناه عند كل من أركون، والجابري.

فالإسلاميات التطبيقية في أعمال محمد أركون هي طريق لتدشين الخطاب النقدي في سؤال النص التراثي، نص القرآن. نصوص الفكر الإسلامي المختلفة والمتعددة، النصوص السياسية، والفقه والتصوف، ومختلف منتوجات العقل التراثي والذاكرة التراثية فالإسلاميات التطبيقية أداة منهجية لمحاصرة نظام النظر الإسلامي الوسيطي، وكشف منطقة الداخلي، ومحدودية النظرية والتاريخية وهي تتأسس في أعمال أركون بواسطة عمليات الاستيعاب الايجابية لمكاسب العقل المنهجي المعاصر، حيث تتيح هذه المكاسب المنهجية إمكانية انجاز نتوج نظرية جديدة في مجال معرفة الذات في مظاهرها المختلفة.

يفسح أركون المجال في أعماله لمفاهيم الفكر النقدي باعتبارها وسائل وأدوات مناسبة لمحاصرة الفكر القطعي النص، واليقيني بمختلف صوره، وذلك لتعزيز وترسيخ صورة العقلانية في النظر والنسبية في المعرفة والتاريخ في الوجود.

يتجه العمل في مشروع نقد العقل الإسلامي لإبراز أهمية الروح النقدية الحداثية في الفكر المعاصر وفي العالم المعاصر ولهذا تنحو مقارباته منحنى جذريا وهي بدورها ترتب نوعا من القطيعة مع آليات في النظر قديمة، آليات ما تزال

مهيمنة على أساليبنا في التفكير وفي العمل في العالم العربي وفي مختلف أرجاء الفضاء المحكوم بسياج العقل الإسلامي كما تشكل في عصورنا الوسطى.

وفي السياق نفسه يتحول النقد في أعمال الجابري إلى أفق مفتوح على أزمنة قادمة، فالحاضر مكبل بقيود من حديد وتكسيرها يتطلب مقاومة قوية ومنازلات لا تتوقف إلا لتبتدئ وذلك داخل دائرة الصراع المرتبط بإشكالات كبرى لا تنفع فيها الخيارات الفردية المعزولة عن دائرة الصراع الخيارا ت التي يكون بإمكان أصحابها إعلانها والتعبير عنها، لتظل شاهدا على فكر غريب عن أرضه وزمانه وأهله إن هذه القراءة الحداثية تستهدف إشاعة إسلام مبني على العقل يحمل بذور التنوير ويتقصد نزع مشروعية تدبيره عن دراسة الأرثوذوكسية القدماء والمعاصرين وجعله شأنا شخصيا لا دخل فيه للدولة أو الجماعة في أفق التمهيد لنهضة عربية إسلامية جديدة تعي كبواتها وتناضل من أجل تجاوزها. لذا من مهام المشروع الأركوني الجابري، قراءة التراث قراءة حداثية تستهدف إضاءة الماضي في ضوء الحاضر وتعي حدودها ومجال صلاحيتها، وهذه القراءة النقدية الابستيمولوجية تدخل في نقاش حاد وبأساليب متنوعة مع أنواع القراءات الأخرى.

فالقراءة النقدية تحاول أن تجد لنفسها حيّزا يميّزها عن القراءات السابقة عبر اختزالها للإشكالية المطروحة ذات الصلة بنقد العقل العربي والعقل الإسلامي[1].

[1] عبد المجيد خليقي: قراءة النص الديني عند محمد أركون، منتدى المعارف لبنان 2010، ص201.

تتميز قراءة أركون بتقليصها لمساحة المجال السياسي أثناء النقد لمصلحة تحقيب وتفكيك لا يغيران الاهتمام المناسب لمبدأ الاستمرارية، والتواصل، ومكر التاريخ وخاصة في لحظات إختلاط وتداخل الأزمنة، أما محمد عابد الجابري، فإنه يرفض التنكر لأسئلة الحاضر، وهو يريد قراءة للتراث قادرة على جعله موصولا بالحاضر بصورة محددة، فلا نهضة في نظره دون وصل تاريخي كما يربط الماضي بالحاضر.

ليس غرضنا هنا المقارنة بين أركون والجابري بقدر ما هو عرض للقراءة النقدية الإبستيمولوجية، والتي يمكن أن نقول أن أركون، والجابري هما أحسن من يمثل هذا التوجه ذلك أن ما يجمع بينهما في نظرنا يكمن في أنهما انشغلا في مسألة التراث وفي كيفية إختيار المنهج المناسب من اجل فهمه كما هو، وليس كما يتم تسويقه، كما أن أهم ما يفرق بينهما تحديدا التراث بين شفهي، والكتابي ورسم الحدود التي يطاولها النقد، والمنهج الذي أختاره كل منهما وكيفية إستخدامه وبالتالي النتائج التي توصلا إليها، بتعبير آخر أن ما يجمع بينهما هو بالتحديد ما يفرق بينهما، أي التراث والمنهج النقدي.

أركون والقراءة النقدية للتراث:

شكل التراث الإسلامي بالنسبة لمحمد أركون هاجسا قويا منذ بدايات الستينات فقد اشتهر باهتمامه بهذا التراث وخاصة نقد العقل الإسلامي. فقد أصدر في بداية السبعينات أطروحات هامة مثل مساهمة في دراسة النزعة الإنسانية العربية. مسكويه فيلسوف ومؤرخا، ثم تلت بعدها أعماله الأخرى ومن بينها الفكر العربي. نقد العقل الإسلامي الذي صدر بالفرنسية لأول مرة 1982 وترجم تحت عنوان تاريخية الفكر العربي الإسلامي العلمنة والدين الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، الفكر الإسلامي قراءة علمية، الإسلام الأخلاق والسياسة الفكر الإسلامي المعاصر، الإسلام أوروبا. الغرب، الإسلام الماضي والمستقبل، قراءة القرآن...إلخ هذه بعض من الأعمال الأركونية يمكن القول أنها تمثل جهدا شاقا وعميقا في البحث، لهذا يغامر بإستثمار عشرات المفاهيم الفلسفية، والاجتماعية والتاريخية والسياسية والدينية[1].

من أجل مقاربة تتوخى قراءة تاريخ الخطاب الإسلامي ذلك بالمعنى المعاصر لمفهوم القراءة والخطاب، من خلال رصد المنطوق، والمضمر، المفكر فيه، واللامفكر فيه في مجال تحليل وتأويل الخطاب.

---

[1]Mohamed. Arkoune : Lecture du coran. Paris.1982, pp.1- 26.

إهتم أركون بنقد العقل الإسلامي، لأنه في نظره أوسع مجالا من مجال الفكر العربي[1] وهو يشمل جميع المؤمنين بدعوة الإسلام على اختلاف لغاتهم وأجناسهم ومواطنهم الجغرافية الذين استخدموا اللغة العربية واقبلوا على الإنتاج الفكري (فقه فلسفة، لغة...إلخ) وخاصة أيام العصر العباسي (132– 656) بعدما كثر الموالي والعجم، وأزداد نشاطهم الثقافي والعلمي من حيث التنوع والكم وكثر إنتاجهم المتعدد في اللغة والأدب والفقه والفلسفة والعلوم، وأضحى جزءا هاما وكبيرا من التراث الثقافي العربي القديم.

وعلى هذا الأساس قامت المرحلة الأولى من تاريخ التراث في تصوره، وهي مرحلة الفكر المنتج، وقد تجسد التراث في هذه المرحلة في اتجاهين (أ) إتجاه أسطوري جاهلي وعربي مقلد للأصول والسلف (ب)– إنتاج المجدد والمبدع الذي بلغ أوجهه في نظر أركون مع حلول القرن (4) هجري، وخاصة ظهور التأليف الأخلاقي والفلسفي والعلمي العربي عموما[2].

وهذا الاتجاه عمل أصحابه على توطيد الفكر العقلاني الجديد غير المتعلق بأصول السلطة الدينية، ووقع إحياؤه من جديد مع المعتزلى القاضي عبد الجبار. ويمكن أن نطلق على هذه المرحلة، مرحلة التأسيس ومرحلة الازدهار.

---

[1] إن اهتمامات أركون مماثلة لاهتمامات الجابري مع فارق أن اهتمامات أركون أوسع، وأكثر تركيزا، إن كل ما أنتجه العقل العربي الإسلامي شفهيا أو كتابيا يجب التوقف عنده والبحث في أسسه، بما فيه اللامفكر فيه والمسكون عنه. أما الجابري فقد حصر نطاق عمله بالثقافة العالمة أي المكتوبة العقل العربي وحده.

[2] التراث ومحتوياته (ندوة) التراث وتحديات العصر. مركز دراسات الوحدة العربية بيروت 1985، ص.159/158.

أما المرحلة الثانية للتراث العربي فسماها أركون الفكر المستغل للتراث القرن 6.هـ.1200م. فأصبح التراث مجرد جمع تكرار وإجترار للنصوص الدينية والفقهية والفلسفية القديمة التي برزت في مرحلة الأولى، فأنتصر التقليد والاستهلاك في هذه المرحلة السكولاستيكية على الاجتهاد والإبداع الفكري وكذلك كانت المرحلة الثالثة والموالية والتي تواصلت حتى نهاية القرن 18م أما المرحلة الرابعة والأخيرة في حياة التراث العربي الإسلامي فهي مرحلة التعرف والدارس للتراث، وهي مرحلة النهضة في القرن التاسع عشر وحتى الخمسينات من هذا القرن. وقد برز في هذه المرحلة بداية جديدة للنظر إلى التراث يمكن أن نقول عنها أنها بداية حداثية نتيجة الاحتكاك بالثقافة الغربية الأوروبية وتطور نظام التعليم، ولكن هذا التحول أو هذه الحداثة لم ترتق إلى المستوى المطلوب، ولم تتجذر في الحياة الثقافية والسياسة كما حدث بالنسبة لأوروبلأثناء تطورها.

فالحداثة التي دخلت العالم العربي حداثة هجينة سطحية عبارة عن شعارات فكرية لم يعمل أصحابها غير نقل تيارات فكرية والتعريف بهذه التيارات (الديكارتية، الوجودية، الماركسية، الوضعية، النبوية....الخ) وينادي أصحابها بالقطيعة مع التراث العربي الإسلامي دون فحص نقدي تاريخي عميق[1].

[1] نفس المرجع، ص 161- 162.

والجدير بالذكر أن الدعوة إلى الإنطواء على التراث والاحتماء به وتمجيده كما يرى محمد أركون قد ازدادت وتوسعت منذ نهاية القرن الماضي بوصفه سلاحا للنضال ضد المركزية الثقافية الأوروبية الدخيلة، وذلك على حساب الوعي النقدي التاريخي للتراث، وتخليص التراث من بعض عناصره الجامدة والخرافية والأسطورية ولم يتشكل هذا الوعي النقدي بوضوح إلا عند فئة صغيرة من المثقفين والأكاديميي ن الجامعيين العرب الذين تلقوا تعليم في الجامعات الأوروبية والأمريكية فأقبلوا على دراسة التراث والتعمق فيه علما أن هذا الإقبال على دراسة التراث يحتاج حسب أركون إلى كثير من الدعم لتجديد طريقة التعامل مع التراث، ولا يكون ذلك إلا بتحقيق شرطين إثنين هما: (أ) الابتعاد عن تمجيد التراث والاستغلال الإيديولوجي والسياسي للتراث بغرض كسب الجمهور المؤمنين. (ب) دراسة التراث، دراسة علمية، بحيث تسمح هذه الدراسة من الانتقال من مرحلة الفكر المستهلك للتراث إلى مرحلة الفكر المبدع الخلاق، ويشكل هذا العمل استمرارا للتراث العربي المبدع في مرحلته التاريخية الأولى، علما أن الدراسة العلمية للتراث تتطلب توفير المناخ السياسي الملائم الذي يسمح بالحرية الفكرية في بحث التراث ونشره، وهذا لن يكون إلا في نظام ديمقراطي ليبيرالي– ذلك أن الفكر الإيديولوجي المناقض للروح العلمية عند أركون هو السبب في عدم الحسم في مشكلة التراث، والخروج من المأزق، إن تجنب الشعارات النضالية في مقاربة التراث، وخلق وعي نقدي وفلسفي في نفس

الوقت لمختلف جوانب التراث، مع الاستفادة من المناهج العلمية الحديثة كعلم الأديان المقارن، والانثروبولوجية الدينية والسياسية والثقافية وعلم الألسنيات، والابستيمولوجي....الخ. هي الطريق الوحيد في فهم وفحص التراث وفحص التراث والتعرف على مختلف جوانبه بدقة متناهية، فلا يجب تقديس التراث والتمسك المرضي به ذلك نحن العرب المعاصرين لم تختر هذا التراث بل هو ما فرضه الزمان الماضي على الجيل الحاضر دون أن يكون هو الذي أنتجه أو تبناه برغبته، من هنا يرى أركون أن من حق هذا الجيل (جيل الحداثة) أن يضع التراث العربي القديم الذي لم يساهم في صنعه، وتشكيله على الصورة التي هو عليها منذ عصور طويلة، أن يضعه موضع نقد وتشريح وتحليل وبحث صارم على ضوء معارف العصر الجديد.

مواقف أركون النقدية من التراث:

قبل أن ندخل أو نتطرق إلى مواقفه النقدية من التراث بشكل موسع يجدر بنا أن نتوقف عند مفهوم التراث عنده علما أنه سبق وأن عرجنا بعض الشيء على تعريف التراث عنده في الفصل الأول بشكل مختصر. ينطلق أركون في تعريفه للتراث من موقف انثروبولوجي، وهو في هذا يحذو حذو الانثروبولوجي (جورج بالانديه)، فهذا الأخير يشبه تاريخ الإنسان بتاريخ الجيولوجيا فتاريخ الإنسان يحتوي على طبقات مثل تشكل طبقات الكرة الأرضية إن تاريخ الإنسان "يشبه إلى حد ما تاريخ الكرة الأرضية الذي ينتج طبقات جيولوجية متراصة فوق بعضها بعض، وصحيح (أيضا) أن تاريخ البشر يتحرك ويتغير بسرعة اكبر ولكنه يولد هو الأخر أيضا طبقات سميكة ينبغي أن تكشفها العلوم الاجتماعية"[1].

