سلسلة دراسات الفكر المعاصر 4

الحداثيون والتُّراث والبصمة الاستشراقية

■ قاسم شعيب

مركز براثا للدراسات والبحوث
Baratha Center for Studies and Research

■ الحداثيون والتُّراث والبصمة الاستشراقية

-قاسم شعيب-

سلسلة دراسات الفكر المعاصر 4

الحداثيون والتُّراث والبصمة الاستشراقية

• قاسم شعيب

مركز براثا للدراسات والبحوث
بيروت - بغداد

◆ رقم الطبعة: الأولى
◆ تاريخ الطبعة: 2024م - 1446هـ
◆ عدد الصفحات: 132 صفحة
◆ مكان الطبعة: بيروت - بغداد

©جميع الحقوق محفوظة للمركز.

الفهرس

مقدمة | 9

الفصل الأول | 11
الحداثة والتراث؛ مقاربة مفهومية

معنى الحداثة | 12

مضمون الحداثة | 15

مبادئ الحداثة | 19

مفهوم التراث | 25

دائرة التراث | 28

الفصل الثاني | 34
الحداثيون والتراث

الموقف الأيديولوجي | 37

48 | الموقف الانتقائي

57 | الموقف التفكيكي

68 | الاتِّجاه التأويلي

77 | الاتِّجاه التلفيقي

الفصل الثالث |82

الحداثيون والتأثير الاستشراقي

84 | الاستشراق والإسلام

86 | الاستشراق والفيلولوجيا

91 | تسييس المعاني

93 | البعد المعرفي للاستشراق

94 | الغرب وصناعة النُّخب الحداثية

98 | الوحي وتراث الشرق القديم

106 | التشيُّع من المستشرقين إلى الحداثيين

122 | خاتمة

127 | المصادر والمراجع

● مقدمة

حـرَّك تراجـع واقع العربي، في أبعـاده المتعدِّدة، كثيراً مـن الباحثين نحو إعـادة قراءة التُّراث بطريقة مختلفة. واختلفَت النَّظرة إليه عند المشـتغلين عليه إلى اتِّجاهات كثيرة.

هناك أولا: النَّظرة التَّقديسيّة لجزء من التُّراث بكل مكوناته، من قرآن وسُنّة وتفاسـير ومدارس كلامية وفقهية. فالسَّلفيُّ يُقدِّس مَن يَعتبرهم أسلافَه من الذين يُسمَّون بأهل الحديث والحشو، والذين ساروا في طريقهم مثل (ابن تَيميّة) و (ابن القَيِّم) وأتباعهما. والأشـعريُّ يُقدِّس أئمّتَه المُؤسِّسين مثل: (الأشعري) و (الجُويني) و (الغزالي) و (الطحاوي).

وهنـاك ثانيًـا: النَّظرة الحداثيـة، وهي نظرةٌ اسـتئصالية للـتُّراث، افتتحها المسـتشرقون، وتواصلَت مع الحَداثيِّينَ العرب وغيرهم، الذين لم يَكتفوا بنَبْـذ التُّراث الذي كُتب حول القرآن من تفسـير وكلام وفقه، بل ذهبوا إلى نَبْذ القرآن الكريم نفسه، من خلال تأويله وتحويله، وُصولاً إلى التخلِّي عنه وإحلال المَقولات والمَنظومات الفكرية والتَّشريعية الغربية محلَّه.

والنَّظـرة الحداثية تتراوح بين التطرُّف والمُرونة. فما كتبَه (جلالُ العظم) و (سـيِّد القمني)، مثلاً، لا يُمكِن تصنيفه إلا ضمـن التطرُّف المادي، الذي يَختـزن الإلحادَ الجـذريَّ. والمُرونة تَبدو سـمةً للذيـن يُحاولون تركيب مَقـولات الحداثـة على نماذج سـلفية وصوفية، كما هي محـاولات (أبو يعرُب المرزوقي) و (طه عبد الرحمن). وبين التيّارين يَقف الطّابور الأطولُ من الحداثيِّين الذين يُكرِّرونَ مَقولات الاستشراق.

وتوجد ثالثًا: النَّظرة النَّقدية، وهي التي تُحاول إعادةَ قراءة التراث من خلال البحث العلمي المقارن، ومنهج التفهُّميّة الشُّمولية، من أجل معرفة العُمق القرآني والسُّـنة المُوافقة له، ومن أجل غربلة التاريخ وإعادة قراءة الأُصول الدِّينيّة والمَنظومة الفقهية.

والمَوقف الحداثيُّ من التُّراث هو الذي سـيتمُّ التَّركيز عليه في هذه الوقفة تحليـلاً ونقدًا، وسـيَحتاج ذلك إلى تحديد مفاهيـم الحداثة والتُّراث، ثم التوقُّـف عند النظرة الحداثية للتُّراث، وكيف اختلفت بشـكل نسـبي بين الحداثيِّين في عدة نقاط، ثم ملاحظة التأثيرات الاسـتشراقية الواسـعة في رؤية هذا التيّار.

قاسم شعيب

تونس: 25 شوال 1445هـ

4 ماي-أيار 2024م

الفصل الأوّل

الحداثة والتُّراث: مقاربة مفاهيميّة

فرضَت جدليّةُ التُّراث والحداثة نفسَـها في العالم العربي والإسلامي، منذ عقود، موضوعًا حارًّا ومُثيراً وشـائكًا، بسـبب حساسـيته وتعلُّقه بجوانب عميقـة في معتقدات النـاس وثقافتهم، وارتباطه المفصـليِّ بهموم التحرُّر والنُّهـوض أمام واقع عـربي يُعاني في وقـت واحد من الاسـتبداد مُتعدِّد الأبعـاد في الدّاخل، والتَّبعيّة للقوى المُهيمنة في الخارج. وإذا كان التُّراث يتضمَّـن اتِّجاهات مُتباينة في فهم نصوص الوَحي، فإنَّه من المُتوقَّع ظهورُ قراءات متعدِّدة لهذا التراث، قد تصل إلى حدِّ الصِّدام.

معنى الحداثة

يـرى كثـيرون في الحداثـة مفهومًا غامضًا. وحسـب (هنري ميشـونيك) (Henri Meschonnic 1932- 2009) "لا يوجـد معنـى واحـد للحداثة، لأنَّها هي نفسـها بحثٌ عن المعنى". وهي "صراعٌ مُتجدِّد باستمرار، لأنَّها حالـةُ ميلادٍ غير مُتناه"[1]. وهذا يَعني أنه يأخذ الحداثة في معناها التاريخي المُتغـيِّر، بحيث تُصبح مرادفًا للجديد الذي يَنفي ما سـبقَه ويَعتبره قديمًا. فهي سلسـلة من السَّـيرورات التاريخيـة التي لا تتوقَّـف. وهي تحوُّلات اعتباطيّة لا يَضبطها شيءٌ ولا تَخضع لقانون. والحداثةُ بهذا المعنى قطيعةٌ مع ما سـبقَها ومَحوٌ له، وهي لا تَقوم إلا عـلى الهَدم لتَبنيَ من جديد. أي أنَّها تُفكِّك ما هو مُعطًى لتُعيدَ بناءَه من جديد.

وهـذا التعريف في الحقيقـة تعريفٌ تاريخي يتمسَّـك بالدَّلالـة اللُّغوية.

1 - Henri MESCHONNIC : Modernité Modernité, p. 47.

وهو لا يَنطبق على الحداثة باعتبارها مرحلةً لها رُؤيتُها الفلسـفية وأنظمتُها التَّشريعيـة والقِيَميّة. ولأجل ذلك باتَ الغربيُّون يتحدَّثون عن تجاوز تلك المَرحلة بكل حمولاتها النَّظرية، والتنظير لمرحلة ما بعد الحداثة.

وقـد كان (هيغـل - Hegel) يَفهم الحداثةَ بهذا المعنـى التاريخي، فطرحَ مشـكلةَ الحداثة مع الزَّمن، ودعا إلى القطيعـة مع الماضي وربط الحداثة بالمُستقبل. فإذا كانت الثقافة التقليدية مُتمحورة حول الماضي فإنَّ الحداثة تَنظر للمستقبل لأنَّها تُريد التجدُّد. فهي صيرورة جدلية تَسعى للنَّفي ونَفي النَّفـي من أجل الإبداع والخَلق.. ولا شـكَّ أنَّ (هيغل) كان ينظر للحداثة وهـو يَعيشـها. فقد كانَـت عنده فكرًا جديـدًا يقطع مع المـاضي القريب ويَسعى للتَّجدُّد. أما بالنسبة لمن جاء بعد تلك المرحلة فإنَّ الحداثة تُصبح ماضيًا، وفكرًا قديمًا.

ولذلـك يَعـترف (جـان بودريـار - 1929- 2007) (Jean Baudrillard) بصعوبة اختصار الحداثة في مذهب أو مدرسـة، ويقول: "ليسَـت الحداثةُ مفهومًـا سوسـيولوجيًّا أو مفهومًـا سياسـيًّا، أو مفهومًـا تاريخيًّـا بحصر المعنى، وإنما هـي صيغة مُميِّزة للحضارة، تُعـارِضُ صيغةَ التَّقليد.. ومع ذلـك تظلُّ الحداثةُ موضوعًا عامًّا، يتضمَّن في دلالته إجمالاً الإشـارةَ إلى تطوُّر تاريخي بأكمله، وإلى تبدُّل في الذِّهنيّة"[1].

لا يُحيـل مفهومُ الحداثـة إلى مرحلة تاريخية معيَّنة في عُمر الغَرب، بدأت

1 - عبد الغني بارة: إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر (مقاربة حوارية في الأصول المعرفية)، ص.ص. 15-16.

منذ أيّام الفيلسوف الفرنسي (رينيه ديكارت - René Descartes) فحسب، بل يُشير إلى الحمولة الفلسفية والدِّينية والفكرية والثقافية التي تبلورت في تلك المرحلة على يد مجموعة كبيرة من الفلاسـفة ورجال الدِّين والعلماء والمُفكِّريـن والأدبـاء والفنّانِّـين. والحداثة بذلك نمطٌ ثقـافيٌّ وحضاري تأسَّس في الغرب على مدى الخمسة قرون الأخيرة، وكان ثمرةَ تغييرٍ عَميق في أنماط التَّفكير والإنتاج.

ولذلك عرَّفها بعضُ الحَداثيِّين العرب بأنَّها: "نمطٌ حضاريٌّ تتميَّز به البلدان الأكثر تقدُّمًـا في مجال النُّموِّ التِّقني والاقتصـادي والعلمي والاجتماعي والسِّـياسي، أي هي النَّمط الحضاريُّ الغربي كما تحقَّق منذ القرن السابع عشر للميلاد في أوروبا ثم أمريكا فاليابان"[1]. فهي "ليسَت مفهومًا إجرائيًّا اجتماعيًّا أو سياسـيًّا أو تاريخيًّا، إنها بإيجاز نمطٌ حضاريٌّ يَختلف جذريًّا عن الأنماط الماضية أو التقليديـة"[2]. وهذا هو تقريبًا تعريفُ بودريار في مقاله في "الموسـوعة الكونيـة" عندما اعتبر أنَّ الحداثـة: "نمطٌ حضاريٌّ مخصوص يُخالِفُ النَّمطَ التقليديَّ"[3]، فهي في ذاتها نَفيٌ للقديم كما عند جابر عصفور الذي يقول إنَّها: "اسـتمرار مشروع مُتجاوز، يَنفي المشاريعَ القديمـة، ويسـتمدُّ فاعليّتَـه من قدرته على حـلِّ المشـاكل التي عجزَت

1 - عبد المجيد الشرفي: لبنات، ص18.

2 - عبد المجيد الشرفي: لبنات، ص28.

3 - Jean BAUDRILLARD : “Modernité”, in : Encyclopédie Universalisé, Version 13, [DVD], Paris, Encyclopédie Universalise, 2009.

المشاريعُ السّابقةُ أو المُعاصِرةُ عن حلِّها"[1].
وعلى هـذا النحو يمُكننا تعريفُ الحداثة على أنَّها رؤية فلسـفية للوجود، ونظـامٌ تشريعيٌّ لإدارة الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسـية، وُلدت في القرن السابع عشر في أوروبا لتكون بديلاً عن الرُّؤية الدِّينية التي كانت سائدةً هناك.

مضمون الحداثة

تتَّفـق الحداثةُ مـع مجموعة من العناويـن الكبرى كالعَقلانيـة والعلمانية والعلموية والحريّة، حيثُ تمَّ اسـتبعادُ الرُّؤية الدِّينية للوجود، واسـتبدالها برؤيـة آلية ومادية، كما تمَّ التخلُّص من الفَهم الخُـرافي للتاريخ والواقع، واسـتبداله بنظرة "علميـة"، وفي الوقت نفسـه أُطلق ما عُـرف بالحريّات الأربع السِّياسية والاقتصادية والفكريّة والشَّخصية. وفي التَّشريع استُبعدت التَّشريعاتُ الكنسية، وتمَّ إحلال منظومة تشريعيّة وضعيّة مكانَها.
وُصِـف رينيه ديـكارت (1596-1650) بـ "أبو الحداثـة" الغربية، كما أورد (ريتشـارد رورتي -Richard Rorty)، والحداثـةُ بذلـك بـدأت منذ القرن السـابع عشر، وعرفت ذروتها في منتصف القرن التاسـع عشر، مع ظهور فلاسـفة "التَّنويـر الأوروبي" مثـل: (كانط - Kant) و (هيـوم - Hume) و (مونتسكيو - Montesquieu) و (فولتير - Voltaire).
ركَّـزَت الحداثـةُ الغربيّةُ عـلى مفهوم العَقلانيـة، غير أنَّ العَقلانيّةَ ليسـت

1 - جهاد فاضل: أسئلة النقد (حوارات مع النقاد العرب)، ص.ص. 51-52.

مضمونًـا للحداثة، بل أداة. فالعقل بات مجـرَّدَ مُنتج للمعرفة، أو هو تِقنيّة ذهنيّة للتَّجربة والمعرفة والاستدلال. لم يَعُد للعقل وجودٌ موضوعيٌّ يُعطيه حقَّ التَّوجيه والإرشـاد، بل صار آليّةً داخليّةً للفَهـم والتَّبرير والاختراع[1]. وهذا يَعني أنَّ العقلانية الحداثيّة عَقلانيّةٌ أداتيّةٌ ذاتُ خَلفيّة حسِّية.

تُعرِّف الفلسـفةُ اليونانية الإنسـانَ على أنه حيوان ناطـق. لكن (ديكارت) رفض هذا التَّعريف وقال: "ما الإنسـان؟ أأقول حيوان ناطق؟ كلا بالتأكيد، لأن هـذا يَقتضي بعد ذلك أن أبحث عن معنى حيـوان وعن معنى ناطق، فأنزلَقَ بذلك من مسـألة واحدة إلى الخوض دون شـعور مني في مسـائل أخرى أصعب وأكثر تعقيدًا"[2]. واعتبر الفيلسـوفُ الفرنسيُّ الإنسـانَ كائنًا مُفكِّرًا من خلال الكوجيتو الشـهير: "أنا أُفكِّـر فأنا مَوجود". وبذلك انتقلَ الإنسـانُ من كائن عاقلٍ إلى كائن يَزعم لنفسه التَّفكير الذَّاتيَّ الحرَّ بدعوى التحلُّل من سـلطة العقل. وهـو في الحقيقة لم يتحرَّر، وإنَّما سـلَّمَ مِقودَ حياته لرغباته، وصار العقلُ أداةً تُستخدم وليس مُرشدًا يُوجِّه.

ولأجل ذلك سيدعو (إيمانويل كانط) (1724-1804) إلى النَّقد الحرِّ الذي يَشـمل مشـاريعَ العقل نفسـه. فيقول: "يَجبُ على العقل أن يَخضعَ للنَّقد في مشـاريعه كلِّهـا، ولا يُمكِنُه بأيّـة حجّة أن يُسيء إلى هـذا الأخير، من دون أن يُثـير حولَه شُـكوكًا تضرُّ به"[3]. كان ادِّعاء فلاسـفة الحداثة تحريرَ

1 - Jean Pierre Vernant: Religions, histoires, raisons, p. 79.

2 - رونيه ديكارت: التأملات الفلسفية الأولى - التأمل الثاني، ص96.

3 - موسى وهبة: نقد العقل المحض، ص358.

الإنسان من كلِّ العبوديات الخارجية. وهذا يَشمل العقلَ الذي اعتبروه وجودًا موضوعيًّا مستقلاًّ. والواقع أنَّ العقل كامنٌ في الإنسان، فهو جزءٌ من ذاته وروحه، والإنسان إنمَّا يتحرَّر موضوعيًّا من الأشياء الخارجيّة التي تُكبِّل وعيَه أو جسده.

والذي حدثَ في الغرب ليس التَّحرُّر من القوى الخارجية، وإنمَّا الانتقال من عبودية خارجية مثَّلَتها الكنيسةُ إلى عبودية خَفِيّة مثَّلَتها الرَّغبة الداخلية وسُلطة الغريزة، التي حرَّكتها القوى البورجوازية الصاعدة لإخضاع الإنسان من خلالها. إنَّ ما انتصر مع الحداثة هو منطق اللَّذة وسُلطةُ الرَّغبة. وهو ما أوصل الغربَ إلى استباحة كلِّ المَلذّات، والاستجابة لكلِّ الرَّغبات، مهما كانت مُدمِّرة، كما هو الإدمان والإباحية والسدومية.

لم تُحرِّر الحداثةُ الإنسانَ، كما يَزعم مَن لم يُدرِكْ عُمقَها الفلسفيَّ، بل كبَّلَته بالأغلال أينَما اتَّجه. والذي حدث هو استبدال أغلال داخليّة بالأغلال الخارجية التي كانَت تَفرضها الكنيسة. وبذلك تكرَّسَت عبوديّتُه لغرائزه المُنفلتة.

صار الإنسانُ مُوجَّهًا في وعيه من الإعلام وبرامج التَّعليم، وفي السُّوق بات خاضعًا لإغراء الاستهلاك. أما في المصنع فبات خاضعًا للآلة، وهذا ما انتبهَت إليه (سيمون فايل - 1943 - 1909) (Simone Weil) حين قالت: "لا يُوفِّر المجتمعُ الحالي من وسائل عمل غير آلات لسحق البشرية. بهذه السُّجون، سُجون الفضاءات الصناعية، التي تمُثِّلها المصانعُ الكبرى، ليس بالإمكان صناعة شيء آخر غير أناس عبيد.. بالمدافع والطائرات والقنابل يمُكن أن نَنشر الموتَ والإرهاب والقَمع، لكنْ لا يمُكِن أن نَنشر

الحيـاةَ والحريّة. بالأقنعة الواقية من الغاز، وبالملاجئ وصفارات الإنذار، يمُكن أن نصنعَ قطيعًا من الكائنات المَدعورة لا أن نصنع مواطنين"[1].

تبنَّـت الحداثةُ النَّزعـةَ الفردانية، فاعتبرت حريّةَ الفـرد أولويةً، لا يجب أن تُحدِّدَهـا أعرافُ المجتمع. كما قدَّمَت مصلحـةَ المَجموعة على مصلحة النَّوع الإنسـاني، بحيث يكون من حقِّ أيّة أمّةٍ مُهاجمةُ أمّةٍ أخرى من أجل مصالحها، وهو ما برَّرَ للغَزوات الاستعمارية. فعند فلاسفة الحداثة تم رَبط الحقِّ بالقوة، وصار صاحب القوة هو صاحب الحقِّ. وفي المُقابل رفضَت الحداثةُ النَّزعةَ الجَمعانية، التي تبنَّتها الاشـتراكيات المُختلفة، والتي تُقدِّم مصلحةَ المَجموعة على مصلحة الفرد، وتُعارض الحريّةَ الشَّـخصية التي تَصطدم بعادات المجتمع وأعرافه.

لم تُفكِّر الحداثةُ في تقديم مصلحة النَّوع الإنسـانيِّ، بحيث تكون القوانين والأخلاقيات تصبُّ في منعِ كلِّ ما يتعارَض مع مصلحة الإنسانية باعتبارها كلاًّ. فالتَّفكير في النَّوع الإنسـاني يَعني التَّفكيرَ في العدالة والخير والحقِّ والإحسان والحرية لكلِّ الناس، دون اعتبار لانتماءاتهم القومية أو الدِّينية.

لم تَعد العقلانيةُ شـيئًا موضوعيًّا، وصار العقل مجرَّدَ أداة تُخفي نَقيضَه، إلا أنَّ الغربَ استطاع أن يَندفع إلى الإمام من خلال اختراع مجموعة من القيَم والتَّشريعات، ويَصنع لنفسـه قوة سياسية واقتصادية وعسكرية كبيرة، مَكَّنَته من التوسُّع الجغرافي والهيمنة الثقافية والحضارية منذ أكثر من ثلاثة قرون.

1 - Simone WEIL : Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale, p. 104.

فالتقـدُّم يَحتاج مجموعة من القِيَم الدّاخليـة التي تَحكم حياةَ المجموعة، حتى وإن كانَت محدودةً. ولأجل ذلك باتَت خاصيّةُ الإنسان، عند برغسون مثـلاً، الصِّناعة لا العَقلانية. فهو إنســانٌ صانعٌ، وليس إنســانًا عاقلاً. وإذا نظرنا إلى الذَّكاء، فإنَّه يَعني القدرةَ على صناعة أشياء وأدوات، وتنويعها[1]. حوَّل الفلاسفةُ الغربيون مثل (توماس هوبز - 1588- 1679) (Thomas Hobbes) و(باروخ ســبينوزا - 1632- 1677) (Baruch Spinoza) الإنســان إلى جزء من الطبيعية، وليس سيِّدًا عليها، لأن الطبيعة، عنده، هي قوة الله ذاتها، لها حقٌّ مُطلَق على كلِّ الأشـياء، بما في ذلك الإنســان الذي يجب أن يعيش بالنَّحــو الذي فُطر عليه، أي وَفق الطبيعة، وهو ما يَعني إقرار مبدأ الضرورة الذي يصادر من الإنسان حريته، وعودة الإنسان إلى ما قبل الدِّين والثقافة، لِيَبتعد بذلك عن كلِّ انتماءٍ ظهر بعدَ وجودِه[2].

مبادئ الحداثة

لا تَخلـو أيّةُ مَنظومة فلسـفية وتشريعية مــن مبادئ وكُلِّيــات عامّة تَنطلق على أساســها لتقديم رؤيتها للوجود ومُبرِّراتها في تَقنين حياة المجموعة. والحَداثة تَنطلق مثلَ ســائر المَنظومات على أســاس مبــادئ مركزية: هي التمرُّد والتَّسامح والتجدُّد والنَّقد.

1 - هنري برغسون: التطور الخلاق، ص131.

2 - Marie-Odile MÉTRAL-STIKER, naturel (droit), in : Encyclopædia Universalis, Version 13, [DVD], Paris, Encyclopædia Universalis, 2009.

أولاً: التمـرُّد، والمقصـود التمرُّد عـلى الماضي والأسـاليب المألوفة في التفكير، سـواء مـن حيـث إدراك الذات لنفسـها بأنَّها حضـور فاعل في الوجود، أو من حيث علاقتها بواقعها على أنَّها حضور مستقلٌّ في الوجود. فهـي تحمل وعيًا ضدِّيًّـا يمُثِّل علامةً فارقةً لتأسـيس الحداثة وَفق شروط جديدة. ومن هنا اعتُبرت الحريّةُ والعَقلانيّةُ أهمَّ مَقولات الحداثة. فهي نقدٌ عاقل للواقع، وتحرُّر من السّائد والمألوف، في تقدير أصحابها.

لكنَّ التمرُّد على الماضي برمته شيءٌ مَشـكوك فيـه. فالحداثة الغربية رغم أنَّها ادَّعَت القطيعةَ مع الكنيسـة، إلا أن ذلك لم يَحدث بشـكل كامل، بل اسـتمرَّت الكنيسـةُ قائمةً خاصـة في المجتمعات غـير الأوروبية. كما أنَّ الغرب اسـتعادَ الماضي اليوناني والرُّوماني والصِّيني، وأفاد من المنظومة الإسـلامية، عندما أخذ عن علماء المسلمين ومُفكِّريهم وفلاسفتهم الكثيرَ تمامًا كما أفاد من غيرهم. فهو لم يَقطع مع الماضي ولم يَبدأ من الصفر.

ثانيًا: التَّسـامح، فمقتضى التَّعايُش بين فئات مختلفة دينيًّا وسياسيًّا وفكريًّا هـو التعايُـش وصولاً إلى الاعـتراف بالآخر. وهذا المبدأ محلُّ شـكٍّ هو الآخـر. فحروب الغـرب على مدى القـرون الأخيرة هي الأسـوأ والأكثر دموية. والاستعمار الغربي لآسيا وإفريقيا وأمريكا وأستراليا هو الأكثر بطشًا وانتهاكًا لكرامة الإنسـان. ولا يُمكن أن تشـفع له بيانات حقوق الإنسـان وشعارات الحرية والدِّيمقراطية.

ثالثًـا: التجـدُّد، فالحداثة يدلُّ مفهومها على ذلـك. أي أنَّها تجديد وتغيير مسـتمرٌّ كما هو مُفترَض. غير أنَّ الواقع لا يَقـول ذلك، ويُؤكِّد أنَّ الحداثة منظومـةٌ فكرية مُركَّبـةٌ تَغلب عليها النَّزعةُ الماديّةُ وامـلاءات الغَريزة، ولم

تتغـيرَّ جَوهريًّا مُنذ وُلدت. بـل إنَّ حالةً من الجمود أصابتها، واسـتمرَّت رؤيتُهـا الوجودية الماديـة على حالها، وظلَّت خطوطهـا التشريعية العامة هي نفسها. والحداثيون العرب الذين يُحاولون استيرادها كما هي يُؤكِّدون هذه الحالة.

ليـس التجـدُّد قيمةً في حـدِّ ذاته. بـل إنَّ العلم والحـقَّ والخير والجمال والحرية هي القِيَم الحقيقية التي يجب أن تكون هدفًا مُسـتمرًّا للإنسـانية. والتَّجديـد لا يَجب أن يكـون تمرُّدًا على هـذه القِيَم، بل إبداعًا لوسـائل تنفيذهـا وتحقيقها. فالجوهريُّ في الحياة لا يَقبل التَّغيير لأنه فوق تغيُّرات الزَّمان والمكان. والعَـرَضِيُّ كاللباس والطَّعام والتنقُّل والتَّواصل هي التي يُصيبها التَّغيُّر والتجدُّد المستمرُّ.

تأسَّسـت الحداثةُ على رؤية آليّـة للوجود، وفَهم مـاديٍّ للحياة، فأُقصيت مُتطلَّباتُ الرُّوح وإرشـادات العَقل، وبات الإنسان يَعيش مُكبَّلاً في سجن إيديولوجي كبير، أفرز حروبًا عالمية، ومنظمات إرهابية، وأنظمة شـيوعية وفاشـية ونازية وصهيونية. ودخل العالم في دَوّامـةٍ دَمَوية ضاع فيها معنى الحياة.

لم يهتـمَّ الحداثيـون العرب بالمعنـى التاريخي للحداثة، وتـمَّ الالتصاق بالمعنـى الاصطلاحي بكل حمولته الفكرية والفلسـفية الغربية، وصارت الحداثـة العربية تَعنـي تجاوُزَ نصوص القرآن والسُّـنة بالـضرورة، وليس توليد معارف جديدة منها. لم يَعد العقلُ جوهرًا مُسـتقلاًّ له سلطة الإرشاد والتوجيـه، بل صـار مع الفهم الحداثي الجديد مجـرَّدَ أداة تَصنع ما تُمليه رغباتُ الإنسان المُهيمِن.

رابعًـا: النَّقد، فالحداثة تقـول إنَّها تُريد صناعةَ واقع جديـد مختلف عن الواقع الذي ساد في الماضي. والتخلُّص منه يَحتاج إلى النَّقد العقلاني. ولا يَعني النَّقدُ الانتقالَ من الاعتقاد إلى الاعتراض، بل يَعني تبنِّي معتقداتٍ جديدةً مختلفةً عن معتقدات الكنيسة، التي ظلَّت تَحكم لقرون من خلال سلسلة من البابوات.

لكنَّ القولَ بأنَّ الحداثة طردَت الاعتقادَ من أجل الانتقاد بعيدٌ عن الحقيقة. وبات الإنسـان الغـربيُّ يَعتقد بما اعتُبر نظرياتٍ علميّةً تدَّعي أنَّ الإنسـان مُنحدرٌ من أنواعٍ حيوانية، وأنَّه لم يُوجد على هيئته الإنسانية الحالية. بل إنَّ الرُّؤية المادية تَنفي الخَلقَ من الأساس، وتَقول بالقِدم النَّوعي للعالم بكلِّ جزئيّاته ومُكوِّناته. وترتَّبَ على ذلك نفيُ الغاية من الوجود والحياة، وتبنِّي رؤيةٍ عبثية واتِّجاهٍ عَدَميٍّ.

قدَّمَ فلاسـفةُ الحداثة نظريـاتٍ مُختلفةً حولَ رؤيـة الوجود وغايته، وهي تتَّفـق غالبًا في القول بأن الكونَ آلةٌ ضخمة وُجدت منذ الأزل، وهي تعمل ذاتيًّا ولا تحتاج إلى صانع ولا مُدبِّر. والإنسان في هذه الحياة لا يُمثِّلُ شيئًا مُهمًّا، وهو ليس مُكلَّفًا بشيء، وعليه أن يعيش حياته ويَسـتغلَّها للاستمتاع بأكبر قدر مُمكن.

بدا فلاسـفةُ الغـرب مؤمنين بوجود الـذات الإلهية وأهميـة الاعتقاد بها، باعتبارهـا ضمانًا للحقيقة، كما قال (ديكارت)، لكن الأمر تطوَّر إلى القول بأنه لا حاجة للإله، لأنَّ العالَمَ قديمٌ، ولا يَحتاج إلى مُدبِّر، لأنَّه يُدبِّر نفسَه بنفسِـه. وانتهى الأمرُ مع (سـبينوزا) مثلاً إلى القول بأنَّ الطبيعة هي الإله، والإنسـان جزء مـن الطَّبيعة ومحكـوم بضروراتها. ولا معنـى تَبعًا لذلك لمسألة التكليف والمسؤولية في عالم آخر، كما تقول رسالاتُ الأنبياء.