يعدد أركون ثلاثة مناطق أو لنقل ثلاث طبقات من التراث هذه الطبقات ليست متراتبة فوق بعضها البعض، وإنما متداخلة وهي في تفاعل متبادل داخل إطار ما يسمى بالتراث الإسلامي.

1-الطبقة العميقة ويسميها ج- بالانديه بالطبقة الأصلية أو الطبقة الأكثر عمقا [2]، وهذه الطبقة تشمل على التراث القديم كالأعراف والتقاليد قبل الإسلام والتي استمرت

---

[1] جورج- بالانديه: السلطة والحداثة (حوار) ترجمة هاشم صالح، الفكر العربي المعاصر العدد 41. 1984، مركز الإنماء القومي بيروت، ص22.

[2] محمد أركون: الفكر الإسلامي، نقد وإجتهاد. ترجمة هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر، بدون طبعة، 1993، ص.104.

بشكل أو بأخر بعده، وهذا ما نجده عند كثير من القبائل الإيرانية والأفغانية والأندونسيا، وأفريقيا السوداء والقبائل البربرية في شمال إفريقيا فعندما حل الإسلام في هذه الديار لم يجد أرضا فارغة من العادات والتقاليد [3] ولما إعتنقت تلك القبائل الدين الجديد الوافد لم يتخلو كلية عن أعرافهم وعاداتهم وقوانينهم السابقة.

الطبقة الثانية: هي ما يسمى بالطبقة الإسلامية وهي تشمل التراث الإسلامي المقدس والمتعالي، كما تراه كل جماعة أو فرقة من فرق الإسلامية، فهناك تراث سني، وتراث شيعي، وتراث خوارجي، ترسخت هذه التراثات بواسطة مجموعة الحديث التي أنجزتها كل جماعة والتي ترى في تراثها الخط الصحيح والإسلام الصحيح[1].

ولكل فرقة تراثها الخاص والمحفوظ في نصوص محددة، وتجعل من نصوصها التراث الإسلامي الصحيح والأصيل، ما دام هناك إسلام واحد، وهو الدين الذي ارتضاه الله للبشر، فإنه لا يمكن في اعتقاد كل فرقة أن يوجد إلا تراث واحد يعبر بدقة وإخلاص عن هذا الإسلام، وهذا ما يفسر الصراع والتوتر بين الفرق الذي يصل إلى حد تكفير بعضها بعض.

---

[3] ج- بالانديه: السلطة والحداثة مرجع سابق، ص 22.

[1] محمد أركون: الإسلام. الأخلاق والسياسة ترجمة: هاشم صالح. منشورات اليونسكو بالتعاون مع مركز الإنماء القومي بيروت، 1990، ص114.

الطبقة الثالثة: وهي الطبقة الأكثر حداثة وهي الطبقة الناتجة عن التداخل الاستعماري الغربي لأن للإستعمار تأثيرات ثقافية وليس فقط إقتصادية وسياسية [2] وهذا يظهر في منظومة القوانين والتشريعات الحديثة وكل الأفكار والمؤسسات القادمة من أوروبا والمتداخلة مع التراث عن طريق الآلية التي يدعوها أركون (بالتتريث)، أي جعل ما ليس من التراث يدخل ضمن التراث بإضفاء حالة إسلامية عليه يقول أركون بخصوص هذه المسألة "نجد أن الدول الجديدة الوليدة بعد الاستقلال تبحث عن مشروعية مستندة على التراث الإسلامي.....فنجد القادة السياسيون يصبغون حلة التراث على الممارسات الاقتصادية التي لا علاقة لها بالدين، وعلى المؤسسات السياسية والفضائية ونظام التعليم والإيديولوجية الرسمية (كالاشتراكية) عن طريق تغطية كل ذلك بمظهر إسلامي أي بواسطة مفردات المعجم التقليدي وتعابيره"[3].

يتضح مما سبق أن ما نسميه تراثا ليس شيء بسيط بل هو ظاهرة معقدة جدا لأن الطبقات المشكلة له "تداخلت مع بعضها وشكلت مزيجا معقدا" [4]، وهي في تفاعل وتبادل للأدوار وتنافس مستمر منذ العصر التدشيني أو التأسيسي الإسلامي إلى يومنا هذا، والجدير بالذكر أن أركون لا يميز بين تراث مكتوب، وتراث شفوي،

---

[2] ج- بالانديه: السلطة والحداثة، ص22.
[3] محمد أركون: الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص.30.
[4] ج. بالانديه: السلطة والحداثة، ص22.

فالتراث عنده هو تراث كلي (سنة، شيعية، خوارج)، لا يختص بتراث فرقة معينة دون أخرى، فهذا في نظره ليس عملا علميا.

إن هذه الرؤية الشمولية في النظر إلى التراث هي ما يميز عمل أركون عن غيره. وإذا كان هذا هو التراث عند أركون، فإن المشكلة الآن هي كيف نقرأه فما هي الطريقة أو المنهج المتبع لقراءة التراث. في هذا السياق يبلور محمد أركون إستراتيجية جديدة في قراءة التراث، تبدأ هذه القراءة بنقد القراءة الإستشراقية للتراث العربي الإسلامي أو ما سمي بالإسلاميات الكلاسيكية، ومن ثم يقدم بديلا عنها (الإسلاميات التطبيقية)، وقبل أن نعرض لهذا البديل الذي يؤسس له أركون يجدر بنا أن نلقي لمحة سريعة عن القراءة الاستشراقية للتراث. أول ما ينبغي الإشارة إليه هو أن مصطلح الاستشراق لم يعد يتداول اليوم كما كان في السابق، وقد حل محله مصطلح الإسلاميات الكلاسيكيۃ نظرا لأن مصطلح الاستشراق أصبح مصطلحا مذموما في البيئة الإسلامية لارتباطه بالايدولوجيا الاستعمارية، ومن هنا إستبدل مصطلح (الاستشراق). بمصطلح الإسلاميات الكلاسيكية، من هنا فإن الإسلاميات الكلاسيكية هي الاستشراق في صورته الحديثة.

فالإسلاميات الكلاسيكية هي بشكل أو بأخر خطابا غربيا باردا حول الإسلام، يحصر إهتماماته من داخل كتابة الفقهاء ونقلها إلى اللغات الأوروبية الحديثة دون أن يحللها من أجل تعرية فرضياتها الضمنية ويكشف عن بنيتها المفهومية

المصطلحية[1]. هنا يلوم أركون الدراسات الاستشراقية ويقدم نقدا لاذعا للطريقة التي يتناولون بها التراث العربي الإسلامي، ولا يشاطرهم الرأي في حيادهم، ومنهجهم الوصفي والفيلولوجي، لكن هذا لم يمنع أركون من الإشادة بأعمالهم وموقفه النقدي من الاستشراق "لا يضعه كما يقول حامد أبوزيد في خانة الخطاب الإسلامي الشائع المسيطر"[2]. فنقد أركون للاستشراق مختلف شكلا ومضمونا عما تروج له السلفية والأصولية الدينية الإسلامية لأعمال المستشرقين يقول أركون "ينبغي تجنب ما تعودناه في البلدان الإسلامية في المهاجمة على المستشرقين والرفض الجازم لما انتهوا إليه من نتائج في البحوث الإسلامية (ثم يضيف أركون)، ولا أعنى بذلك أنني أوافق هؤلاء العلماء في جميع مواقفهم ومناهجهم"[1]

الخلاف هنا بين أركون وكبار المستشرقين، أنه يعيب عليهم ويعاتبهم ويهاجمهم لأنهم لم يمارسوا نفس النقد ونفس المناهج التي مارسوها على تراثهم.

فالمطلوب والإنصاف والموضوعية العلمية تتطلب الإخلاص كل الإخلاص للحقيقة العلمية، وتطبيق نفس النقد ونفس المناهج على التراث العربي الإسلامي.

يتبين مما سبق أن أركون لا يرفض أبحاث المستشرقين بل بالعكس يشيد بها، ويدعو إلى أستيعابها وهضمها ولكن في نفس الوقت يدعو إلى تجاوزها، لأن النقد

---

[1] محمد أركون: الأخلاق والسياسة، المرجع السابق، ص8.
[2] نصر حامد أبوزيد: الخطاب والتأويل. المركز الثقافي العربي بيروت، دار البيضاء، ط(1) 2000، ص109.
[1] محمد أركون: الدراسات العربية الإسلامية في أوروبا مجلة الأصالة منشورات وزارة الشؤون الدينية، الجزائر العدد 44، 1977، ص94.

الابستيمولوجي غائب في خطاب الاستشراق، وهو مستعد (أركون) إلى قبول الإسلاميات الكلاسيكية إذا تراجعت عن حيادها وخضعت خطابها لعملية نقد إبيستيمولوجي شديد [2]، لكن يبقى الخطاب الاستشراقي خطابا متخلفا على صعيد التحولات الكبرى التي حدثت في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية هذه الانقلابات التي بشرت بقراءة جديدة في مجال التاريخ والانثروبولوجية، والابستيمولوجية، والألسنة...إلخ، هي التي يجب أن تأخذ بعين الاعتبار، فالقراءة للتراث اليوم إما أن تكون علمية أو لا تكون [3]

إن عدم الاهتمام بهذه الحقول الجديدة عند المستشرقين قلّص مجال دراستهم في ميدان التراث، وجعلهم يقتصرون على ما هو مكتوب، وما هو منطقي، عقلاني (كالفلسفة، والشريعة، التيولوجيا، علم اللاهوت) كذلك لا يجوز أن نهمل هذا الجانب ونحصر إهتمامنا كما فعل المستشرقون بمفهوم العقل والعقلانية.

إن التطرف في تطبيق العقلانية الوضعية– الذي عرفته أوروبا في القرن التاسع عشر– قد رسخ جهلا كبيرا بمفهوم الخيال، مما أدى إلى اعتباره شيئا

---

[2] محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي: ترجمة هاشم صالح مركز الإنماء القومي بيروت ط(1) 1986، ص61.

[3] محمد أركون: التأمل الابستيمولوجي غائب عند العرب، مجلة الفكر العربي المعاصر مركز الإنماء القومي بيروت، العدد 1982/22/21/20 ، ص 48.

مقصورا على الأدب والحكايات "فليس بالعقل وحده يحيا الإنسان إنما برطوبة الخيال أيضا وجموحه واتساعه الخلاق"[4].

إن في هذا الكلام نقدا واضحا لكل القراءات التي طبقت على التراث العربي الإسلامي والتي أهملت المنهج التاريخي، والمنهج الانثروبولوجي، فلم يعد مقبولا اليوم إهمال الثقافة الشفهية والاكتفاء بالثقاف ة المكتوبة في مختلف المجتمعات وبخاصة في المجتمعات التي عرفت الظاهرة الإسلامية، فالتاريخ يجب أن يذكر كل القطاعات في المجتمع، وليس فقط قطاع الثقافة المكتوبة التي تمثله الدولة المركزية وما أنتجته من أعمال سياسية وثقافية كما يجب التنبيه إلى كل العوامل التي تؤثر في المجتمع، وليس فقط العامل الديني، فهناك عوامل أخرى، فالعامل اللغوي مثلا، العامل المعرفي، العامل الجغرافي– التاريخي السابق على الإسلام والعامل الاقتصادي وغيره. إن عملية الإحاطة بكل هذه العوامل تفترض على الباحث المفكر أن يتقن مناهج علوم الإنسان والمجتمع الحديثة. لم يعد من واجب المؤرخ الحديث للفكر أن يبحث عن الحقيقة المطلقة ويقبض عليها لأن ذلك وهم وسراب، لقد أصبح من واجبه أن يدرس مختلف العقائد الدينية أو المذاهب الفكرية بشكل موضوعي ومتخصص "لقد توسعت حدود الموضوعية في علم التاريخ الحديث، وأصبحت

[4] محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، 1998، ص200.

تشمل مختلف المذاهب والعقائد المنتصرة منها والمهزومة، الغالبة والمغلوبة الرسمية السلطوية، والمعارضة على حد سواء"[1].

نلاحظ أيضا أركون ينتقد بشدة التاريخ التقليدي للأفكار وما يتضمنه من مفهومات التأثير، التسلسل، والتراكم مما يعطي صورة بعيدة عن الواقع، من هنا فقد أتبع في منهجه في كتابة تاريخ الأفكا ر أي: المنهجية التي تربط بين حركة الأفكار من جهة، وحركة الواقع أو المجتمع من جهة أخرى، وهذا شيء ملح لكي يقدم صورة تاريخية عن مسار الفكر على مدار قرون لا صورة تجريدية أو مثالية تقبع فوق السحاب[2].

هذا التركيز على النظرة الشمولية لمختلف القوى الفاعلة في التاريخ وربطها بالواقع، يبرز بوضوح المنحنى الذي إتخذه المشروع الأركوني، كذلك نجده عندما بحث في القوى الذهنية لم يشأ التوقف فقط عند العقل، بل شمل في بحثه المخيلة، والرمز، والأسطورة من هذا المنظور ينظر أركون لأعمال المستشرقين بوصفها بعيدة عن الهم الابستيمولوجي بينما "اللازم عليهم من واجب المسؤولية الثقافية كباحثين، تفكيك مناخ التصورات العقلية التي راصت تحت إسم التراث الذي لا يمس تجبر المخيالات الاجتماعية على اجترار الممارسات الجماعية وأساليب التبرير والأنظمة

---

[1] محمد أركون: النزعة الانسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 1997، ص604.
[2] المرجع نفسه، ص 628.

الاعتقادية الباقية بمنأى عن أي تدخل للفكر النقدي" [1]. وبالتالي يسهم الاستشراق في ترسيخ ما يدعوه أركون بالسياج الدوجماتي المغلق في حين ينبغي على الباحث الحقيقي ألا يكتفي بنقل التراث كما هو ولكن بعد نقله يبتدئ بتفكيكه وتشريحه عن طريق الدراسة النقدية حتى تستفيد منه المجتمعات بصورة ايجابية وهذا ما يميز أبحاث أركون عن أبحاث الاستشراق في مجال التراث. وهذا ما يفهم من قوله "إنني وجدت نفسي انسلخ عن ما يمكن أن نسميه بالاستشراق لأنني لا أنظر إلى المسائل فقط نظرة جامعية أكاديمية صنيع أغلب المستشرقين "[2].

وسعيا إلى تجاوز الإسلاميات الكلاسيكية يعتقد أركون أنه ينبغي تأسيس إستراتيجية منسقة ومنظمة لاستكشاف التراث الإسلامي يتم بها تجاوز عمليات الاستخدام الإيديولوجي للدين في الخطاب الإسلامي من جهة ومن جهة أخرى تجاوز الموقف الوصفي الحيادي البارد الخطاب الاستشراقي[3].

فما هي هذه الإستراتيجية وما الذي يمكنها أن تكون بديلا عن دراسات المسلمين والمستشرقين للتراث الإسلامي.

في بداية أعماله، صرح أركون انه "حان الوقت لتجاوز الرؤى الإيديولوجية المبسطة والزائلة، وفي المقابل تنمية فكر نقدي ابستيمولوجي حول المنظومتين

---

[1] محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص256.
[2] محمد أركون: التأمل الابيستيمولوجي غائب عند العرب، ص81.
[3] نصر حامد أبوزيد: الخطاب والتأويل، ص101.

العربية الإسلامية والغربية كشرط أول لقيام إسلاميات تطبيقية"[1]، وهو المجال الذي يسعى أركون لتدشين الخطاب النقدي في نصوص الفكر الإسلامي المختلفة والمتعددة، والنصوص السياسية، الفقهية، التصوف، ومختلف منتجات العقل التراثي، والذاكرة التراثية منطلقا من أن الإسلاميات التطبيقية عبارة عن مباحث تهدف محاصرة نظام النظر الإسلامي الوسيطي، وكشف منطقه الداخلي ومحدوديته النظرية والتاريخية، وهي تتأسس في أعماله بواسطة عمليات الاستيعاب الايجابية لمكاسب العقل المنهجي المعاصر حيث تتيح المكاسب المنهجية في نظره إمكانية إنجاز فتوح نظرية جديدة في مجال قراءة التراث قراءة نقدية.

فالإسلاميات التطبيقية هي إذن البديل المنهجي الذي أشرنا إليه في السابق، للإسلاميات الكلاسيكية أو الإستشراق ولا داعي هنا لتكرار ما قلناه عن الإسلاميات الكلاسيكية يكفي أن نقول، أن الإسلاميات التطبيقية هي مشروع فكري نقدي، ذو طموح منهجي متعدد يقترحه علينا أركون لإعادة قراءة التراث الإسلامي قراءة علمية، بما فيها قراءة القرآن، والحديث، والسيرة النبوية، والنصوص المفسرة الكبرى، إنها بلغة محمد أركون"ممارسة علمية متعددة الاختصاصات، وهي علم جديد [2] (وهي) تتموضع داخل المجتمعات الإسلامية لكي تتعرف على مشاكلها القديمة

---

[1] M. Arkoune, Essais sur la pensée Islamique, p 9.

[2] محمد أركون: الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، معهد الإنماء القومي، بيروت، 1987، ص37.

والحديثة"[1]، ويمكن القول أن موضوعها (الإسلاميات التطبيقية) هو العقل الإسلامي في مختلف تجلياته، هذا العقل الذي بدأ في التشكل والتجلي منذ إنبثاق ظاهرة الوحي وتموضعه في العقل البشري، وأنبنى على مرجعية النص القرآني بوصفه خطابا يحمل دلالة عقلية، فهذا العقل القرآني إذا صحت تسميته هو نشاط غير مجزأ يوظف فيه كل جوارح الإنسان الأذن، العين، الإحساس، اللمس العاطفة، والاستبطان إنه بإختصار، عقل عرفاني، لا عقل منطقي فلسفي يوناني عقل يعترف بوجود العجيب، والمدهش والخيال بوصفهما دعامة للأنطولوجيا القرآنية، ولفكرة الخلق، فالأول ديني محض، والثاني فلسفي (يشم على الديني وغير الديني) فهي لا تقف (الإسلاميات التطبيقية) عند حدود تحليل الخطاب بل تتعدى ذلك إلى نقده كما تنصب على مواضيع لم يفكر فيها من قبل أو مستحيل التفكير فيها كمسألة تاريخية النص القرآني وتشكله، ومسألة الوحي، ومسألة التعبير الشفهي للإسلام والمعاش والمحكى، ومسألة تحريف الكتابات المقدسة السابقة على القرآن ثم مسألة المؤلفات والكتابات المتعلقة بالإسلام غير الرسمي، والأنظمة السيميائية غير اللغوية المرتبطة بالحقل الديني، إن الإسلاميات التطبيقية بقدر ما هي علم هي منهجية متعددة الجوانب يقول أركون بصدد هذا "إن الإسلاميات التطبيقية تعلم بأنه ليس هناك من

[1] محمد أركون: تاريخية الفكر الإسلامي، ص276.

خطاب برئ أو منهج برئ إنها ترجح في كل مساراتها تعددية المناهج الفاحصة من اجل تجنب أي اختزال للمادة المدروسة"[1].

فهي تجمع بين القراءة التاريخية الانثروبولوجية باعتبارها قراء ة لغوية تدخل معامل التاريخ في الحسبان، والقراءة الألسنية السميائية الأدبية، وهي قراءة مزدوجة عمودية من حيث تركيزها على بنية النص، والتفاعل معه، وأفقية من حيث كونها تشير إلى التناص الحاصل بين النص القرآني، والنصوص السابقة عليه، كما أن هذه المنهجية توظف المنهج المقارن داخل ما أسماه أركون بالفضاء الجغرافي التاريخي المتوسطي بهدف القيام بنقد جذري لجميع أشكال العقلنة تطال الديانات التوحيدية الثلاث من منظور الزمان الطويل، وذلك عبر خلخلة الطبوهات واختراقها بهدف تجاوزها، يستخدم أركون أحدث المناهج الإنسانية، من قطيعة، ونظام الخطاب، ورأسمال الرمزي، واللامفكر فيه، وعلم النفس الاجتماعي، وعلم الأعصاب، والفينومينولوجيا، والماركسية، والنقد الأدبي ونظرية التواصل، وفلسفة التفكيك، وهي جزء من الترسانة المفاهيمية التي قرأ بها أركون العقل الإسلامي في تجلياته المتعددة.

وهكذا نلاحظ أن أهم سمات هذا المنهج التعددي هو المساءلة والنقد، إنه منهج استقرائي استكشافي حفري ينقب في المسكوت عنه، واللامفكر فيه، ولا يتوانى

[1] محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 57.

في ممارسة نقد مزدوج للذات الإسلامية من جهة والذات الغربية من جهة أخرى. فالعقل هو بؤرة هذا المشروع النقدي الذي يتداخل فيه الموضوع بالمنهج.

وإذا جاز لنا أن نجمل مهام الإسلاميات التطبيقية فإننا نوجزها في مهمتين أساسيتين هما: الحفر في التراث وضبط آليات الحداثة". فمفهو م التراث يعتمد على مفهوم الحداثة، إذ لا يمكن أن نربط علاقات حية بالتراث كما يقول أركون ما لم نتمثل أو نضطلع بمسؤولية الحداثة كاملة، كما لا يمكننا أن نبنى حداثة دون تصفية الحساب مع التراث التيولوجي، وهنا يكمن الرهان الأكبر لمراجعة التراث الإسلامي كله، ولتأسيس لاهوت جديد في الإسلام "أقول ذلك وأنا أعلم أن كلمة لاهوت تثير مخاوف عديدة، وربما كان من الأفضل أن نقول تأسيس علاقة جديدة بين الله والإنسان، بين المجال المقدس والمجال الدنيوي، بين العبادات والمعاملات، فمن الواضح أنه إذا لم نتحرر من تصور اللاهوت القروسطي لهذه العلاقة، فإننا لن نستطيع أن نتحرر على المستوى السياسي أو الاجتماعي أو الأخلاق ي أو حتى الاقتصادي ولذلك أكاد أقول بأن تحرير الأرض مرتبط بتحرير السماء"[1]، يمكن في نهاية المطاف أن نتساءل عن مدى مشروعية العلم والقراءة العلمية التي قام بها أركون، وهل ثمة قراءة علمية ممكنة للتراث، وهذا التساؤل يقودنا مباشرة أيضا إلى طرح سؤال آخر، من أين تستمد قراءة أركون حداثتها العلمية ومشروعيتها نقطة

[1] محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ترجمة هاشم صالح دار الطليعة بيروت ط(1) 1998، ص281.

الانطلاق للجواب على هذا السؤال– تبدأ بملاحظة ظاهرة هامة في مختلف أعمال أركون، تتمثل هذه الظاهرة في ذلك الحشد الهائل من المفاهيم الإجرائية، والأدوات الفكرية والمنهجية المتعددة المستمدة من ثقافة الأوربية العميقة الانثروبولوجية (الرأسمال الرمزي، المسكوت عنه، اللامفكر فيه، البنية، الأسطورة، المخيال، الشخصية القاعدية) هذا التوظيف الهائل لحزمة من المفاهيم والتصورات هو ما يعتد به أركون، ويعتبره ميزة خاصة بقراءته للتراث دون سائر قراءات معاصريه، وربما قد يكون هذا الاعتداد بالنفس ما يؤاخذ عليه، فإن القارئ لكتاباته لا يكاد يتبين مميزات خطابه المثقل لكثرة المفاهيم الفلسفية والتقنية المستعملة والمناهج المستخدمة في نقد العقل الإسلامي والتراث الديني العربي عموما والإحالات على كتب فلسفية انثروبولوجية غربية عديدة.

إننا نعتقد أن الباحث المجدد في نظرنا لا يمكن إن يقع أسير كتابات الغير، ومناهج أصحابها دون استيعابها.

فنحن نلمس لدى أركون تضخما معرفيا في الأدوات والمناهج المستعملة في نقد التراث دون الوصول بها إلى حل كثير من الإشكالات في التراث، والاستنجاد بحداثة منهج القراءة للتراث لا يكفي لكي تكون القراءة حداثية وعلمية بصورة فعلية وملموسة وحقيقية. والقراءة المبدعة هي التي تنطوي على حاجة برهانية عميقة الجوانب تمنحها المصداقية والإقناع، خاصة وسبق لأركون أن انتقد بعض القراءات

الماركسية للتراث على أنها تعابير إيديولوجية لا تدل على حقيقة التراث ومعناه، ولا قيمة لهذه القراءة معرفيا وعلميا يقصد (القراءة الماركسية طيب تبزيني، حسين مروة)[1].

فما المعيار العلمي الحقيقي والصحيح لقراءة التراث العربي عموما في النهاية؟ فهل لم يسقط محمد أركون هو نفسه في المأزق الذي وقعت فيه القراءات السابقة؟

لأن القراءة يجب أن تكون مبدعة متأصلة وإستنطاق التراث والغور فيه إذا صح التعبير يتعدى مجرد تطبيق بعض المفاهيم، والتصورات المستجلبة من هنا وهناك من مدارس بنيوية، وماركسية، وفينومينولوجية، ولغوية لسانية، وانثروبولوجية، فاكتشاف التراث ومعرفته هو عمل أكثر من ذلك هو إبتكار معنى جديد للتراث من داخل التراث ذاته، وتلك هي حداثة العقل العربي ومن علامات الإبداع و الخلق هو خلق لغة جديدة في قراءة الأشياء، وتلك هي الثورة الحقيقية المرجوة من قبل العقل النقدي المعاصر للتراث العربي من المثقفين الأكاديميين الجامعيين بالخصوص، فالثورة المنهجية تعني في نظرنا قدرة أرباب هذا العقل على ارتياد آفاق فكرية مجهولة وابتداع مجالات للبحث جديدة دون الاكتفاء باستيراد مناهج ومفاهيم مستلهمة من ثقافة الغرب المعاصر.

[1] أنظر في ذلك علي حرب، نقد النص المركز الثقافي العربي، بيروت 1993، ص83.

ويبقى السؤال مطروحا دائما: إلى أي مدى جدد أركون في الأفكار والمناهج الخاصة بدراسة التراث الديني والتراث الثقافي العربي عموما؟ وهل يمكن الحديث عن قراءة أركونية خاصة لها أصالتها واستقلاليتها وقراءتها المميزة [1]، بمعنى آخر هل هناك نظرية في التراث أو منظومة فكرية عند أركون؟ أم أن الأمر لا يعدو أن يكون مجرد ترويج لمنهج نقدي فقط لا غير؟ من الصعب الحكم على مشروع بهذه الضخامة حكما نقديا نهائيا، لأن ما يقدمه أركون كما قال نصر حامد أبو زيد هو كالهيكل العام والخطوط الرئيسية [2]، ولا يمكن إعتباره بديلا جاهزا أو نظرية كاملة في إعادة قراءة التراث الإسلامي، إن ما أنجزه من أعمال في هذا المجال (نقد التراث) لم يكن سوى كما قال هو نفسه "معالم على طريق الصعب والطويل لتأسيس تاريخ منفتح وتطبيقي للفكر الإسلامي[3].

فهو لم ينجز إذن قراءة كاملة ومحددة المعالم للتراث ولم يؤسس منهجا علميا بعينه واضح القسمات والملامح، بل يبدو أنه منخرط في منهجية متعددة الاختصاصات ومتداخلة المفاهيم، يستلهم فيها مختلف المدارس، اللسانية والانثروبولوجية الثقافية المعاصرة في الغرب (فوكو، باشلار، غريماس، بالانديه).