تدَّعي الحداثة اتِّخاذ موقف نقدي من الرؤية القديمة على أساس مبدأين، هما: أولاً: العقلانية التي تَعني إخضاعَ العالم وسلوك الإنسان لحكم العقل. وثانيًا: التصنيف، أي التَّمييز بين المُعتقَدات والأفكار والعلوم والأجناس والأنواع والبشر والعوالم.. ووضع سلالم تفاضُلية بينها. فقالوا مثلاً إنَّ فكر الحداثة أصوبُ الأفكار، والرأسمالية أفضل الأنظمة الاقتصادية المُمكنة، والليبرالية أوجهُ الأنظمة الاجتماعية، والإنسان الأبيض أرقى البشر، والعقل الحداثي أخصبُ العقول..

وعلى أساس هذه المبادئ المُعلَنة، التي لا تُعبِّر بالضَّرورة عن مضمون حقيقي، أمكن تصديرُ أفكار الحداثة ومعتقداتها ورؤاها وأنظمتها الاقتصادية والاجتماعية إلى الأمم الأخرى، وإشعارُها أنَّها أقلُّ قدرًا من الأمة الأوروبية، وعليها أن تقتدي بها وتأخذ عنها. وكان العرب إحدى تلك الأمم المُستهدَفة من خلال نخبهم الفكرية والسياسية الموالية لهم.

صدَّق الحداثيون العرب تلكَ المزاعم، واعتبروا الحداثة الغربية نموذجًا لا بدَّ من تقليده ونقله كما هو، من أجل تحقيق التحرُّر والتقدُّم. وبعد قرنين من محاولة تَقليد الغرب في كلِّ خطواته لم يصل العرب، الذين حكمتهم أنظمةٌ علمانية على النَّمط الغربي، إلى تحقيق أيّة نَقلة نوعية تُخرِجُهم من ظلمات التخلُّف والاستبداد والفقر والأمية التي تَزداد انتشارًا باستمرار، وهو ما جعل بعضهم يُبرِّر ذلك بأن الحداثة "مشروع غير مُكتمِل"[1].

ورغم أن مصطلح الحداثة ترجمةٌ للمصطلح الأجنبي MODERNISME، إلا

1 - طه عبد الرحمن: روح الحداثة (المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية)، ص23.

أن بعـض الحداثيين العرب يُنكِرُ أن تكون "الحداثة العربية" المُفترَضة منقولةً عـن حداثة الغرب، بدعوى أنها حداثة لها خصوصيتها المرتبطة بما يُسـمُّونه "النَّهضة العربية"[1]. ولا شكَّ أنَّه شيء غيرُ حقيقي، لأنَّ النُّخَب الحداثوية لم تفعل شيئًا سوى تكرار مقولات فلاسفة الحداثة وجماعة المستشرقين.

يَشـترك الحداثيون العـرب في فكرة القَطع بين الحداثة والـتُّراث. وإذا كان التُّراث عندهم يَشمل القرآنَ والسُّنة، فإنَّهم يَنزعون بذلك عن الوحي قدسيّتَه ويَجعلونَـه جزءًا مـن التاريخ، يَنبغي تجـاوزُه، مُسـتندين أحيانًا على فكرة المقاصد، وأحيانًا على مسألة النِّسبية، وثالثة على ما يَعتبرونه حقَّ التأويل.

طار الحداثيون مباشرة إلى النُّصوص القرآنية والحَديثيّة، ليَدَّعوا ممارسـةَ النَّقد عليها، مُسـتخدمين المناهجَ الغربيّةَ من أجل تحقيق أهداف إيديولوجية. ومَن يَقرأ مشاريعَ الحداثيِّين، مثل: (محمد أركون) (1928-2010) و (هشام جعيّط) (1935-2021) مثـلاً، يجد جرأةً كبيرة على نقـد القرآن واتِّهامه، لا يَظهران أبدًا في تعاملهـم مع الـتُّراث المذهبي الـذي يَنتميان إليـه. وهذا يُؤكِّـد أنَّ النَّقد الحداثيَّ العربيَّ مُجرَّدُ صدًى لنقد الغرب لمُعتقدات الكنيسة، من أجل العودة إلى العهد القديم أحيانًا، كما فعلت الحركةُ البروتسـتنتية، واسـتعادة الفلسفة اليونانية بمدارسها المتعدِّدة أحيانًا أخرى، كما فعل فلاسفة الحداثة.

لم يَقطـع الغربُ، الذي انتقـدَ الفكرَ الدينيَّ لديه، العلاقـةَ مع ماضيه، بل اسـتعادَه من خلال القَفـز نحو الفلسـفة اليونانية والتشريعـات الرومانية والتوجُّهات القبّالية. فقد أسـقط هيمنةَ الكنيسة الكاثوليكية التي استمرَّت

1 - محمد شكري عياد: المذاهب الأدبية والنقدية عند العرب والغربيين، ص12.

مُحافِظةً على قدرٍ من القِيَم الدِّينية، من خلال الحركة البروتستنتية، ليعود إلى الوَثنية في شكلها الفلسفي، وإلى الدِّين في شكله التَّوراتي، مُستدعيًا القِيَمَ والأخلاقيات اليونانية والرُّومانية واليهودية، بما في ذلك الإباحية والإدمان والسدومية، التي باتَت تمُثِّل ظاهرةً في الغرب.

قامت الحداثة على نَفي الماضي الأوروبي القريب، لكنَّها استدعَت الماضي البعيد وأعادَت تركيبَه. فالحداثة خليطٌ من الأفكار انتهَت إلى واحدية مادية. ومع الزَّمن تجمَّدَت هذه الحداثة وباتت إيديولوجيا مُغلَقة، إلى أن ظهر فكرُ ما بعد الحداثة، الذي وجَّهَ إليها انتقاداتٍ كثيرةً دون أن يقطع الصِّلةَ مع أُسسها النَّظرية.

مفهوم التُّراث

لم ترد كلمةُ تراث في المُصحف سوى مرة واحدة، في سورة الفجر ﴿**وَتَأْكُلُونَ التُّرَاثَ أَكْلًا لَّمًّا**﴾ [الفجر: 19]، بمعنى الإرث المادي. لكن الإمام علي (عليه السلام) استخدمها بمعنى الإرث المَعنوي في خطبته الشقشقية حين قال: "فَصَبَرْتُ وفي العَينِ قَذًى، وفي الحَلْقِ شَجًا، أرَى تُراثِي نَهْبًا.."[1]. وفي مرحلة متأخِّرة باتَت الكلمةُ تُستخدم بمعنى المَوروث الثقافي والعلمي والفكري. فالمَعنى الأصلي لكلمة تراث هو الإرث المالي والمعنوي. ثم عُمِّمَ المَعنى على الإرث الثقافي والمعرفي حديثًا. وهي بذلك تَختلف عن كلمتي Patrimoine أوHeritage الأجنبيَّتَين اللَّتين تُشيران إلى الإرث المادي.

1 - السيد الرضي: نهج البلاغة، الخطبة3.

وعـلى هذا النَّحو، باتَت كلمة "تراث" في الاسـتخدام الحديث تُشـير إلى المُشترك الموروث عن الأسلاف من ثقافة وفكر واعتقاد. فكلمة التُّراث لا تُشير إلى الماضي المَتروك، بل الماضي الحاضر في الثَّقافة الحيّة. وما هو مـتروك، كما هي حالة الآثار الحضارية من معابد وبيوت وزَخرفة وتمَاثيل ومعتقدات، يُسـمَّى آثـارًا أو تاريخًـا. وهذا يَعني أن الـتُّراثَ هو موضوع الجدل وليس التاريخ والآثار. وما يُريده الحداثيون هو إخراجُ التُّراث الذي يَشمل عندَهم القرآنَ والسُّنّة من الثقافة الحيّة للناس والمعتقدات والشعائر التي يُمارسُونها، وإلحاقه بعالم الآثار التاريخية.

باتَ التُّراثُ يَعني الميراثَ الذي يَشـمل الأشـياءَ المادية والعقيدة والدِّين والفكر والثقافة والعادات والمجد.. فهو يَشمل الإرثَين الحَضاري والثقافي لأية أمة. وهو خلاصةُ ما تركته الأجيال السـابقة للأجيال اللاحقة، التي قد تُحوِّلُه إلى ذكرى وعِبرة، وقد تتَّخِذُه منهجًا للسَّـير في طريقه. يمُثِّل التُّراثُ جذورَ الأمة أو الشَّـعب الذي يَستفيد منه معارفَ وقِيَمًا ومَنظومات تَشمل الاعتقـادَ والتشريع. وكلَّما كان التُّراثُ عَميقًا في وعي الجماعة ووجدانها كانَت أشدَّ تمسُّكًا به وتمَثلاً له في رُؤيتها للوجود وأسلوبها في الحياة.

وهـذا المعنى يَتقاطع مع تعريـف (محمد عابد الجابـري) الذي يَرى في الـتراث "كلَّ ما هو حاضرٌ فينا أو معنا من الماضي، ماضينا نحن أم ماضي غيرنا، القريب منه أو البعيد"[1]. فهو يَشترط الحضورَ والتَّأثير والفاعليّة في تعريف الـتُّراث، فليس كلُّ ما وصلنا تراثًا عندَه. لكنَّه لا يَرفض المُسـلَّمةَ

1 - محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، ص25.

الحَداثية التي تَقول بأنَّ التُّراثَ كلَّه انتهَت صلاحيّتُه.
لم يبقَ التُّراث كلُّه حيًّا وحاضرًا، بالنسبة للمسلمين، بل إن كثيراً منه بات في حكم الأموات. وهذا يَعني أنَّ الصالح من التُّراث يَستحقُّ إحياءَه إذا كان ميِّتًا. وفي المقابل هناك الكثير من التُّراث الحي والفاعل سلبيٌّ ومُزوَّرٌ ومُدمِّرٌ ولا بدَّ من استبعاده. ليس المَطلوب إلغاءَ كلِّ التُّراث كما يُريد الحداثيُّون، ولا المَطلوب الإبقاء على كلِّ التراث بما يتضمَّنُه من عناصر سلبية ومُثبِّطة وفاسدة، بل المَطلوب نقد التُّراث واستبعاد السلبيِّ منه، والإبقاء على القِيَمي والإيجابي والعَقلاني فيه.
وقد ذهب (محمد أركون) إلى أن التُّراث مجموعةٌ مُتراكمةٌ ومتلاحقةٌ من العصور والحقب الزَّمنيّة، أو أنّه بنيةٌ تَراكميّة تَشكَّلَت عبر أجيال مُتلاحقة، فهو خليطٌ من المعارف التي يَتداخل فيها الإلهيُّ مع البشري. فالتُّراث لا يَقتصر على الجوانب المَعرفية، ولا يُقصي الإنتاجاتِ الماديةَ للأسلاف، ولا يَهتمُّ فقط بالجوانب التِّقنية وما يَرتبط بالعادات والأعراف والقِيَم. وعندما يتعلَّق الأمر بالمسلمين فإنَّ التُّراث يَشمل المُعتقدات والأعراف والقِيَم والمَعارف والعلوم والفلسفات والمساجد وهندسة المدن والأدوات والآلات والفنون والآداب، والتي أُنتِجت غالبًا حول النَّصِّ القرآنيِّ والتَّعاليم النَّبويّة[1].
وحسب (جورج طرابيشي) (1939-2016) يُصبح التُّراث عصابًا جماعيًّا. وهو يُكرِّرُ فكرةَ (سيغموند فرويد - 1939 -1856) (Sigmund Freud)

1 - محمد أركون: تاريخية الفكر الإسلامي، ص299.

في قولــه إنَّ العُصاب هو: "عدم القدرة على التخلُّص من هاجس الماضي بذكرياتــه، والانفلات من قبضتِه"، وهذا يَعني أنَّ التُّراث إذا اســتُخدم أداةً للشــدِّ إلى الوراء وتكــرار الموروث، دون إعادة قــراءة، ودون رؤية نقدية، يُصبــح مرضًــا وعصابًا جماعيًّا، لــه تأثيره السَّــلبي في الإنســان، وعامِلَ نكوصٍ ورِدّةٍ.

دائرة التُّراث

يُدخــل (محمد أركون) القرآنَ الكريم والسُّــنةَ النبوية في التُّراث مع كلِّ ما كُتب حولَهما، وهو يتَّفق في ذلك مع (حســن حنفي) (1935-2021) الذي يقول "نشــأ الــتُّراثُ من مركز واحــد، وهو القرآن والسُّــنة، ولا يَعني هذان المَصــدران أيَّ تَقديس لهما، بل هو مُجرَّدُ وَصــفٍ لِواقع"[1]، فهو يَرى أنَّ الــتُّراثَ مُجرَّدُ مَجازات وخيالات، لا تَصلح أن تكون قانونًا بشريًّا كما هو الحال مع الأناجيل والتَّوراة. وهي مُفارقة عَجيبة، لأنَّ القرآنَ والسُّــنة ليسا مجرَّدَ مَجــازات، بل تعاليم وقِيَم حقيقية، وهما شــديدا الثَّراء في المَعاني والدَّلالات، ويُقدِّمان رُؤيةً وُجوديّةً عَميقة، ومَنظومةً تَشريعية لا نظيرَ لها. إنَّ وَصفَ القرآن بـ"المجاز" و"الخيال" لا يَعكس علمًا بحقيقة هذا الكتاب واللُّغة التي نزل بها. فالقرآن يَســتخدم اللِّســانَ العربيَّ المُتداوَلَ في زمانه، ويُعلِنُ أنَّــه يَقول الحقَّ، ويتضمَّن في تعابيره الحقيقةَ كما يتضمَّن المجازَ، فاللغــة تَقتضي ذلك لأنَّها ليس كلُّهــا حقيقة من الناحية البلاغية. والمجاز

1 - حسن حنفي: التراث والتجديد، ص154.

هو ما يُمكِنُ حَملُه على ظاهره، غير أنه يحتاج تأويلاً بسبب وجود قرينة، سواء كانت متَّصلةً أو مُنفصلة، نَقليّةً أو عقليّة.

والقرآنُ نفسُه يُشير إلى أنه يتضمَّن المُحكَم، وهو الصَّريح والحقيقي في دلالته، ويتضمَّن المُتشابهَ، وهو المُجمَل في دلالته. ولفَهم المُتشابه لا بدَّ من حَمْله على المُحكَم وتَفسيره به. إنَّ قوله تعالى مثلاً: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ**﴾ [الفتح: 10]، لا يُمكِن فهمُه على ظاهره، ولا بدَّ من التأويل بما يُناسب تنزيهَ الذّات الإلهية عن الجوارح، وما يُناسب سببَ النُّزول. فالله ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾ [الشورى: 11]، والمَعنى أنَّ الله يُؤيِّدُ تلكَ البَيعةَ، فكأنَّما يدُ الله هنا كناية عن يد النَّبي، لأنَّ النبيَّ يُمثِّل اللهَ ويتحدَّث باسمه. ومَن يُبايعُه هو في الحقيقة يُبايع اللهَ. وفي المقابل يَغلب على القرآن المُحكَمُ والصَّريحُ، مثل قوله: ﴿**إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ**﴾ [البقرة: 173]، وقوله: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ**﴾ [البقرة: 183]، وقوله: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضًا**﴾ [الحجرات: 12]، فهذه وأمثالها تدلُّ على معناها الحقيقي، ولا مجالَ لترك ظاهرها والقول بضرورة تأويلها بدعوى أنَّها مجاز.

وهذا لا يَنفي أن تَحتمل الآيةُ الواحدةُ معانيَ كثيرةً، في بعض الأحيان، دون رفع اليَد عن الظّاهر الذي تُعلنُ عنه، مثل كلمة ميِّت مثلاً، في قوله تعالى: ﴿**يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ**﴾ [يونس:31]، فهي تَعني أنَّ الكائنَ الحيَّ قد يَلِدُ مَيِّتًا. والميِّتُ يَكون هنا بمعنى مَن

فقدَ رُوحَه وصار مُجرَّدَ جُثّة. ولكنَّها قد تَعني أيضًا الكافرَ الفاقدَ لمعنى الوجود، فيكون المَعنى أنَّ المُؤمن قد يَلِدُ كافرًا، والكافر قد يَلِدُ مُؤمنًا.

يَجعل الحداثيون نصوصَ الوحي من القرآن والسُّنة ضمن دائرة التُّراث[1]. فهو ليس مقتصرًا على ما كُتب حول النَّص المُؤسس. وقد يَستند بعضُهم إلى قوله تعالى: ﴿**ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا**﴾ [فاطر: 32].

يشمل مفهومُ التُّراث، من الناحية اللُّغوية، كلَّ الإرث العلمي والدِّيني، ويَشمل القرآنَ والسُّنة والاجتهادات التي كُتبت حولَهما أو حتى خارجَهما من فقه وكلام وتفسير وتصوُّف وفلسفة وغير ذلك. وهو ما اعتمدَه القرآنُ ونجده كذلك في السُّنة، غير أنَّه من ناحية أخرى يَحتاج البحثُ المنهجيُّ إلى فصل القرآن والسُّنة عن بقيّة التُّراث، الذي يُمثِّل اجتهادات أصحابه من أجل إخضاعه للنَّقد، وحتى لا يتحوَّل إلى نصوص مُقدَّسة، كما هو حالُ القرآن والسُّنة.

يَحتاج نَفيُ القّداسة عن التُّراث استثناء القرآن والسُّنة منه. فالقرآن والسُّنّة في ذاتهما وحيٌ. وهذا لا يَنفي حاجةَ تفاسير القرآن ومدوّنات السُّنة إلى التَّدقيق والتَّحقيق. وهذا الأمر وُجد بخصوص السُّنّة كما هي عمليات التَّمحيص بخصوص سند الرواية ومتنها ودرايته. وإذا كانت السُّنة عند أهل السُّنة يَقصدون بها سنّةَ الرَّسول (571-632 م/ 53 ق.هـ11-هـ)، صلى الله عليه وآله، ورواتها هم ممن يستندون إلى رواياتهم بشكل انتقائي

1 - طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، ص19.

ويقصرون عليهم تسـمية "صحابةً وتابعين"، فإنَّها عند الشِّيعة تشمل أقوالَ الإمام المعصوم من أهل البيت، عليهم السلام، وأعماله وتقريراته. فالإمامُ يقول بكلماته ما وصل إليه من السُّنة، لكنَّه قد يَرويه نصًّا أيضًا. أي إن لديه نصوصًا مكتوبة من سنة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، كما تُوجد لدية الأصول العامة لمختلف المسـائل، فضلاً عن التلقِّي الشَّـفهي عن الإمام السابق ومصدر الإلهام.

وقـد كان الإمام جعفـر الصـادق (702-765م/ 80-148هـ) عليه السـلام يقـول: "إنَّما علينا أنْ نُلقي إليكُم الأصـولَ وعليكم أن تُفرِّعوا"[1]. ويقول: "حديثي حديثُ أبي، وحديـثُ أبي حديثُ جدِّي، وحديث جدِّي حديثُ الحسين، وحديثُ الحسين حديثُ الحسن، وحديثُ الحسن حديثُ أمير المؤمنين، وحديثُ أمير المؤمنين حديثُ رسـول الله صلى الله عليه وآله، وحديثُ رسول الله صلى الله عليه وآله قولُ الله عز وجل"[2]. وكان الإمام الباقر عليه السـلام يقول: "عجبًـا للنّاسِ يقولون: أخـذوا علْمَهُم كلَّه عن رسول الله صلى الله عليه وآله، فعَملوا به واهتدَوا، ويَرَونَ أنَّا أهلَ البيتِ لم نأخُذْ علْمَه، ولم نَهتدِ به، ونحنُ أهلُه وذُرِّيتُه، في منازلنا أُنزل الوحيُ، ومن عندنـا خرجَ إلى النّاس العلمُ، أفترَاهُم عَلِمُـوا واهتَدَوا، وجَهِلْنا وضَلَلْنا؟! إنَّ هذا محالٌ."[3].

1 - العاملي: وسائل الشيعة، ج18، ب6، ص41، ح51-52.
2 - الكليني: الكافي، ج1، باب رواية الكتب والحديث، ص53، ح14.
3 - الكليني: الكافي، ج1، باب رواية الكتب والحديث، ص53، ح1.

ولذلـك فإن من يقول إن روايات الشِّـيعة أكثرها عن أئمتهم وليسـت عن الرسـول، صلى الله عليـه وآله، يُهمِـل حقيقةَ أن الأئمة، عليهم السـلام، يَـرْوُون عن النبـي لفظًا مرّةً ومعنًـى أحيانًا أخرى. فهـم لا يقولون غير ما يقولُه القرآن والنبيُّ. وهم ليسوا مجتهدين في النَّصّ بحيث يُمكِن أن يصدر منهـم الخطأُ، كما يقول آخرون، بل يقولـون ما يَعلمونه، ويَنقلون المعانيَ ويَسـتنبطون الأحكامَ والمعانيَ الخفيّةَ ويُترجمونها له في الواقع بكلماتهم وأفعالهـم. وإذا وُجد علمٌ للرجال من أجل التدقيق في السـند فإنَّه يخصُّ الرُّواةَ عنهم ولا يَشـملهم، لأنَّ الراوي هـو الذي قد يكون مجهولاً أو غير ثقة.

ولأجـل ذلـك ليس حديث أئمـة أهل البيـت إلا جزءًا من السـنة النبوية، فهـم "الثِّقل الثاني" الذي أوصى النبي بالتمسـك بـه، ولا يجب أن يُحشر ضمن الاجتهادات البشرية التي يشملها مفهوم التراث ولا تعبرّ عن النص بالضرورة، وقد لا تعكس سوى آراء أصحابها وانتماءاتهم ومصالحهم.

ليـس التراث مُعطًى واحدًا، بل هو متعدِّدٌ ومُتنوِّع ومُختلِف، فهو لا يَصدر عـن منظومة فكرية واحدة، ولا عـن اتِّجاه مذهبي واحد. كانت هناك فرق ومذاهب متعدِّدة ومُتناقضة. ومن ذلك، مثلاً، اختلافُهم في مفهوم الإيمان، وهل يقتصر على الإقرار بالقلب، كما يقول المُرجئة والأشـاعرة، أم يَشمل مـع الإقرار القولَ والفعلَ، كما يقـول أئمّةُ أهل البيت. ومثل قضية المَجاز والحقيقـة في القرآن، حيثُ يَذهبُ الحَشـويُّون المُجسِّـمة إلى فَهم بعض آيـات الصِّفات عـلى ظاهرها، مثل الوجه واليد والسّـاق، على حين يُؤوِّل الإماميّـةُ والمُعتزلةُ تلك الآيات، وهذا كلُّه يُرغِمُ الباحثَ على اختيار اتِّجاه

واحد من بين كلِّ تلك الاتجاهات المذهبية.
ورغـم الاتِّجاهـات المُتنوِّعـة في الـتُّراث، والاختلافـات الكثـيرة في المذاهـب، إلا أنَّ الجميع يُحاول تبرير مقولاتِه من خلال القرآن والسُّـنة، واسـتخدام معطيات اللُّغة والبلاغـة، أو تطويعها من أجل ذلك. ورغم أن المعارف متكاملة إلا أن تلك المعارف يجب أن تكون حقيقية لأنَّ الأوهام والخرافات لا يُمكن أن تأتلف مع الحقائق.
ولأجل ذلـك، فإنَّ تواصل علم الكلام بالفلسـفة، أو الفقه بعلم الأصول، يخضـع للاتِّجاهات المتناسـبة بين كلٍّ منهـما. إنَّ الأصوليَّ الذي يَحصر اسـتنباطَ الحُكـم بالقرآن والسُّـنة يَختلف عن قرينه الـذي يَجعل القياس أصـلاً ثالثًا للاسـتنباط. والمُتكلِّم الذي يَعتقد بقِدَم العـالم ويُؤمن بالجَبْر ويُنكِرُ الخلودَ في النّار سـيَختار مذهبًا فلسفيًّا مناسبًا لما يقوله، وسيُحاول البحـثَ في النصوص القرآنية والحديثية عما يُناسـب مُسـبَقاته. وعادةً ما يختار أصحابُ هذا الاتِّجاه القراءةَ التَّجزيئية بعيدًا عن القراءة الشُّـمولية، التـي تَقرأ النُّصـوصَ في كلِّيّتها ودون تَهميـش. والمُفارَقة أن يعمل الذين يتحدَّثـون عـن "قـراءة تكاملية للـتُّراث"[1] عـلى تَهميش نصـف التُّراث الإسلامي لأسباب غير علمية تتعلَّق أساسًا بموقف مذهبيٍّ مُسبَق.

1 - طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، ص، ص75، 76.

الفصل الثاني

الحداثيون والتُّراث

جمع بين الحداثيين العرب فكرُ الحداثة الغربية المنبثق في أوروبا منذ القرن السابع عشر على يد مجموعة من الفلاسفة، مثل (ديكارت) و (بيكون) و (سبينوزا) و (كانط) و (هيوم) و (هيغل) و (فولتير) .. وكانت الخلفيّةُ المادِّيةُ في رؤية الوجود وخيار العَلمنة في الجوانب السياسية والاجتماعية هي التي تُحرِّك قراءتهم للتُّراث. وتلك الخَلفيّة تَتناقض مع المُعطى الدِّيني الجوهري الذي تفرَّعَت عنه الإنتاجات التُّراثية. لم تكن تلك المَواقف نقديّةً فحسب، بل كانَت تحملُ نَزعةً استئصاليّةً تَشمل نصوصَ الوَحي، ولا تتوقَّف عند التُّراث الذي أُنتج حول النصّ.

يتَّفق الحداثيون في ثلاث نقاط أساسية في رُؤية التُّراث، الأولى هي: الأرخنة، وهي أن التُّراثَ الذي يَشمل عندهم القرآنَ والسُّنة، وكلَّ ما كُتب حولَهما من تفسير وفقه وكلام، إنتاجٌ تاريخيٌّ مُتأثِّر بعناصر ثقافية ودينية، كانت تتجوَّل في المنطقة. فعندهم أنَّ القرآن استلفَ الكثيرَ من المُعتقَدات والأحكام العربية واليهودية خاصةً، وأعاد تركيبها على طريقته.

والثانية: الأنسنة، أي أن القرآن والسُّنة وَضعيّان وبَشريّان تمامًا. فهما مثل أي إنتاج ثقافي آخر مَصدرُه عقلٌ إنسانيٌّ، ولا علاقة للسَّماء والله بذلك. وهذا الأمر وَجد لـه أصحابه تَخريجاتٍ ناعمةً، مثل مَقولة الوحي النَّفسي أو الوَحي الدّاخلي، تبعًا لبعض المستشرقين.

والثالثة: التَّنسيب، وهو القول بأن النُّصوص نِسبيّةُ الدَّلالة، ويُمكنُ فهمُها بطُرق مُتعدِّدة. فدلالاتها في حاجة إلى التأويل من أجل تجاوز ما يُسمُّونه فهمَ القُدامى. لكن ذلك التأويل لا يَخضع عندهم لقواعد عقلية، بل هو تأويل اعتباطي يَخضع بالأساس لمُسبَقات القارئ. فكلُّ جيلٍ يمُكِنُه

أن يَفهم نصوصَ الدِّين بشكل مختلف عن الجيل السابق، بسبب تأثير العوامل التاريخية والجغرافية والثقافية. بل إنَّ كلَّ فرد يمُكِن أن يَفهَم النصَّ بشكل مختلف عن الآخر.

والقول بأن الوحيَ تاريخيٌّ وإنساني ونسبي يَعني إدخال كلِّ العناصر الدِّينية والثقافية والسياسية الفاعلة في تلك الأزمنة، وافتراض تأثيرات كبيرة لها على نصوص القرآن والسُّنة. وفي الحقيقة لا مفرَّ من التَّسليم بتأثير الصِّراعات السياسية والمذهبية على سلامة القراءة القرآنية أو صحة الحديث. لكن التأثير على القرآن نفسِه أو السُّنة ذاتها لا حقيقةَ له. فرضَت الصِّراعات السياسية والدِّينية أجواءَها على نصوص القرآن والسُّنة، وليس فقط المُعتقَدات الكلامية والاجتهادات الفِقهية. غير أن القرآن كان مُوجِّها لتلك الصِّراعات وحَكَمًا عليها، ولم يكنَ تابعًا لها أو خاضعًا لإملاءاتها. وبهذا المعنى نتحدَّث عن تعدُّد القراءات، ووَضع الحديث لتوجيه المعاني.

يَرى الحداثيُّون ضرورةَ التَّعامل مع التُّراث من خلال اللَّحظة المُعاصِرة، والتخلِّي عن الفَهم التاريخي للتُّراث، وإخضاعه للرؤية الحداثية، وصولاً إلى بناء حداثة في المنهج وحداثة في الرؤية لا تختلف عن الحداثة الغربية في ماهِيَّتها. وهم يَرفعون شعار العقلانية في التعامُل مع التُّراث، والتي لا تَعني شيئًا سوى أفكار الفلسفة الغربية ومناهجها. وهذه الرُّؤية يمُكِن أنْ نأخُذَ نَموذجًا لها كلاًّ من (حسين مروة) و (محمد عابد الجابري) و (محمد أركون) و (حسن حنفي) و (طه عبد الرحمن).

الموقف الإيديولوجي

نموذجُه (حسين مِروّة) (1908-1987)، وهو باحث لبنانيٌّ تَبنَّى الإيديولوجيا الماركسية بشكل علني. وكان قياديًّا في الحزب الشُّيوعي اللُّبناني، وهو يختلف عن الحداثيِّين الذين يُمارسون الكثيرَ من التَّقيّة الفكرية، ويُحاولون اختيارَ كلماتِهم. ولأجل ذلك نجده يُشيد بالمستشرقين الماركسيين فيقول: "أمّا المستشرقون الماركسيون فقد تفرَّدوا بالتوجُّه إلى تراثنا الفكري من وجهة نظر ماركسية بالبَداهة، أي على أساس ماديٍّ تاريخيٍّ من حيث المَنهج، وعلى أساس الاشتراكية العلمية من حيث الأيديولوجيا؛ ذلك أنَّنا لن نجد في دراساتهم لهذا التراث تلك الوجوهَ السَّلبيّةَ الجَوهرية التي وجدناها لدى المُستشرقين الغربيِّين، أو لدى الباحثين العرب المُحدَثين الذين يَنطلقون في دراساتهم من مواقف مثالية لا تاريخية منهجيًّا، ومن مواقع إمبريالية أو برجوازية أيديولوجيًّا"[1].