---

[1] علي حرب: المرجع السابق، ص84.
[2] نصر حامد أبوزيد، الخطاب والتأويل المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط (1) 2000، ص 114.
[3] محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 12.

وكان همه الأكبر في تلك القراءة، الجدية والتنوع في مجالات البحث للكشف عما لم يفكر فيه أو هو ممتنع التفكير في حقل التراث العربي القديم، ومع ذلك فإن الجدة في طريق البحث وقراءة التراث لا يجب أن تحجب في نظرنا الصارمة في المنهج لكل عمل فكري، فكل عمل فكري جاد لابد أن ينطوي على قدر هام من الوحدة والترابط، والتماسك بين مختلف أجزائه.

فهل قراءة أركون تتوفر أو تستجيب لهذه الشروط الهامة، الإنصاف، والعدل يقتضي منا قراءة أعمال أركون قراءة معمقة، وشاقة حتى نستطيع أن نحكم أو نصدر حكما في حقه.

ثانيا: رؤية جابري للتراث

أو القراءة النقدية الابستيمولوجية للتراث

" فلا نقرأ مستقبلنا في ماضي أو (حاضر) غيرنا، بل يجب أن نتطلع إلى بناء هذا المستقبل انطلاقا من معطيات واقعنا، وخصوصية تاريخنا ومقومات شخصيتنا "

م.ع.الجابري

(نحن والتراث) ص 66.

النقد والمنهج النقدي عند الجابري:

إذا كانت الممارسة النقدية عند أركون قد أفلتت من عقالها وقد احتلت مساحة واسعة في أعماله إلى درجة أصبح النقد عنده مرادف للمنهج " إذ لا نكاد نجد ولو فصلا واحدا من كتبه المنقولة إلى العربية من دون الحديث عن مسألة اختيار المنهج، وكيفية

تطبيقه ... بالإضافة إلى أننا نقع على العديد من النصوص التي تبحث مباشرة عن مفهوم النقد، وسلط الضوء عليه "[1].

وإذا عدنا إلى الجابري فإن الوضع يختلف، إذ لا نجد في مؤلفاته ذلك الاهتمام الذي أعطاه أركون لمسألة التنظير للنقد والمنهج في الآن نفسه، لكي لا يغيب عن بالنا أن النقد عند أركون يذهب إلى حدوده القصوى، مهما كانت النتائج المترتبة على ذلك في حين أن النقد عند الجابري يرسم حدوده، ويضبط هدفه بمعنى أن النقد عند الجابري هو نقد من أجل البناء، وهذا ما يميز مشروع الجابري عن مشروع أركون، من حيث الأهداف والنوايا.

أن الهدف الذي نلمسه لدى الجابري خلال قراءتنا لنصوصه على تنوعها يكمن في تحقيق استقلال الذات العربية استقلالا تاريخيا يحفظ لها هويتها، ويفسح لها المجال للإبداع ودخول ركب الحضارة والتطور، إن هذا الاستقلال لا يمكنه أن يتحقق من دون الالتزام بالمشروع النقدي والانخراط فيه بعمق، أي القيام بنقد العقل العربي في تكوينه وبنيته وفي مجاله السياسي، والأخلاقي، وذلك بعد مراجعة الخطاب العربي المعاصر مراجعة نقدية تبرز الثغرات التي يتضمنها والأخطاء المنهجية التي وقع فيها.

---

[1] نايلة أبي نادر: التراث والمنهج بين أركون والجابري. الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، بيروت 2008، ص 54.

فطريق النقد بالنسبة للجابري هو طريق الحداثة، وهو يدرك تماما أن غياب هذه الروح النقدية يجعل " الكذب على التاريخ ممكن تماما مثلما أن التخدير الأيديولوجي هو الذي يجعل الكذب على الأحياء ممكنا "[1].

يجب اعتماد النقد من أجل تفادي النظر إلى الماضي نظرة تبجيلية تعظيمية، تضخم الحقائق وتغير التاريخ فيخدر بذلك وعي الفرد ويدخل في غيبوبة يصعب الخروج منها.

لقد اكتسب نقد التراث لدى الجابري أهمية كبرى، فكرس له جهدا ملحوظا من الحداثة المنشودة. فكيف هو السبيل إذن إلى التعاطي مع التراث ونقده ؟ وما هو بالتالي المنهج الذي اقترحه مفكرنا واتبعه في مقاربته للتراث ؟

في المسألة التراثية:

تعد قضية التراث في نظر الجابري من أهم القضايا المطروحة على الفكر العربي المعاصر. فالفكر العربي اليوم لن يتقدم خطوة إلى الأمام في حل المشكلات المطروحة عليه في الزمن المعاصر إلا إذا حدد شكل صيغة العلاقة مع التراث، وقد بحث الجابري في الدوافع التي جعلت مسألة التراث تحتل أولوية بالنسبة للفكر العربي المعاصر. فالدافع الأساسي للعودة إلى التراث كما يراه الجابري هو التحدي الغربي وهيمنته على جميع الأصعدة، فالذات تعود إلى تراثها الخاص عندما تشعر بخطر يهددها فتحتمي بتراثها،

[1] حمد عابد الجابري: المسألة الثقافية، سلسلة الثقافة القومية مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1994، ص 285.

وتجعل منه أرضية تتكئ عليه، وتستند إليه لتنطلق. من ثم يقول الجابري " كما يحدث دائما سواء على المستوى الفردي أو المستوى المجتمعي فقد إتخذت عملية تأكيد الذات شكل نكوص إلى مواقع خلـفية للاحـتماء بها والدفـاع انطـلاقا منها "[1].

ضمن هذا التوجه العام للفكر العربي المعاصر يتقدم الجابري ليقدم وجهة نظره بخصوص حل إشكالية التراث في الخطاب العربي المعاصر دون أن ينسى أن هناك وجهات نظر بخصوص هذه المسألة (مسألة التراث) مختلفة ومتباينة بل وحتى متناقضة.

يستعرض الجابري أهم القراءات السابقة في التراث، وذلك من خلال نقدها، وتجاوزها. فهناك في نظر الجابري ثلاثة صيغ طرح بها الفكر العربي المعاصر إشكالية التراث.

الصيغة الأولى: وهي القراءة السلفية للتراث وتتميز استراتيجية هذه القراءة باستعادة التراث بتحقيق نصوصه ونشرها وترى هذه القراءة أن استعادة التراث قادر على الاستجابة لرغبتنا في مواجهة التحدي سواء أكان تحدي خارجي أم داخلي.

إن هذه الصيغة هي الموقف التراثي من التراث، إنه تصور ارتدادي لما ينبغي أن يكون عليه المتمسكون بالتراث. لا يتمسكون به لمجرد أنه تراث الآباء والأجداد، بل لأنهم يقرؤون فيه ما ينبغي أن يكون، إنه قراءة المستقبل في صورة الماضي [2] ومن ثم يعتقد الجابري بأن التيار السلفي في الفكر العربي الحديث والمعاصر انشغل أكثر من غيره

---

[1] محمد عابد الجابري: نحن والتراث: قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي. دار الطليعة بيروت 1980، ص 07.
[2] م. عابد الجابري: التراث والحداثة، المركز الثقافي العربي المغرب / بيروت ط (1) 1991، ص 104.

بالتراث وإحياءه واستثماره في إطار إيديولوجية سا خرة أساسها إسقاط صورة (المستقبل المنشود) المستقبل الأيديولوجي على الماضي، ثم البرهنة على أنه ما تم في الماضي يمكن تحقيقه في المستقبل[1].

يعترض الجابري على هذه القراءة في طرح قضية التراث ويرى أنها خاطئة بالأساس وهي طريقة لا تؤدي إلى فهم التراث ولا للإجابة عن حل مشكلات الحاضر، وهو هنا لا يعترض على حضور التراث في الحاضر أو الذات، ولكن الخطر كل الخطر أن يتحول هذا الحضور إلى أن يمتد إلى المستقبل و يحتويه وكأن الماضي والحاضر والمستقبل عبارة عن بساط ممتد لا يتحرك، ولا يتموج، عبارة عن زمان راكد، ومن هنا تأتي لا تاريخية الفكر العربي[2].

ومن ثم الماضي الذي أعيد بناؤه بسرعة قصد الارتكاز عليه للنهوض أصبح هو الهدف المبتغاء أي هو مشروع النهضة.

بناء على هذا الفهم السلفي للتراث ينتقد الجابري هذه الرؤية اللاتاريخية ومن ثم فهي لا يمكن أن تنتج سوى نوع واحد من الفهم للتراث هو فهم التراث للتراث يحتويها وهي لا تستطيع أن تحتويه. فالمنظور السلفي ينطلق من رؤية دينية للتاريخ يجعل التاريخ ممتدا في الحاضر منبسطا في الوجدان من أجل تأكيد الذات وإثباتها ولما كانت الذات

---

[1] م. عابد الجابري: نحن والتراث، ص 13.
[2] نفس المرجع، ص 19.

تتحدد بالإيمان والعقيدة، فقد جعلت من العامل الروحي العامل الوحيد المحرك للتاريخ، أما العوامل الأخرى فهي ثانوية أو تابعة أو مشوهة المسيرة[1].

وفي الأخير ينتهي الجابري من نقده إلى السلفية الدينية باتهامها بأنها تنهج نهجا إنتقائيا في التعامل مع الظواهر التاريخية، وهي تضخم الماضي على حساب الحاضر فمركز اهتمامها هو الماضي الذي تحقق فيه كل شيء بدون توجيه الفكر إلى المستقبل.

وهكذا بدل أن يحتوي المستقبل الماضي، وهو الشيء الطبيعي، فإن الماضي هو الذي يحتوي المستقبل وفي هذا قلب إيديولوجي للعلاقة.

أما الصيغة الثانية التي طرح بها الفكر العربي المعاصر إشكالية التراث فهي القراءة الليبرالية. ينقد الجابري هذه القراءة المتمثلة بالمشروع الليبرالي والمتأثرة بالقراءة الاستشراقية أيضا للتراث. وقبل التطرق إلى نقد القراءة الليبرالية نعرج على نقده للقراءة الاستشراقية للتراث.

يشيد الجابري كما أشاد أركون بدراسة المستشرقين للتراث العربي الإسلامي، ولاشك أن للاستشراق دورا كبيرا في دراسة التراث العربي الإسلامي (من تحقيق ونشر، ودراسات) ولكن يجب ملاحظة الأهداف العلمية التي قام من أجلها الاستشراق يقول الجابري " يجب أن نكون واعين بأن اهتمامهم (المستشرقون) بهذا التراث سواء على مستوى الدراسة والبحث لم يكن في أي حال من الأحوال، ولا في اي وقت من الأوقات

---

[1] نفس المرجع، ص 13.

من أجلنا نحن العرب المسلمين، بل كان دوما من أجلهم هم، إذن يجب أن نتعامل معهم على هذا الأساس "[1].

يذهب الجابري إلى أن مناهج المستشرقين على تباين علميتها تعالج التراث معالجة خارجية، تعالجه كموضوع وليس كذات وموضوع تضعه (هناك) لا هنا ولا هناك معا أضف إلى ذلك أنها مناهج مؤطرة برؤية نزعة (التمركز الأوروبي) النزعة التي تجعل معطيات التاريخ أوربا ومعطيات حاضرها مرتكزا ومرجعا[2].

إن القراءة الاستشراقية للتراث تقوم على مدى استيعاب العرب لتراث من سبقهم، فالعرب كانوا مجرد وسطاء بين الحضارة اليونانية والحضارة الأوروبية الحديثة وبالمقايسة يصبح المستقبل بالنسبة للعربي هو إستيعاب الحاضر – الماضي – الأوربي لا غير، كما ينتقد الجابري النزعة التاريخية والفيلولوجية التي تميزت بها الرؤية الاستشراقية، وهذا المنهج الذي يقوم على رد كل شيء إلى أصوله، وعندما يتم البحث عن نظرية ما أو فكر ما فإن هذا البحث لا يتم خارج الإطار المركزية الأوربية من هنا فإنه عندما يتعلق الأمر بالتراث العربي الإسلامي فإن المهمة هي محاولة رد هذا المقروء إلى أصوله إما يهودية أو مسيحية أو فارسية أو يونانية وهندية[3].

إن أوربا هنا هي دائما وأبدا البداية والنهاية.

---

[1] محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، ص 94.
[2] نفس المرجع، ص 73.
[3] م.ع. الجابري: نحن والتراث، ص 144.

ينتقد الجابري القراءة الليبرالية المتأثرة بالاستشراق لأن أصحاب هذه النظرة الأخيرة ينطلقون من حاضر هو الذي تسود فيه الحضارة الأوربية التي بدأت منذ أربعة قرون، كما ينطلقون من ماضي هو ماضي تلك الحضارة ذاتها الذي قد يكون التراجع فيه إلى الحضارة اليونانية القديمة التي يعتبرها بعض الدارسين الأوربيين بداية لتاريخهم الحضاري والثقافي الأشكال هو دائما علاقة الماضي بالحاضر والمرجعية المعتمدة هنا في القراءة الليبرالية للتراث تختار الحاضر أو لنقل تنطلق من الحاضر بدل الماضي كما رأينا في القراءة السلفية، لكن ما يأخذه الجابري على تلك القراءة الليبرالية هو أن الحاضر الذي تنطلق منه تلك القراءة هو (الحاضر الغربي)، وليس الحاضر العربي الإسلامي " ينظر الليبرالي العربي إلى التراث من الحاضر الذي يحياه، حاضر الغرب الأوربي، فيقرأه قراءة أوربية النزعة أي ينظر إليه من منظومة مرجعية أوربية، ولذلك فهو لا يرى فيه إلا ما يراه الأوربي "[1].