لا يُخفي (مروةُ) خيارَهُ الأيديولوجيَّ، ويَستخدم مصطلحات ماركسية واضحة كالجدلية المادية والمادية التاريخية والاشتراكية العلمية والطبقة البورجوازية والنَّزعة الإمبريالية. وهو يُغلِّب تبعًا لذلك الجانبَ الإيديولوجيَّ في أحكامه، ما سيُنتج تأويلَ الاتِّجاهات الفكرية وقَولبتِها بما يَخدم أهدافَه الأيديولوجية.

ولا شكَّ أنَّ هذا التوجُّه يُلغي المَوضوعية العلمية عن مواقفه، رغم أنه في النِّهاية لا يَختلف عن الحداثيِّين الذي وصلوا إلى نتائج مشابهة، تقطع

1 - حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية – الإسلامية، ج1، ص175.

النَّـصَّ القرآنيَّ عن مصدره الإلهي، وتُنكِر نبوّةَ محمد صلى الله عليه وآله، وتَدَّعي تاريخيّةَ النصِّ واستفادته من ثقافة عصره والمعتقدات الدِّينية التي كانت مُنتشرةً في المنطقة. وتَشـابُهُ النتائج لدى كلِّ الحداثيين يَكشف من ناحية أخرى اشتراكَهم في الموقف الفكري من الإسلام ذاته.

يَـرى (مروةُ) أن التُّراث يَنشـأ في بيئة اجتماعية "وَفقًا لفعـل القوانين التي تُنظِّـم حركةَ صيرورتها"[1]. فالتراثُ ليس حالـةً جامدة في نظر (مروة)، بل حركـة وصيرورة. ولا يُمكِن فهمُه بعيـدًا عن جدل الفكر والزَّمن اللَّذين لا يُمكِن الفصلُ بينهما. وهذا يَعني أنَّ التاريخ في صيررته موصولٌ بالحاضر ومُتشابِكٌ معَه. لا يُمثِّل التُّراثُ انقطاعًا عن الحاضر، بل هو تجسيد لتأصل الماضي في الحاضر. فالماضي والحاضر يجتمعان في إطار تطوُّري[2].

وعـلى هـذا النحو اعتبرَ مـروة التُّراثَ نتاجًـا لحركة الفكـر في فترة زمنية محـدَّدة، وهو يُحيل إلى الظُّروف الموضوعية التي برَّرَت إنتاجَه، ويَعكس الصِّراعَ الذي كان قائمًا بين الفاعلين فيه، فهو: "يَمتاز بتعدُّده، الذي يَعكس الصِّراع بين التيّارات التي صنعَت التاريخ"[3]، ولا يَنبغي التعامُل معه بشكل جامـد، لأنَّ التُّراثَ "ليـس مجرَّدَ عملية تكرار آليـة لفكرهم، ولخصوصية مشـكلاتهم التي جعلوا منها موضـعَ بحث، بل الواجب هو النَّظر في فكر وكتـب الأقدمين "حيًّـا بلَحْمِه ودَمِه" بكافّـةِ أبعاده الإنسـانية ومن حركته

1 - حسين مروة: تراثنا كيف نعرفه؟، ص7.

2 - حسين مروة: دراسات نقدية في ضوء المنهج الواقعي، ص394.

3 - حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية – الإسلامية، ج1، ص28.

وتاريخه"[1].

يُحيل مَفهوم التُّراث إلى العلاقة المُلتبسة والمُتداخلة بين الفِكر والتاريخ، وهـذه رؤيةٌ تاريخية ماركسـية تَربط الوَعيَ والدِّيـنَ والثَّقافة بعوامل مادية وواقعيـة، سيَسـتعيدها الحداثيـون العرب بمختلـف توجُّهاتهـم. وهذه المَنهجية في قراءة التُّراث تَدعو إلى الخروج مما يُسمِّيه مروة حالةً سُكونيّةً في النَّظر إليه. أي إنَّها تَفترض أنَّ التُّراثَ كان وليدَ واقعه، ولا بدَّ من قراءته عـلى هذا النحو. وحضور التراث في الحاضر لا يَكون لإسـقاط الماضي عليـه، وإنَّما من أجل التفاعل مع خبرات القدامى والانفتاح على مُمكنات المُستقبَل. فيَحتاج التُّراث أن يُقرأ في سياقه التاريخي، ولكن في جدل مع الواقع الراهن حسب (مروة)[2].

وما يُريـد (مروة) الوصولَ إليه هو، في تقديره، اسـتخراج الجانب الثَّوري العقـلاني من الـتُّراث، ليكون جـزءًا في حياة القوى الثَّوريـة، و "لتخطِّي الطُّرق السـابقة، لا سـيَّما السَّـلفية الرَّجعية"[3]. وهذا يُحيل إلى رؤية تُريد اسـتثمارَ ما يناسب الإيديولوجيا التي يَتبنّاها في التُّراث، لتكون النَّظرة إليه انتقائية خاضعة لمعايير غير علمية.

يُركِّز (مروة) على استغلال الجانب الثَّوري في التُّراث من أجل خدمة القوى الثَّورية، "أي القوى التي لها علاقة تاريخيّة موضوعية بالأساس الاجتماعي

1 - حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية – الإسلامية، ج1، ص28.

2 - م . ن . ج1، ص29.

3 - حسين مروة: دراسات نقدية في ضوء المنهج الواقعي، ص395.

لإنتـاج التُّراث الفكريِّ في الماضي، نَعني بها القوى الاجتماعية السـابقة المُنتجة للأسـس المادية التي انعكسـت في أشـكال الوعـي الاجتماعي (الفلسـفة، والعلـم، والأدب، والفن) المُكوِّنة لهذا الـتُّراث"[1]. وهو يرى أن الدِّراسـات السـابقة عجزت عن الغوص في أعماق التُّراث لاستخراج ما يُمكِن الاسـتفادةُ منه في المعركة التحرُّرية، والسـبب هو أن "الدِّراسات المثاليـة والغَيبيّة، التي كانت تُبالغ في تصوير تأثير العامل الذاتي المَحض في فكر العالِم والفيلسـوف، غافلةً عن أثر العوامل الاجتماعية التي كانت تَطبـع بيئةَ ذلك العالم أو الفيلسـوف، قـد كانت سـببًا في طمس التُّراث وحَجـب كنوزه عن الأجيال الحديثة، وإحـداث القطيعة بين هذه الأجيال وبين تُراثها الزّاخر"[2].

وإذا فشـلت المناهج الأخرى في اقتناص العناصر الثَّورية في التُّراث، فإنَّ "المنهـج الماديَّ التاريخيَّ وحدَه القادر على كشـف تلك العلاقة، ورؤية الـتُّراث في حركيته التاريخيـة"[3]. فهذا المنهج يمَلك وحـدة القُدرة على اسـتيعاب الـتُّراث في قِيَمِه النِّسـبيّة وحركيته المُسـتمرّة وتوظيفها في بناء الحاضر والمستقبل، ليكون ذلك شـاهدًا على أصالة العلاقة الموضوعية بين العناصر التقدُّمية والدِّيمقراطية في ثقافتنا القومية الحاضرة[4].

عمل (حسين مروة) على استخدام آليات الصِّراع الاجتماعي لقراءة الإسلام

1 - حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية – الإسلامية، ج1، ص24.

2 - حسين مروة: عناوين جديدة لوجوه قديمة، ص6.

3 - حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية – الإسلامية، ج1، ص6.

4 - م . ن . ج1، ص.ص. 5 - 6.

ومـا كُتـب حولَه. وهو بذلك يَسـتخدم منهجًـا غربيًا كان إفـرازًا للحداثة الأوروبيـة، وهو ما يَعني تحويل إنتاجات الغرب الفكرية، المُرتبطة بواقعه بحسـب المادية الجدلية، إلى شيء لا تاريخـيٍّ، لينقلب الغربُ إلى مركزٍ يَجب على الإنسان العربي والمُسلم أن يَحجَّ إليه ويَطوف حولَه ليأخذ عنه رؤيتَـه لدينِه وتاريخـه وثقافته. فهو في الوقت الـذي يَدعو فيه إلى تجاوز التُّراث وانتخاب النقاط الثورية فيه فحسب، يَلتصق بشكل يَكاد يكون كلِّيًّا بفكرٍ مات صاحبُه (كارل ماركس - Karl Marx) سـنة 1883، وكان يَعيش قبل قرن ونصف بين برلين ولندن.

اعتبر (مروة) أنَّ التَّعاطي مع إنتاجات التُّراث، في الرُّؤية والتنظيم والتَّشريع والفكر، يجب ألا ينطلقَ من وجوده، وإنَّما من كيفية الوَعي به. وبحسـب (مهدي عامل) (1936-1987) عملَ (مروة) على التَّفريق بين التُّراث ومعرفة التُّراث، فـ "مشكلة التُّراث ليست في إحيائه، أو العودة إليه – وفي الحالتين استحالة – بل هي في إنتاج المعرفة العلمية بهذا التُّراث الذي هو موضوع معرفة"[1].

لم يَسعَ (مروة) إلى استعادة التُّراث، شأنُه في ذلك شأن الحداثيين. بل أراد تَحويلَه إلى أداةٍ لإنتاج المعرفة حسـب قوله. وهـذا يُمكِن أن يحصل من خلال إجراء عمليات تكميم وفرز وتَصنيف. لكنَّ ذلك يَحتاج التوفُّر على عدة منهجية ومعرفية قادرة على إعادة القراءة والفهم لكشف ما هو مَخفيّ. وتلك العدة هي المادية الجدلية التي تُمكِّن من "اكتشـاف القاعدة المادية

1 - مهدي عامل وآخرون: حسين مروة (شهادات في فكره ونضاله)، ص54.

التي انطلقَ منها التُّراث"[1]، حسب قوله.

يَفترض (مروة) أن صراعًا بين المادية والمثالية أمرٌ حقيقيٌّ في التُّراث العربي. فهناك نزعات مادية وأخرى مثالية. وهذا الصِّراع يَظهر لدى باحثين آخرين بين العقل والنَّقل، أو بين البُرهان والبيان والعرفان.

لم يُطبِّق مروة المنهجَ الماديَّ لقراءة التُّراث فحسب، بل بحثَ عن نزعات مادية في التُّراث العربي الإسلامي. وهذا الأمر قد يكون راجحًا عندما يتعلَّق الأمر ببعض المذاهب المُؤمنة بالتَّجسيم والحشو والحلول، ولكنه لا يمكن أن يُوجد في متن نصوص الوَحي ذات النَّزعة القِيَمية.

نزل الوحيُ لأهداف متعدِّدة دُنيوية وأُخروية. فهو نظام للحياة ورؤية للوجود. والنِّظام الذي يُقدِّمُه للإنسانية يَستهدف تحقيقَ الرَّخاء المادي تمامًا كما يَستهدف تحقيقَ كمال الأخلاق والرُّوحانية العالية. وهذا الهدف الماديُّ لم يكن مُقدَّمًا على الهدف الرُّوحي، بل كانا يَسيران معًا كما هي الآية الكريمة: ﴿**وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ ۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا ۖ وَأَحْسِن كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ ۖ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ ۖ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ**﴾ [القصص: 77]، لكن (مروة) لم يكن يريد هذا المعنى للمادية، بل كان يريد تثبيت رؤيته الإيديولوجية التي تنفي وجود غايات تتعالى على المادي في الحياة، لتكون الرسالة الإسلامية في نظره وسيلة للسيطرة والغنيمة. وعند الانتقال إلى الإنتاج الفلسفي والكلامي يصبح الهدف البحث عن ملامح لرؤية مادية ضمن تلك المنظومات.

---

1 - مهدي عامل وآخرون: حسين مروة (شهادات في فكره ونضاله)، ص57.

لا يُخفي (مروة) صعوبةَ مهمّته، فيقول "كان علينا أن نضع بين مُهِمّاتِ هذا الكتاب تحديدَ أشكال المادية في تراثنا الفلسفي، إلى جانب اكتشاف عناصر هذه المادية، آخذينَ بالحسبان أهمية الإجابة الحاسمة - إذا أمكَنَ ذلك- عن السُّؤال الآتي: كيف نَقيس هذه الأشكال بالذّات لدى محاولة تحديدها: أبمقياس الأشكال المادية كما تتجلّى في عصرنا، عصر المادية الديالكتيكية، أم كما تتجلّى في عصر المادّية اليونانية القديمة (أشكال المادية الساذجة)، أم بمقياس عصر (الفارابي) و (ابن سينا) و (الرازي أبي بكر) و (ابن رشد)، وما مقياس عصرهم هذا؟"[1].

ويَزداد الأمرُ صُعوبةً بسبب طَمس المثالية للعناصر المادية، كما يقول (مروة)، فالمادية ليست وجودًا مُستقلاًّ، بل قد تكون مُتخفِّيةً في زوايا شبكة النَّسيج المثالي، تمامًا كما هو حال المِثالية في فلسفة المادِّيِّين قبل ماركس. و"لهذا كلِّه علينا أن نكشف في هذه الفلسفة العربية الإسلامية مكامِنَ النَّوعيّة حتى في صلب تجلِّيات النَّزعة المِثالية، وعلاقة الصِّراع بينهما" كما يقول مروة[2]. ولا يمُكن تَحقيق هذه الغاية إلا من خلال إخضاعها للوضع التاريخي. فهو المُعين [...] في تحديد الأشكال التي اتَّخذتها النَّزعات المادية في التُّراث العربي الإسلامي الفلسفي"[3].

ربط مروة بين التحوُّلات الاجتماعية وتحوُّلات الوعي البشري. فالنِّظام

1 - حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية - الإسلامية، ج1، ص36.

2 - م . ن . ج1، ص36.

3 - م . ن . ج1، ص36.

الإقطاعـي المُتداخِـل مع بعـض الصِّناعـات الحرفية المتطـوِّرة، وتطوُّر العلـوم، كان لهـا تأثير على أسـاليب التَّفكير والإنتـاج المعرفي. وبذلك أخضع الباحـث التُّراث للمنهج المادي التاريخـي، وجعل البنى الفكرية نتاجًا للواقع الاقتصادي.

وبحسـب (طيِّـب تيزيني) (1934-2019) الذي يَشـترك معـه في توجُّهاته الأيديولوجية فإنَّ حسين مروة: "حين بحثَ في الدِّينيّ، من المَوقع المادي الجدلي التاريخي، لم يَسـتجِبْ لشرائـط البحث العلمي المنهجي عمومًا فحسـب، بل كان متطابقًـا مع الصِّيغة المَنهجية المتمثّلـة بمنطق التجاوُز والتَّخطِّـي، وهي الجدلية المادية التاريخيـة، فلقد أدرك بعمق [...] كيف يُوجِّه العلاقةَ بين الماديّ والدِّينيّ والعامِّ والخاصِّ، والخارجيِّ والدّاخليِّ، وأخيراً بين المَنهج المُعاصر عمومًا والتُّراث"[1].

وتبعًـا لذلك اعتبر (مروة) ظهورَ الإسـلام حتمية تاريخيـة[2]، فالتحوُّلات التـي شـهدتها الحياة العربية في الجاهلية اسـتدعَت ظهـورَ قوة توحيدية تُحقِّـق "وضعًا جديدًا قد أخذ يَفرض قِيَمًا جديـدة، كنتيجة لتطوُّر تجاريّ واجتماعيّ جعل الوضع المالي والتجـاري في المقام الأول من الاعتبار، فـكان أن أصبحَ بنو عبد مناف وبنو عبـد الدار في مُقدِّمة "قريش البطاح"، لأنّهـم أصبحوا أوفرَ مـالاً وأعظم تجارة. ثم جـرت المعايير هكذا بحيث احتلَّت أميةُ في قريش الجاهلية مكان الصَّدارة مذ أصبح فيها أعظم التُّجار

1 - مجلة الآداب: ملف خاص حول حسين مروة، ص32.

2 - حسين مروة وآخرون: دراسات في الإسلام، ص7.

ثراءً، وبسطَت نفوذَها المالي على كثير من قبائل الحجاز خارج مكة"[1]. وهذا التطوُّر احتاج ظهورَ مجموعة من القوانين الداخلية والخارجية التي تُنظِّم السُّوقَ الداخلية والعلاقات الخارجية والاتفاقات التجارية مع البيزنطيين والساسانيين.

وزيادة الثَّروة استدعَت تغَيُّرَ البنية الفكرية وتشظِّيَ النزعة القبلية، والانتقال إلى مرحلة جديدة، وهنا كان "لا بدَّ من العودة ثانية إلى البُعد المعرفي لقضية التوحيد.. فالتَّوحيد بوجهه الإيماني لا يَنفصل عن التَّوحيد بوجهه الاجتماعي، لأنَّ تطابُقَهُما شرطُ وجودِهما الذي كان لا بدَّ أن يَخرج آنذاك، من إطاره التَّجزيئي القَبلي. ربطُ المعرفة بالمصدر الإلهي، على نحو الحَصر، كان هو البُعد المعرفي لقضية التوحيد"[2]. وهذا يَعني ربطَ ظهور الإسلام بالسِّياق الاجتماعي، بحيث يُصبِحُ الدِّين نتاجًا لتطوُّر المُجتمعات الإنسانية. فـ"كلُّ دين ظهر في التاريخ كانَت له جذورُه الاجتماعية في الجانب الذي ظهرَ فيه من الأرض، وكانَت له بالقدر نفسِه جذورُه المَعرفية المتَّصلة بالواقع البشري"[3].

كان المجتمع العربيُّ ما قبل الإسلام محكومًا بعلاقات اجتماعية متَّجهة نحو التحلُّل والزَّوال "حتى شكَّلَت ضرورات تاريخية حتمية تَستدعي تغييرَها كيفيًّا ونوعيًّا، وأن يُولَد من هذا الواقع نفسِه واقعٌ جديد.. وكان

1 - حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية – الإسلامية، ج1، ص222.

2 - م . ن . ج1، ص363.

3 - م . ن . ج1، ص314.

الإسلام هو ذاك الواقع الجديد"[1].

أظهـر (مروة) التزامًا منهجيًّا بالمادية الجدلية في تحليل العلاقة بين الواقع الاجتماعـي العـربي وظهور الإسـلام. وهو يُريـد القولَ إنَّ تطـوُّر الواقع الاجتماعي والاقتصادي هو الذي أفرز الإسلامَ. غير أن رَبطَ الفكر بالواقع يَدعونا للتَّسـاؤل عـن علاقة فكر (مروة) نفسـه بالواقع الـذي يَعيش فيه، ولماذا اختلف فكرُه عن فكر باحثين آخرين يعيشون الواقعَ نفسه؟

من المُمكن أن يكون الوحيُ قد جاء استجابةً لتطوُّر الواقع وبلوغه مستوى معقـولًا أفرز نُخبةً كانت قـادرة على تحمُّله ونشر تعاليمـه، غير أن القول بـأنَّ الواقع هو الذي أفـرزَهُ ليكون مجرَّدَ إنتاج مـن إنتاجاته لا دليلَ عليه. إنَّنا بخصـوص الوحي أمام عناصر كثيرة ممتنعة تمامًا على القُدرة البشرية معرفـةً وصياغة. وكلُّ مـا يمُكِن الحديثُ عنه هو اختيـار صاحب الوَحي الوقـتَ المناسـب لإظهار دينِـه. فنجاحُ الرِّسـالة يَقتضي اختيـار الظَّرف السياسي والاجتماعي المناسب.

وفي حالة مكة والمدينة فإنَّ غياب سـلطة سياسية قوية، وتحلُّل المجتمع داخليًّـا، ووجود نواة من المؤمنين الذيـن كانوا مُوحِّدينَ حنفيِّين، والتطلُّع العـامّ للخلاص من ذلـك الواقع، صنعت كلُّها الظُّروفَ المناسـبة لظهور النبيِّ والتَّبشير بالرِّسالة.

وعندمـا ظهر الصُّوفيّةُ منـذ العصر العباسي، اعتبر (مروة) ذلك انعكاسًـا للمعارضة السياسية. فالتصوُّف عنده كان لغة احتجاج على الواقع السائد.

1 - حسين مروة وآخرون: دراسات في الإسلام، ص11.

ولأجـل ذلك بنَوا نظريةً معرفيّةً جديـدة تَدَّعي الاتِّصال المباشر بالله دون وسـائط. وهذا الادِّعاءُ قادَهُـم إلى الاختلاف عن المُتكلِّمينَ والفلاسـفة في مسـألة الألوهيـة والوحدانيـة. ولأنَّهـم كانـوا مَحكومـينَ بمُحيطِهم المُسـلِم، فإنَّهم كانوا يَختفون وراء القول بتفرُّدهم بالفَهم والرُّؤية والذَّوق، واسـتخدام التأويل لتبرير مقولاتهم. ولذلك "استخدم الصُّوفيّةُ مفهومَي: الظّاهر، والباطن، في التعامل مع نصوص الإسـلام ذات الصِّفة المُقدَّسـة عند المسـلمين (القـرآن والسـنة)، لإخضاع هـذه النُّصـوص للمَضمون المُتناقض مع نظرية المعرفة الإسـلامية، وذلك بدعوى أنَّ هذه النصوص تَحمـل وجهين من المعاني: فهناك الوجـهُ الظّاهر، وهو يتوجَّه إلى العامة من المسلمين، والوجه الباطن، وهو يتوجَّه إلى الخاصة منهم. و"الخاصة" هنـا، في نظر الصُّوفية، هم الصُّوفيّة أنفسُـهم، فهم "خاصّةُ أهل الله الذين منحَهـم أسرارَ العلم الباطن المُودَع في القـرآن"[1]. وبذلك وجدوا مَخرجًا للإفـلات مـن الواقـع المُتناقـض الـذي كان يَحكمهم. فهـم لا يُنكرون النُّصوص بشـكل مبـاشر، وإنَّما يَعمـدون إلى التصرُّف فيهـا، من خلال التأويـل، بالقول إنَّ مقولاتهم لا تتناقض مع القرآن، وإنَّما هي معانٍ باطنية لا يُدركُها إلا أهلُ الكشف والذَّوق.

أخذَ المُتصوِّفةُ بنظرية المَعرفة الحَدسيّة لهدم الجدار الفاصل بين الإنسان والله حسـب مروة. لكنَّ هـذا لم يَكن هدفًا بذاتـه، والهدف الحقيقي هو هدم الجدار الفاصل بين الإنسـان والإنسان، أي بين إرادة الحاكم المُطلق

1 - حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية – الإسلامية، ج1، ص211.

وإرادة النـاس المَحكومـين. وهـذا الجـدار ليـس إلا الشريعـة ونظامها الاجتماعي. ففي نظره أنَّ النِّظام الاجتماعي هو الذي منحَ الحاكم سـلطةً مُطلَقـة. وأحاطَه بحصانة إلهية لا يُدركها الناس[1]. وفي النهاية، فإنَّ ظهور التصوُّف كان نتيجةً لـ" تطوُّر الوعي النَاتج عن تطوُّر الواقع الاجتماعي"[2]. مثَّـلَ التصـوُّف موقفًـا أيديولوجيًّا من السـلطة القائمة، عمـل على كبح جماحها. لكنَّ تفاعل الجمهور معه كان ضعيفًا، في تقدير (مروة)، بسـبب الوضع المتخلِّف لعامة الناس اقتصاديًّا واجتماعيًّا وثقافيًّا، وبسـبب عجز الفكـر الصُّوفي من ناحية أخرى عن صياغة مضمونه الأيديولوجي صياغة واقعية تَجعله قابلاً للتَّحقُّق، فلم يُصبِحْ مُعبرًّا عن الجماهير[3].

الموقف الانتقائي

يُمكِن اعتبار (محمد عابد الجابري) (1935-2010) ممثلاً لهذا الاتِّجاه. و (الجابري) باحث مغربيٌّ، كان عضوًا في الحزب الاشتراكي المَغربي، وكان يكتب بياناته، وله العديد من المؤلَّفات ضمن سلسـلة سـمّاها "نقد العقل العربي". يَرى (الجابري) أنَّ العقل الأوروبي يَسـتند على ثابتَينِ أساسـيَّينِ هما: أولاً، اعتبـار العلاقة بين العقل والطبيعة علاقـةً مباشرة، فهما يَقفان وجوديًّا على أرضيّةٍ واحدة. وثانيًا، الإيمان، معرفيًّا، بقدرة العقل على فهم

1 - حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية – الإسلامية، ج1، ص217.
2 - م . ن . ج2، ص.ص. 216-217.
3 - م . ن . ج1، ص314.

الطبيعة واستكشافها ومعرفة أسرارها. ثم يَنطلق للقول إنَّ العقل لا يَحتوي ثابتًـا يتعلَّق بالألوهية، لأنَّ الله هو الطَّبيعة[1]، على طريقة سـبينوزا. فالإله لدى الغَربيِّين مُجرَّدُ إلهٍ مَنطقيٍّ ووسيلة للتَّفسير، وليس ثابتًا في بنية العقل. وهـذا في مقابل العقل العربي الذي لديه ثلاثة ثوابت هي: الله والإنسـان والطبيعة. والطبيعة قد يُختزَلُ مَوقعُها إلى دَور الوسـيط بين الله والإنسان، لأنَّ الهـدفَ من تأمُّل الطَّبيعـة معرفةُ الله في وجوده وتأثيره، فحسـب[2]. فالعقـل العربيُّ نظرتُه ذاتية، لأنَّها لا تَعتمد على الاسـتدلال والبُرهان، بل على الحَدس والوجدان"[3]. ويَنتهي (الجابريُّ) بذلك إلى إطلاق حُكم ذي قِيمـة يَدَّعي أنَّ العقل الأوروبي عقلُ معرفـة، والعقل العربي عقلُ أخلاق يَجعل منها أساسًـا للمعرفة، وأداة للتَّمييز بين الحُسن والقُبح، فالعقل في العربية مُرتبطٌ بالسُّلوك البشري لا بالطَّبيعة وظواهرها.

ولا شـكَّ أَنَّ (الجابـري) يَخلـط بـين عـدّة اتِّجاهات كلاميـة في التُّراث العقدي. فالعقلُ لا يُميِّز بين الحُسـن والقُبح ذاتيًّا عند الأشاعرة والسَّلفية. والإمامية والزيدية والمعتزلـة والخوارج هم مَن يقول ذلك. كما أنَّ العقل ليـس فقط عقـلاً أخلاقيًّا، بل هـو أيضًا عقـل معرفي. ولأجل ذلـك يُقِرُّ المتكلِّمـون التَّمييزَ بينَ عقل نظري وعقل عملي. والقرآنُ نفسُـه يخاطب العقـولَ، وهو يتحدَّث عـن الذات الإلهيـة والطبيعة والخَلـق والتكليف

1 - محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص27.

2 - م . ن . ص29.

3 - م . ن . ص33.

والمَعاد.. غير أنَّه لا شـكَّ أنَّ العقل يُبرهِنُ على نفسه من خلال الأخلاق، لأنَّ الأخلاق سلوك حكيم، وهي تطبيق لإملاءات العقل بالفعل أو عَدَمه. يَبـدأ العقل نظريًّا من خلال التفكير والجـدل والبرهان، ويَنتهي عمليًّا من خلال السلوك والأخلاق والفعل والممارسة.

وعلى هذا الأسـاس ليس العقل الإسلامي عقلاً معياريًّا، يُريد أن يَبحث في الأشـياء عن قيمتها، ثم في منظومة القِيَم فحسـب، كـما يدَّعي (الجابري)، بل هو أيضًا عقلٌ مَوضوعيٌّ تَحليلي يَبحث في الأشـياء عن مُكوِّناتها الذّاتية وجوهرهـا الدّاخلي، وهـو معنى قوله (صلى الله عليه وآله وسـلم): "اللهم أرنـا الحقايق كما هي"[1]. في قبال مـا أرادَه (الجابري) أن يَجعل من العقل الإسلامي عقلاً اختزاليًّا يَختصر الأشياءَ في قيمتها وما يُضفيه عليها الشَّخصُ ليكون العقل بذلك عقلاً ثقافيًّا، غير مُتماهٍ مع الطبيعة. ولو كان الأمر كذلك لما طلب القرآنُ من الإنسان التأمُّلَ في آيات الطَّبيعة، ولَما جعل العقلَ مدارَ التَّكليف، ولَما طلبَ التدبُّر في القرآن، ولَما أمر بطلب العلم.

إنَّ تصنيـف العقل العربي عقـلاً أخلاقيًّا، في مقابل اعتبـار العقل الغربي عقلاً تحليليًّا نظريًّا، ينطوي على نزعة عرقية تُميِّز بين البشر وعقولهم على أسـاس غير موضوعي. وهو يَحكم على العقل العربي باللاعقل، رغم أنه يحاول نفيَ ذلك عن نفسه.

---

1 - الرازي: التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، ج. 6، ص26.، ولفظُ ما أورده: "... ورابعها رب اشرح لي صدري؛ فإن عين العقل ضعيفة، فأطلِع يا إلهي شـمس التوفيق حتى أرى كل شيء كـما هـو .. وهذا في معنى قول محمـد (صلى الله عليه [وآله] وسـلم): 'أرنا الأشياء كما هي'.".

والحقيقــة أنَّ كلام (الجابري) يَنطوي على عقدة حقارة أمام الآخر الغربي، الذي يَنقل عنه هذه الفكرة. وهو بهذه القسمة حاول تَحميل التُّراث مسؤوليةَ ما انتهى إليه واقعُ العرب، وهو لا يُحمِّل كلَّ التُّراث تلك المســؤولية، بل فقط ما يُسمِّيه بالتُّراث العرفاني، لِيُبرِّر مطالبتَه بتغيير هذا العقل الذي يُطلق أحكامًــا ارتجالية خاليةً من الاجتهاد والتفكــير. فهذا العقل العربيُّ توقَّف عــن إنتاج المعرفة منذ ألف ومئتي ســنة، بعــد أن أحالَت الأمةُ العقلَ على التقاعد، وفتحَت المجالَ أمام الكشف والإلهام.