من هنا تلتقي هذه القراءة مع القراءة الاستشراقية للتراث وتدافع هذه القراءة عن نفسها بأنها تستخدم المنهج العلمي المتوفر لدى المستشرقين دون رؤيتها للتراث العربي الإسلامي.

أما الجابري فيرد على ذلك بأن الرؤية تنفذ عبر ذلك المنهج ذاته[2]. ينقد الجابري هذه القراءة كونها قراءة ماضوية أو سلفية، ولكن مع خلاف هنا في الماضي أو في

---

[1] م.ع. الجابري: نحن والتراث، ص 144.
[2] نفس المرجع، ص 10.

السلف، هنا السلف أو الماضي هو ماضي الأوربي، فكلتا القراءتين السلفية والقراءة الليبرالية للتراث تفكران بنفس الطريقة أي سلطة المرجع.

أما القراءة الثالثة والأخيرة في طرح إشكالية التراث فهي القراءة الماركسية للتراث. ينقد الجابري بشدة الطريقة التي تم بها تطبيق المنهج المادي الجدلي التاريخي على التراث، والمقصود بهذا النقد بطبيعة الحال هنا، أعمال حسين مروّة، وطيب تيزيني، فيعيب على الماركسيين العرب واليساريين عموما تعسفهم في تطبيق آليات المنهجية الماركسية على قراءة التراث يقول بأن الفكر اليساري " لا يتبنى الفكر اليساري العربي في تقديرنا المنهج الجدلي (كمنهج للتطبيق) بل يتباه كمنهج " مطبق ". وهكذا، فالتراث العربي الإسلامي يجب أن يكون انعكاسا للصراع الطبقي من جهة، وميدان للصراع بين المادية والمثالية من جهة أخرى، ومن ثم تصبح مهمة القراءة اليسارية للتراث هي تعيين المواقع في هذا الصراع المضاعف، وإذا استعصى على الفكر اليساري العربي القيام بهذه المهمة بالشكل المطلوب وهذا ما حدث ... ويقص مضجعه ألقى باللاّئمة على التاريخ العربي غير المكتوب أو تذرع بصعوبة التحليل أمام هذا التعقيد البالغ الذي تتسم به أحداث تاريخنا ... وإذا أصر بعض المنتمين إلى هذا الجناح على اقتحام الصعاب فصلوا الواقع التاريخي على القوالب النظرية "[1].

وتجدر الإشارة هنا أن الجابري ليس ضد المنهج المادي التاريخي الجدلي في حد ذاته، بل في طريقة وعملية تطبيقه من طرف الباحثين العرب الذين في نظره حولوه إلى

[1] م. عابد الجابري: نحن والتراث، ص 16.

قوالب وأطر جاهزة، لأن الجابري في الأخير رغم انتمائه إلى المنهج الابستيمولوجي البنيوي إلا أنه يستخدم ويوظف كثير من المفاهيم الماركسية وهذا على الرغم من انتقاد الجابري للماركسية العربية إلا أنه لا يقلل من أهمية الماركسية. إن الماركسية في نظره وروح الماركسية وحقيقتها تكمن في كونها أداة عمل ومرشد للعمل يجب أن نسترشد بالنظرية العامة بالمنهج ولكن في نفس الوقت ألا نغيّر الواقع في أذهاننا حتى ينطبق مع القوالب التي حفظناها حفظا[1].

إذن الجابري ليس له تحفظات على الماركسية، إنما على تطبيقها، ينتهي الجابري من خلال نقده للقراءات السابقة للتراث والتي أجملها في ثلاث قراءات، القراءة السلفية الدينية، والقراءة الليبرالية الاستشراقية، ثم القراءة المادية التاريخية. إلا أن أهم العوائق بين هذه القراءات السابقة هو انغلاق كل منها داخل مرجعيته الخاصة وانشداده المطلق إليها ونفي كل ما عداها، ومن ثم إن الفكر العربي يعاني أزمة إبداع لأنه محكوم بنموذج سابق مشدود إلى عوا ق ترسخت داخله، وتتعلق أساسا بنوع من الآلية الذهنية المنتجة له، فالنموذج (السلف) هو الذي يتحمل القسط الأوفر من المسؤولية فيما يعانيه الفكر العربي المعاصر من أزمة وفشل، سواء تعلق الأمر بالسلف التراثي أو السلف الليبيرالي الغربي الاستشراقي أو السلف الماركسي المادي الجدلي التاريخي، فهناك دوما نموذج (سالف) يشكل الإطار المرجع لكل منهم وهي في نظر الجابري " لا تختلف جوهريا (هذه السلفيات) عن بعضها بعضا من الناحية الابستيمولوجية لأنها مؤسسة فعلا على طريقة

[1] م. عابد الجابري: التراث والحداثة، ص 250.

واحدة في التفكير (....) قياس الغائب على الشاهد " [1] ونتيجة لهيمنة هذا الضرب من التفكير (نموذج السلف) على أغلب الخطابات العربية، فإن العقل العربي لا يطرح قضايا الواقع الملموس، بل قضايا تقع خارج الواقع قضايا مستعارة من النموذج –السلف دوما، فالممارسة النظرية هنا ممارسة كلامية في مفاهيم مجردة فارغة من كل محتوى واقعي الشيء الذي يجعلها تنقلب إلى مصدر للتضليل والتعتيم[2].

إن الفكر العربي الحديث والمعاصر هو بمجمله فكر لا تاريخي يفتقد إلى الحد الأدنى من الموضوعية، ولذلك كانت قراءته للتراث قراءة سلفية تنزه الماضي وتقدسه، وتستمد منه الحلول الجاهزة لمشاكل الحاضر والمستقبل، من هنا تكمن الخطوة الأولى، وهي إحداث قطيعة مع الفهم السائد أو الفهم التراثي للتراث عن طريق نقد آلية القياس الميكانيكي كما نجده في الفكر العربي الحديث والمعاصر بغية التـوصل إلى قراءة جديدة. فما هي هذه القراءة الجـديـدة ومـا هي خصائصها ؟.

القراءة الجديدة:

ينعت الجابري قراءته المقترحة للتراث بأنها معاصرة بمعنى أن للحاضر أهمية كبرى في هذه القراءة، فالذات القارئة للتراث لا تقف عند حدود التلقي المباشر للنص والتي تحاول أن تخضع نفسها للنص أو لنقل أن تجتهد في أن يكون هذا التلقي بأكثر قدر من الأمانة والموضوعية، أي بأقل تدخل ممكن. إن القراءة التي يقترحها الجابري

---

[1] م. عابد الجابري: نحن والتراث، ص 17.
[2] م. عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر: دار الطليعة بيروت ط (3) 1988، ص 185.

يعني أكثر من ذلك البحث في مضامين تلك النصوص عما يمكن أن يكون إجرائيا عند التفكير في المشكلات المطروحة على زماننا، وهنا يوسع الجابري من القراءة المعاصرة أو من صفة المعاصرة للقراءة فهو يرى أنها تعني قبل أن نجعل من التراث معاصرا لنا أن نجعله معاصرا لذاته أي أن نفهمه في إطار السياق الذي نشأ فيه وتطور فيه وهكذا تتم معرفتنا بالتراث بشكل موضوعي، والتوظيف الأيديولوجي للتراث يكون بعد فهم لذلك التراث.

تجديد المنهج في التراث:

أول خطوة إذن على طريق القراءة الصحيحة والمعاصرة عند الجابري هو الانفصال عن التراث والاتصال به في نفس الوقت. فلانفصال عندما ندرسه في سياقه التاريخي الزمني يكون أمام موقف الفصل باعتباره زمن آخر والاتصال به عندما نكون على بينة من أمره أو نكون على وعي به يكون معاصرا لنا، لكن كيف السبيل إلى ذلك ؟

يرى الجابري أنه قبل تجديد التراث ينبغي تجديد أدواتنا ومناهجنا. لهذا يربط تجديد التراث بتجديد في المنهج ويدرك الجابري أن مسألة المنهج هي مسألة مهمة جدا وأن تطوير الدراسات التراثية يقتضي تطوير المنهج أو استخدام منهج جديد، علما أن طرح مسألة المنهج ليست وليدة اليوم، ولكن الحاجة وعدم الرضا بالمناهج التي كانت سائدة هو الذي دفع الجابري إلى البحث عن منهج جديد. يقول الجابري بصدد هذه

المسألة " ليست مشكلة المنهج بالنسبة لموضوعنا مشكلة اختيار بين منهج تاريخي وآخر وظيفي، وثالث بنيوي ... إلى آخر القائمة، قد يصلح أحد هذه المناهج في ميدان، وقد لا يصلح في ميدان آخر، ولكنها جميعا لا تصلح إلا عندما يكون الموضوع منفصلا عن الذات يتمتع بلستقلال – النسبي – كاملا فلا يدخل في تكوين الذات، ولا الذات تدخل في تكوينه بكيفية مباشرة. وإذن فعندما يتعلق الأمر بموضوع هو نفسه جزءا من الذات، والذات جزء منه كالتراث عموما فإن مشكلة المنهج تصبح حينئذ مشكلة الوسيلة التي تمكن من فصل الذات عن الموضوع، والموضوع عن الذات حتى يصبح في الإمكان إعادة العلاقة بينهما على أساس جديد، فمشكلة المنهج في هذه الحالة هي أولا وقبل كل شيء مشكلة الموضوعية "[1].

ومن هنا يمكن أن نستخلص أن القراءة الموضوعية في الدراسات العربية تكاد تكون معدومة، وهي أهم ما يواجهه الفكر العربي المعاصر على صعيد المنهج، والموضوعية ليست فقط المحافظة على عدم تدخل الذات في الموضوع، فالأمر أكثر تعقيدا لأن العلاقة القائمة بين الذات العربية بميولها ورغباتها وبين تراثها تجبر الباحث على أن يطرح المسألة على مستويين.

هناك أولا العلاقة التي تتجه من الذات إلى الموضوع حيث تعني الموضوعية فصل الموضوع عن الذات.

---

[1] م. عابد الجابري: نحن والتراث، ص 20.

ثانيا: العلاقة التي تتجه من الموضوع إلى الذات حيث تعني الموضوعية فصل الذات عن الموضوع.

يبيّن الجابري أن تحقيق الموضوعية على المستوى الأول شرط من أجل تحقيقها على المستوى الثاني. إنه يصر على الفصل بين الذات والموضوع وإن بدا هذا الفصل صعب المنال " لأن القارئ العربي المعاصر مؤطر بتراثه مثقل بحاضره يطلب السند في تراثه ويقرأ فيه أماله ورغباته، إنه يرى أن يجد فيه " العلم و" العقلانية " [1] وخير مثال على ذلك، اللغة العربية التي تقرأ في التراث، وهو يقرأ بها، لقد بقيت كما هي طيلة أربعة عشر قرنا أو أكثر تقوم بصناعة الثقافة والفكر من غير أن تصنعها الثقافة ولا الفكر، إنها في نظر الجابري الجزء الأكثر " تراثية " في التراث، أي الأكثر أصالة لذلك فهي حظيت بمنزلة التقديس، إنها تقوم باحتواء القارئ لأنها مقدسة في وجدانه، وهو عندما يقرأ بها يقرأها.

أمام هذا الحصار التراثي إذا صح التعبير يرى الجابري أن المكتسبات المنهجية المعاصرة التي قدمتها العلوم الألسنية بإمكانها أن تساعد في التعاطي الموضوعي مع النص من خلال القاعدة التالية " يجب تجنب قراءة المعنى قبل قراءة الألفاظ، الألفاظ كعناصر في شبكة من العلاقات لا كمفردات مستقلة بمعناها " [2]. إنه يدعو إلى التحرر من الفهم المبني على أسس تراثية ورغبات حاضرة من أجل التوصل إلى أمر ضروري

---

[1] نفس المرجع، ص 22.
[2] نفس المرجع، ص 23.

يكمن في إستخراج معنى النص " من ذات النص نفسه "، وذلك من خلال التوقف عن العلاقات بين أجزائه، إن التعاطي مع النص " كشبكة من العلاقات " والتركيز على متابعة هذه العلاقات من شأنه أن يقضي على عملية تحول الكلمة إلى نغم أو صور حسية في ذهن القارئ أو حتى إلى مجموعة أحاسيس وأشجان.

كذلك من شأن هذه الطريقة في التعامل مع النص أن تحرر الذات من " هيمنة النص التراثي " وذلك من خلال إخضاعه لعملية تشريح دقيقة تحوله إلى موضوع لهذه الذات، إلى مادة مقروءة، إن في ذلك خطوة منهجية مهمة من أجل السير نحو مزيد من الموضوعية والقراءة العلمية، من هنا ضرورة الاستعانة بمناهج أخرى.

ويمكن أن نوجز الخطوات المنهجية التي ذكرها الجابري في كتابه (نحن والتراث)، وهذه الخطوات التي يراها الجابري كفيلة بتحقيق الفصل بين الذات والموضوع وهي ثلاثة:

أولا: المعالجة البنيوية:

وهي تقتصر على دراسة فكر المؤلف في ضوء وحدته وعناصره الداخلية وترابطها، ومن شأن هذه الخطوة المنهجية أن تتمحور " فكر صاحب النص حول إشكالية واضحة قادرة على استيعاب جميع التحولات التي يتحرك بها ومن خلالها فكر صاحب النص "[1].

[1] المرجع نفسه، ص 24.

لذلك كان من الضروري الانطلاق في دراسة التراث من النصوص كما هي، مما يعني وضع التفسيرات كلها السابقة لموضوعات التراث جانبا، والاكتفاء بالتعامل المباشر مع النص كمدوّنة وبالتعاطي معه ككل يخضع لثوابت معينة.

إن المعالجة البنيوية باختصار تكمن في الابتعاد عن قراءة المعنى قبل قراءة الألفاظ، إن ذلك من شأنه أن يسهم في التحرر من الفهم المؤسس على المسبقات التراثية أو على الرغبات التي تخص الماضي، من المهم التعاطي مع الألفاظ كمجموعة عناصر في شبكة من العلاقات وليس كمفردات لكل منها معناه المستقل، إن في هذا المنهج وسيلة لاستنتاج معنى النص من النص نفسه.