وتبعًــا لذلك رفض (الجابــريُّ) المنهجَ الهرمينوتيقي الــذي يَعتمده بعضُ الحداثيــين أو ربمَّــا كلُّهــم، وطبَّقَ مناهجَ أُخــرى مثل البنيويــة أو المادية التاريخية، بينما يدَّعي أنَّه يُريد نقدَ التُّراث بآليات من داخله. وهذه مفارقة. لقد رفضَ (الجابري) التأويلَ بسبب موقفه من الفِرَق الباطنية، لكن التأويل ليس مرتبطًا بالباطنية بالضَّرورة.

مــن المُمكن أن يُوصِلَ المَنهــجُ التأويليُّ صاحبَه إلى اعتبــار القرآن مجرَّدَ أســاطير أو مجرَّدَ إنتاج ثقافيٍّ مُنفعلٍ ببيئتــه، كما فعل كثيرٌ من الحداثيين، غير أن ذلــك كان في الحقيقة موقفًا أيديولوجيًّا. وإذا كان (الجابري) يريد التَّخفيف من حدّة الموقف الحداثيِّ السَّــلبي، من الوحي والقرآن، فإنَّه لا بــدَّ أن يَنتقد المنهــجَ الذي اعتُمد لاتِّهام القرآن بالخُرافة والأســطورة، كما فعل (أركون) الذي كان يسير معه في طريق واحد.

ســتكون الخلفية المادية هي التي ســيُفسِّر من خلالها التُّراث على أساس مُثلَّثه: الغَنيمة والقبيلة والعقيدة. فهو يجعل الغنيمة أساســية في تفسيراته، أما القبيلة فمُجرَّد إطار، على حين أن العقيدة شكلٌ ظاهريٌّ. وهذا يَعني أنه

فسَّرَ كلَّ الوَحي والسيرة ومعارك النبي والولاءات الدِّينية والسياسية على أساس المادية التاريخية، التي تَرى في العامل الاقتصادي والمالي مُحدِّدًا للإسلام في مضامينه وتشريعاته وقِيَمه وفتوحاته.

من الواضح أنَّ تفسير (الجابري) للفتوحات بالعامل المادي يَنطبق على فئة من الذين وَصفهم القرآنُ بالمنافقين، الذين يُظهِرون الإسلامَ ويُبطنونَ المَصالحَ، والذين كانوا يُقاتلون فعلاً من أجل الغنائم، ولكنَّه لا ينطبق أبدًا على المؤمنين الذين كانت تُحرِّكُهم العقيدةُ. لم يكن النَّبي يستخدم في دعوته النَّعرة القَبَلية، ولم يكن يريد النَّهب والاحتلال، فكان عندما يُحرِّرُ مدينة أو منطقة يَترك لأصحابها أراضيهم وأموالهم إذا أسلموا، لأن الإسلام هو المطلوب. وحتى الكِتابيِّين الذين كانوا يُصالِحون المسلمين لم يَتمّ التعرُّض لمُمْتلكاتهم، بل كانت تُفرَض عليهم ضرائب خاصة تسمى جِزيَة. في فتْحِ مكّة لم يكن هناك قتالٌ ولا نهبٌ. وعندما استسلم المكِّيُّون بقِيَت لهم مُمتلكاتهم، وقبِل منهم مجرد إعلان الإسلام. وفي حُنيْنْ أعطى النبيُّ الطلقاءَ الذي استسلموا في مكة للتو الكثير من الغنائم حتى احتجَّ على ذلك الأنصار واضطر النبي لتوضيحِ الأمر لهم، أما في خيْبر انهزم اليهود بعد معركةٍ ضاريةٍ غير أنه لم تكن هناك ممارسات نهبٍ أو تنكيل، بل وقّعت اتفاقيات من أجل السلام.

اهتمَّ (الجابري) بما سمّاه العقلَ العربيَّ، وفصل بين المزاج المَشرقي والمزاج المغربي، وقسَّمَ الوَعي إلى بيان وعرفان وبرهان، مُدَّعيًا أن العرفان يُسيطِر على المجال الشيعي، على حين يُسيطِر البيانُ على المجال السُّني، فيما يتميَّز المُعتزلة بالبرُهان، وهو شيءٌ لا حقيقةَ له؛ لأننا كما نجد

عرفانيـين داخل كل تيار نجد أيضا عقلانيين. وفي الوقت نفسـه جعل من البرُهان خاصيّةً مَغربيةً، وجعلَ العرفانَ خاصيّةً مَشرقية. وهو تناقض حيث إن المغـرب كما أنتج الفلسـفة أنتـج أيضًا التصوُّف والفقه. والأمر نفسـه يَنطبق على المشرق الذي أنتج الفلسفة وليس فقط الفقه والتصوف، إلا أنّ المُحصّلة أن اعتبر (الجابري) العقلَ المشرقيّ عقلاً عرفانيًا. بينما عَدَّ العقل المغربيّ عقلًا برهانيًا. والعقلُ البرهانيُّ هو المنتِج للفلسـفة العقلانيّة كما ظَهرت عند (ابن رشـد) مثلاً حسب تقديره. بينما ظهرت الفلسفة الإشراقية في المشرق عند (الفارابي) و (ابن سينا) والمتصوّفة والفرق الباطنية. وهي عنده بلا أَهمية ولا يمكن أن تشكل فلسفة حقيقية.

ادَّعـى (الجابريُّ) في قراءته للتُّراث الاعتمادَ على النَّقد الإبيسـتمولوجيّ، حيـث ركَّزَ عملَه على نصوصٍ تراثيّة أنتجَتها العقولُ الكلامية والفلسـفية. غـير أن تلـك القـراءة بقيـت محكومـةً بخلفيـة صاحبها، فكانـت قراءة إيديولوجية وليست قراءة إبيستمولوجة، فالبنيوية تنتصر للعامل الذاتي في قراءة النصوص، والتاريخانيّة تَجعلها مُنتَجًا مُحاصرًا بمعطيات التاريخ.

سَـعى (الجابريُّ) إلى تأسيس ما يُسـمِّيه "عقلانيّة نقدية" تُحقِّق "استقلالاً تاريخيًّا تامًّا"، بحسـب مصطلح (أنطونيو غرامشي - Antonio Gramsci) الـذي قصد به تحقيقَ وعي مُنسـجم يَملك وحدة داخليـة تُلغي التفاوُتَ الاجتماعـيَّ والطَّبَقي. وغياب الاسـتقلال التاريخي يَعني اسـتمرارَ ثنائية القديـم والجديد، وغيـابَ النَّقد وإقصـاء مُنجزات المَعرفـة، ففي تصوُّر (الجابري) تَفتقد الذّاتُ العربية الاسـتقلالَ التاريخي، وهي لا تَزال مُمزَّقةً بـين نموذجَينِ؛ عربي قديم وغربي حديث، والحـلُّ هو التحرُّر منهما معًا

من خلال إحياء ما يُسمِّيه "العقلانيّةَ الرشدية".
وفي الحقيقــة، هو يقوم بذلــك بدورةٍ التفافيّة. فـ (ابنُ رُشــد)، في العمق، لا جديــدَ لديه، وهــو مجرَّدُ شــارح لفكــر (أرســطو - Aristotle)، الذي اســتعادَهُ بعضُ الغربيين بشــكل ما. فأراد خلق توافق بين الإســلام والفكر اليوناني وانتهى إلى التلفيق بين متناقضات. وهذا الفكر اليوناني اســتعاده الغرب، بكل مدارســه المتنافرة، ولم يقطع تماما مع الماضي، بل بنى على أساســه أنظمة فلســفية وفكرية جديدة. وبهذا المعنــى لا يوجد تحرر في اســتعادة (ابن رشد)، بل تبعية لسلطة الأوروبي، الذي لم يتوقف عند (ابن رشــد)، بل تجاوزه. لم يكن (ابن رشــد) أصيلا في تفكــيره، وكان يحاول التوفيق بين تعاليم الإسلام وفلسفة اليونان دون نجاح، فالاختلاف جذري والهوة ســحيقة. وهو ما اضطرَّه لتغليب الرُّؤية الأرســطية على رؤية القرآن في مســائل اعتقاديــة كثيرة، مثل خلق العالم والخلــود الأُخروي[1]. بل إن (الجابري) ينكشــف أكثر حين يتبنى الآليات المنهجية والمفاهيم الفكرية لدى (فرويد) و (باشلار - Bachelard) و (فوكو - Foucault).
إنَّ التعامــل مع التراث يَطرح مشــكلتين أساســيتين في تقدير (الجابري)؛ الأولى تتعلَّــق بالموضوعيــة التــي تَقتضي فصــلَ الــذّات في التعامُل مع التُّراث. والثانية تتعلَّق بحضور التُّراث في الوعي العام والثقافة المعاصرة[2]. غير أنه اســتند إلى منهجيّةٍ ثلاثيّةِ الأبعاد تَقضي على الموضوعية المُدَّعاة.

1 - ابن رشد: فصل المقال، ص.ص. 42-43.
2 - فارح مسرحي: الحداثة في فكر أركون (مقاربة أولية)، ص55.

فهو يَعتمد مناهج البنيويــة والتاريخانية، ويَجعل من الإيديولوجيا مُحدِّدةً لموقفه، كما جاء في كتابه "نحن والتُّراث".

وهــو يذهــب إلى القول بخلوِّ الفكــر العربي الحديث من أيــة نقطة مضيئة يمُكن الاســتنادُ عليها. وهو بلا شكَّ تعميم غيرُ علمي، لأنه يمُكنُنا أن نجد أفكارًا مهمة حتى لدى أولئك الذين لا يَمشون في طريقٍ سالك. ونَفيُ وجود نقاط مضيئة في الفكر العربي الحديث يَعكس رؤيةً استبدادية تَستوطن عقلَ (الجابري)، لعلَّها نتاجُ مرجعيّةٍ مُركَّبة بين الفكر الماركسي الشُّمولي والعقيدة الحشوية الإقصائية، التي لا يَبدو أنه تحرَّر من أسرها، بشكل نهائي.

لا يمُكِــن للرُّؤية الاســتئصالية أن تُحقِّقَ الاســتقلالَ التاريخيَّ الذي يُريده (الجابــريُّ). بل إن خلفية ذلك التوجُّه تُكرِّسُ التَّبعيّةَ فحســب، على حين يَحتاج الأمر تحرُّرًا حقيقيًّا من تبعيَّتَين؛ الأولى تبعيّة المُعتقدات الحشــوية المَوروثــة التي تمُجِّــدُ الطُّغاةَ، والمُهيمنة على عقــول العامّة والنُّخبة على حدٍّ ســواء، وتَشــمل (ابن رشــد) الذي اعتبرَه رمزًا للعقلانية، والثانية تبعيّة الفكر الحداثي الغربي الذي أغرقَ المجتمعاتِ الغربيةَ نفسَها في الغرائزية المُفرِطة والضَّحالة الفكرية والوعي الشَّقيّ.

لا معنــى للاســتقلال أو التحرُّر الفكــري إلا باعتناق الحقيقــة التي يتَّفق حولَها العقلُ العالِم والوحي النبويُّ. وهذه ليســت عودة إلى الماضي لأن العقــل والوحي مرتبطان بالحقيقة وليس بالتاريخ الذي قد يلتقي بهما وقد لا يلتقي، وهما يَقفان دائمًا مع ما هو طبيعيٌّ وإنسانيٌّ وقِيَميٌّ وكَونيٌّ.

والكتلــة التاريخيــة التي يتحدَّث عنهــا الجابريُّ، ويمُكِــنُ أن تُحقِّقَ ذلك الاســتقلالَ التاريخــيَّ، وتحويــل النَّظري إلى عملي، ليســت في الحقيقة

سـوى جماعـة تتبنَّى الأفـكارَ القديمة نفسَـها، والتي تُقدِّمُها في أشـكال جديدة فحسب. ولا يمُكِن لمَن يَتبنَّى فكرًا قديمًا أن يدعوَ إلى التحرُّر منه. ليسـت المشـكلة في فقدان الفِكر القادر على تحقيـق النَّهضة، ولا معنى للقول بضرورة تحقيق تراكم فلسـفي ونقدي وجدلي، إلى أنْ تأتيَ اللَّحظة التـي يُولَد فيها مُفكِّرٌ جديد، يَخرج من بين ذلك التراكم. بل إن المُشـكلة تتحـدَّد في إنكار الحقيقة التي تُدرِكُها العقولُ الحيّةُ، ولايزال خيطُها ممتدًّا في الواقـع، والبحث في المقابل عن أفكار زائفة تمَّتْ تجربتُها ولم تُوصل إلى شيء. ولأجـل ذلـك فإن دعـوة الجابري للبدء من الصِّفـر فارغةٌ من المعنى، لأنَّه لا شيءَ يَبدأ من الصِّفر في عالم الأفكار.

يَزعم (الجابريُّ) البحث عن تحقيق الاسـتقلال التاريخي للذات العربية، لكنه يُلغي دورَ التاريخ من مشروعه الفكري. وهذا يتناقض مع دَور المثقَّف والفيلسـوف، الذي يَدَّعيه لنفسـه، والذي يُوحِّد بين الفلسفة والواقع. فهو يَقفز فوق التّاريخ، ويُريد إلغاءَ كلِّ ما فيه، وحتَّى الذين صنعوه.

يَدعو (الجابريُّ) إلى تجديد التُّراث، ويَرفض القراءةَ السَّلفيّةَ له، فهي "قراءة تراثيّـةٌ للتُّراث". وهو أيضًا يَرفض القراءة الاسـتشراقية التـي يَعتبرها فقيرةً وفاقدةً للموضوعية، وتحـاول اختزالَ غايتها في ردِّ الفرعِ إلى الأصل، أي ردِّ التُّراث إلى أصوله اليونانية والغنوصية واليهودية والنصرانية، كما يتصوَّر المسـتشرقون. غير أن ذلـك شيءٌ يتناقض مع منهجه البنيوي، ومسـطرته المادية، وأفكاره الارتجاعية.

تضمَّنَـتِ المُدوَّنـات الفقهيـةُ والرِّوائيـة والتَّفسـيرية والكلاميّةُ في عصر التدويـنِ الكثيرَ من الموروث الكتـابي. وهو شيء لاحظَه الجابريُّ، الذي

اشــترط تجديد التُّراث من داخله، ورَفَضَ بناءَ حضارة أو صناعة أمّة بتُراث الآخَرين. وضربَ مثلاً تعامل أوروبا مع (ابن رشد)، حيث قال إنَّهم أخذوا فكرَ (ابن رشد) وتعاملوا معه لا كما نعرفه نحن، بل كما صنعوه هم.

يَعتمد (الجابريُّ) الماديّةَ التاريخية، ويُفسِّر كلَّ شيء في التُّراث على أساس فكرة الغنيمة. وفي الحقيقة بات القولُ باعتماد الغَربِ على فكر (ابن رشــد) شــيئًا مشكوكًا فيه. فالغرب استعاد بالأساس فلسفةَ اليونان، الذين كان (ابنُ رشد) شارحًا لأحد أهم فلاسفتهم (أرسطو)، كما أنَّهم استعادوا في الجانب الحقوقي النِّظامَ التَّشريعيَّ الرُّومانيَّ، وليس فقه (ابن رشد) المالكي.

مــن الضَّروريِّ قراءةُ التُّراث بمناهج وآليات داخلية. والقرآن والسُّــنة حدَّدا تلــك الآليات. وعندما يتعلَّق الأمر بالتُّراث المكتوب حولَهما فلا بدَّ أيضًا من التعامُل معه على أساس الانسجام والتَّوافق مع نصوص الوَحي ومبادئ العقل التي يُســلِّم بها العقــلاءُ. ومن غير المُمكِن تفسـيرُ الفتوحات كلِّها بالعامــل الاقتصادي، والقول إنَّ الغنيمة هي التي كانَت تُحرِّكُ المســلمينَ زمن الرِّسالة أو حتى بعدها. وقد يكون ذلك صحيحًا لفئة من الناس، لكنَّه بلا شــك ليس حالة المؤمنــين الذين كان قتالُهم للعقيــدة، فهم الذين قام الإســلامُ على ســيوفهم كما هو واضح، في الوقت الذي لا نجد أثرا لمن سماهم القرآن بالمنافقين سواء كان نفاقهم مكشوفا أو مخفيا.

الموقف التفكيكي

كان الباحــث الفرنــسيُّ من أصل جزائري (محمد أركــون) (1928-2010) يَســتخدم المَنهــجَ التَّفكيكيَّ في تفســير الــتُّراث، ويُحِلُّه محلَّ مــا يَعتبره

تفسيراتٍ لاهوتيّةً وأسطورية، من خلال ما يُسمِّيه بـ"الإسلاميات التطبيقية".
ميَّز (أركون) بين الحداثة والتَّحديث، فكان يَرى أنَّ التَّحديث يَقتصر على تطبيق المناهج الغربية والفكر الغربي بطريقة آلية على الواقع العربي، دون التصرُّف في تلك المناهج أو محاولة تعديلها. أما الحداثة فهي عنده مضمون يتخطَّى الزَّمن ولا يُمكِن تأطيرها بسياج التاريخ[1]، وهو بذلك يَنسب للحداثة ما يُنكِرُه على القرآن والإسلام، ومُجمَل التُّراث الذي كُتب حولَهما. وهو يَفعل ذلك بدعوى التَّحديث، أي تطبيق تلك المناهج والأفكار دون تصرُّف. وهذا يُؤكِّد نزعةً لا تاريخية تجاه الحداثة، سرعان ما تَختفي بخصوص القرآن، رغم حضوره العميق في وعي الجماعة المسلمة، وفي المقابل غياب فكر الحداثة وغرابته لدى غالبية الناس.
يتحدَّث (أركون) عن ضرورة الانفتاح على العقلانية الغربية، ولا يُمكِن تحقيقُ ذلك إلا من خلال تفكيك ما يُسمِّيه بالجوانب الدغمائية والأرثودكسية في التُّراث، وصولاً إلى التحرُّر من النَّص الذي يَقتضيه دخولُ عصر الحداثة. فهو يتحدَّث عن تحرير الوعي الإسلامي مما يَعتبره أساطيرَ تَشوبه من خلال فتح الدَّوائر الدغمائية.
استخدم (أركون) مصطلح "العقل الإسلامي"، واستعان بالألسنية والسيميائية لطرح أسئلة تدفع نحو رفض التَّقوقُع والانفتاح على المُعطى الحداثي كما يريد. وهو يَحتفي بمن يُسمِّيهم عقلانيِّينَ مثل ابن رشد

1 - فارح مسرحي: الحداثة في فكر محمّد أركون (مقاربة أوّليّة)، ص67.

الذي يُمثِّل إرثًا مشتركًا بين أكثر الحداثيين. وهو لا يَفصل بين الموضوع والمنهج والهدف، بل إنَّ منهجَه يتضمَّن موقفًا مسبقًا. فهو تَفكيكيٌّ، والتَّفكيك يمنح القارئ أو الناقد حقَّ فَهمِ النصِّ كما يَرى حسب مُسبقاته، دون التمسُّك بأية قواعد لغوية أو بلاغية، ودون احترام للتَّمييز بين الصَّريح والمُجمَل أو الحقيقي والمَجازي.. وهذا يَعني القضاء على دعوى الموضوعية والإعلان عن اتِّخاذ موقف ذاتي.

إنَّ المنهجَ مجرَّدُ أداةٍ لقراءة النصِّ، ويجب أن يكون محايدًا، الهدف منه "الوصول عن سبيل الاستدلال أو الحدس إلى اليقين أو البداهة" كما يقول ديكارت. ولتحقيق ذلك يجب أن يستند إلى قواعد، أهمُّها: عدم قبول شيء على أنه صادق ما لم يتبيَّن لنا أنه صادق بداهةً. وهذا ما تَفتقده كتاباتُ أركون الذي لا يَستدلُّ بالنصوص المَوثوقة، ويَعمد إلى استخدام نصوص غير موثوقة لتأكيد وجهة نظره.

إنَّ ما يَفعله الحداثيُّون، على شاكلة (أركون)، هو مجاراة الغربيين في خطواتهم تجاه كتابهم الدِّيني المُقدَّس. إنَّنا في الحقيقة أمام "سلفية حداثية"، قد تُسمَّى أيضًا "سلفية استشراقية"، في مقابل "السَّلفية التُّراثية". فإذا كان السَّلَفيُّون يُقدِّسون رموزَ "التّاريخ العربي" وأحداثه، مِن الذين كانوا دائمًا في صَفِّ السُّلطة التي نصَّبَت نَفسها مرجعيَّةً دينيّةً وسياسيّةً بعد وفاة النبي، فإن الحداثيِّينَ يُقدِّسون رموزَ "التاريخ الغربي" وفلاسفتَه وأحداثَه. وهذه حالةٌ أشدُّ بؤسًا.

ادَّعى فكرُ الحداثة الغربية أنَّه حوَّل الإنسانَ إلى محورٍ للوجود، ليكونَ هو المرجع في الفكر والتنظير والتشريع بدل الله. فهو يَرفض الوحيَ الإلهيَّ،

ويدَّعـي تَنصيب العقـل مرجعًا بديلاً عنه. والإنسـان الذي صـار محورًا للكون ومُنظِّرًا ومُشرِّعًا ليس المقصود به كل الناس، بل فئة معينة فحسب، وهي الفئة المهيمنة ماليًّا وسياسيًّا وثقافيًّا. أي إنها الطبقة البورجوازية التي تُحدِّد مَن يَحكم، كما تُحدِّد طبيعةَ الأفكار المتداولة والثقافة السائدة.

ولم تَعُـدْ قضايا الألوهية والعالم الآخـر مُهِمّةً لدى الحداثيين، بل صارت ضربًـا من الأسـاطير أو الرُّموز، فالجنة والنار لم تعـدْ حقيقةً كما يتحدَّث عنها الوَحيُ والأنبياء. ولأجل ذلك باتَ الإنسـانُ بلا تكليف ولا التزامات أخلاقية، وكلُّ ما عليه هو احترام القوانين العامة التي تُنظِّم حياةَ المجموعة. أمّـا حياتُـه الخاصة فهو حرٌّ في فعل ما يشـاء في نفسـه، أو مـع مَن يتَّفِق معه، فصارت كلُّ المُحرَّمات التي يَنفر منها الذَّوقُ العامُّ والعقل الإنسـاني المُستقيم مباحةً.

نقل (أركون) وسـائر الحداثيين العرب هـذه الأفكار، وصاروا يبحثون عن مداخـل لتجميد نصوص القرآن والسُّـنة، وتجاوزها من أجـل إقرار رُؤًى ومُعتقداتٍ ومناهجَ وتشريعاتٍ قائمة في الغرب. فبعد أن نجح الأوروبيون في فعـل ذلـك مع "الكتـاب المقدس"، صـار أركون يأمُـل في نقل تلك التجربة إلى العرب والمسـلمين. وبدأت محاولاتُ التَّشـكيك في السُّـنة النبويّة والالتفاف على القرآن الكريم. فقالوا إن القرآن كتابٌ تاريخيٌّ مُتأثِّرٌ بثقافة عصره، ولم يعدْ مناسبًا لهذا العصر، أو أنَّ النبيَّ هو من ألَّفَه اعتمادًا على ما كان متداولاً من معتقدات وأفكار وحِكَم صارت اليوم تراثًا. والسُّنة لا وجـودَ لها. فالهدف لم يكـنْ تنظيفَها من الرِّوايات المَوضوعة، كما هو مُفترَض، بل كان إقصاءَها في ذاتها.

تَزدحم كتاباتُ (أركون) بمصطلحات العقلانية والتَّنوير، في سياق تمَجيده للثقافة الغربية. في حين لم يتحدَّث أيُّ كتاب عن الإنسان كما تحدَّث عنه القرآن الذي ذكره مرارًا وخصَّص له سورةً باسمه. فهو يَجعله حاملَ الأمانة بعد أن قَبلَها باختياره. وهو أحيانًا يلومُه عن ظُلمه وجَهلِه وكُفره، وأحيانًا يَدعوه إلى قبول الحقِّ واتِّخاذ طريق الهداية. ومرّات أخرى يَمدحُه عندما يكون مثالاً للعقلانية والإيمان والصَّلاح، ويَقبل بالنُّور الذي يَبثُّه إليه القرآنُ ليكون مُستنيراً به. فهو يُركِّزُ نظرَه على العقلاء وأصحاب العقول، ويَرفع من شأنهم، لأنَّ إدراكَ الحقيقة والتمسُّك بها هو شأنُهم وحدَهم دون غيرهم من الذين يَستسلمون لعاداتهم ومألوفاتهم وأهوائهم من الذين ذمَّهم بشدّة وقال فيهم: ﴿**إِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ**﴾ [البقرة: 170]. فما أنزل الله هو عينُ العقل واتّباع الآباء بشكلٍ أعمىً هو اللاعقل ذاته.

والتيّارات الإنسانويّةُ، التي ظهرَت في الغرب من أجل الدِّفاع عن الإنسان، واعتباره كائنًا محوريًّا في الوجود، أخذَت من القرآن ما يُعجبُها، ولكنَّها أهملَت حقيقةَ أنَّ الإنسان محدودٌ، ولا يَملكُ علمَ الوجود والطبيعة، ولا يَعلم الماضيَ ولا المستقبل، فذلك كلُّه خاصٌّ بالخالق الذي يَنبغي تسليم أمر التَّشريع والهداية إليه تمامًا كما نُسلِّم له بأنَّه هو خالق الكون ومبدعه، وهو من أراد إنفاذَ علمِه وإظهارَ حكمته في كل جزئيّةٍ من جزئياته.

تمَّتِ التَّسوية بين القرآن والسُّنة من جهة، والكتابات الدِّينية والشِّعرية

والفلسـفية الأخرى من جهة ثانية. فكما أنَّ تلكَ النُّصوصَ بشريةٌ ووَضعيّةٌ بالنسبة إليهم، فإنَّ الأمر لا يَختلف بالنسبة للقرآن والسُّنة، غير أنَّ (أركون) حاولَ التَّخفيـف من حدّةِ هذه النَّزعة، فكان يُحاول انتقاءَ كلماته من أجل تجنُّب استفزاز المُتلقِّي.

ساعدَ تعدُّد القراءات للقرآن الكريم، وحركةُ الوَضع وتسرُّب الإسرائيليات إلى السُّـنة النبويـة، عـلى تحقيق هـذا الاتِّجـاه بعضَ النَّجاحـات داخل الأوساط الأكاديمية والنُّخَب المُثقَّفة. فهؤلاء ليست لديهم صورة واضحة عـما حـدثَ بعدَ وفاة النبي صـلى الله عليه وآله، والتلاعُـب الكبير الذي حـدث بخصـوص نصـوص الوَحي وكيفيـة ضبطهـا، وتدخُّـل الأهواء السُّـلطانية في إقرار ما يُناسـبها واستبعاد ما لا يُناسِـبُها. كما أن خلفياتهم الوَضعيـة وأيديولوجيّاتهم المادِّية وقفَـتْ حاجزاً بينهم وبين محاولة تفهُّم الوحيِ قرآنًا وسُنةً. وبدل البحث عن مناهج وأساليب للتَّعامل مع نصوص الحديث لمعرفة الصحيح فيها من الدَّخيل، عملَ الحَداثيون على استغلال ذلك الواقع التاريخي من أجل إقصاءِ الوَحي برُمّته.

واجَـهَ (أركون) صعوبـاتٍ لم يُواجِهْها الفلاسـفةُ الغربيُّون، بسـبب توافُر نصوص الوَحي في القرآن والسُّـنة على طرقٍ وأساليب لم تتوافَر لنصوص أخـرى في الدِّيـن أو التاريخ أو الأدب أو الفلسـفة. فقد تعامـلَ الغربيُّون مع "الكتاب المقدس"، وأمكَنَهُم إيجادُ ثَغراتٍ كثيرةً للتَّشـكيك في نسـبة التَّوراة إلى النبي موسى أو التشكيك في نسبة الأناجيل للنبي عيسى. وهذا لم يتوفَّر لـ (أركون) وعموم الحداثيِّين بخصوص القرآن، وهو ما سـيُلجِئُ كثيراً منهم لاعتماد مناهجَ الهرمينوتيقا والتَّفكيك.

رأى (أركـون) في التُّراث عنصرًا جامـدًا يَنتمي لمرحة تاريخية مُنتهِية، وصار مُعيقًـا للنَّهضة، ولا بدَّ من الانطلاق مـن الصِّفر والاتجاه نحو الغرب لاقتباس ما يمُكِنُ اقتباسُـه منه، دون اعتبار للتُّراث الذي يَشمل عندَهُم القرآنَ والسُّنة. وهذا يَعني اعتبارَه شيئًا تاريخيًّا كان نتاجًا لثقافة عـصره وللواقع الذي ظهر فيه الوَحيُ، فهو مُرتبِطٌ به بشـكل مِفصليٍّ، ولا مجـالَ لمُواصلةِ الالتـزام به، لأنَّ ذلك يَعني الاسـتمرارَ في حالة التخلُّف.

كان العربُ يَنتظرون الرَّجلَ الذي يَنتشِلُهم من الوَثنيّة والتناحُر والجاهليّة في الفكر والأخلاق، ويَخلع على وجودهم معنًى إنسانيًّا، ويُدخِلُهم في حركـة التّاريخ. وفي تقدير (محمد أركون) كان الإسـلام يمُثِّل الحَداثةَ في زمانـه. فالتَّوحيد كان يمُثِّلُ الحداثةَ العقلية والرُّوحية لذلك العصر. لكنه اعتبر الإسـلامَ لا يمُثِّلُ الحداثةَ والجـدة في زماننا، غاضًّا الطَّرفَ عن حقيقـة أنَّ القـرآنَ يتحدَّث عن حقائـق وجودية تتعلَّـق بالأُلوهية والنُّبـوة والخَلـق والمَصير، ويُشرِّعُ بمـا تَقتضيه الطَّبيعة، ويَسـتهدف تحقيقَ منظومـة من القِيَم تتضمَّن العَدالةَ والحريـة والكرامة والعِلم.. بعكـس الحداثة الغَربيّة التي تُركِّـز خطابَها على الجانب الغَرائزيّ، ولا تَخدم سـوى مصالح طبقيّة وفِئَويّة، ولا تهتـمُّ بالمصلحة الكُلِّية للنَّوع الإنساني.

يَعـترف (أركون) أنَّ الحداثـةَ الغربية لم تُقدِّم بديلاً رمزيًّـا للدِّين، وكلُّ ما فعلتـه حذفُ هـذا البُعد واعتبارُه غـيرَ ضروري. كانـت ذات بُعد أحاديٍّ يُهمِـلُ الرُّوحيَّ، ولا يَهتمُّ بغير المادي. ورغم وعـي أركون بفَقرِ النَّموذج

الحداثيِّ، إلا أنَّه كان مُنسجمًا معَه، وكان يَصِفُ البُعدَ الرَّمزيَّ والرُّوحيَّ للإسلام، القائمَ على الإيمانِ بالغَيب، بأساطيرَ لا يُمكِنُ القَبولُ بها.

تَبني الحداثةُ معارفَها على أساس نظرية حسِّية في المعرفة. وهي لذلك انتهَت إلى الإلحاد أو اللا أدرية. لم تَقبَلْ بمنطقِ العَقل الذي يَستنتِجُ أنَّ وراء المَصنوع صانعًا، وأنَّ هذا العالم البَديع لا بُدَّ له من مُبدِعٍ ومُدبِّر يأمُرُ وينهى، ولا يُمكِنُ أن يُهمِلَ خلقَه لأنَّه حكيمٌ ولَطيف. لم يترُكِ الخالقُ عبادَهُ يُواجهونَ ظلامَ الضَّلال دونَ وجودِ هُداةٍ ومُرشدين يُوضِّحونَ له الصِّراط المُستقيم. لكنَّ الحداثةَ لم تَقبل بذلك، ولم تُدرِكْ أنَّ العَبثَ ليس من صفات الحكيم، ولا يُمكِنُ وَصفُ الله به.

يُمثِّلُ الدِّين هويّةَ الإنسان المُسلم، رغم ما تعرَّض له من تلاعُبات سياسية. فهو المُكوِّن الرئيسيُّ لثقافته وأخلاقِه وعاداتِه ومُحرَّماتِه وخطوطِه الحُمر. وسؤال الهوية يَبقى السُّؤالَ الذي عجز الحَداثيون عن الإجابة عليه. فهم في الوقت الذي يُريدون فيه انتزاعَ النّاس من انتمائهم الدِّيني لم يَنجحوا في تَقديم البَديل المناسب، بعدَ أن كشفَت الحداثةُ الغربية وما بعدَها وجهَها الحقيقيَّ في العُنصرية والإقصاء والإباحيّة والشُّذوذ والإدمان والاستغلال والنَّهب والحُروب التي لا تتوقَّف ضدَّ الشُّعوب الأُخرى.

وفي المقابل، لم يكنْ بإمكان السَّلفيِّين وعموم التُّراثيِّين القولُ بأنَّ مفهوم الهوية عندهم يَعكس تمسُّكًا بنصوص الوَحي في معتقداته ومفاهيمه وأحكامه، بقدر ما يَعكس تمسُّكًا باجتهادات مُفسِّرينَ ومُتكلِّمينَ وفُقهاء كانوا في الحقيقة يُكرِّسونَ خياراتٍ سياسيّةً بدأتْ بعد وفاة النبي، وتوسَّعَت بعد ذلك لتبتعد مع الزَّمن خطواتٍ واسعةً عن منطوق القرآن ومَفهومه.

لقـد أعلنَ النبيُّ في حياتـه أن ردّةً تحصل من بعده[1]، وتلـك الرِّدّةُ كانت ردّةً ثَقافيـة تَشـمل الاعتقادات والأحـكام والقِيَم. وبسـببها دخلتْ تحت جناح الإسـلام مُعتقداتٌ يَهودية ومسـيحية ومجوسية، تحوَّلَت لاحقًا إلى مذاهـب. وصار من يَميل إلى المُعتقدات اليَهودية له مذهبٌ خاصٌّ، ومَن يَميـل إلى النَّصرانيـة له مذهبٌ آخر، ومن يَميل إلى المَجوسـية له مذهب ثالث، واختار آخرون بناءَ مذاهبَ هي خليطٌ من كلِّ ذلك.

لم يَفهم الحداثيون ذلك، أو لم يُريدوا أن يَفهموه. فهم غالبًا يَنحدرون من أوساط مذهبية اخترقَتْها الإسرائيليّاتُ، وتبنَّتْ معتقدات الحشو والتَّجسيم وتقديس الطُّغاة والإيمان بالجَبر والإرجاء. وظنُّوا أن تلك المُعتقَدات هي مُعتقداتُ الإسـلام. وهكذا بقَدر ما يَبدو مَوقفُ الحَداثيِّينَ فارغًا من معنى الهوية، يَبدو مَوقف التُّراثيِّين مُشـابهًا، والأحرى الذَّهابُ إلى موقف نَقديٍّ يُحـرِّر الوَعيَ العامَّ من التلبُّـس بأفكار وَضعية واجتهـادات بشرية كانت مُنغمسة بمصالح سياسـيّة وخلفيات ثقافية ودينية لا تعكسُ الحقيقةَ، ولا تُعبِّرُ عن الوحي.

هناكَ شِـبهُ اتِّفاقٍ بين الجميع أنَّ العلم وسلسلة القِيَم الإنسانية الكبرى هي

1 - في روايـة عن النبـي (ص): "يرِد عليّ يوم القيامة رهطٌ مـن أصحابي، فيُحَلَّؤون عن الحوض، فأقـول: أي رب! أصحابي، فيقول: إنك لا علم لك بمـا أحدثوا بعدك، إنهم ارتـدوا بعدك على أدبارهم القهقرى". البخاري: الجامع الصحيح، ح6213.. وفي رواية أخرى: "يؤخذ برجال من أصحابي ذات اليمين وذات الشمال، فأقول: أصحابي! فيقال: إنهم لم يزالوا مرتدين على أعقابهم منذ فارقتهم". البخاري: الجامع الصحيح، ح3447. ومسلم: صحيح مسلم، ح2860.

سرُّ التقدُّم والسُّـموّ. غير أن المشكلة تكمُنُ في مصدر العِلم والقِيَم، وهل هـو التُّراث أم الحداثة، أم أنَّـه يَقع في مكان آخرَ هو مقولات الوحي، كما قدَّمَها صاحبُ الرِّسالة وأئمتُها الحَقيقيُّون من بعده.

يَرفـض التُّراثيُّون العلمَ القُرآنيَّ كـما قدَّمَه حملةُ الوَحـي الذين قرنَ النبيُّ بينَهُـم وبينَ القرآن، كما يَرفضون العلـمَ الغَربيَّ باعتباره نفيًا للدِّين والهوية في نظرهـم. فكما يَرفـض الحداثيُّونَ الـتُّراثَ يَرفضُ التُّراثيُّـونَ الحَداثةَ. وكلاهُما لم يَنتبهْ أو لم يُرِد الانتباهَ إلى حقيقة أنَّ العلم والحقيقة العلمية لا تُوجَـدُ كاملةً لا في التُّراث المكتوب حـول النَّصّ الأوَّل، ولا في مُنتجات الحَداثة القائمة على المَعارف الحسِّيّة والمُعطيات الظَّنّيّة.

تحوَّلَـت الحَداثةُ الغَربيّةُ لدى النُّخَـب العَربية إلى أيديولوجيا مُغلَقة، تُريد تَحديـدَ إطـار واسـتراتيجيّةٍ في صِراعها مـع الفِئات الأخرى مـن تُراثيِّين ونَقديِّـين. لم تَهتـمَّ بتشريح فكـر الحَداثة لمعرفة إيجابياتـه وتمَييزها عن سـلبيّاته، ولم تهتمَّ بالانفتـاح على اتِّجاهات أخـرى في التُّراث غير تلك التي يَتبناها أغلبيّةُ النّاس، بل إنَّها أرادَتْ تسلُّم البضاعة الحَداثية مُعلَّبةً، ثم فتحَها في السّـاحات العامة وتَقديمها للنّـاس من أجل التهامها. لم تُحقِّقْ في مدّة صلاحيّتها، ولا في مناسـبتها للبيئة العربية والمُسلِمة، ولم تعرضْ منتجاتهـا على المُختبرات العلمية لفَحصها، بل قدَّمتها مباشرةً للناس كما تَلقَّتْها، من أجل اسـتهلاكها. وهي بلا شـكّ عمليةُ غِشٍّ لا نَظيرَ لها، لأنَّها انطلقَتْ في تمَجيد تلك البِضاعة رغمَ أنَّها لم تَفحَصْها.

لا يَعني التمسُّـك بالتُّراث أو جزءٍ منـه العُبوديّةَ للماضي، إلا إذا كان ذلك التُّراث سلبيًّا أو فارغًا من القِيَم. فالقِيَم العقلانية، كالحَقِّ والخير والجمال،

حُريّةٌ. والتمسُّك بها تمسُّكٌ بالرُّوح الإنسانية السامية التي تَعكس نزعة عقلانية رفيعة. وهذه العقلانية ليست جمودًا، بل إنَّها حافز من أجل مزيد من السُّمو والتقدُّم والإبداع. وبهذا المَعنى فإنَّ التُّراثَ الإيجابي والقِيَميَّ ليس تراجعًا إلى الوراء، بل اندفاع نحو الأمام، ليكون بذلك هدفًا واضحًا يَحمي من التِّيه والحَيرة.

إنَّ الحَداثيِّينَ الذين يتمسَّكون بتُراث الغَربيِّين الفَقير في قِيَمه وعَقلانيّته، بسبب طُغيان الغَرائز والمَصالح والعُنصرية عليه، هو الذي يُمثِّلُ عاملَ جذبٍ إلى الوَراء. وبسبب ذلك فإنَّ مُحاولات بناء نهضة عربيّة، على أساسٍ مرجعيّة حداثية غريبة، انتهتْ بالفشل. ولم ينجحْ رعاتُها سوى في الانحدار بأخلاق الناس ووعيهم وقِيَمهم إلى الحَضيض.

وهذا الفشلُ الحداثيُّ في بناء نهضة عربية هو ما يَسمح بالتمسُّك بالوَحي الذي حشرَهُ الحداثيُّون ضمن التُّراث الذي تُهيمنُ عليهم فيه نَزَعاتٌ حشويّةٌ مُنغلقةٌ ومُغالىً فيها ومُنفلتةٌ، من أجل تصويره بشكل سلبي. فالقرآنُ والسُّنّةُ لا يَنبغي أن يُقرآا هذه المرّةَ من خلال ما كتبَهُ المُفسِّرون والمتُكلِّمون والفُقهاء القُدامى، بل يجب قراءتُهما بشكل مباشر.

إنَّ التُّراثَ الذي كُتب حول القرآن والسُّنة هو ما يَجب أن يَخضع للقراءة النَّقدية الصارمة، بل الحديثُ نفسُه يجب أن يَخضع للمسطرة النَّقدية ذاتها، بعد أن تمَّتْ توسعةُ دائرة القداسة لتَشمل جميعَ "الصَّحابة والتابعين"، والكثيرَ من الحديث المَوضوع.

ويُخطِئُ الحداثيُّون إذا اعتقدوا أنَّ إقصاء القرآن والسُّنة من ثقافة المسلمين ووعيهم شيءٌ مُمكِنٌ، ولذلك فالمُمكِنُ هو التأكُّد من صِحّتها.

إنَّ فكـرَ الحداثـة هو الذي يَحتاج إلى تقويم على أسـاس مُعطيات القرآن والسُّـنة، بعد عملية إعادة ضبط دقيقة على أساس معطيات علمية لا شكَّ فيها. والحَداثيُّ العربيُّ يَحتـاج أن يُقلِّبَ مَعاييرَهُ لِيُصبِحَ ما تلقّاهُ من أفكار عن مَستشرقين غالبًا هو الذي يَحتاج إلى تجديد وإعادة قراءة.

صحيحٌ أنَّ السَّـلَفيِّينَ والتُّراثيِّينَ يُبدونَ مقاومةً شرسـةً لِمَنع إعادة قراءة ما أنتجَهُ المُتكلِّمونَ والمُفسِّرون والفُقهاء والفَلاسـفة، غير أنَّ ذلك لا يمُكنُه أنْ يمَنَـعَ مِـن إعادة تَقويم التُّراث الذي كان يَجنح غالبًـا إلى تبنِّي ما أقرَّتْه السُّـلطةُ الحاكمة في المَرحلة الأولى التي تلَتْ وفاةَ النبي صلى الله عليه وآله.

وبهـذا المعنـى لا تَعني اسـتعادةُ القـرآن والسُّـنة، لِيَكونا مَصـدرَ الرُّؤية الوُجودية ونظامَ الحياة، استعادةً لما كُتِب حولَهما، بل يَعني قراءةَ ما كُتِب حولَهما بشـكلٍ مُنتِجٍ وخَلّاق يُحاول استكشـافَ ما غابَ عن القُدامى من عامّة المُفسِّرينَ والمُتكلِّمينَ، أو لم تَستطع عقولُهُم حينَها تفهُّمَه.

الاتِّجاه التّأويلي

يُعتبرَ الباحثُ المصري (حسن حنفي) (1935-2021) أحدَ أهمِّ مُمثِّلي هذا الاتِّجاه. وهو يَرى أنَّ التُّراث لا يَسـتمد قيمتَه من ذاته، بل من الواقع الذي ظهر فيه، وصار جزءًا من ماهيته. وهو ما يَعني "محدوديّةَ التُّراث في مرحلة تاريخيّـة ارتبطَ بالتَّعبير عنها والتَّعامُل معَهـا، فإذا ما تخطّاها الواقعُ وجبَ تغيير محاوره وإعادةُ تَشـكيلها حسـبَ أنماط التغيُّر الاجتماعي الجديد، حتـى لو أدَّى الأمرُ إلى نشـوء محـاور تراثية جديدة تتناقـض مع محاور

التُّراث القديم"[1]. فـ "ليس التراثُ موجودًا صُوريًّا له استقلالٌ عن الواقع الذي نشأ فيه، وبصرف النَّظر عن الواقع الذي يَهدف إلى تطويره، بل هو تُراث يُعبرِّ عن الواقع الأوَّل الذي هو جزءٌ من مكوِّناته"[2].

كانَت مُهمّةُ التُّراث منحصرةً في تعديل الواقع الذي ظهرَ فيه، ومن العبث وصفُه بالثَّبات والاطِّراد رغم تغيُّر الواقع وتبدُّله، حسب حسن حنفي. وهو يُضيف أنَّ التُّراثَ ليست له مفاهيمُ كُلِّية ثابتة يمُكنُها مواجهةُ مُشكلات الحياة المعاصرة، وإعادةُ تشكيل مَفاهيم الواقع الجديد، بل هو مجموعة من النَّظريات التي وُلدت في واقع مُعينَّ، وواجهَتْ مَوقفًا تاريخيًّا محدَّدًا. والتَّغيير يجب أن يكون لصالح الواقع الجديد، وليس لصالح التُّراث، فالواقع هو المَصدرُ الأوَّل لكلِّ فِكر.

وهذا يعني أن التُّراث لا ينفصل عن الواقع الذي ظهر فيه، في الزَّمان والمكان، وهو مرتبطٌ به ارتباطًا عضويًّا. فهو مصدر التُّراث، والتُّراث جزءٌ منه. وهو ليس حقيقةً مَوضوعيّةً مُستقلّةً ومُنفصلةً عنه، بل تعبير عن موقف تاريخيٍّ لجماعة من النّاس. وعلى هذا النَّحو يُصبحُ من الضَّروريِّ، بسبب تغيُّر الواقع مرارًا، "أن يكون لنا الآنَ تراثٌ مختلفٌ، يُعبرِّ عن واقعنا الذي نَعيش فيه، وأن يكون تراثُنا القديمُ المُرتبطُ مرحليًّا بواقع مَضى وتولىَّ قد ذهب هو الآخر مع واقعِه الذي تخطّاهُ التّاريخ"[3].

---

1 - حسن حنفي: التراث والتجديد، ص33.

2 - م . ن . ص13.

3 - م . ن . ص35.

"نزل الوحيُ حسب مُتطلَّبات الواقع، أو كما يقول علماءُ الأصول: طِبقًا لأسباب النُّزول، وتَبعًا لإمكانيّات تقبُّله، وكثيراً ما كان الوحيُ يُعدِّلُ حسب الواقع، كما يقول بذلك علماء النَّسخ"[1]، حسب حَنفي. وهو يَضرب مسائلَ أسباب النُّزول والنَّسخ مثالاً على ارتباط التُّراث بالواقع الماضي وتبعيّته له، لِيُصبح "ما عَبَّر عنه القدماءُ باسم أسباب النُّزول؛ هو في الحقيقة أسبقيّة الواقع على الفكر ومناداته له، كما أن ما عبَّر عنه القُدماءُ باسم الناسخ والمَنسوخ يَدلُّ على أن الفِكر يتحدَّد طبقًا لقدرات الواقع وبناءً على مُتطلَّباته؛ إنْ تَراخى الواقع تَراخى الفكر، وإن اشتدَّ الواقع اشتدَّ الفِكرُ"[2].

ولو طبَّقنا هذا المعنى على الحداثة الغربية في اتِّجاهها اللِّيبرالي أو نَزعتها الماركسية أو مَذاهبها الوضعية والوجودية، التي انبثقَت عنها لتنشأ في بيئة أوروبية، وفي مرحلة تاريخية ماضية، لكان يَجب أن لا تَختلفَ النَّتيجةُ، لتكون الحداثة الغربية بدورها منتهيةَ الصَّلاحيّة. لكنَّ (حنفي) يَتناقض مع نفسه، ويَرفض للتُّراثَ الإسلامي ما يَقبلُه للتُّراث الغَربي، رغم أن ذلك التُّراث هو الذي لا يزال يقودُ حياةَ المسلمين بهذا القَدر أو ذاك، ويُمثِّلُ جزءًا لا يتجزَّأُ من وجودهم وثقافتهم ومُعتقداتهم، على حين يَبقى فِكرُ الحَداثة ومُعتقداتُها غَريبان عن المُجتمعات المُسلمة بمَجموعِها.

والمسألةُ الأخرى هي أنَ التُّراث الإسلاميَّ ليس وَليدَ عصره، كما يُريد

1 - حسن حنفي: التراث والتجديد، ص35.

2 - م . س.

(حنفي) وعمومُ الحداثيِّين التأكيـدَ عليه، بل هو وَحيٌ مُنزَلٌ في بيئة عربية مُعيّنة، لتَقويم الرُّؤية والحياة فيها. وهو لا يُخاطِبُ في الإنسان خصوصيّتَه التاريخيـة أو الجغرافية، بـل يَنفتحُ على قِيَمه وطبيعتـه ومصالحه الكُلِّية، باعتبـاره نوعًا، وهو ليس وليدَ ذلك الواقع حتى يكون خاصًّا به. إنَّه يَملكُ آلياته الخاصّةَ لتقويم رؤية أيِّ مجتمع آخَرَ. كان واقعُ العرب مُناسِبًا لإطلاق تعاليم الإسـلام. وليس الواقع هو الذي أنتج تلـكَ التَّعاليم، فمن الواضح أنَّهـا كانَت مختلفةً جذريًّا عن مُعتقـداتِ النّاس وأعرافهم في مُعظَمِها في تلك المرحلة.

لم يَكُنِ القُرآنُ يَنزِلُ فقط لمناسباتٍ وأسباب، بل كان يَنزل أيضًا ابتداءً. فكما كان يَنزِلُ من أجلِ حلِّ مُعضِلةٍ أو الإجابة عن سـؤال أو تصحيح سلوك أو تَقويم فكرة، كان يَنزل أيضًا، دون مناسـبة لأسباب تعليمية وتَنظيمية. وفي أحيانٍ أُخرى قد تتعدَّد الأسـبابُ والنّازلُ واحدٌ، وهو ما يُشير إلى أنَّ القرآنَ كان مُوجِّهًا ومُرشِدًا، ولم يكن ترجمةً لصفحة الواقع أو انعكاسًا لصورته.

وقد وُضعت لذلك قاعدةٌ أصوليّةٌ تقول: "العِبرةُ بعُموم اللَّفظِ لا بِخُصوصِ السَّـبَب"، وهي مأخوذةٌ من بعض النُّصوص. ففي الرِّواية: "أنَّ رجلاً سأل أبـا عبد الله عليه السـلام: ما بـالُ القُرآن لا يَزدادُ على النَّـشرِ والدَّرسِ إلا غَضاضـةً؟ فقال: لأنَّ الله تبـارك وتعالى لم يَجعَلْهُ لزَمـان دونَ زَمان، ولا لنـاسٍ دونَ نـاسٍ، فهو في كلِّ زمـانٍ جَديدٌ، وعندَ كلِّ قـومٍ غَضٌّ إلى يوم القيامة"[1].

1 - الصدوق: عيون أخبار الرضا، ج2، ص87.

جعل (حنفي) القرآنَ وليدَ الواقع الدِّيني والثَّقافي في الحجاز زَمنَ الرِّسالة، واعتبرَه فِكرًا مُتأثِّرًا بالواقع الذي ظهر فيه. وهو بذلك يُطبِّقُ عليه تَحليلات المادية التّاريخية، التي تَجعل الوَعيَ والدِّينَ بنيةً تَحتيّةً للواقع، على حين أنَّ الفِكرَ هو الذي يمثل البنية الفوقية. غير أن ذلك لا ينسجم مع المضمون العقدي والتشريعي، في القرآن، المُضادِّ لكلِّ المُعتقدات الوَثنية والتَّشريعات الجاهلية، التي كانَت تَحكُمُ وعيَ النّاس وحياتهم. فلو كان الواقعُ هو الذي أنتجَ القرآنَ لكانَت مُعتقداتُه وتَشريعاتُه مُنسجمةً معَه وليسَ مُضادّةً له.

يتشابَهُ النّاسُ في تكوينِهم البَدَنيِّ والنَّفسي، وهم يَخضعون للقوانين الكونية ذاتِها. فهي تَسري على النَّوع الإنسانيِّ برمّتِه، ولا اعتبارَ فيها للمَكان والزَّمان. والوَحيُ عندما كان يُقرُّ تَشريعاتِه كان يَنظر إلى طبيعةِ الإنسان ومصلحةِ النَّوع الإنساني، وما يَضرُّه وما يَنفعُه ماديًّا ورُوحيًّا، ولم يكنْ يَنظر لخصوصية الإنسان العربيِّ في الحجاز في عاداته وتقاليده أيّامَ الدَّعوة.

فالنَّظر في التَّشريع مُنصبٌّ على مَصلحة النَّوع الإنسانيِّ والقِيَم الأساسية في الحياة، بينما هو منصبٌّ على الحقيقة الوُجودية عند طرح مُعتقَداته. كان القرآنُ يَقول الحقيقةَ الغَيبيّةَ التي لا يَراها النّاسُ بأعيُنهم، بل يُدركُونَها فقط بعُقولهم، إذا قرَّروا استخدامَها، ويُؤكِّد: ﴿**وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا**﴾ [الفرقان: 33].

لا يَبدو (حنفي) مُنسجمًا مع نفسه حينَ يقول: إنَّ التُّراث كان صورةً للواقع الدِّيني والثَّقافي، وسرعان ما يَعود فيَقول: "لا يَهمُّنا في تفسير الآيات

القرآنيــة الرُّجوعُ إلى الوَقائــع التّاريخيّةِ المُحدَّدة التي كانَت وراء أســباب النُّزول، فذلك يَهدف فقط إلى ضَبط معاني الآيات"[1].

وفي مــكان آخرَ يَقول مُتحدِّثًا عمّا يُعتبرُ ظواهرَ إيجابيّةً في العلوم العقلية، التي "تَصدُرُ من النَّصّ الدِّيني، بعدَ فَهمه أو تَفسيره، دونَ أن يكون لها بقايا يَرجع أصلُها إلى التاريخ أو إلى بيئة ثَقافية أُخرى"[2]. وقد خصَّصَ (جورج طرابيــشي) في كتابه: "المثقفــون العرب والــتُّراث" جزءًا مُطــوَّلًا لتحليل تناقضات (حسن حنفي) المَنهجيّة في موقفه من التُّراث وقضايا الواقع[3].

يَعتقــد حنفي أن التُّراث مَســؤولٌ عــن حالة التخلُّف التي يَعيشــها العرب والمســلمون، وهم لذلك يَقولون إنَّ نقدَ التُّراث ضرورةٌ لتقويم الاعوجاج في واقع الأمة اليوم. فهو عندَه "العلّةُ الحَقيقيّةُ لكلِّ مُشــكلاتنا المُعاصرة، التــي ظهر فيها عجزُنا وانحطاطُنــا. وتخلُّفنا فيما نُعانيه الآن من اللا مبالاة والسَّلبية والتَّواكل هو أثرُ الإيمان بالقضاء والقدر في التُّراث!"[4].

إنَّ مفهــومَ "القضــاء والقَــدر" ليس هو المَســؤول عن العجــز والتخلُّف والانحطــاط الذي تَعيشــه الأُمّةُ، والمَســؤولُ عن ذلك هو فَهمُ السَّــلفيِّينَ والأشاعرة له على أنَّه جَبْرٌ أو كَسبٌ أو ما يُشبهُ ذلك. لا يَعني القضاءُ الجَبرَ، بل يَعنــي الحُكمَ، أو هو نتيجةُ العمل، والقَدرُ هو مُقدِّماتُه أو هو هندســةُ الفِعل. فيكون القضاءُ، بذلك، نتيجةَ الفعل الذي يُسمَّى قدرًا، لأنَّه يتضمَّنُ

1 - حسن حنفي: اليسار الإسلامي، ص100.

2 - م . ن . ص43.

3 - جورج طرابيشي: المثقفون العرب والتراث، ص.ص. 105-127.

4 - حسن حنفي: اليسار الإسلامي، ص100.

تَقديرًا وهندسةً وتَحضيرًا، وهذا لا ينفي وجود حالاتٍ أُخرى يكونُ القدرُ متعلقًا بعمل الذاتِ الإلهيةِ كما هو إرسال الرسل وانتصار الدين في نهاية التاريخ، فالقَدَرُ لا يصادرُ حرية الفرد فيما يتعلق بواقعه ومصيره.

لم يُفرِّقْ (حنفي) وعمومُ الحَداثيِّينَ بينَ الوَحي، وما كُتِب حولَه من تفسيرات وتأويلات، واعتبروا الجميعَ تُراثًا مسؤولاً عن واقع العرب اليوم. وفي التُّراث المكتوب حولَ نصوص الوَحي لم يُميِّزُوا بينَ الخُرافيِّ والواقعيِّ، ولا بينَ الزّائفِ والحَقيقيّ، واعتبروا الكلَّ شيئًا تاريخيًّا يَنبغي التخلُّص منه.

لم يَرَوا من التُّراث إلا السُّلوكيات المُعاصرة، التي تتشارك في أسبابها ثقافاتٌ كثيرة. والخلطُ بين الوَحي وما كُتب حولَه، وعدم التَّفريق بينَ التُّراث المُدوَّن حولَ النُّصوص الأصلية المَوثوقة واتِّهام الكلِّ بالتسبُّب في الواقع المعاصر الرَّديء، شيءٌ غيرُ علميٍّ وأقربُ إلى الحَوَل الفكري.

فأغلبُ المُسلمين لم تتغلغلْ تعاليمُ الإسلام في مُعتقداتِهم وأفكارِهم وعلومِهم وقِيَمِهم وأخلاقيّاتِهم، بعدَ أن تحوَّلَت ثقافتُهم إلى خليطٍ من المُعتقَدات السّابقة. وحتى المَذاهب التي صُنعت في المرحلة الأُولى خلال الفترتين الأموية والعباسية كانَت في الغالب بعيدةً عن حقيقةِ الدِّين، وكانت تَستلهِمُ الكثيرَ من مُعتقداتِها وأحكامِها من الدياناتِ والثقافات السّابقة على الإسلام، داخلَ الجزيرة العربية وخارجَها، بعد أن جلبَها المسلمونَ الجُدُدُ معَهم.

إنَّ ذلك الاختراق الأوّلي هو الذي موَّلَ نظريًّا الانحرافات العقائدية والفقهية اللاحقة بشكل كبير. أما السببُ الأعمقُ فهو سياسيٌّ، عندما تمَّ

منعُ تداول الحديث النبوي وتفسير القرآن، ووُضِعَ الكثيرُ منه على لسان النبي بعد ذلك، ونُشر أيديولوجيًّا الجبرُ منذ أيام معاوية بن أبي سفيان. ولأجل ذلك فإنَّ نقدَ التُّراث الذي كُتب حول نصوص الوَحي ضروريٌّ ولا غنًى عنه. بل إنَّ نقدَ السُّنة المَنسوبة للنبيِّ أكثرُ أهميّةً بسبب حركة الوَضع الواسعة. غير أنَّ هذا الأمرَ ليس هدفًا للجماعات الحَداثية التي تَستهدف الرِّسالةَ والوَحي في ذاته.

من المُمكن أن يكون ارتماءُ الحداثيِّينَ العربِ في حضن الفكر الغربي ناتجًا عن تعاسة الحاضر، وفي المقابل، فإنَّ هروب الغَرب من ماضيه إلى حاضره حدثَ بسبب تعاسة الماضي. فكلاهُما يَهرب ممَّا يَراه تَعيسًا. لكنَّ الحداثيِّينَ العرب الذين رفضوا العودة إلى ماضي مُجتمعاتهم، التي نبتُوا فيها، اختاروا العودةَ إلى ماضي الآخَرينَ الذين يُعادون المسلمينَ تقليديًّا لأسباب مُتداخلة دينيّة وثقافيّة وسياسيّة.

اختار (حنفي) المَنهجَ التأويليَّ للقول إنَّ القرآنَ كتابٌ مُشفَّرٌ ويَحتاج تأويلاً، وما فهمه الأقدمون منه ليس بالضَّرورة أن نَفهمَه نحن، فالقراءة نسبية أو لا تكون. وهذه النِّسبيّةُ تَسمح بتعدُّد القراءات للنَّصّ. لا تُوجَد قراءةٌ نهائيّةٌ له بحسب هذا المَنهج، بل إنَّ قراءاته مَفتوحة ولا يَختلف الأمرُ سواء تعلَّق بنصوص فلسفيّة أو أدبية أو دينية، فهي جميعًا قابلة للقراءة والتأويل بشكل مَفتوح ولا نهائيّ.