ثانيا: التحليل التاريخي:

وهو دراسة كل فكر في ضوء ارتباطه بزمنه التاريخي بما فيه من أبعاد ثقافية، وأيديولوجية، وسياسية. فهذه الخطوة مهمة من أجل التوصل إلى فهم تاريخي للفكر الذي هو موضوع الدرس. إن ربط فكر صاحب النص بسياقه التاريخي ضروري من أجل فهم تاريخية الفكر موضوع البحث، وفهم كيفية تكوينيه، غير أن مسألة التحليل التاريخي لا يمكن فهمها إلا إذا انتقلنا إلى مسألة الطرح الأيديولوجي.

ثالثا: الطرح الأيديولوجي:

والقصد من الطرح الأيديولوجي هو الكشف عن الوظيفة الأيديولوجية التي كانت لفكر ما في زمنه التاريخي. علما أن هذا الطرح يساعد في كل نسق فكري على التمييز

بين ما هو أيديولوجي وما هو معرفي، فهذا الطرح يعيد الحياة إلى الفترة التاريخية التي ينتمي إليها النص، والتي اعتبرتها المعالجة البنيوية زمنا ممتدا " إن الكشف عن المضمون الأيديولوجي لفكر ما هو الوسيلة الوحيدة لجعله فعلا معاصرا لنفسه مرتبط بعالمه "[1].

إن هذه الخطوة من شأنها أن تعزز القراءة الموضوعية التي اجتهد الجابري في أكثر من مناسبة من أجل تثبيت أسسها والبدء بممارستها في التعاطي مع التراث العربي.

ما الجديد يا ترى في منهج الجابري بمستوياته التحليل الثلاثة التي ذكرها ؟

فالحقيقة إذا توقفنا عند هذه النقاط الثلاث التي سبق أن ذكرناها فإنه لا جديد يذكر، لأن هذه المراحل التي وضعها الجابري سبق لباحثين عرب أن تكلموا عنها، فالمعالجة البنيوية وظفت في كثير من الدراسات التي عالجت التراث في وحدته وترابط عناصره، وكذا التحليل التاريخي الذي يرجع الظواهر إلى سياقاتها الاجتماعية والاقتصادية أي إلى زمن نشأتها وتطورها، ومن ثم ربط الفكر بالواقع الذي أوجدها، مثل ما نجد عند باحثين ماركسيين عرب أو يساريين. أما الطرح الأيديولوجي فما أكثر الدراسات التي هيمن عليها هذا النوع من التحليل وفي مقدمة هذه الدراسات الماركسية التي كثيرا ما اتهمت بأنها تركز على التحليل الأيديولوجي أكثر من أي شيء آخر.

---

[1] المرجع نفسه ص 24.

نحن نعتقد أن الجديد في المنهج عند الجابري هو ولاشك بالإضافة إلى جمعه بين التحليل البنيوي والتحليل التاريخي، والطرح الأيديولوجي فإنه يوسع من دائرة هذا الاستخدام للمنهج عبر استخدامه لحزمة من المفاهيم والتصورات التي استمدها الجابري من الفلسفات المعاصرة، ومن العلوم الإنسانية ولعل أكثر هذه المفاهيم والتصورات جدة هو إدماجه للنقد الابستيمولوجي ولبعض مفاهيمه، وقد كان الجابري كما يقول محمد وقيدي مفيدا في هذه الحالة[1].

رابعا: النقد الابستيمولوجي:

لقد قلنا أن النقد عند الجابري يرسم له حدود، وإستراتيجيته لا تبغي الهدم، وإنما تبحث " عما يمكن أن يساهم في إعادة بناء الذات، ... وهي المهمة المطروحة في الوقت الراهن "[2]، من أجل ذلك فإن الممارسة النقدية لا تتم بدون اللجوء إلى الابستيمولوجية والاستفادة من مفاهيمها الإجرائية، فهذا العلم في نظره هو الكفيل بالتعاطي مع التراث، لأن الدراسات الابستيمولوجية في الأساس دراسات نقدية، إذ أن الفكر الابستيمولوجي هو فكر نقدي ينطلق في معظمه من نقد أبنية العلم، وتاريخ العلم في سبيل الكشف عن الأحكام الجاهزة أو المسبقة في الفكر العلمي.

---

[1] محمد وقيدي: التراث في فكر الجابري، مجلة الأزمنة الحديثة. العدد 3-4، السنة 2011، ص 60.
[2] م.عابد الجابري: نحن والتراث، ص 6. م.

يقول الجابري: " الابستيمولوجية تمكن الإنسان، ونحن خاصة من الروح النقدية من هذا الذي ندعوه بالعقلانية " [1] فهي أفضل وسيلة في نظره (الجابري) في تحقيق مشروعه النقدي (نقد العقل العربي) لأن الرؤية الأيديولوجية مضمرة إن لم تكن معدومة لذلك يعقب الجابري على هذه الطبيعة الأيديولوجية للإبستيمولوجية يقول: " إن الإبستيمولوجية تدرس وتنقد وعي الإنسان بالعالم – بما فيه هو نفسه – وعيه المؤسس على أكبر قدر ممكن من الموضوعية ولكن الخاضع في نفس الوقت لتاريخية الإنسان كفرد في مجتمع الشيء الذي يجعل وعيه انعكاسا إيديولوجيا لواقعه العام من هنا تلك الصبغة الأيديولوجية التي لابد وأن يتضمنها صراحة أو ضمنا كل بحث إبستيمولوجي "[2].

هذا الغياب النسبي للأيديولوجية هو الذي يفسح المجال للتعامل مع الابستيمولوجية، ويصبح من الممكن تعميم الروح النقدية من خلالها أكثر من أي شيء آخر.

لذلك أن الاستفادة من الابستيمولوجية يمكن أن تكون كبيرة في التعامل مع التراث ودراسته نقديا، فهي تكتسب الباحث الروح النقدية وتعطيه الخبرة اللازمة بواسطة الممارسة النقدية للعلم ولتاريخه، كما أنها تسلحه بمفاهيم وأدوات بإمكانه توظيفها في حقل التراث، وهنا ينبهنا ويحذرنا الجابري من الاستخدامات العمياء للمفاهيم وتحميلها أكثر ما تستطيع فللاستخدام يجب أن يكون واعيا والنقد موضوعيا.

---

[1] م. عابد الجابري: التراث والحداثة، ص 258.
[2] عابد الجابري: مدخل إلى فلسفة العلوم. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3/ 1994، ص 48.

يظهر من خلال استخدام الجابري لعدد من المفاهيم أن المشكل الذي يطرح في مثل هذه الحالة هو انتقال المفاهيم من ساقها العلمي الخالص الذي نشأت فيه إلى استخدامات أخرى تختلف سياقاتها عن ذلك الأصل الذي نشأت فيه، غير أن هذه المسألة بقدر ما هي صعبة فإنها في نفس الوقت في متناولنا، ونستطيع أن نتجاوز هذا الإشكال من خلال التأكيد على أن المفاهيم تغتني بتطبيقاتها في مجالات أخرى غير مجالاتها وذلك حين يحصل تبيئتها بحسب المجالات الجديدة التي يتم فيها انطباقها.

ولابد وأن نشير هنا إلى بعض المفاهيم التي لقيت دورا محوريا في أبحاث الجابري والتي عمل على تكييفها وتطويعها لتناسب موضوعه (التراث)، والمستمدة من ميادين الفلسفة والابستيمولوجية وتاريخ العلم والعلوم الإنسانية.

نذكر من بين هذه المفاهيم على سبيل المثال لا الحصر:

الابستيمه (Epistémé/ النظام المعرفي) اللاشعور المعرفي التحليل النفسي للذات العارفة، المجال السياسي، المخيال الاجتماعي اللاشعور السياسي، لكن على رأس هذه المفاهيم يبرز مفهوم القطيعة الابستيمولوجية، والعائق الابستيمولوجي، وهما مفهومان مترابطان استمدهما الجابري من باشلار. فمفهوم القطيعة يشير إلى التطورات الكيفية التي تقود نحو الانتقال من نسق معرفي إلى نسق آخر، في حين أن مفهوم العائق يشير إلى لحظات التوقف والنكوص وإلى الأفكار التي تعوق التقدم في مجال العلم نحو أفكار جديدة.

وقد كان لهذه المحاولة في تطبيق هذه المفاهيم على التراث العربي الإسلامي صدى كبير حيث أثارت نقاشا أغنى الفكر العربي المعاصر[1].

[1] محمد وقيدي: التراث في الفكر الجابري، ص 61.

من ضرورة الانتظام في التراث إلى تحديث التراث:

بعد رفض الجابري لفكرة النموذج المتحكم في الخطاب الحديث والمعاصر سواء أكان هذا النموذج، التراث السلف، أو التراث الغرب من أجل هذا يستعمل الجابري معنى ثالثا للاستمرار، وهو الانتظام في التراث ليبرهن على أنه هو الضمانة الضرورية لأية قفزة نهضوية جديدة. فجميع النهضات التي نعرفها قد عبرت إيديولوجيا عن بداية انطلاقها بالدعوة إلى الانتظام في التراث وبالضبط إلى العودة إلى الأصول، ولكن لا بوصفها كانت أساس نهضة مضت يجب بعثها كما كانت، بل من أجل الارتكاز عليها في نقد الحاضر ونقد الماضي القريب الملتصق به المنتج له، المسؤول عنه والقفز إلى المستقبل[1]، ويستدل هنا بنهضة أوربا عندما انتظمت في تراث اليونان، وهنا يشير الجابري بأن الانتظام في التراث لابد وأن يكون تراثنا، وليس تراث الغير، أما تراث الغير فيجب تملكه عبر خصوصيتنا، " ذلك أن الشعوب لا تستعيد في وعيها ولا يمكن أن تستعيد إلا ترابها أو ما يتصل به، أما الجانب الإنساني العام في التراث البشري كله فهو يعيشه داخل تراثها ولا خارجه "[2].

وإذا كان الجابري يرى أنه من الضروري للنهضة أن تنتظم في تراث إلا أن لا يعني أن نبقى في التراث، وهو يدرك صعوبة التحرر والتخلص من التراث، ذلك لأن القارئ العربي مؤطر بتراثه بمعنى أن التراث يحتويه احتواء بفقد استقلاله وحريته. لقد

---

[1] م. عابد الجابري: إشكالية الفكر العربي المعاصر. المركز الثقافي العربي المغرب/ بيروت ط (1) 1989، ص 14.
[2] م. عابد الجابري: نحن والتراث، ص 6.

تلقى القارئ العربي ويتلقى تراثه منذ ميلاد كلمات ومفاهيم، كلغة، وتفكير، وحكايات وخرافات، وخيال، كطريقة في التعامل مع الأشياء كأسلوب في التفكير كمعارف وحقائق، كل ذلك بدون نقد، وبعيد عن الروح النقدية، فهو عندما يفكر يفكر بواسطته، ومن خلاله، فيستمد منه رؤاه واستشرافاته مما يجعل التفكير هنا عبارة عن تذكر، ولذلك عندما يقرأ القارئ العربي نصا من النصوص تراثه يقرأه متذكر لا مكتشفا ولا متفهما [1]، أي أن التراث عنده هو الذي يسيطر علينا ويوجهنا، ونحن لا نتعامل معه بروح نقدية، ومن ثم فهو يدعونا إلى قراءته قراءة نقدية.

تبدأ القراءة النقدية من خلال عملية الفصل والوصل، فصل الذات عن الموضوع، ثم إعادة الوصل بين الذات والموضوع مستخدما القطيعة الابستيمولوجية حتى نتحرر من الفهم التراثي للتراث، أي نتحرر من الرواسب التراثية في عملية فهمنا للتراث.

فالنهضة إذا أرادت أن تحقق أهدافها عليها أن تتجاوز التراث وذلك باستيعابه واحتوائه إلى تراث جديد تنشئه من خلال علاقة الفصل والوصل، العلاقة الجديدة التي يحتفظ الجديد في جوفه بعناصر من القديم.

ومن ثم فإن الاتجاه نحو الحداثة لا يعني أن نعرض عن تراثنا إعراضا وكأننا كائنات لا تراث لها، كلا إن تأسيس الحداثة يتطلب احتواء التراث وامتلاكه لأن ذلك وحده هو السبيل إلى تدشين سلسلة جديدة من الانقطاعات معه إلى تحقيق تجاوز عميق

[1] م. عابد الجابري: التراث والحداثة، ص 22.

له إلى تراث جديد نصنعه تراث جديد فعلا، متصل بتراث الماضي على صعيد الهوية والخصوصية منفصل عنه على صعيد الشمولية العالمية[1].

إن ربط الجابري التراث بالحداثة من خلال القطيعة يعني أن تراثنا وإن كان يزخر بأنواع من الحداثة شهدتها فترات من ماضينا، فهو لا يكفينا في تحقيق الحداثة المطلوبة في عصرنا. ذلك أن طريق الحداثة عندنا يجب أن تنطلق من الانتظام النقدي في الثقافة العربية نفسها، وذلك بهدف تحريك التغيير فيها من الداخل[2] ولا يعني أيضا التحديث هنا القطيعة مع الماضي بقدر ما يعني أيضا الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما نسميه المعاصرة[3]. وهذا ما يمكن أن ينقذنا من مخاطر الحداثة الرائجة عندنا، والتي تستوحي أطروحاتها وتطلب المصداقية لخطابها من الحداثة الأوروبية التي تتخذها أصولا لها.