تتأثَّرُ القراءةُ بخلفية صاحبها الثَّقافية، وهي لذلك تَبقى نسبيّة، وهذا يُعطي الحقَّ لكلِّ قارئ في فهم النَّصّ حسب اجتهاده، أو حسب ما يَراه من معان ومقاصد. بل إنَّ المَنهج التفكيكيَّ يجعل التأويل مُتحرِّرًا من أية ضوابطَ

أو قواعد سـوى القواعد التي يُحدِّدُها هو، كما هي مسـائل موت الكاتب واللَّعـب الحرّ عـلى المَعنى ولا نهائية القراءة.. والغايـةُ في النِّهاية تَطويعُ التُّراث لمستجدّات العَصر، كما يقول الباحث المصري[1].

وقـد بلغ الابتذالُ التّأويليُّ لـدى (حنفي) درجةً جعل منهـا الله كنايةً عن الخُبـز والأرض والكرامـة والتحـرُّر.. فيقـول: "كلُّ ما نعتقدُه ثـم نُعظِّمُه تعويضًـا عن فَقدٍ يَكـون في الحسِّ الشَّـعبي هو الله. وكلُّ مـا نصبو إليه ولا نسـتطيع تحقيقَه فهو في الشُّـعور الجماهيري الله... فالله تعبيرٌ أدبيٌّ أكثر منه وصفًا لواقع.. فالله عند الجائع هو الرَّغيف، وعند المُسـتعبَد هو الحُريّـة، وعنـد المَظلوم هو العَـدل.. فإذا كان الله هو أعـزّ ما لدينا، فهو الأرضُ والتحرُّر والتَّنمية والعَدل"[2].

اسـتخدم الغَربيُّون الهرمينوتيقا والتأويل لهـدم دينِهم النَّصراني. فقد كانوا مُتَّجهـينَ باندفاع نحـو تبنِّي رؤيةٍ ماديّة للحياة، وفَهـمٍ ميكانيكيٍّ للوجود، وكان لا بدَّ من نقد الكتاب المُقدَّس على أسـاس مناهج تُحقِّقُ لهم هدفَ استبعاده. وهو ما تحقَّق فِعليًّا.

وهذا الأَمرُ تكرَّرَ مع (حنفي) وكثير من الحداثيِّينَ الذين استَخدموا التأويل منهجًا ليس فقط لإعادة قراءة نصوص الوَحي، بل لإعادة تعريف الوحي نفسـه ليُصبِحَ مجرَّدَ مجازٍ، وهو "في جَوهرِه علمانيٌّ، والدِّينيّةُ طارئةٌ عليه من صُنعِ التّاريخ"[3].

1 - حسن حنفي: التراث والتجديد، ص.ص. 13-17.

2 - م . ن . ص113.

3 - م . ن . ص63.

لا يُشبِهُ التأويل الحداثيُّ لنصوص التُّراث تأويلات العَقليِّينَ من الإمامية والمعتزلة بخصوص الصفات الإلهية مثلاً. فتأويلُهم اقتصرَ على ما هو ضروريٌّ على أساس قواعد عَقليّة أو نَقليّة. ولم يَشمل النُّصوصَ الصَّريحةَ أو الظّاهرة التي لا تُوجَدُ قرينةٌ تَصرفُ عن ذلك الظّاهر. إنَّهم يَرفضون فهمَ بعض آيات الصِّفات على ظاهرِها، لأنَّ ذلك يَعني تَجسيم الذّات الإلهية، كما فعل السَّلفية والحشوية. فاليَدُ والوَجهُ والعين والسّاق لا يُمكن فهمُها على ظاهرها، ولا بدَّ من تأويلها بما يَتناسب وتَنزيه الله سبحانه عن الشَّبيه والمَخلوق. أما التأويل الذي يَتبناه (حنفي) فهو تأويلٌ اعتباطيٌّ شاملٌ للنُّصوص كلِّها وخاضعٌ لمُسبقاتِ المؤوِّلِ ومزاجه، ولا يَحترم أيّةَ قواعد سوى محاولة فَرضِ مُسبقاتٍ على النَّص، هي أفكار الحداثة الغربية.

واجهَتْ أُطروحاتُ الحداثيِّينَ في البداية مُمانعةً شديدةً، لكنَّها مع تقدُّم الزَّمن باتَتْ سائدةً في الجامعات ومراكز الفكر والثَّقافة، وصارَت محوريّةً في الإنتاجات السينمائية والدرامية والفنية عمومًا، وهو ما أوصلَها في النِّهاية إلى عامّة النّاس الذين باتوا أكثر تحلُّلاً في الدِّين والأخلاق. لم تعدْ هناك هوّةٌ بين حياة الناس والنَّمط الحداثي في الرُّؤية والحياة، وانتهَت الحداثةُ لتكونَ أمرًا يُمارسُهُ الجميعُ ويُفكِّرونَ من خلاله حتى وإنْ كان ذلكَ بشكلٍ غيرِ واعٍ.

الاتِّجاه التَّلفيقيُّ

حاول هذا الاتِّجاهُ التَّوفيقَ بين الإسلام والحَداثة، فانتهى إلى مواقفَ تَلفيقيّةٍ على نحو ما نجِدُه عند الباحث المَغربيِّ (طه عبد الرحمن). يمُيِّز

(عبـد الرحمـن) (1944 - ؟) بين العقـل المؤيَّد والعَقلِ المُسـدَّد والعقل المُجرَّد. ويَجعل العقلَ الصُّوفيَّ عقلاً مُؤيَّدًا، والعقلَ السَّلفيَّ عقلاً مُسدَّدًا، أما العقلُ الوضعيُّ فعقلٌ مُجرَّدٌ.

والحقيقةُ أنَّ التصوُّفَ يَرفضُ العقلَ وأحكامَه جملةً وتَفصيلاً، وهو يتحدَّثُ عن الكشف والشُّهود والإلهام. وهو لا يَرفضُ العقلَ فقط، بل يَرفض أيضًا الحِسَّ. فالمعرفةُ عندَهُ كَشفيّةٌ لا مكانَ فيها للماديِّ الذي يَعتبرُه مُجرَّدَ وَهمٍ، ولا للعقل الذي يَعتبرُه مُضلِّلاً. وقد تأثر طه عبد الرحمن بما يُسمِّيه العقلَ المؤيَّدَ، وركَّزَ على خصوصيّة العقلِ المُسلم وخصوصيّة المَعرفة التي يُنتجها، فلا يتعاملُ مع العقلِ المَعرفيِّ بالمعنى الإنسانيِّ العامّ.

يمُكننُا التَّمييزُ بشكل حقيقيٍّ بينَ العقل العلميّ والعقل الظَّنّي. والأول يَشتغل على أساس مُعطَيات علميّة يَقينيّة لا شكَّ فيها، ومصادرُها مُتعدِّدةٌ مثل الحسِّ والوَحي والاستنتاج العقلي الصائب.. أما العقلُ الظَّنّي فهو المَبنيُّ على الاجتهاد والتَّخمين والقياس والوَهم. وهذا يَعني أن العقل المؤيَّد والعقل المُسدَّد، اللَّذين يتحدَّث عنها عبد الرحمن، لا يمُكنُ أن يَكونا علميَّين ما لم تكن المعطياتُ التي يَستندان عليها يَقينيّة. على حين أنَّه يمُكنُ اعتبارُ العقل المُجرَّد فارغًا من المضمون، لأنَّ العقلَ لا يمُكنُه الاشتغالُ إلا مع توفُّر المادة العلميّة. وإذا كان المقصودُ بالعقل المُجرَّد العقلَ الفلسفيَّ، فإنَّ الفلسفةَ تتبنَّى أفكارًا ومُعتقدات أوَّليّة تُحاول إخراجَها بأشكال مَنطقيّة، لكنَّها لا تُقدِّمُ يَقينًا علميًّا، لأنَّ مُقدِّماتها ليست دائمًا يَقينيّةً. واختلافُ الفلسفات وتعدُّدُها إلى حدِّ التَّضادّ لا يُشير إلى يَقينيّةِ مُعطياتِها أو صحّةِ استنتاجاتِها.

كتب (عبد الرحمن) عن "روح الحداثة"، وأبدى إعجابَه بشعاراتها، كالعَقلانية والحرية، وقالَ إنَّها قِيَمٌ كونيّة. غير أنَّه لم يَنتبهْ إلى حمولة الفلسفة الغربية المُناقضة لتلكَ الشِّعارات، حيث إنَّ العقلَ عندها انقلبَ إلى مجرَّد أداة لتحقيق أهداف مُناقضة للقِيَم التي يُؤمِنُ بها، فهي تُطوِّع العقلَ ولا تَحترمُ إملاءاته إلا بقدر ما تتَّفقُ مع مصالح الفرد.

يَقبل (عبد الرَّحمن) بالحداثة، لكنَّه يدَّعي ربطَها بالبيئة الإسلامية، وجعلها قائمة على الإبداع. بينَما المقصودُ بالحرية، لدى الغربيِّينَ، ليس معناها الإيجابيَّ المُرتبطَ بالقِيَم الكَونيّة الكُبرى وإملاءات العقل الكُلِّي، بل بمَعناها السَّلبي المُرتبط بالغَرائز والمُيول والأهواء.

من المُمكن مُلاحَظةُ حالة الانغلاق لدى الحداثيِّين في قراءتهم للتُّراث. فكلُّ باحث يَتبنَّى اتِّجاها مذهبيًّا داخل ذلك التُّراث، ولا يُحاولُ قراءتَه كلَّه بشكل شُموليّ، بل يَعتمدُ مَنهجًا تَجزيئيًّا يُقصي الجزءَ الأكبر من التُّراث، ويكتفي ببعضه، ممّا يتوافق عادةً مع مُسبقاته. والتَّعاطي مع التُّراث بطريقة تَجزيئيّة أخرجَ البحثَ عن المُقتضيات المَنطقية والمَنهجية. وتمَّ اعتمادُ أساليب اعتباطيّة لا تَستند إلى دليلٍ من أجل إظهار مَقولاتٍ ماركسية أو بنيوية أو تفكيكية تَتداخل مع اتِّجاهاتٍ تُراثية مُعيَّنة.

يتحدث (عبد الرحمن) عن حداثة إسلامية وهذا تركيب بين متناقضين، لأن الحداثة فكر وفلسفة مضادة للإسلام في رؤيته الوجودية ونظامه للحياة، ولا تكاد تجمع بينهما غير العناوين الكبرى كالعقلانية والعلمية والحرية والعدالة والحقوق.. ولذلك ليس واضحا ماذا يقصده بالقراءة الحداثية للقرآن سوى تحميل النصوص القرآنية مضامين ومقولات الحداثة الغربية.

فهو يقول إن هناك حاجة لقراءة جديدة مبدعة بالمعنى الإنشائي والجمالي. ليستِ المُشكلةُ في القراءة الجَديدة للقرآن، ولكنْ في تَطويعه من أجل تَحميلهِ معانيَ غريبة عنه. لقد فعل ذلك رُؤوس المذاهب والاتِّجاهات الكلامية والتَّفسيرية والفقهية قبل ذلك في صدر الإسلام، حيث سَرَّبَتْ للكثير من المُعتقدات والأحكام اليهودية والمسيحية واليونانية. وما يجري في هذه المرحلة تكرارٌ للمنهج نفسه، ولكن من أجل إدخال رُؤًى وتَشريعات غربية.

ولأجل التَّسويغ لنقلِ الأفكار الحداثيّة الغربية اخترع (عبد الرحمن) مفهومَ "الترجمة المُبدعة"، التي لا تَعني شيئًا سوى مسخ النُّصوص عند ترجمتها، وتحميلها معانيَ، من أفكار المُترجِم، لا تَحملها عادةً، فهو معنًى يَستبطِنُ الوصاية على القارئ الذي يَعتبرُهُ قاصرًا في التَّعامل مع النُّصوص في لغتها الأصلية، ولا بدَّ من توجيهه.

يُريد الحداثيُّون تحويلَ القرآن إلى كتابٍ وَضعيٍّ وتاريخيٍّ ونسبيّ، أي تَحويلَه إلى كتاب أنتجَهُ النبيُّ متأثِّرًا بثقافة عصره، ويمُكن تأويلُه بطرقٍ مُتعدِّدة، بحيث يُمكنُ أن يَفهَمَ كلُّ قارئٍ للنَّص كما يشاء. والذين يُبدونَ بعضَ التحفُّظ، مثل الكاتب المَغربي، يَخلطون بين رؤيته وقِيَمِه وأنظمته، وما نجدُه لدى الغربيِّينَ في هذا الاتِّجاه.

يَردُّ الحداثيون العربُ النصَّ القرآنيَّ إلى ما هو بشريٌّ وعقليٌّ وتاريخيٌّ، ليُصبحَ مجرَّدَ نصٍّ أنتجَهُ عقلٌ عربيٌّ. وهم يتوسَّلونَ بآليات مَنهجية غربية فارغة من الموضوعية العلمية، ومَبنيّة على عناصر الذاتية والنسبية. فما فعلوهُ مُجرَّدُ تقليدٍ أعشى واستنساخٍ غيرِ عاقل لمناهج وُلدت في فضاءٍ أراد

التخلُّص من تراثه الدِّيني والفلسفي، للوُلوج إلى مرحلة جديدة سُمِّيَت حداثةً وتنويرًا، ثم تمَّ تجاوُزُها إلى ما عُرف بما بعدَ الحداثة.

لا يَحتاج الوحيُ في القرآن والسُّنة إلى مناهج غريبة عنه، بل إنَّه حدَّدَ بنفسه المنهجَ الذي يَنبغي التعامُلُ به معَه. فلكلِّ موضوعٍ منهجُهُ المناسبُ الذي لا بدَّ من التعامُل به معَه. وهو لذلك يُؤكِّد على القراءة الشُّمولية في مقابل القراءة التَّجزيئية، ويُصِرُّ على المَوضوعية والنَّزاهة في مقابل الذاتية والإسقاط. ويَدعو إلى الاستماع إليه فيما يَقول، وليس محاولة تقويلِه ما لا يُريد قولَه.

وقد تأسَّس علمُ أصول الفقه من أجل أن يكون المنهجَ الذي تُفهَم وتُعالَجُ من خلاله النصوص. فهو يتضمَّنُ أصولَ الاستنباط وتَقسيم الألفاظ والقضايا المَنطقية وغير ذلك. وهو قابلٌ للتَّطوير في الاتِّجاه الذي يَخدم النصَّ ولا يَطمسُه.

وفي التَّعامل مع النصوص وُجِدَت مناهجُ دراسة السَّندِ والمَتن، من أجل التأكُّد من صدور الرِّواية عن المَعصوم، سواء كان النبي أو الإمام. وإذا كانَت الدِّراسةُ السَّنديّةُ تُركِّزُ على وثاقة الرُّواة من خلال ما عُرف بعِلم الرِّجال، فإنَّ الدِّراسةَ المَتنيّةَ تُركِّزُ على المنطق الداخلي للرِّواية وظروف صُدورها وجَوِّها الدّاخلي وانسجامها مع القرآن وبقيّة النُّصوص ومَنطق الأُمور. فيكونُ لدينا نقدٌ منطقيٌّ للنصِّ في بنيتِه الدّاخليّة، مثلما لدينا نقدٌ لِسَندِه ومَصدرِه.

الفصل الثالث

الحداثيُّون والتأثير الاستشراقي

يُعرَّف الاستشراقُ على أنَّه حركةٌ فكرية انطلقَت من بريطانيا من أجل دراسة الثقافات الشَّرقية وفَهمِها، إبّانَ الاستعمار البريطاني للهند في القرن الثامن عشر، من أجل مساعدته في السَّيطرة على تلك البلاد. ثم توسَّع ليشمل الدُّولَ الأوروبية والغربية المختلفة، مثل فرنسا وألمانيا، التي كان بعضُها يُمارس التوسُّعَ والاحتلال للعالم الشرقي، ومنه البلاد العربية.

فهو "أسلوب غربيٌّ للسَّيطرة على الشرق وامتلاك السِّيادة عليه"[1]، وهو أيضًا "مؤسَّسة إمبريالية"[2]، ويُشير إدوارد سعيد إلى أنَّ "جوهر الاستشراق هو التَّمييز الذي يَستحيل اجتثاثُه بين الفوقية الغربية والدُّونية الشرقية"[3]!

تطوَّر الاستشراقُ بعد ذلك، وبات تخصُّصًا أكاديميًّا في الجامعات الغربية، وكان تركيزُه على الإسلام في نصوصه التأسيسية والتُّراث الذي كُتب حولَها. وقد جاءت كتاباتُ المُستشرقينَ غيرَ مُنصِفةٍ وهُجوميّة واتِّهامية، بسبب الخلفية الدِّينية والأيديولوجية لكبار المُستشرقين. لكنَّ ذلك لم يَمنع من وجود إيجابيات عَرَضية حقَّقَها الاستشراقُ، مثل اكتشاف اللُّغة السنسكريتية، واكتشاف بعض الكتب والمخطوطات وتحقيقها بعد نقلها إلى بلاده، حيث لا يزال هناك قسمٌ كبير من التُّراث العربي والإسلامي موجودًا في المكتبات الغربية.

وبسبب تأثُّر التيار الحداثي بالأفكار الاستشراقية، تبنَّى الحداثيُّون وجهةَ

1 - إدوارد سعيد: الاستشراق، ص39.

2 - م . ن . ص49.

3 - م . ن . ص73.

نظر الاستشراق في تعامُله مع التُّراث العربي الإسلامي، وهم لا يَختلفون عنه إلا في الوسائل المُستخدمة في تَقييمه.

الاستشراق والإسلام

يَنطلق الاستشراقُ على أساس النَّفي المُطلَق للإسلام، وهو يَفترض فسادَ النَّظرية قبل الشُّروع في دراستها. ثم تأتي الدِّراسةُ لتكون مجرَّدَ بحث عن مُسوِّغات الطَّعن والتَّجاهل لكلِّ الحقائق التي يتضمَّنُها. أما الحداثيُّون فيَدَّعون الانطلاقَ على أُسس عقلية وموضوعية في التعامُل مع التُّراث، على حين أنَّهم في الحقيقة يَنطلقون من مُسلَّمات الاستشراق ومواقفه الدغمائية من الإسلام برمّته قرآنًا وسُنةً، وليس فقط من التُّراث الذي كُتب حولَهما. وقد جاءت لذلك دراساتُهم مقارنات مُنحازة بشكل مُطلَق بينَ الإسلام في رُؤاه الوجودية وتشريعاته الاجتماعية والمالية ونظامه السياسي والأخلاقي، وبينَ الفِكر الغربيِّ في منظوماته الفلسفية والتشريعية المختلفة.

يُصنَّف الإنتاج الاستشراقي في درجة دُنيا من ناحية القيمة العلمية، فهو بعيدٌ عن الموضوعية، وغالبًا ما يذهب إلى إطلاق أحكامٍ بعيدةٍ عن العِلم والإنصاف. لقد انساق، مثلاً، المستشرق (هنري لامانس) (Henri Lammens 1862 - 1937)، الذي كان قسًّا، وراء انفعالاته الدِّينية وهاجم النبي، صلى الله عليه وآله، والإسلامَ بكل فجاجة. وهذا الأمر نجده بالعنف نفسه عند المستشرق الفرنسي (ارنست رينان - Ernest Renan). وعندما لا يُهاجم المستشرقُ النبيَّ، صلى الله عليه وآله، بشكل مباشر فإنَّه

يَعمد لفعل ذلك بشكل ناعم.

أصرَّ المستشرقون على إشعار المسلمين بالدُّونية، وإطلاق نعوت وأوصاف تَحقيريّة عليهم، تبنّاها بشكل مثير للسُّخرية الحداثيُّون العرب، فباتوا يَنتقدون كلَّ شيء يتعلَّق بالإسلام، وليس فقط المذاهب التي تَنسب نفسَها إليه. وتحوَّلَت تلك النَّظرةُ إلى أُسس بنَوا عليها مناهجَهم في قراءة التُّراث. ومن ذلك ما قالَه المستشرق (غوستاف غروبنام) (1909 - 1972 م) الذي يَدَّعي أنَّه: "مِن المُهمِّ أن نَفهمَ هنا أنَّ الحضارة الإسلامية تُشكِّلُ كَينونةً لا تُشاطِرُنا مَطامِحَنا ومبادئَنا الأساسية. فهي لا تهتمُّ أساسًا بالفَهم الذاتي أو التحليلي لذاتها، كما أنَّها مُهتمّةٌ بشكل أقلَّ بالدِّراسة البنيوية للثقافات الأخرى.. وتهتمُّ بالحَقيقة بصفتها حقيقةً سيكولوجية، وتَرفض أن تتَّخذَ الإنسانَ بأيِّ شكل كمقياس للأشياء. فهي إذَنْ مُضادّةٌ للإنسان.. إنَّ تصرُّفات المُثقَّفينَ المُسلمين ارتكاسية، تَصدر عن ثقافة عتيقة وذاكرة يمُكن أن تخدمَ كبواعث زخرفية أو تَزيينيّة لبرنامج فكري وديني وسياسي"[1].

والرُّؤية القائمة على مثلث الأرخنة والأنسنة والتَّنسيب، في مقاربة نصوص الوَحي، لم يأتِ بها الحداثيون، بل نَقلوها عن الاستشراق الذي كان بدوره يُحيي اعتراضات المشركين على القرآن والنبيِّ. وكانَت الفيلولوجيا هي الأداة المنهجية التي استُخدمت لتثبيت هذه الرُّؤية. وَجدت الفليلولوجيا

1 - أحمد صبحي: نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثني عشرية (تحليل فلسفي للعقيدة)، ص502.

أو فقه اللغة ازدهارَها الكبير في القرن التاسع عشر في الفضاء الغربي. وتمَّ توظيفها لدراسة الثقافة الشَّرقية. وكان (غولدسيهير - Goldziher) يقول إنَّ دراسة الشُّعوب الشَّرقية وثقافتها، من خلال المنهج الفيلولوجي، هي مُهمّةُ المستشرق الرئيسية.

الاستشراق والفيلولوجيا

طفَت الفيلولوجيا Philology على السَّطح في القرن التاسع عشر. وهي المَنهج الذي استخدمَه المستشرقون في بداياتهم. والفيلولوجيا مفهومٌ يتأرجح بين مَعنيَين قَديم ويَعني دراسةَ النُّصوص القَديمة، وحديث ويَعني فقهَ اللغة. وفقهُ اللُّغة عند الغربيِّين «philology» كلمةٌ مُركَّبةٌ من لفظين إغريقيَّين، أحدُهُما Philos بمعنى الصَّديق، والثاني Logos بمعنى الخطبة أو الكلام، فكأنَّ واضع المصطلح أراد القول إنَّ علم اللغة يَقوم على حبِّ الكلام، ليكون ذلك سببًا في دراسة قواعده وأصوله وتاريخه. وبذلك اتَّخذ لفظُ فيلولوجيا معنى «دراسة النصوص القديمة» وبَحث معاني المفردات وما يتَّصل بذلك من شروح ونَقد وإشارات تاريخية وجغرافية.

بات مصطلح الفيلولوجيا في الغرب يُحيل إلى معنى الاعتناء بالنصوص القديمة دراسةً ونقدًا وتحقيقًا وضبطًا، ابتداء بالنُّصوص اليونانية واللاتينية، فالشَّرقية كالعبرية والفارسية، وصولاً إلى النصوص العربية.

فالفيلولوجيا تهتمُّ، إذنْ، بدراسة النُّصوص اللُّغوية دراسةً تاريخية مقارنة، لِفَهمها والتحقُّق من نسبتها وتحليل مُحتواها واستكشاف علاقتها بالنصوص السابقة عليها. ولذلك نَرى أن مجالَها يتحدَّدَ في قسمين؛

الأول اختصَّ بفكِّ الرُّموز القديمة والاهتمام بالآثار. والثاني اهتمَّ بتحقيق النصوص والمخطوطات بُغيةَ نَشرها.

تمَّ تعريب الفيلولوجيا بمصطلح فقه اللغة. غير أنَّ فقه اللغة مُصطلحٌ قديم نجـدُه عند (ابن فـارس) (ت 395هـ) في كتابه "الصاحبـي في فقه اللغة"، بمعنـى علـم أصول اللُّغة، في اسـتيحاء مـن علم أصول الفقـه، وكذلك عنـد (الثعالبـي) (ت 429هـ) في كتابه "فقـه اللغة". ولذلـك فإنَّ تعريب الفيلولوجيـا بفقـه اللغة يُسـبِّب خلطًا وتشويشًـا. والأفضـل البحث عن مصطلح آخر لتعريب الكلمة.

بدأ الاستشراقُ متلبِّسًا بالفيلولوجيا بحيث تمَّ الرَّبطُ بين الاثنين. فهي المَنهج الذي انطلق على أساسـه الاسـتشراقُ، وقد قال المستشرقُ (رودي بارت - Rudi Paret) مثلاً: "الاسـتشراقُ هو علمٌ يختصُّ بفقه اللغة "الفيلولوجيا" خاصّـةً"[1]. واسـتُخدمت الفيلولوجيـا كـما حدَّدهـا كبير المسـتشرقين غولدتسـيهر (1850 – 1921) أداةً منهجية أساسية لدراسة تاريخ الشُّعوب الشرقيـة وثقافتهـا. ويُعتبر (أرنسـت رينـان) من أبرز المسـتشرقين الذين اعتمـدوا المنهـج الفيلولوجي، وهو يرى أنه من غـير الفيلولوجيا لم يكن العالَمُ الحديث كما هو عليه الآن، وهو الفارق الأبرزُ بين العصور الوسطى والعالم الحديث[2].

عُرف (أرنست رينان) بكراهيته المَرَضية للإسلام. ولم يستخدمِ الفيلولوجيا

1 - رودي بارت: الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية، ص11.

2 - Arnest Renan: The Future of Science, p128.

لإفراغ أحقاده على هذا الدِّين فحسب، بل استهدفَ العربيّةَ أيضًا، وكان يتَّهِمُ هذه اللغة، التي باتَت لغة الرِّسالة الخاتمة، بالحسِّية وعدم القُدرة على صناعة المَفاهيم الكُلِّيّة والتَّجريد الذِّهني. ويقول: "أُعلِنُ أنيِّ لستُ أُشفقُ على الإسلام، وأنيِّ أتمنَّى للإسلام الموتَ المُخزي، أتمنَّى إذلالَه"[1]! لأنَّ: "الشَّرطَ الضَّروريَّ الوحيد، في عصرنا الحاضر، لنشر الحضارة الأوروبية هو تَحطيم العُنصر السّامي، تَحطيم القوة الثيوقراطية للإسلام، وبالتالي تَحطيم الإسلام نفسه، ثم حربٌ لا تتوقَّفُ، ولن تتوقَّفَ هذه الحرب إلا حينما يمَوت آخِرُ ولدٍ من ذرية إسماعيل بُؤسًا، أو أنْ يُدفَع الإرهاب إلى أعماق الصحراء"[2]! يَحكم هاجسُ الخوف من الإسلام وعيَ النُّخَب الغَربيّة، وهم لذلك يَعتبرونه عدوَّهُم الأوّلَ الذي لا بدَّ من العمل على تَخريبه من الدّاخل.

أخذَ حداثيُّون عرب عن (أرنست رينان) (1823 - 1892) ذلك الكمَّ الهائل من الأحقاد التي تَرى في الإسلام عدوًّا حضاريًّا للغرب. وقد قرأتُ أشياءَ مُقرفة في كتاب بعنوان "من محمد الإيمان إلى محمد التاريخ"، كتبَه عن النبي صلى الله عليه وآله والإسلام شخصٌ مُلحِدٌ اسمُه "عفيف لخضر"، شُلَّتْ يدُهُ في النِّهاية وانتحرَ في غرفته الضيِّقة في باريس، دونَ أن تهتمَّ به أحقادُه.

يمُكِنُنا أن نفهم الأسباب الخاصة بالغرب لاستهداف الإسلام والمسلمين

1 - أولندر: لغات الفردوس، ص155.

2 - Renan: Lecture of the of the position of the Semitic nations in the history of civilization, pp. 142 - 143.

بشكل متواصل وبأشكال مُتعدِّدة ثقافية، مثل اختراع المذاهب والإيديولوجيات، أو سياسيّة من خلال رعاية النُّخَب المُوالية لهم، وتسليم المناصب إليها، أو عسكريّة من خلال الغزو لإسقاط مَن لا يُعجِبُهم، أو صار مُنتهيَ الصَّلاحية، أو لمجرَّد نهب الثَّروات الهائلة الكامنة في باطن الأرض. غير أن ما لا يُمكِن فهمُه هو تطوُّع نُخَبٍ فكريّة عربية ومُسلِمة لإسناد تلك المشاريع. وربمَّا يَدور الأمرُ بينَ عدم الوَعي بحقيقة أهداف الغَرب، والمَوقف المُسبق لديهم من الدِّين، والطَّمع بما يُقدِّمُه لهم الغربيُّون من مكاسب. لم يَخرج الحداثيون العرب عن المقاربات المَنهجية الاستشراقية.. وكلُّ ما قاموا به هو إعادة إنتاج تلكَ الأفكار ذاتِها. بعدَ مرحلة الاهتمام بالفيلولوجيا، وتحقيق النصوص القديمة، ظهرت مدرستان في تطوُّر الاستشراق، الأولى هي المدرسة الأنثروبولوجية التي تهتمُّ بدراسة المجتمعات المسلمة وتوظيف نماذج تفسيرية من العلوم الاجتماعية في فَهم ثقافة تلك المجتمعات. والثانية مدرسة المُراجعين التي تُشكِّك في كلِّ المصادر الإسلامية، بما في ذلك القرآن والسُّنة، وتبحثُ عن مصار تاريخيّة أخرى لعلوم المسلمين.

تصبُّ المناهج الغربية، التي اخترعها الاستشراق، ونقلها الحداثيُّون العرب لتطبيقها على القرآن والسُّنة، في هدف واحد وهو مهاجمة الإسلام، وليس دراسته دراسة علمية وتَفهمية. فالهدف لا يتعلَّق بالتُّراث المكتوب حولَ نصوص الوَحي، بل بنصوص الوَحي ذاتها. وهم يتَّفقون جميعًا على إنكار إلهية الوَحي والقول بتاريخية القرآن ونِسبيّة القراءة. وهذه كلُّها تَعني نسفَ قُدسيّةِ القرآن والسُّنة، وفتحَ الباب أمام منظومة الحداثة لتنصب خيامَها بينَنا.