وقد أستثمر الجابري مفهوم البحث عن المرجعية التراثية للمفاهيم الحداثية لا فقط لغاية ابستيمولوجية وتاريخية، وهي التأصيل الثقافي لمفاهيم الحداثة، ولكن أيضا لغاية خطابية وهي مواجهة الذين ينقلون نقلا ميكانيكيا فجًّا حسب قوله المفاهيم الغربية إلى الثقافة العربية دون مراعاة للأضرار التي يمكن أن يلحقها هذا النقل بالذات، ذلك أن النقل الميكانيكي الذي لا يحفل باستنبات المفاهيم الحداثية استنباتا داخليا في الحقل الثقافي العربي يحرمها من التحلي بالمشروعية اللازمة لكي تتصف بالسلطة الثقافية التي تجعلها

---

[1] م. عابد الجابري: التراث والحداثة، ص 19.
[2] نفس المرجع، ص 16.
[3] نفس المرجع نفس السطر.

قادرة على التأثير في المحيط الثقافي السياسي على العكس من ذلك يقوم النقل العضوي أو كما يسميه النقل التأصيلي بالبحث عن الأشباه والنظائر لمفاهيم والأنظمة الحداثية في التراث ويعيد بناءها كي تتلائم مع مثي لاتها في الحداثة، مما يعطي المفاهيم المنقولة المشروعية والسلطة المعنوية، والقدرة على تحريك وتجديد المؤسسات فتغدو وكأنها نابعة من الداخل بكيفية ذاتية[1].

نفهم من هذا أن الجابري لم يكن يبحث عن مناسبة ذات بعد واحد، بل عن مناسبة ذات بعدين، مناسبة المضمون الحداثي للمضمون التراثي بعد أن يتم تكييف الأول مع الثاني من ناحية ومناسبة المضمون التراثي المكيف مع المضمون الحداثي بعد أن يجري تعديله من ناحية أخرى، والسبيل إلى إحداث المناسبة المزدوجة هو النقد المزدوج للمفاهيم في كل ثقافة عبر الثقافة الأخرى، فنقد مفاهيم العقل العربي لا يمكن أن يتم إلا بأدوات منهجية حداثية، وبالمثل لا يمكن نقد مفاهيم وأنظمة العقل الغربي إلا من موقع الخطاب العربي المعاصر، أي بأدوات إيديولوجية وتراثية، والغاية من نقد العقل الحداثي من موقع الذات العربية هي تحويله إلى موضوع للتحليل العلمي والأيديولوجي شأنه في ذلك شأن أي عقل آخر بغية إماطة اللثام عن سياقه التاريخي ودوافعه الأيديولوجية إتقاء السقوط في حبائله، ولذلك لا معنى للإصلاح الذي يكتفي بالرجوع إلى الماضي بحذافيره

[1] م. عابد الجابري: وجهة نظر، نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر. مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت ط (1) 1992، ص 10، 12، 14.

طالما أنه لا يأبه بالجديد، كما أنه لا طائل من وراء إصلاح يأتي بالجديد الحداثي غير المنتظم داخل التراث[1].

نفهم من هذا أن قوة فعل التأصيل أو إعداد الذات تعود إلى كونه ينطوي على مفارقة الجمع بين فعلين متقابلين هما التجاوز والحفظ؛ ففعل تجاوز التراث نحو الحداثة هو من أجل الإبداع فيها، بينما وظيفة الحفظ هي مقاومة تلاشي شخصية الذات وخصوصيتها في ذات الآخر.

ويفسر الجابري هذه المفارقة الجامعة بين الحفظ والتجاوز بقدر سلط على الأمة العربية فرض عليها أن تحقق ثلاث مطالب متباينة في آن واحد هي: النهضة، والحداثة والتحديث قصد بناء تراث، وعصر تدوين جديد والتحديث ابتغاء مواكبة الحداثة باستمرار[2].

باختصار إن الهدف من التأصيل الثقافي للمفاهيم الحداثية هو إصلاح العقل المتمظهر في الفكر والخطاب العربي المعاصر وذلك بنقد أسسه وسلطته المعرفية كمقدمة لتأسيس نهضة جديدة على أنقاض نهضة القرن التاسع المخفقة فإصلاح الواقع السياسي العربي الراهن بإعادة الحياة فيه سينعكس بدوره على إصلاح العقل نفسه، وهذا التفاعل بين إصلاح الواقع، وإصلاح العقل هو الذي يعبر عنه شعار الذي طالما ردده الجابري " صنع ما ينبغي أن يكون " على أساس " معرفة صحيحة لما كان " بدفع الفكر

---

[1] مجلة مواقف العدد 26، ص 71.
[2] نفس المرجع، ص 90.

العربي نحو العقلنة، وتصفية الحساب مع رواسب اللامعقول فيه وتفريغه من بطانية الانفعالية[1].

وأراد بجمعه بين الابستيمولوجية والايدولوجيا في هذا الشعار أن يتفادى تصادم السلطتين المرجعيتين الأصالة والمعاصرة.

في ختام هذه القراءة النقدية الابستيمولوجية التي مثلها كل من أركون والجابري، نستطيع أن نقول نحن أمام دربين يوصل الواحد منهما إلى نهاية الآخر.

إن الباحثين يعلنان راية النقد بكل شجاعة في زمن سيادة التقليد وجمود الفكر، ولعلنا فعلا معهما وانطلاقا من أعمالهما أمام بداية تأسيس نقدي جديد حول الموقف من التراث لكن يبدو أن الواقع يشير بقوة إلى أن هذا المجهود الفكري ما زال لا يفي بالغرض، وإلا لكنا رأينا بوادر تشير إلى بلوغ الهدف يبدو أن نقد العقل الإسلامي أو نقد العقل العربي عن طريق العودة إلى التراث من أجل قراءته وتفكيكه والتحرر من هيمنته في سبيل دخول الحداثة مشروعان فكريان لم يؤتيا بعد الثمر المطلوب، قد يكون من المبكر جدا الحكم عليهما منذ الآن.

---

[1] نفس المرجع ص 90// 91.

الخاتمة

بعد هذه الجولة الشاقة والمتعبة في متابعة مختلف وجهات النظر المتباينة والمتناقضة حول الموقف من التراث في الفكر العربي الحديث والمعاصر ، فقد اتفقت جميعها على إحلال التراث مكان الصدارة سواء عن طريق القبول والتبني كما هو الحال في الخطاب الإصلاح الديني ، الذي قدم أقوى الإجابات حول التراث والعصر ولا سيما تجديد التراث الروحي عبر العودة إلى الأصول الأولى ،ليتواءم مع المدنية الصاعدة أو عن طريق الرفض والدعوة إلى القطيعة مع التراث ،واعتباره مجموعة خزعبلات وخرافات وأباطيل كما هو الشأن في القراءة العلمانية الليبيرالية الذي اتخذت منه موقفا سلبيا ، ولم ترى فيه (التراث) سوى عائقا أمام تقدم العرب نحو المدنية والحداثة والحرية والتقدم والازدهار .

هكذا إذن احتل التراث موقعا رئيسيا بين توجهات الفكر العربي الحديث والمعاصر، بين مؤيد ورافض، وقد بدا التراث هنا كجسد منتهك بين هذه التيارات ، بحيث يمكن القول أن كل تيار حاول تأصيل وجوده داخل التراث ، فكل تيار يرى في التراث ما يتوافق مع توجهاته العامة ومن تم فان إعادة قراءة التراث الإسلامي كانت في اغلبها انتقائية تعتمد على رفع قيمة بعض أجزاء التراث ، وإدانة أجزاء

أخرى ، وهذا ما يتضح جليا في كثير من المواقف والاتجاها ت التي تناولت التراث ، حيث نجد هذا الاتجاه يعلي من قيمة المعتزلة ،ويدين الاشاعرة ،ويرفع من جهة أخرى عظمة التراث الفلسفي وبصفة خاصة ابن رشد وفي المقابل نجد من يدين الغزالي والتصوف ،ويصفه بأنه مصدر اللامعقول في الثقافة العربية ،والمسؤول الأول عن انتشار الخرافة والأسطورة .

وتذهب مجموعة كبيرة من المثقفين إلى اعتبار نكستنا وهزيمتنا المعاصرة ترجع في جزء كبير منها إلى تراثنا ، فهو المسؤول عن تقديس السلف ،وسلطة التجويز ، واللفظ وغياب الإنسان ، والتاريخ في حياتنا المعاصرة .

وهكذا يتحلى التراث هنا بوصفه مصدرا للتخلف والجمود رغم أن هذا التراث كان سببا في النهضة والتقدم في الماضي ، من هنا تبدو إشكالية التراث إشكالية اجترارية عبثية في ثقافتنا المعاصرة ،تبدو وكأنها إفلاس للعقلانية العربية التي تعطي أهمية كبيرة للتراث وفي نفس الوقت تحمله مسؤولية التخلف الحضاري وعلى الرغم أيضا من الجهود المبذولة والوقت الضائع في حل هذه الإشكالية فإننا نستطيع القول أننا ما زلنا نراوح مكاننا .

بلا شك هناك تقدم حاصل نسبيا في مستوى الوعي التاريخي والوعي التراثي قياسا بزمن النهضة أو اليقظة والذي قدمته بعض المشاريع النظرية التراثية في الخطاب العربي المعاصر ، وذلك بانجازها لتركيب نظري يتضمن كثير من عناصر

التوافق والمواءمة مع عناصر الصراع القائمة في الواقع العربي لمصلحة العقلانية ذات المرجعية التراثية ، وفي أفق الدفاع عن نوع من التدرج التوفيقي المناهض للمغالاة في مختلف أبعادها وأشكالها فإنها تطرح اليوم أسئلة جديدة تتعلق بحدودها ومحدوديتها في ضوء المستجدات.

لكن ما يمكن استخلاصه من هذه القراءات للمشاريع النظرية التراثية في الخطاب العربي الحديث والمعاصر ،هو أن هذه القراءات ساهمت بشكل أو بآخر في خلق حركة ثقافية لا يمكن نكرانها داخل المجتمع ،وساعدت على تفجير الجبهة الثقافية التي ظلت هادئة زمنا طويلا ، غير أن المتتبع لهذه الحركة القرائية إن صح التعبير يلاحظ الطابع الفوضوي في الغالب : فوضى في التحليل ، فوضى في الأهداف والأحكام التي ترسلها كل قراءة .فهل يدل ذلك على وجود مدارس تراثية فعلا عندنا ؟ بمعنى آخر هل استطاعت هذه القراءات جميعا أن تقدم لنا نظرية تراثية فعلا ؟

الجواب انه يجب النظر إلى هذه القراءات كلها على أنها قراءات منهجية نقدية ، بمعنى أنها لم ترتق بعد إلى مستوى النظرية الأصيلة ،أي أنهم يهتمون بإتباع منهج نقدي أكثر ما يهتمون بوضع نظرية جديدة في القراءة أو في التفسير . فهذه القراءات التراثية هي في حد ذاتها ناجمة عن اكتشاف بقدر ما هي نتيجة أنماط مكتسبة من التحليل والتأويل .

إذ لا يمكن أن نعد القائمين بهذه القراءات التراثية فلاسفة أو مؤرخين أو حتى علماء اجتماع من ذوي الإبداع أو الأصالة الحقيقية ،وحتى أكثر إنتاجهم تطورا لا يزال إلى حد كبير سلبيا من حيث انه يعنى بتصور المشكلات وطرحها أكثر مما يعنى بتحويل موضوع البحث إلى نظرية أصيلة ، واعني بذلك أن هذه القراءات النظرية التراثية وبالخصوص النظرية التراثية النقدية بالرغم من الفارق النوعي بينها وبين سائر أنواع القراءات النهضوية للتراث منذ بدء اليقظة العربية لا تمثل سوى مجرد مرحلة أولى على طريق الوعي الذاتي المستقل ، وذلك لأنه من الممكن أن نعد المعالجة النقدية مجرد مرحلة أولى في عملية يشكل فيها التركيب (النظرة المستقلة ، والتناسق والوحدة) والإبداع (النظرة المستقلة والنظرية الجديدة والتجاوز) مرحلتين على مستوى أعلى ينبغي على أصحاب المشاريع النظرية بلوغه لتحقيق وعيا ذاتيا أصيلا ومستقلا.

هكذا تتكون القراءة على المستوى الأول من نقد مزدوج نقد الذات (التراث) ونقد الآخرين (الحداثة) أما الخطوة الثانية فهي الاتجاه نحو تركيب توحيدي ونظرية خلاقة على مستوى يندرج فيه النقد ونقد الآخر في إطار الحداثة .

بناءا على ما سبق لا نستطيع القول أننا تجاوزنا إشكالية الحداثة أو إشكالية التراث أو أننا أوجدنا الوصفة أو المعادلة المناسبة للتعامل مع تراثنا وماضينا الذي ما زال يشكل في واقعنا مرجعا أساسيا ضمن مرجعيات أخرى

قائمة المراجع باللغة العربية :

1 قران كريم

2 أحمد أمين: زعماء الإصلاح في العصر الحديث، مكتبة النهضة المصرية القاهرة 1948.

3 أحمد نسيم البرقاوي: محاولة في قراءة عصر النهضة، دار الرّواد للنشر والتوزيع ط1، 1988.

4 أحمد لطفي السيد: قصة حياتي، سلسلة التنوير، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993.

5 أكرم ضياء العمري: التراث والمعاصرة، سلسلة كتاب الأمة، قطر ، 1986.

6 ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة ترجمة، كريم عزقول، دار النهار للنشر، ط3، 1977.

7 الطيب تيزيني: من التراث إلى الثورة، دار ابن خلدون، ط2، 1978.

8 الطيب تيزيني: حول مشكلات الثورة والثقافة في العالم الثالث، دار دمشق ط3، 1978.

9 برهان غليون: اغتيال العقل، دار التنوير، بيروت ط2، 1987.

10 – برهان غليون: الوعي الذاتي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2 1994.

11 توفيق سلوم: نحو رؤية ماركسية للتراث العربي، دار الفكر الجديد، بيروت، ط1، 1988.

12 جورج طرابيشي: المثقفون العرب والتراث التحليل النفسي لعصاب جماعي، رياض الريس، دار النشر، ط1، 1991.