ظهـرت "أنثروبولوجيا الإسـلام" في النصـف الثاني من القـرن العشرين، لدراسة المجتمعات المُسلِمة المُعاصرة، من خلال توظيف بعض النَّماذج التفسيرية في العلوم الاجتماعية. ثم جاءت مدرسة المُراجعين التي تبحث عـن مصادر أُخرى مجاورة للبيئة الحجازية التي ظهر فيها الإسـلام. وهذه المدرسـة تمَّ اسـتغلالُها للقـول بتاريخية النصـوص الإسـلامية، وتأثُّرها بالديانات السابقة والثقافة العربية السائدة، رغمَ أنَّه لا يُوجَد تطابقٌ بين تعاليم الإسلام وتعاليم الأديان الأخرى، لا في المعتقدات ولا في التَّشريعات. وما هو موجودٌ هو نقدٌ لتلك الديانات وتَصحيح لمعتقداتها وتَشريعاتها.

ولعلَّ أوَّلَ من اسـتخدم الفيلولوجيا من الباحثين العرب (جورجي زيدان (1861 - 1914) في كتابـه "فلسـفة اللغـة العربيـة". ثم جـاء أحمد أمين، وكتبَ سلسلته الشَّهيرة في "تاريخ الإسلام". ورغم أنَّه كان مُحِقًّا في بعض تحليلاته ومواقفه إلا أنه فشل في مواقع أخرى.

كانت الفجوةُ بين الاسـتشراق والعلوم الإنسـانية واضحةً منذ البداية. وقد فسَّرَ (ماكسـيم رودنسـون - 2004 - 1915) (Maxime Rodinson) ذلك بضيق الوقت، بعد أن استهلكَت الفيلولوجيا وقتَ المستشرقين، ولم تترك لهم مجالاً لتعلُّم أدوات مَنهجية أخرى لقراءة النصوص.

لم يكـن اهتمامُ الغربيِّـين بالنصوص الشرقيـة القديمة عبثيًّـا. لم يكن الهمُّ المعـرفيُّ هدفًا بذاته، بل كان جزءًا من المُخطَّطات الاسـتعمارية للسـيطرة على شـعوب تلك المناطق. وليس صدفةً تزامنُ الحَملات الاسـتعمارية مع توسُّع نشـاط المستشرقين. لا شكَّ أنَّ دراسة تلك النصوص والمخطوطات الشرقية وفَّرَت مادّةً علميـة ومَعرفية ضَخمة أفادَت الغربَ في تحقيق قَفزات

نوعيّةٍ في مختلف العلوم والتكنولوجيا. وقد كان التُّراث الإسلاميُّ مَركزيًّا في تلك الدراسات الاستشراقية. فالخَصم الأوَّلُ للغَرب هم العرب والمسلمون، والسَّيطرة عليهم تَعني امتدادَ الهَيمنة الغربية والسيطرة على بقية العالم.

لم تنتهِ حركةُ الاستشراق، بل تواصلَت من خلال الاستشراق الجَديد، ومن خلال جماعات الحداثيِّين العرب، الذين صاروا يَقولون ما كان يَقولُه المستشرقون عن الإسلام بلغة عربية. وقد ذكر زيدان في الجزء الثالث من كتابه "تاريخ التمدُّن" أنه بعد صدور الجزأين الأول والثاني وصلته رسائلُ شُكرٍ من مستشرقينَ كان منهم (إغناس غولدتسيهر) و(ديفيد صمويل مارغليوث - 1858- 1940) (David Samuel Margoliouth).

أمّا (أحمد أمين) (1886-1954) فقد أظهر حالةً انهزاميّةً أمامَ المستشرقين. لكنه كان مُوفَّقًا في ملاحظة حقائق تتعلَّق بالاتِّجاهات الحشوية. فقد لاحظَ أن عقيدة السَّلف في إثبات الجوارح نظريةٌ مُستورَدةٌ من اللاهوت اليهودي. لكن ذلك لا يَمنع من ارتكابِه أخطاء فاحشة في قراءته لمُعتقدات بعضِ الفِرَق الأخرى مثل الشِّيعة.

تَسييس المعاني

لم يَخلُ التُّراثُ الذي كُتب حولَ القرآن والسُّنة من التَّسييس، بل إنَّه بالأساس كان مُسيَّسًا. أي إنَّ الحُكّامَ تدخَّلوا في تفسيرِ نُصوص الدِّين، وتَلاعبوا بها، وحرَّفوا معانيَها، من أجل مصالحهم السياسية وأهدافهم الخَفيّة. فقد كانَت هناك إرادةٌ لطَمس كلِّ ما يتعلَّق بخِلافة النبيِّ وتَحذيراته من الفِتنة والانقلاب من بَعدِه. لكنَّ تلك المُحاولات فشلَتْ إلى حدٍّ كبير، ووصلَ

كلُّ ذلك رغمَ أنَّه ربمَّا كان مَنقوصًا. ولا مجالَ لإنكار ذلك التَّسييس، كما يَفعل التُّراثيون الذي يُقدِّسون مرحلةَ ما بعد الرِّسالة وشُخوصَها بدعوى عدالة الصَّحابة دونَ تَمييز، والتي لم تَثبتْ أبدًا.

لم يكنِ الهَمُّ العلميُّ هو ما يُحرِّكُ المُتكلِّمينَ والمؤرِّخينَ والفُقهاء والمُفسِّرين في العصور الأولى، بقدر ما كانَتِ العواملُ السياسية والمَذهبية هي المُحرِّك. ومع حضور هذَين العاملين لا مجال للحديث عن نَوازع دينية أو أخلاقية تمَنع من طَمس الحَقيقة والانتصار للحُكّام الفعليِّينَ.

تَنسبُ الرُّؤيةُ التي تَنفي تأثير السياسة في تفسير الدِّين العصمةَ والقَداسة للصَّحابة والتّابعينَ، بوَعي منها أو دون وَعي، وهو ما يتضمَّنُه فعليًّا الخطابُ الحشوي. والشاهد هو ما حاول (المُتوكِّلُ) (206 - 247هـ) فعلَه حين أراد الانقلاب على سياسة (المأمون) (170 - 218هـ) في تقريب المُعتزلة والتَّهدئة مع الشِّيعة. فقد شعرَ بقوة الجمهور السُّنِّي المُؤيِّد له، والذي يُمكِنُ أن يَحميَه، فأراد هدمَ ضريح الإمام الحُسين (4 - 61هـ) بكربلاء، وحاول حملَ الناسِ على المُعتقَدات السَّلفية، فأصدر مرسومًا بتَحريم الكلام والمناظرة، التي كان يَخسر فيها عادةً الفريقُ السَّلَفيُّ أمام مُتكلِّمي الإماميّة والزَّيدية والمُعتزلة.. يقول (المسعودي) (283ـ343 هـ): "فأمرَ بتركِ النَّظر ومباحثه في الجدال، وتركِ ما كان عليه الناس أيّامَ المُعتصم والواثق والمأمون، وأمرَ الناسَ بالتَّسليم والتَّقليد، كما أمرَ الشُّيوخَ بإظهار السُّنة والجماعة"[1]. وهذا يُؤكِّدُ تدخُّل السِّياسةِ في الدِّين والثقافة.

1 - المسعودي: مروج الذهب، ج2، ص46.

البعد المعرفي للاستشراق

لم يكن المستشرقون متشابهين تمامًا، بل كانت بينهم اختلافاتٌ، وكان بعضُهم أقلَّ تهوّرًا وحِدّةً في التَّعامل مع النبيِّ والقرآن. وبعضهم كان مُهتمًّا ببعض الفرق والمذاهب والأسماء التي ربمَّا وجد فيها بعضَ مُسبقاته الاعتقادية، كما هي حالة (لويس ماسينيون) - (Louis Massignon 1962 - 1883)، الذي كان مُعجبًا بالتصوُّف ورمزه الأول الحلاّج، الذي كان يعتقد بالحلول على طريقة الكنيسة، ويَنسب الألوهيّةَ لنفسه. وكان (ماكسيم رودنسون)، اليهودي الماركسي يقول إنَّ: "ممارسة الاستشراق يجب أن تكون تكريسًا لتقليدِ تعارُف الثقافات بين الشعوب، كما فعل المسلمون كالمسعودي والبيروني وابن بطوطة"[1]. وقد كتب: "جاذبية الإسلام"، و"محمد"، و"الإسلام سياسة وعقيدة".

وكان هناك (سلفستر دي ساسي - 1838 -1758) (Silvestre de Sacy)، الذي ارتبط اسمُه بـ (ابن خلدون) (1332-1406م)، الذي "انتشله شيخ المستشرقين الفرنسيين سنة 1806 من نسيان مديد وقرَّبَه للقارئ، وهذا كلُّه سيرُاكِم الدِّراسات الغربية حول (ابن خلدون) كباحث فذٍّ واستثنائيٍّ وراسم لأول فلسفة في التاريخ عرفَها الفكرُ الإنساني، حسب شهادة (بروكلمان - Brockelmann)"[2].. فـ (ابن خلدون) كان اكتشافًا غربيًّا، وقبل ذلك كان مجرَّدَ مُؤرِّخ وفقيه مالكي قريبٍ من السلطان.

---

1 - سالم حميش: معهم حيث هم، ص182.

2 - سالم حميش: التراكم السلبي، ص17.

غير أن البُعد المعرفي لا يَنفصل عن الهدف السياسي في حركة الاستشراق، فالسَّيطرة على الشعوب الشرقية كانت تَقتضي معرفةَ ثقافاتها وأديانها ومذاهبها وقِيَمها. وهذا يَعني أن المعرفة الاستشراقية كانت مُسخَّرةً لخدمة المُخطَّطات السياسية للإمبراطوريات الغربية الغازية.

مكَّن الاستشراقُ الغربَ من مادة معرفية هائلة، خاصة في بداية اهتمامه بالثقافة الشَّرقية، فاستخدم الفيلولوجيا لاكتشاف المادة الكثيفة في النصوص التي لم يكن قد تمَّ تَحقيقُها. لم يَتعامل الاستشراقُ فقط مع التُّراث المُتمحور حولَ القرآن والسُّنة، بل شملَ علومَ الطبِّ والكيمياء والفيزياء والفلك والرياضيات والفلسفة وغيرها. لكنَّ الحداثيين أهملوا الاهتمام بتلك العلوم، وإفادة الغرب منها، وركَّزوا اهتمامَهم على نصوص الوَحي وما دُوِّن حولَها. وهذا مفهومٌ لأنَّ العلوم التجريبية والصحيحة تمَّ البناءُ عليها وتطويرها.. لكن علوم الدِّين هي المُستهدَفة، لأنَّها هي التي ما تزال تَحكُمُ وعيَ النّاس وسلوكَهم.

الغرب وصناعة النُّخَب الحداثية

يَعترف (علي حرب) (1941 -؟) أن "المثقَّفَ العربيَّ هو صنيعة الغَرب بمعنًى من المعاني"[1]، فهو "يَقع في المطبِّ، أعني أنه يلعب اللُّعبةَ التي يَفرضها عليه الغربُ"[2]. وفي كتابه "أوهام النُّخبة" يُؤكِّد أن "لا مبالغة

1 - علي حرب: الممنوع والممتنع، ص215.

2 - م . ن . ص216.

في القـول إنَّ المثقَّفـين العـرب، دعاةَ الحريـة والثورة والوحـدة والتقدُّم والاشـتراكية والعلمانيـة، كانـوا قَليلي الجـدوى في مُجرَيـات الأحداث والأفـكار، فتاريخُ تعامُلِهم مع قضاياهم ومع الواقع يَشـهد على فشـلهم وهامشيّتهم، إنَّهم مارسوا أدوارَهم التَّحريرية أو التَّنويرية بعَقليّةٍ سِحريّة أو بآليّاتٍ طُقوسية"[1].

هذه الشهادة الصادرة عن أحد الحداثيِّين هي اعترافٌ بأنَّ زملاءه لم يُقدِّموا شـيئًا جديدًا في نقدهم للإسـلام ونبيِّه، وإنَّمـا كانوا يُكرِّرونَ بـلا مَلَلٍ ما تعلَّموه من أسـاتذتهم المُستشرقين في جامعات الغَرب التي تَخرَّجوا فيها كلُّهم أو جلُّهم. والمفارقة أنَّ (علي حرب) نفسَـه ليس اسـتثناءً من ذلك، فهو أيضا يَنتمي لطائفة الحداثيِّين الذين وقعوا في المطبِّ، ورَوَّجوا طويلاً لأفكار الحداثة وما بعد الحداثة.

تَبقى العلاقةُ بين الاستشراق والحداثيين مِفصليّة، فقد استندَ الفهمُ الحداثي للقرآن الكريم على آراء المستشرقين، وتمَّ توظيف المناهج النقدية الغربية في قراءته. ورغم بعض الانتقادات الهامشـية التي وجَّهَها بعضُ الحداثيِّين للاسـتشراق، إلا أنَّ تأثـيرَهُ البنيويَّ والمنهجـي في مُنطلقاتِهم ومناهجهم حقيقةٌ فاقعة.

انغمـس الحداثيون في محاولة تفكيك الـتُّراث، وإعادة قراءته مرّةً أخرى، وفـق المناهج الغربية والاسـتشراقية. فتأثَّرَ (محمد أركـون) مثلاً بالمنهج التاريخاني من خلال المسـتشرقة (جاكلين شابي - Jacqueline Chabbi)

1 - علي حرب: أوهام النخبة، ص42.

لكنَّه انتقد تمسُّك بعض المستشرقين الآخَرين بالمنهج الوصفي دون نقد أو تدخُّل في إعادة بناء المفاهيم الإسلامية. بل إنَّه انتقد في الاستشراق جمودَ الدِّراسات التاريخية، لأن بعض الاستشراق يُصِرُّ، حسب رأيه، على دراسة بنية النصِّ بعيدًا عن سياقاته.

كان تأثُّر (محمد أركون) واضحًا بمدرسة الحوليات الفرنسية، التي تأسَّست عام 1929م، فقد درس في معهد الاستشراق في باريس، وتأثَّر بكبار المستشرقين الفرنسيين، مثل: (شارل بيلا - Charles Pellat) و (كلود كاهين - Claude Cahen) و(جاك بيرك - Jacques Berque)، وهؤلاء اشتغلوا على النصِّ القرآني بمناهج تاريخانية. ولم يختلف عنهم إلا في إعادة تسمية المناهج الاستشراقية المركبة، وإطلاق تسمية "الإسلاميات التطبيقية" عليها.

لم تختلف الرُّؤيةُ الحداثية كثيراً عن الرُّؤية الاستشراقية في مفاصلها الأساسية. ومن ذلك رُؤيتُهم للوحي التي حكمتها النَّظرية الحسية في المعرفة. فالتَّواصُل بين النبيِّ وجبريل أو بين النبي والذّات الإلهية شيءٌ فوقَ حِسِّي، ولا يُمكن أن يَقبل به من يَرفض المعرفة غير الحسِّية المنبثقة عن العقل ومنطق الأمور. ورغم أنَّ كلَّ شيء يُؤكِّد أنَّ الوَحيَ بمضامينه العلمية والتاريخية والتنبُّئيّة والقِيَميّة ممتنعٌ على قدرات الإنسان إلا أن الاستشراق لم يهتمَّ بذلك، وذهب لاتِّهام النبي باختلاقه، وتابعَه في ذلك الحداثيون بتخريجات مُتنوِّعة. ذهب بعضُهم إلى أنَّ الوحيَ خواطرُ نفسيّةٌ، وادَّعى آخرون مثل (نصر حامد أبو زيد) أنَّ الوَحيَ نصٌّ ثقافيٌّ تشكَّلَ مُتأثِّرًا بالبيئة العربية، وكرَّر (هشام جعيط) مقولةَ (نولدكه -

Nöldeke) حـول الوَحي الداخـلي، وتابعَه (عبد المجيـد الشرفي) الذي تحدَّث عن الوحي النَّفسي مُستعيدًا بدَوره مقولةَ المستشرق (مونتغمري وات - Montgomery Watt) الشبيهة بمقولة (نولدكه).

لا يَبـدو أنَّ الحداثيِّين كانوا يَحملون حقًّا همَّ النُّهوض بالأمة كما يَدَّعون. فالنهضة لا تَفترِض الفصلَ بين الناس وثقافتهم بمكوناتها الدِّينية والقِيَمية والحضارية، وتحويلهم إلى تابعين للآخر المُهيمن، بل تُركِّزُ على استثمار ذلكَ الإرثِ الثَّقافي والحضاري في إعادة بناء الشَّخصية العربية والمُسلِمة، بعد إخضاعه للنَّقد العلمي المُتوازن بعيدًا عن تأثيرات المُعادين له.

يُمثِّلُ الإسـلامُ قوةً فكرية ومعنوية هائلة لمن يَعتنِقُه. ورغم أن حضوره ظلَّ ضعيفًا في وعي الناس ونفوسهم، لأسباب سياسية وتاريخية مُركَّبة، إلا أنَّ ما تبقَّى منه مَثَّلَ قوةَ مُمانَعة ومُقاومة ثقافية وسياسية وعسكرية لكلِّ القوى الغازيـة عبر التاريخ. وهذا ما كان دائمًا يُزعِجُ الغَربَ، ويَدفعُه للعمل على إضعافه. من المُفيد بالنسـبة إلى الغرب تخريـبُ مفاهيم الدِّين والتَّلاعُب بتعاليمه ونشر الشُّـكوكِ حول مصدره، من أجل خلق هُوّةٍ بينه وبين الناس حتى تَسـهل الهيمنةُ عليهم. وقد نجحَ الغربُ في ذلك إلى حدٍّ بعيد؛ أولاً بشـكل مباشر من خلال كتابات المُستشرقين والاحتلال العسكري، وثانيًا بشكل غير مباشر من خلال النُّخب السياسية والأكاديمية والثقافية العربية التي تبنَّتْ ذلك في بلادنا.

كانـت مُهمّةُ تلـك النُّخب مواصلةَ عمل الاسـتشراق في تفكيـك الثقافة الإسـلامية في نصوصها التأسيسـية، وليس فقط في نصوصها التُّراثية. ولا شكَّ أن هدف الاستشراق لم يكن نهضةَ المسلمين، بل كان تأبيد تخلُّفِهم

وتبعيّتهم من أجل استدامة السَّيطرة عليهم وعلى ثرواتهم المادية والمعنوية.
ولم يتأثَّـر الحداثيون فقط بمَقولات الاسـتشراق، بل إنَّهم قبل ذلك تأثَّروا على نحوٍ واسـع بمناهـج التأويل الفلسـفية الغربية، بعدَ انتشـار كتابات فلاسـفة غربيِّينَ مثل (بيكـون) و (هيوم) و (كانط) و (هيغل) و (روسـو - Rousseau)، فقد بات هؤلاء الفلاسفةُ مَراجِعَ فِكريِّينَ للباحثين الحداثيين في مختلف العلوم الإنسانية.
أمَّا المادة العلمية التي اسـتخدمها الحداثيون فهي مُسـتمَدّة من مصدرَينِ أساسـيَّينِ؛ الأول هو أعمال المُسـتشرقين، والثاني كُتُب السيرة والحديث التي تمَّ تَدوينها تحت رعاية الحُكّام الأُمويِّين والعَباسـيِّين. وهي مُدوَّناتٌ كانـت مُخترقـة بالأكاذيب والإسرائيليات. وقد كشـفَ البحث السَّـندي عن وَضـعِ الآلاف من الرِّوايات لتجميل صورة الحُكّام الأوائل، وتشـويه معتقـدات التَّوحيد، والإسـاءة للنبي، وطَمس مسـألة الإمامة والولاية من بعده، وزَرعِ الكثير من المعتقدات الحشوية مثل التَّجسيم والجبر والإرجاء والغلوّ الواردة من الأديان والوثنيات القديمة.

الوَحي وتراث الشَّرق القديم

تميَّـزَت بعـضُ المشـاريع الحداثيـة بالتأثير المَحـدود، بسـبب خلفيّتها الأيديولوجية المُتطرِّفة. لكنَّ مشـاريع أخرى استَخدمت أساليبَ المناورة، فأخذَت صيتًا كبيراً وتأثيراً واسعًا، خاصّةً بين صفوف الأكاديميِّين والمُثقَّفين. فقـد نجح أصحابُها في إعـادة صياغة الأفكار الاسـتشراقية المَركزية حول الإسلام، وتقديمها في صُوَرٍ مَنطقية قائمة على مُغالَطات خَفِيّة.

لكنَّ الحَداثيِّين، بتوجُّهاتِهم المُختلفة، أفادوا من المدرسة الأنثروبولوجية الاستشراقية التي انتمى إليها عددٌ كبير من المُستشرقين المعاصرين، الذين حرَّكوا جهودَهُم لنقد الأفكار والمَفاهيم الأساسية في القرآن والسُّنة والتُّراث الذي كُتب حولَهما. وتُعتبرَ المُؤرِّخة (باتريشيا كرون) (Patricia Crone 945 - 2015) أهمَّ مُمثِّلي هذه المدرسة. فقد أنكرَت وجود النبي صلى الله عليه وآله، وبنَتْ طرحَها الرئيسيَّ على أساس ذلك، كما أنكرَت أن تكون بداية الإسلام من مكة، وقالت إنَّ ظهور القرآن الأوَّلَ كان في الأردن، مُستندةً إلى بعض الوثائق والعُملات وأسماء المدن والأقاليم التي قرأتْها بشكل خاطئ. كما ادَّعَت أنَّ القرآن لم يُكتَب إلا في عهد الحاكم الأموي (عبد الملك بن مروان) (26 - 86 هـ)، على يَد (الحَجّاج بن يوسف الثقفي). ولم يأخذ أحدٌ أفكارها على مَحمَلِ الجِدِّ. فهي تُعارض الأدلّةَ المُتواترةَ على ظهور الإسلام في مكة، وولادة النبي ونشاته وقضائه معظمَ حياته فيها قبلَ أن يُهاجِرَ إلى المدينة. ولأجل ذلك لا نجدُ لأفكارها هذه صدًى لدى الحداثيِّين.

بَنى الاستشراقُ الأنثروبولوجيُّ استنتاجاته على مصادر مُزيَّفة، والمثال على ذلك (مايكل كوك - Michael Cook) في كتابه "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" الذي اقتبس فيه من مصادر تراثيّة أنكرَها بوضوح في كتابه الآخر "الهاجريون"، الذي كتبَه قبل ذلك بالاشتراك مع (باتريشيا كرون).

فكَّكَ الاستشراقُ التُّراثَ، وأعاد الكثير من جزئياته إلى أصول خارجية في حضارات سابقة. ويمُكننا التَّمييز بين ما قالوه عن القرآن والسُّنة، وما قالوه

عن الـتُّراث الكلامي والفقهي واللُّغوي والفلسـفي. ففيـما يخصُّ القرآنَ قال (كارل بروكلمان) مثلاً: إنَّ شـعائر الإسـلام مُقتبَسـةٌ من أهل الكتاب، وعندما وصل إلى شَـعيرة الصوم وجدَ نفسَـه مُتورِّطًا، ولم يستطع أن يقول إنَّها مأخوذة من المسـيحية، فالفوارق كبيرة والاختلافات هائلة بين الصِّيام الإسـلامي الذي يَعني الامتناع عـن الأكل والشُّرب والجنس طوال النهار، والصَّوم المسـيحي الـذي يَعني الامتناعَ عـن تناول اللُّحوم والمُشـتقّات الحيوانيـة لعـدة أيام، فقال: "لَسـنا نعرفُ حتى الآن مـا إذا كان محمَّدٌ قد اقتبس هذه الفَريضةَ من إحدى الفِرَق الغنوصية أم عن المانويِّين"[1].

وفي السياق ذاته يقول (غولدتسيهر): "هناكَ جُمَلٌ أُخذت من العَهد القديم والجديد، وتعاليم من الفلسـفة اليونانية، وأقوال من حكم الفرس والهنود، كل ذلك أخذ مكانَه في الإسـلام عن طريق الحديث"[2]. يَعلم (غولدتسير) أنَّ الحديثَ عند أهل السُّـنة خاصّةً مُخترَقٌ طـولاً وعرضًا بالإسرائيليات، سـواء فيما يتعلَّق بتَجسـيم الذّات الإلهية ومسـألة الخَلـق وقصّة الضِّلع الأعوج ونسـبة الفجور والقتل وشرب الخمر للأنبياء وغير ذلكأو بالنسـبة لصـورة الصلاة كما هـو التَّكْتيف وقوْل آمين والوضوء الذي يغسـلون فيه القَدَمـيْن -كما يفعـل اليهود مثلاً-، والتَّحقيق السَّـنديُّ يُبـيِّن أنَّ كلَّ تلك الأحاديث ضعيفةُ السَّند وبالتالي موضوعة.

كما أنَّه لا دليلَ على مزاعم (غولدتسـيهر) الذي يَقول بأنَّ الأحاديث النَّبوية

1 - كارل بروكلمان: تاريخ الشعوب الإسلامية، ص48.

2 - غولدتسيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام، ص42.

قد نَقلت الكثيرَ من الحِكَم الهندية والفارسية والفلسفة اليونانية. فالنبيُّ لم يكنْ يَقرأُ في كتب الهنود والفرس واليونانيين. وإذا وُجِدَ تشابُهٌ فهو مُجرَّدُ التقاء قد يكون بسبب وجود رسالات نبوية سابقة لم تصلْ إليها يدُ التَّلاعب. ليس غريبًا أن يُرجِعَ (كارل بروكلمان) (1868-1956) المُعتقَدات والمُعجِزات وكلَّ الأبعاد الغَيبيّة في القرآن إلى أصول يَهودية، بينما يَعلم المُطَّلعون عمقَ الاختلافات بين المُعتقدات اليهودية المُشبِّهة التي تُصوِّرُ الإلهَ في شكل بشريٍّ يَتمشَّى في الجنة ويُصارعُ يَعقوب، ونسبتهم لبعض الأنبياء مثل نوح ولوط وداوود المُوبقات كالسُّكر والزِّنى والقَتل، وبين العقائد القرآنية المُنزِّهة للذات الإلهية والمُبرِّئة للأنبياء من تلك المُوبقات. لا شكَّ في وجود تَشابهات بين القصص القرآني وبعض ما ورد في التوراة، غير أنَّ ذلك لا يَعني نقلَ النبيِّ عن التَّوراة المَنحولة، بل يَعني أنَّ التَّوراة الحقيقية والقرآن يَصدران من منبعٍ واحد، وأنَّ الجُزءَ الذي لم يتعرَّضْ للتَّحريف في التَّوراة هو المُنسجِمُ مع القرآن. والحَقيقة أنَّ ما يُوجَد من تَشابُه هو في عناوين المَواضيع، لأنَّ القرآن أراد تَصحيح التَّزوير الذي تعرَّضَت له التَّوراة والإنجيل. ولأجل ذلك كانت المضامين مُختلفة.

لكن في المُقابل، لا تَخلو أقوالُ بعض المستشرقين، مثل البريطاني (دي لاسي أوليري - 1957 - 1872) (De Lacy O'Leary)، من الصَّواب. فقد قال، مثلاً، إنَّ أبا حنيفة والشّافعي قد اقتبسا من الثقافة اليونانية عندما أدخَلا القياسَ في الاستنباط[1]، وأسَّسا لمدرسة الرَّأي وعلم أصول الفقه

1 - دي لاسي أوليري: الفكر العربي ومكانه في التاريخ، ص92.

الخاصِّ بها، وهذا القول لا يَخلو من قوة، حتى لو كان ذلك الاقتباسُ غيرَ مباشر. لكنَّ ذلك لا يَعني أن الإسلام يَقبل بالقياس في استنباط أحكامه. فقد ندَّدَ الإمامُ جعفر الصادق، عليه السلام، باستخدامه في الدِّين، واعتبر إدخال الرَّأي الظَّنِّي في الدِّين مَحقًا تَدريجيًّا له[1]. لا يَحتاج الإسلامُ القياسَ، لأنَّ الرِّسالة الإسلامية نزلت كاملة لا نَقصَ فيها، ومعرفة أحكامها شيءٌ مُمكن من خلال عترة النبي عليهم السلام. فقد قرنَهم الرَّسول بالقرآن، ولا مَعنى لانسداد باب العِلم واللُّجوء للقياس مع وجودهم.

لا يُخفي الحداثيُّون الذينَ يَتصِرونَ للقياس معارضتَهم لأحكام الإسلام وتَشريعاته في القرآن والسُّنة المَوثوقة. وفي حالات كثيرة لا يُعبِّرون عن إحاطة علمية فيما يتعلَّق بتفاصيل الشَّريعة ودقائقها، ويُصِرُّونَ على إنكار أصل الإمامة في الدِّين. بدأ الاعتماد على القياس والرَّأي مع (أبي حنيفة) (80-150هـ)، لكنَّه توسَّعَ تدريجيًّا إلى أن ظهر الحداثيُّون اليومَ لِيَحتفوا به كثيراً.

التقطَ (الجابريُّ) كلامَ هذا المستشرق، وأخذ على الشِّيعة رَفضَهم للإجماع والقياس في معرفة الدِّين تَبعًا لأئمّتهم. لكنَّه لم يَستمع إلى حُجّتِهم في أنَّ الإجماعَ لا وجودَ له عمليًّا، وإذا وُجد فلا بدَّ من دخول الإمام فيه، وهو ما يُسمُّونَه بالإجماع الدُّخولي. وهو بهذا يختلف عن مفهوم الإجماع لدى أهل السُّنة الذي ينسبونه لعلمائهم. أما القياس فلا يُقدِّمُ عِلمًا، وإنَّما مُجرَّد تخمينات وظُنون، بينما يُريد الإسلام أن يَبنِيَ المُسلمُ قناعاتِه على أساس العلم.

1 - الطبرسي: الاحتجاج، ج2، ص116.