13 جلال صادق العظم: نقد الفكر الديني، دار الطليعة ،بيروت.

14 جلال فاروق الشريف: بعض قضايا الفكر العربي المعاصر، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1974.

15 حسن حنفي: التراث والتجديد، دار التنوير، بيروت ط2، 1981.

16 حسن حنفي: التراث والتجديد، المركز العربي للبحث والنشر ، القاهرة، 1980

17 حسن حنفي: قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر ،دار التنوير، بيروت ،1980.

18 حسن حنفي:قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر، ج 1 ،دار الفكر العربي، القاهرة ط3، 1987.

19 حسن حنفي: مقدمة ترجمة لكتاب سارتر (تعالي الأنا الموجود) دار الثقافة الجديدة القاهرة 1977.

20 حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ،ج1 ،مكتبة مدبولي القاهرة، 1988.

21 -حسن حنفي: حوار المشرق والمغرب ، مكتبة مدبولي القاهرة ،ج 1، 1990.

22 حسن حنفي: دراسات إسلامية، مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة ،ط 1، 1981.

23 حسن حنفي: الدين والثورة في مصر 1981/1952، ج1 ،مكتبة مدبولي القاهرة ط1، 1989.

24 حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، دار الفنية للنشر والتوزيع القاهرة، 1991.

25 حسن حنفي: في الفكر الغربي المعاصر، دار التنوير، بيروت ،1982.

26 حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، الجزء الأول، دار
الفارابي بيروت ط 6 1988 .

27 حسين مروة: تراثنا.. . كيف تعرفه؟ مؤسسة الأبحاث العربية، ط 2، 1986.

28 حسين مروة: دراسات نقدية في ضوء المنهج الواقعي، دار الفارابي، ط 2، 1976.

29 خير الدين التونسي: أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك ،تحقيق معنى زيادة المؤسسة الجامعية، ط2، 1985.

30 رفعت سلام: بحث عن التراث العربي، نظرة نقدية منهجية، الهيئة المصرية للكتاب ط1، سنة 1990.

31 رفعت سيد أحمد: الدين والدولة، كتاب الهلال، 1985.

32 رفاعة الطهطاوي: تخليص الابريز ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب،2002.

33 رفاعة الطهطاوي: مناهج الآلباب المصرية، ط3، القاهرة ،1912.

34 زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي، دار الشروق، القاهرة، ط 8، 1987.

35 زكي نجيب محمود: هذا العصر وثقافته، دار الشروق، القاهرة، ط 2، 1982 .

36 زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي، دار الشروق، ط11، 1976..
37 سلامى موسى: البلاغة العصرية واللغة العربية، مصر، 1945.
38 سلامى موسى: اليوم والغد، المستقبل للنشر والتوزيع العجالة الإسكندرية 1926.
39 سلامى موسى: ماهي النهضة؟ الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة التنوير 1993.
40 شبلي شميل : فلسفة النشوء والارتقاء ، دار مازون عبود ،ط1
41 طه حسين: مستقبل الثقافة في مصر، سلسلة كتاب التنوير، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1993.
42 طه حسين: مستقبل الثقافة في مصر، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط 4 ،1973.
43 طه حسين: في الشعر الجاهلي، دار الكتب المصرية، القاهرة ط1، 1926.
44 ط.ث، شاكر: قضايا التحرر الوطني والثورة الاشتراكية في مصر، دار الفارابي بيروت، بلا تاريخ.
45 عبد الله العروي: العرب والفكر التاريخي، دار الحقيقة، بيروت 1973.
46 عبد الله العروي: الأدلوجة، المركز الثقافي، دار البيضاء، 1980.
47 عبد الله العروي: مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب ،ط2 1997.
48 عبد الله العروي: الإيديولوجية العربية المعاصرة، ترجمة محمد عيثاني ،دار الحقيقة، بيروت، ط4، 1981.
49 عبد الله العروي: أزمة المثقفين العرب ،ترجمة ذوقان قرقوط ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر .

50 عبد الله العروي:ثقافتنا في ضوء التاريخ ، المركز الثقافي العربي المغرب بيروت ،
ط 2،1988
51 عبد المجيد خليقي: قراءة النص الديني عند محمد أركون، منتدى المعارف،لبنان،2010 .
52 عبد الله عبد الرحمن: سلطة النص، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط 1، 1993.
53 عبد الرحمن الكواكبي: أم القرى، دار الرائد العربي، بيروت، ط2، 1988.
54 عبد القادر مغربي: جمال الدين الأفغاني: سلسلة إقرأ، ط2.
55 عبد العظيم رمضان: الفكر الثوري في مصر، مكتبة مدبولي، القاهرة.
56 عبد الإله بلقزيز: من النهضة إلى الحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2004.
57 علي أومليل: في التراث والتجاوز، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1،1990.
58 علي حرب: نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت ،1993 .
59 عزيز العظمة: العلمانية من منظور مختلف، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1 ،1992.
60 غالي شكري: دكتاتورية التخلف، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1986.
61 غالي شكري: أقواس الهزيمة وعي النخبة بين المعرفة والسلطة، دار الفكر، القاهرة، ط1، 1990.
62 غالي شكري: النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث، دار الطليعة بيروت، 1982.

63 غالي شكري: النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث، دار الطليعة بيروت،
ط أولى 1986 .
64 فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العصر الحديث، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 1979.
65 فهمي جدعان: نظرية التراث ودراسات عربية وإسلامية أخرى ، مكتبة الإسكندرية ، دار الشروق للنشر والتوزيع .
66 فرح أنطون: المؤلفات الروائية، تقديم أدونيس العكرة، دار الطليعة ط 1، 1979.
67 فرح أنطون: ابن رشد وفلسفته، تقديم الطيب تيزيني، دار الفارابي ،1988.
68 كمال عبد اللطيف: العرب والحداثة السياسية، دار الطليعة، بيروت ط 1، 1997.
69 كمال عبد اللطيف: سلامى موسى وإشكالية النهضة، دار الفارابي ،بيروت ،ط أولى،
1982 .
70 كمال عبد اللطيف: مفاهيم ملتبسة، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1992.
71 ليفين: الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث في لبنان وسوريا ومصر ترجمة بشير السباعي، دار ابن خلدون، ط1، 1978.
72 محمد سبيلا: الشرط الفلسفي المعاصر، دار إفريقيا، الشرق، المغرب 2007.
73 محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، المركز الثقافي العربي، المغرب بيروت، ط1 1991.

74 محمد عابد الجابري: وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ط1 ، 1992.

75 محمد عابد الجابري: وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ط1 ، 1998

76 محمد عابد الجابري: المشروع النهضوي العربي ،مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت.

77 محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، دار الطليعة، بيروت ،1982، ط1.

78 محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، دار الطليعة، بيروت ، 3 ط، 1988

79 – محمد عابد الجابري: نحن والتراث، قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي ، دار الطليعة بيروت ،2008

80 محمد عابد الجابري: مدخل إلى فلسفة العلوم ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ، 3ط،1994

81 محمد عابد الجابري: المسألة الثقافية ،سلسلة الثقافة القومية ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ط 1،1994

82 محمد عابد الجابري: إشكالية الفكر العربي المعاصر ، المركز الثقافي العربي ، المغرب ، بيروت ، ط 1،1989

83 محمد عزيز الحبابي: مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر، دار المعارف القاهرة، ط1، سنة 1990.

84 محمد أركون :الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي ،بيروت ،1987.

85 محمد أركون:الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر ، بدون طبعة ، 1993.

86 محمد أركون :الإسلام الأخلاق والسياسة ، ترجمة هاشم صالح،منشورات اليونسكو بالتعاون مع مركز الإنماء القومي، بيروت ،1990

87 محمد أركون :تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، ترجمة هاشم صالح،مركز الإنماء القومي ، بيروت ،ط1،1986

88 محمد أركون :نزعة الانسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيدي ، ترجمة هاشم صالح،دار الساقي ،بيروت،1997

89 محمد أركون : قضايا في نقد العقل الديني ، ترجمة هاشم صالح،دار الطليعة ،بيروت،ط1،1998

90 محمد المخزومي: خاطرات جمال الدين الأفغاني، بيروت 1931.

91 محمد عبده: الأعمال الكاملة تحقيق محمد عمارة المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، ج 1، 1972.

92 محمد عبده الإسلام دين العلم والمدينة، سيناء للنشر والتوزيع، القاهرة 1987.

93 محمد عبده: الإسلام والنصرانية، دار الحداثة، ط2 1983.

94 محمد عمارة: الأعمال الكاملة جمال الدين الأفغاني المؤسسة المصرية القاهرة 1960.

95 محمد عمارة: الإمام محمد عبده: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ط1 1981.

96 محمد سيد أحمد: الهومنوطيقا عند جادامر، دار الثقافة والنشر والتوزيع القاهرة 1993.

97 مهدي عامل: أزمة الحضارة أم أزمة البرجوازيات العربية دار الفارابي، بيروت، ط 3، 1981.

98 مهدي عامل: أزمة الحضارة أم أزمة البرجوازيات العربية دار الفارابي، بيروت،
ط 5،1987.

99 منير موسى: الفكر العربي في عصر النهضة ، بيروت ، دار الحقيقية للطباعة والنشر، 1973.

100 – محمود أمين العالم: مواقف نقدية من التراث، دار الفارابي، بيروت لبنان، 2004.

101 – محمود أمين العالم: الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر ، دار الثقافة الجديدة القاهرة، ط1، 1986.

102 – محمود أمين العالم: الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر، دار الثقافة الجديدة القاهرة، ، 1988.

103 – نايف بلوز: الإسلام وأهميته الراهنة.

104 – نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، المركز الثقافي العربي المغرب، ط5، السنة 2006.

105 – نصر حامد أبو زيد: الخطاب و التأويل،المركز الثقافي العربي،بيروت دار البيضاء ،ط 1، 2000

106 – ناهض حثر: التراث الغرب، الثورة، بحث حول الأصالة والمعاصرة في فكر حسن حنفي، شقير وعكشة للطباعة، الأردن 1980.

107 – نايلة أبي نادر :التراث و المنهج بين أركون و الجابري ، الشبكة العربية للأبحاث و النشر ، الطبعة الأولى ،بيروت، 2008

108 - هاملتون جيب: المجتمع الإسلامي، ترجمة أحمد عبد الرحيم، الجزء 1 دار المعارف 1970.

109 - هشام شرابي: المثقفون العرب والغرب، دار النهار ، بيروت، 1978.

110 - هشام شرابي: المثقفون العرب والغرب، دار النهار للنشر، بيروت،ط3 1981.

111 يمنى طريف الخولي: الطبيعيات في علم الكلام الجديد ... قراءة في مشروع (التراث والتجديد) تحت الطبع.

قائمة المراجع باللغة الأجنبية :

1- Abdellah Laroui :La crise des intellectuels Arabes , traditionalisme ou historisme, Paris ,Maspero 1974

2- Anouar Abdelmalek : La pensée politique Arabe contemporaine ,éd seuil , 1970 .

3- Hichem Djait : L'Europe et l'Islam , seuil,

4- Mohamed Arkoune : La pensée Arabe ,éd PUF ,1957 .

5- Mohamed Arkoune :Lecture du Coran , Paris ,1982

6- Mohamed Arkoune :Essais sur la pensée islamique , paris ,G_P ,Maisonneuve et larose , 1973

قائمة المجلات و الدوريات

1 إبراهيم مراد: حول تحديد مفهوم النهضة في الفكر العربي، مجلة الفكر العربي، معهد الإنماء العربي العدد (39/40) 1985.

2 إسماعيل مظهر: أسلوب الفكر العلمي، مجلة المقتطف، فبراير، 1926.

3 توفيق سلوم: في المسألة التراثية، مجلة الطريق، العدد 615، 1987.

4 جورج بالانديه:السلطة و الحداثة (حوار)،ترجمة هاشم صالح ،الفكر العربي المعاصر،العدد41،1984،مركز الإنماء القومي بيروت

5 حسن حنفي: موقفنا الحضاري، مقال مقدم إلى المؤتمر الفلسفي العربي الجامعة الأردنية 1983/12/8.

6 سالم حميش: معهم حيث هم (لقاءات فكرية) دار الفارابي ،بيروت، ط 2 ،1988

7 كمال عبد اللطيف: الخطاب النهضوي المعاصر، مجلة الفكر العربي المعاصر مركز الإنماء القومي، بيروت عدد 17، 1983.

8 محمد أركون :الدراسات العربية الإسلامية في أوروبا ،مجلة الأصالة ،منشورات وزارة الشؤون الدينية الجزائر، العدد44،1977

9 محمد أركون :التأمل الابستيمولوجي غائب عند العرب ،مجلة الفكر العربي المعاصر ، مركز الإنماء القومي ،بيروت،العدد 1982،22/21/20

10 – محمد عابد الجابري: التراث ومشكل المنهج، مجلة المستقبل العربي، يصدرها مركز دراسات الوحدة العربية العدد 83، السنة 1986.

11 – محمد عابد الجابري: مجلة مواقف العدد 26 ،دار النشر المغربية ، اديما

12 – محمد عابد الجابري : التراث و محتوياته (ندوة) التراث و تحديات العصر ،مركز دراسات الوحدة العربية

13 – محمد جابر الأنصاري: تحولات الفكر والسياسية في الشرق العربي، مجلة سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد 135.

14 – محمد وقيدي: التراث في فكر الجابري ،مجلة الأزمنة الحديثة ،العدد3_4 السنة 2011

15 – هشام جعيط: فلسفة التنوير والفكر العربي الإسلامي، مجلة العربي المعاصر، عدد 37 سنة 1985.

معاجم

موسوعة المصطلحات الفكر النقدي العربي والإسلامي المعاصر. (3) أجزاء مكتبة لبنان، بيروت.