وبالطَّريقة ذاتها نسبَ المُستشرقونَ كتبَ المغازي والسِّيرة والتاريخ إلى أصول فهلوية، ورَبطوا بين كُتب السِّيرة النبوية وكُتب سِيَرِ الملوك الفرس[1].
بل إنَّ بعضَهم زعمَ أن العلوم اللُّغوية التي تطوَّرَت على يد (الخليل بن أحمد الفراهيدي)، نقلَها من صديقه (ابن المقفع)، الذي أخذَها بدوره من التُّراث الفارسي والهندي[2].
لا تُشبِهُ العربيةُ اللُّغاتِ الآرية في بنائها وتراكيبها. والمُؤرِّخون يُؤكِّدون أنَّ أوَّلَ مَن وضع قواعد اللغة وعلومها هو الإمام علي بن أبي طالب، عليه السلام، عندما سمع لحنًا في العراق، فكتبَ قواعدَ أوَّلية، وقدَّمَها لـ (أبي الأسود الدُّؤلي)، وأمرَهُ بتتبُّعِها والإضافة إليها وتوسيعها.
وما يقولُه المستشرقون في هذا المستوى سنَجِدُ حداثيِّين عربًا يُكرِّرونه دونما تَدقيق مثل الذي ذهب إليه (هشام جعَيِّط) من مزاعم حول نقل القرآن من الكتب السابقة، في كتابه "تاريخية الدعوة المحمدية"، وادِّعاء (الجابري) في كتابه "تكوين العقل العربي" أنَّ الحديث النبويَّ مُقتبَسٌ من الثقافات الهرمسية والغنوصية.
خلطَ المستشرقون بين القرآن والسُّنة والتُّراث الكلامي والتفسيري، وزعموا أن الجميع تأثَّر بالتوراة والأناجيل المَنحولة والتُّراث الفارسي واليوناني، وكان يَنبغي التَّدقيقُ في تفسير القرآن لدى الأمناء عليه، ومعرفة صحيح السُّنة من الموضوع فيها عندَهم، ثم التَّمييز بين التُّراث الذي كُتب تحتَ

1 - سيرة دلافيدا: دائرة المعارف الإسلامية، ج18، ص5537.
2 - هنري كوربان: تاريخ الفلسفة، ص232.

رعاية الأمويين والعباسيين ونُسِبَ للإسلام، وهذا كان أكثره قادمًا بالفعل من التُّراث اليوناني والهندي واليهودي والفارسي، وبين الإسلام نفسه. وقد أصاب أحمد أمين في "ضحى الإسلام"، حين ذهب إلى أن "عقيدة السَّلف" في الأسماء والصفات قد تسرَّبَت من العقائد اليهودية[1].

أغرى تأثُّر المذاهب الحشوية والباطنية والمُغالية بالتُّراث اليوناني واليهودي والمسيحي المستشرقين، بالادِّعاء بأنَّ القرآن كان هو الآخر مُتأثِّرًا بذلك التُّراث. فقد كانت تلك الفِرَقُ تُبرِّر مَقولاتها بظاهر آياتٍ من القرآن الكريم، وروايات من الحديث بعضُها كان موضوعًا. وإذا كانت الحجة مُتوفِّرةً في حالة المَذاهب المذكورة، فإنَّها غائبةٌ تمامًا بخصوص القرآن الذي يتحدَّثُ عن الخَلقِ لا من شيء، ويَرفضُ نظريةَ الولادة والانبثاق، ويُنزِّهُ الذّاتَ الإلهية عن الجسم والصورة والمكان والحركة والانفعال.. ويُؤكِّد وجودَ عالَمٍ آخَرَ للحساب، ويَنفي مَقولات العَوْدِ الأبدي والتَّناسُخ وفناء النار..

لا شك في الحضور القوي للعامل السياسي في تفسير الكثير من المعتقدات والأحكام الفقهية فعلى سبيل المثال قال (تيودور نولدكه)، في كتابه "تاريخ القرآن": "عند المسلمين، كما رأينا، ثلاثة آراء مختلفة حول نشوء المجموعة القرآنية الأولى: بحسب الرأي الأول.. تمّ هذا الجمع في أيام أبي بكر. وبحسب الثاني في أيام عمر. أما بحسب الرأي الثالث فقد بدأ العمل في أيام أبي بكر وانتهى في أيام عثمان"[2]. أما الروايات التي

1 - أحمد أمين: ضحى الإسلام، ص71.

2 - تيودور نولدكه: تاريخ القرآن، ص252.

تؤكد أن الإمام علي هو الذي جمع المصحف وعرضه على أبي بكر وعمر فرفضوهـا، فقالوا إنها "من اختلاق الشـيعة"[1]، بينما وردت تلك الروايات في المدونات السـنية مثل: (ابن النديم) في الفهرست[2]، و(السيوطي) في الاتقان[3]، و(ابن سعد) في الطبقات الكبرى[4]، وغيرهم..

وليـس مُسـتبعَدًا تفسـيرُ (بروكلمان) لانتقـال (الشـافعي) (150-204هـ) إلى مـصر، بكونـه محاولةً لإيجـاد منطقة نفوذ فكري جديـدة وبكر، بعد أن كان المَذهـب المالكي قد فرضَ نفسَـه في الحجـاز، وانتشرَ المذهبُ الحنفـيُّ في العراق. وهو مـا كرَّرَه (نصر حامد أبو زيـد) في كتابه "الإمام الشـافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية"، حيث قال: إنَّ (الشّافعي) كان بكتاباته يَقوم بمُهمّة سياسـية لخدمة بَني أميـة[5]، وكان عليه القولُ لخدمة المَذهب السُّـنّي وترسيخه في مصر، لأنَّ الأمويِّين انتهَوا، وآلَ الحكمُ إلى العباسـيِّين في تلك المرحلة. كانَت مُخطَّطاتُ العباسـيِّين تَسير في اتِّجاه فرض المذهب السُّـني في عموم العالم الإسلامي، على حساب المذاهب الأخرى كالتشيُّع والاعتزال. وقد وَجدوا في (الشافعي) أداةً لفعل ذلك.

ومـا ذكره (غولدتسـيهر) حولَ اختـلاق (الزُّهري) لعـدة أحاديث تُقدِّسُ بيـتَ المَقدس، ليُعطي لـ (عبد الملك بن مروان) مُبرِّرًا لتحويل الحجِّ إلى

1 - تيودور نولدكه: تاريخ القرآن، ص278.

2 - ابن النديم: الفهرست، ص31 ـ 32.

3 - السيوطي: الاتقان، ج1، ص57.

4 - محمد بن سعد: الطبقات الكبرى، ج2، ص338.

5 - نصر حامد أبو زيد: الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، ص205.

فلسطين، لإضعاف نفوذ خصمه المُسيطِر على مكة عبد الله بن الزبير، يَحتاج تدقيقًا، لأنَّ (ابنَ الزُّبير) قتل في 73 هـ، و(الزهري) وفدَ على (عبد الملك) سنة 83هـ، فيكون الهدف إعطاء مكانة مُقدَّسة للشام عمومًا، باعتبارها مركزَ الحكم الأموي.

التشيُّع من المستشرقين إلى الحداثيين

يُمكن أن يأخُذَ هذا الموضوع مساحةً كبيرة من البحث، وتُخصَّص له مئاتُ الصَّفحات. غير أن ذلك لا يمَنع من التوقُّف عنده لتقديم نموذجٍ عن التأثير الاستشراقي على الحداثيين العرب في رُؤيتهم للتشيُّع. والمثالُ هو (عابد الجابري) وتكرارُه لما أورده (غولدتسيهر) وغيره من المستشرقين.

كان الأمر دائمًا أكثرَ حِدّةً وتطرُّفًا عندما يتعلَّق بالتشيُّع، كما لو أنَّ المستشرقين أرادوا تقديم رشوة فكرية للمذاهب الأخرى، التي تمُثِّل أغلبيةً بين المسلمين، من أجل تسويق أفكارهم في تلك الأوساط، وخلق بيئة حاضنة لأعمالهم. وهو ما نَجحوا فيه بالفعل.

يَعمد المستشرقون إلى تقديم مدرسة أهل البيت بأسلوب شديد التعسُّف، كما فعل غولدسيهر، أو بطريقة تخصُّصية مُخِلّة وناقصة، كما فعل هنري كوربان. فالإسلام الشيعيُّ ليس مجهولاً جهلاً كبيراً في الغرب فحسب، ولكنَّه كثيراً ما يصطدم بسوء فهم كبير، أو بتعمُّد للتَّشويه لا علاقة له بالموضوعية العلمية.

يتوزَّعُ المستشرقون بين اتِّجاهات فكرية مُتعدِّدة، وتُحرِّكُهم خلفياتٌ دينيّة متنوِّعة يَهودية ومسيحية وإلحادية. لكن هؤلاء يتَّفقون جميعًا، رغم

اختلاف توجُّهاتهم، في قراءة التشيُّع بشكل سلبي من خلال مُسبقاتهم الخاصّة.

ويمُكِن الاكتفاءُ بمثال واحد في قراءة الاستشراق للتشيُّع، وهو المستشرق اليهودي المجري (إغناس غولدتسيهر)، الذي يَبدو كما لو كان رجلاً حشويًّا يُدافعُ عن معتقده، فهو يُطلِقُ أحكامًا بالغةَ التَّعسُّف ضدَّ الإسلام في الوقت نفسه، وهذا يُعطي انطباعًا أن هجومه على التشيُّع هو هجوم على الإسلام، ودفاعه عن الحشوية هو دفاع عن قوّة غَريبة اخترقَتْه.

يكتب (غولدتسيهر): "أحاديثُ الشِّيعة مُفعَمةٌ بالبُغض والعَداء نحو المسلمين، الذين يُخالِفُونَهم في المذهب، أكثر ممّا يَشعرون به نحوَ الكُفّار.. أيُّ تَسامُحٍ هذا مع المُخالِفينَ في الرَّأي؟ وأينَ الشُّعور نحوهُم باللِّين والتَّساهل والمُصابَرة، بل أينَ حريةُ الفكر؟ لقد أفتى فقيهٌ كبيرٌ من فقهائهم أنَّه في المسائل الغامضة، التي لا تَزوِّدُنا بها أصول الشريعة بحُلول، يَجدُرُ بنا أن نفعل نقيضَ ما يَسلُكُه أهلُ السُّنة.. ما هذا سوى فقه الغَضب والحِقد"[1]. ويُضيف: "الشِّيعيُّ الحاضر المُثقَّف لا يَقِلُّ عن الشِّيعيِّ الساذج في الشُّعور بالحنق والسُّخط على الأمويين"[2]. ثم يمَضي في هجومه ليتناول مسألةَ التَّقيّة بالقَول: "التَّقيّةُ مدرسةٌ للمُخاتَلة والغَدر، تَنطوي عليها تعاليمُ تدلُّ على السّخط الكامن الذي يُكنُّه الشيعةُ لخصومهم الأقوياء، وهو سخطٌ مَبعثُهُ عاطفةٌ من الحِقد الجامح والتعصبُّ الثائر،

1 - إغناس غولدتسيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام، ص206.

2 - م . ن . ص206.

وكان من نتائجه ظهورُ آراءٍ دينيّة غير مألوفة"[1].

ليس معروفًا المصادر التي استند إليها (غولدتسيهر) للتعرُّف إلى ما ذكره مما يعده هو "مثالب" لمذهب أهل البيت، فلمسألة "مخالفة العامة" فلسفة عند أصوليي مذهب أهل البيت تتعلق بالترجيح بين الروايات المتعارضة عند استحالة الجمع بينها، فمن البديهي أن يكون أحد الروايتين موضوعًا ومن البديهي أن تكون الرواية الموضوعة هي التي توافق أهواء السلطات الحاكمة، وبالتالي فإن تركها وتضعيفها هو التصرُّف الأقرب للصواب، لا لأنها توافق "العامة" ولكن لأنها معارضة برواية أخرى في نفس الدرجة من الاعتبار الفقهي، كما أن مسألة "التقيّة" ليست من مختصات مذهب أهل البيت، فكتمان الإيمان وإظهار المخالفة تراث إسلامي بدأت أول ما بدأت في الإسلام من واقعة إظهار عمّار بن ياسر الكفر للنجاة من عذاب مشركي مكة وسلطة الأغلبية الحاكمة.

هذه الاتهامات التي تحدث عنها (غولدتسيهر) بروحٍ مملوءةٍ بالتعصب وبُعدٍ عن المنهجية العلمية الموضوعية ليست غريبةً من اليهود، حيث يرونْ أن الاتجهات الحشوية والأثرية في الدين الإسلامي هي الأقرب للقراءة اليهودية للوجود (الله – الإنسان – الطبيعة)، وبطبيعة الحال فإن القراءات المضادة (العقلانية، الفلسفية، العرفانية) تفسد عليهم خطة اختراق الإسلام، هذا فضلاً عن أحقادٍ تاريخيةٍ كثيراً ما تظهر على لسان سياسيين ومستشرقين يهود عند الحديث عن الإمام علي وذكر واقعة خيبر

1 - إغناس غولدتسيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام، ص210.

وغيرها من الوقائع التاريخية التي تثير الأحقاد[1].

لا يبغض الشيعة من يخالفهم بل ربما يشفقون عليه ويتمنون له الهداية. وهم يتعاملون بروح أخلاقية عالية مع خصومهم رغم ما تعرضوا له عبر التاريخ من قتل وتهجير. واعتبار أنفسهم على حق دون غيرهم هو حقهم. فكل دين أو مذهب يدعي لنفسه الحق بما في ذلك اليهود الذين يدعون أنهم «شعب الله المختار». بل إن اليهود الذين ينتمي إليهم (غولدتسيهر) يعتبرون غيرهم "غوييم" أي حيوانات بشرية. وهم عندهم مستباحون تماما في أموالهم وأعراضهم ودمائهم.

يميز الشيعة بين النواصب الذين يعادون أهل البيت ويبغضون الإمام علي، والعوام المستضعفين الذين لا يعرفون الحقيقة ولا يعادون. وفي ذلك روايات كثيرة منها: قول علي (عليه السلام) للأشعث في حوار طويل: "إن الحق والله معي يا ابن قيس كما أقول، وما هلك من الأمة إلا الناصبين والمكابرين والجاحدين والمعاندين، فأما من تمسك بالتوحيد، والإقرار بمحمد والإسلام، ولم يخرج من الملة، ولم يظاهر علينا الظَّلمة، ولم ينصِب لنا العداوة، وشكّ في الخلافة ولم يعرف أهلها وولاتها، ولم يعرف لنا ولاية، ولم ينصب لنا عداوة، فإن ذلك مسلمٌ مستضعفٌ يُرجى له رحمةَ الله ويُتخوّفُ عليه ذنوبه."[2].

---

1 - للمزيد حول الدوافع العقائدية والسياسية للاستشراق اليهودي، راجع: محمود كيشانه: الاستشراق اليهودي المعاصر – المنهج والغايات.

2 - المجلسي: بحار الأنوار، ج69، ص171.

"عن زُرارة قال: دخلتُ أنا وحِمران [أو أنا وبُكير] على أبي جعفر (عليه السلام)، قال: قلت له: إنا نمُد المِطمار قال: وما المطمار؟ قلت: التُرُّ[1] فمَن وافقنا من علوي أو غيره توليّناه، ومَن خالفنا من علوي أو غيره برِئنا منه، فقال لي: يا زُرارة قولُ الله أصدقُ من قولك، فأين الذين قال الله -عز وجل-: ﴿**إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلا**﴾ [النساء: 98]، أين المُرجوْن لأمر الله؟ أين الذين خلطوا عملا صالحا وآخر سيئا؟ أين أصحاب الأعراف؟ أين المؤلّفة قلوبهم؟"[2].

وهذا يَعني أن الأئمة لا يُكفِّرون أحدًا من المسلمين، ولا يَحقدون على أحد، فالتَّكفير والحِقد ليسا من شأنهم، بل إنَّهم هم وشيعتَهم مَن تعرَّضوا للتَّكفير منذ أيام الأمويين، ثم المذاهب المختلفة التي تشكَّلَت لاحقًا. وقد استُخدم حديث "الفرقة الناجية" مُنطلَقًا لفعل ذلك، حيث تمَّ اعتبارُ كلِّ الفِرَق في النّار سوى فرقة السُّلطة. وبسبب ممارسات التكفير والاستهداف ضدَّ الشيعة لجؤوا إلى استخدام التَّقيّة، وهي مُجرَّدُ تكتيكٍ يَعني إخفاءَ الشَّخص لِمُعتقداته من أجل تجنُّب الاعتداء أو القَتل. وهي تقنيّةٌ نجدها في القرآن في قوله: ﴿**لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا**

1 - المطمار بالمهملتين خيط للبناء يقدر به وكذا التر بضم المثناة الفوقية والراء المشددة يعني إنا نضع ميزانا لتولينا الناس وبراءتنا منهم وهو ما نحن عليه من التشيع فمن استقام معنا عليه فهو ممن توليناه ومن مال عنه وعدل فنحن منه براء، كائنا من كان.

2 - الكليني: الكافي، ج2، ص383، باب أصناف الناس، ح3.

﴿مِنْهُمْ تُقَاةً وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ﴾ [آل عمران: 28]، عندما استخدمها (عمارُ بن ياسر) (570-657 م) للتخلُّص من تعذيب قريش له. كما تستخدمها جميعُ الأقلِّياتِ المُضطهَدة لتجنُّب رُدود فِعلِ الأغلبية الحاكمة.

كان الأئمّـةُ يَـرَونَ فقط أنَّ مُبغِضيهـم وأعداءَهم النَّواصـبَ لا علاقة لهم بالإيمـان، كما قال النبي صلى اللـه عليه وآله في حديـث متواتر "يا عليُّ لا يُحِبُّـكَ إلا مُؤمِنٌ ولا يُبغِضُكَ إلا مُنافِقٌ"[1]. غـير أنهم كانوا يُعامِلُونَهم كمسلمين. فبُغض عليٍّ نِفاق غير أنه لا يَسحَبُ عنوانَ الإسلام من صاحبه، لأنَّ هناك فرقًا بين الإيمان والإسـلام. فالمُنافق مسـلم أيضًا، ويَخضع في التعامُـل لما يَخضع لـه عامّةُ المسـلمين، ولذلك كان النبـي يَرفض قتلَ المنافقين. وعلى هذا الأساس كان تعامُل أمير المؤمنين مع الخَوارج، كما نقل المؤرِّخونَ والمُحدِّثون عندما: "قامَ عليٌّ في الناس يَخطبهم ذات يوم، فقال رجلٌ من جانب المسجد: لا حُكمَ إلا لله. فقامَ آخَرُ فقال مثلَ ذلك، ثـم توالى عِدّةُ رجال يحكمـون. فقال عليٌّ: اللهُ أكبرَ، كلمـةُ حقٍّ يُلتمَسُ بهـا باطلٌ! أمـا إنَّ لكم عندنا ثلاثًا ما صحبتُمونا: لا نمَنَعُكُم مسـاجدَ الله أن تَذكروا فيها اسـمَه، ولا نمَنَعُكم الفَيءَ مـا دامَت أيديكم مع أيدينا، ولا نُقاتِلُكم حتى تَبدؤونا"[2].

1 - مسلم: صحيح مسلم، ح78. & الألباني: صحيح الجامع، ح2422.

2 - الطبري: تاريخ الأمم [الرسـل] والملوك، ج5، ص73. & النسائي: السنن الكبرى، ج8، ص319، ح16763.

أمّا عن مخالفة الآخرين في بعض حالات التَّعارض فسببُه أنَّ مُحدِّثي السُّلطة وَضعوا مقابل كلِّ حديث نبويٍّ صحيحٍ حديثًا مَوضوعًا منذ أيام معاوية. ثم تَركوا الصَّحيحَ واعتمدوا الموضوعَ "كالتَّختُّم باليَمين، فإنَّه في الأصل سُنّة، لكنَّه لما كان شعار أهل البِدعة والظُّلمة صارت السُّنةُ أن يُجعَلَ الخاتمُ في خنصر اليَد اليُسرى في زماننا"[1]. وقد نقل (الزَّمخشري) "عن عائشة: كان النبيُّ، صلّى الله عليه وآله، يتختَّمُ في يمَينه، وقُبض صلى الله عليه وآله والخاتمُ في يمينه. وذكر (السلاميُّ) أن رسول الله صلى الله عليه وآله كان يتختَّم في يمَينه والخلفاء بعدَه، فنقلَه (معاوية) إلى اليسار، فأخذ المَروانيّةُ بذلك"[2]. فالشِّيعةُ يتختَّمون باليَمين كما هي سُنّةُ النبيِّ، صلى الله عليه وآله، وبسبب ذلك غيَّرَ مُعاويةُ مكان التختُّم، وصارَت سُنّتُه هي السُّنة عند الحشوية. وهذا الأمر يَنسحب على الكثير من تفاصيل العقيدة، مثل نسبة الصُّورة والرُّؤية للذات الإلهية، وكذلك مُعتقَدات الجبر والإرجاء، وسائر الأحكام كالوضوء والصَّلاة والزَّواج والطَّلاق التي خالفوا فيها النصَّ القرآنيَّ وصحيحَ السُّنة بشكل صريح.

ويدَّعي (غولدتسيهر) أنَّ الشيعةَ أضافوا الإمامةَ رُكنًا سادسًا في الإسلام[3]. والحقيقةُ لم يُضِفِ الشِّيعة شيئًا للإسلام، بل الآخرون هم الذين حذفوا

1 - إسماعيل حقي البروسوي: روح البيان، ج4، ص142، سورة هود.

2 - الزمخشري: ربيع الأبرار، ج4، ص24.

3 - غولدتسيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام، ص211.

وبدَّلـوا الكثيرَ من الأصول والتعاليم والأحكام، ومنها مسـألة الإمامة كما نـص عليها القرآن وأحاديث النبي المتواتـرة، مثل حديث الغدير وحديث الثقلَـين. كـما أنَّ الجميع يُسـلِّمُ بحديث "مـن مات بغير إمام مـاتَ مِيتةً جاهليّـةً"[1]. و"مَن مات وليسَ في عُنُقه بَيعـةٌ، ماتَ مِيتةً جاهلِيَّةً"[2]، و"مَن مـات لا يَعـرِفُ إمامَهُ مـاتَ مِيتةً جاهلِيّـةً"[3]، وهو حديـث صحيح لدى الجميع. ولا شكَّ أنَّ هذا الإمام يَجب أن يكون على درجة عالية من العلم والتَّقوى والسُّمو، وإلا فإنَّ الولاء للإمام الظّالم هو الجاهليّة.

التقـطَ الباحثُ المغـربيُّ (محمد عابد الجابري) ما قالَه هذا المسـتشرق، ليتَّهِـمَ الإمامَ الصادق وأهل البيت، عليهم السـلام، بالغنوصية. فهو يَعتبِرُ الفِكر العرفانيَّ وليدَ مدرسة أهل البيت والتشيُّع[4]. ولا بدَّ من التخلُّص من ذلك الفكر لبناء عقل عربي بُرهاني مُنتِج للفكر ومُحقِّق للتقدُّم.

بل إن (الجابـري) يَرى في فكرة الألوهيةَ ومُجمَل التُّراث الإسـلامي أكبرَ مُعيـق للإنتاج الفكـري والابتكار المَعـرفي. وهو ما يُفسِّر -حسـب رأيه- توقُّفَ حركة الاجتهاد والإبداع. وانتكاس العرب في التخلُّف والتّبعيّة.

فالعقـل العربي، في تصـوره: "نظرته ذاتية لأنها لا تعتمد على الاسـتدلال

1 - أبو يعلى: مسـند أبو يعلى الموصلي، ح7375. & ابن حبان: المسـند الصحيح على التقاسيم والأنواع، ح4573. & الطبراني: المعجم الكبير، ج19، ص388.

2 - مسلم: صحيح مسلم، ح1851.

3 - النعماني: الغيبة، ص63. & الصدوق: إكمال الدين، 375.

4 - محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص.ص. 260-263.

والبرهـان بل على الحـدس والوجـدان"[1]! وأنه، على هـذا النحو، عقلٌ "تحكمـه النظرة المعيارية إلى الأشـياء، بمعنى أن التفكـير يتجه في بحثه للأشـياء عن مكانها وموقعها في منظومـة القيم التي يتخذها ذلك التفكير مرجعاً ومرتكزاً، في مقابل النظرة الموضوعية التي تبحث في الأشـياء عن مكوناتها الذاتية وتحاول الكشف عما هو جوهري فيها؛ فالنظرة المعيارية نظـرة اختزالية تختصر الشيء في قيمتـه، وبالتالي في المعنى الذي يضفيه عليه الشخص (بما هو نتاج مجتمعٍ وثقافةٍ) صاحب تلك النظرة، أما النظرة الموضوعية فهي نظرة تحليلية تركيبة، تحلل الشيء إلى عناصره الأساسـية لتعيد بناءه بشكل يبرز ما هو جوهري فيه"[2]. وهذه الرؤية تخفي نزعة عرقية يتبناها الاستشراق، وتريد أن تصنف البشر إلى فئات مختلفة، تجعل العقل الغـربي في قمة الهرم بينما تصنف العقل العربي عقـلا "معياريًا وذاتيًا" لا يستند على أصول معرفية موضوعية، وبعيد عن معنى العقلانية الحقيقية.

لكـن كلام (الجابـري) الذي سـبقه إليه (غولدتسـيهر) وغـيره، لا يمكنه إنـكار تعدد مصادر المعرفة. فهي ليسـت منحصرة في الحس والملاحظة التجريبيـة. وإذا أراد (الجابري) اتهام الفكر الشـيعي بالغنوض فيجب أن يتهـم النبي محمد (صلى اللـه عليه وآله)، لأن مصـدر معارفه هو الوحي وليس الحس أو الظن أو الاسـتنتاج العقـلي. إن الإمام الصادق وكل أئمة أهـل البيت (عليهم السـلام) ورثـوا علم النبوة كـما يصرحون في مواضع

1 - محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص33.

2 - م . ن . ص32.

كثيرة، وتهمة الغنوص والهرمسة يجب أن تنسحب على النبي في هذه الحالة. وحينها لا بد لـ (الجابري) من الاختيار بين الإسلام وغيره. وفي الحقيقة لا يخفي (الجابري) مرجعيته المادية. فهو رجل يساري وكان عضوا في الحزب الاشتراكي المغربي ومقررا له. وكل ما كتبه يدور في فضاء الاتجاهات المادية التي ولدت في الغرب.

رفض الإمام الصادق وبقية الأئمة من أهل البيت المعتقدات المغالية والاتجاهات الغنوصية الموروثة في الثقافات والديانات القديمة ولا يعرف لها أصل محدد. وكانوا يبنون نظامهم الاعتقادي على أسس قرآنية وعقلية. فالعقل لا يرتبط فقط بالمعطيات الحسية، بل إنه يتعامل أيضا مع المعطيات التي يقدمها الوحي والإلهام. وهذا شيء مشترك بين كل المذاهب بما في ذلك المذهب الاعتزالي الذي يمجده (الجابري) والذي خرج معظمه من البيت النبوي ومن كلام الإمام علي ومن تعاليم الإمام الصادق كما يعترف (ابن المرتضى) في كتابه "طبقات المعتزلة"[1].

كما مثَّلَ الإسلامُ امتدادًا لخط النبوّات، وأحيا الحنيفية الإبراهيمية، ولم يَقبلِ المُعتقداتِ الوثنيّةَ بكلِّ تلاوينها، فرفضَ أفكارَ الولادة والحلول والتناسُخ التي سيَتبنّاها الغُلاةُ والغنوصيُّون. وكرَّسَ أهلُ البيت مساحةً كبيرة في كلامِهم ومَواعظِهم لكشف حقيقة تلك التيارات وبراءة الإسلام من مُعتقداتها.

واستنجادُ (المأمون) بـ (أرسطو) (384 - 322 ق. م) والفكر اليوناني لم

1 - ابن المرتضى: طبقات المعتزلة، ص.ص. 15 وما بعدها.

يَكن مــن أجل مُواجَهة الغلــوِّ والغنوص كما يقول (الجابــري)[1]، بل من أجل مُواجَهة مدرسة أهل البيت، التي حافظَتْ على الخطِّ الإسلامي وسطَ كمٍّ هائل من الفِرَق والمذاهب المُبتدِعة. فصراعُ السُّــلطة الرَّسمية مع أهل البيت وشيعتهم لم يكن فقط سياسيًّا، بل كان في عمقه دينيًّا وفكريًّا. وبهذا المعنى انقلبَت السُّــلطة الرَّسميّةُ إلى ســلطة عَقلانية في تصوُّر (الجابري) لمواجهة المُعارَضة الغنوصية.

نســبَ (الجابــريُّ)، القادم من خلفيــة مركبة من الانتماء السُّــني المالكي والتوجُّه الماركسي، الإمامَ الصّادق وشــيعتَه إلى الهرمســية، بسبب مسألة الإمامــة والعِلم الإلهامي الذي يمُيِّز الإمامَ. فأطلق حكمَ قيمةٍ قائلا: "وجدَ الشِّيعةُ في الهرمسية المُعينَ الذي لا يَنضب الذي استمدُّوا منه فلسفتَهم.. كانوا أوَّلَ مَن تهرمَس في الإسلام"[2].

و (الجابــريُّ) لا ينســب ذلك فقــط للغُلاة، رغم أنه يُشــير إلى طرد الإمام الصادق لهم وتَضايُقه منهم، ويَعترف بأن الإمام كان ضدَّ الثورة المسلحة، ومُســالِمًا لأهل السُّــنة، مُكتفيًــا بالعمل الثقافي، بل ينســبه أيضًا للشــيعة بســبب حديث النور الذي لا نجده عند الشــيعة فحســب، بل نجده أيضًا في المُدوَّنــات السُّــنيّة، فمثلاً رَوى الزرنديُّ الحنفي عــن ابن عبّاس قال: "ســمعتُ رسولَ الله صلّى الله عليه وآله وســلّم يَقول: كنتُ أنا وعليٌّ نوراً بين يدي الله من قَبلِ أنْ يُخلَقَ آدَمُ بأربعةَ عشرَ ألفَ عامٍ، فلمّا خلقَ اللهُ آدمَ

1 - محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص225.

2 - م . ن . ص225.

سـلكَ ذلكَ النُّور في صلبه، ولم يَزل الله يَنقلُه من صلب إلى صلب حتى أقرَّهُ في صلب عبد المطلب، ثم أخرجَه من عبد المطلب فقسَّـمه قسمين، قِسـماً في صلب عبـد الله وقِسـماً في صلب أبي طالب، فعـليٌّ منِّي وأنا منه، لحمُه لَحمي ودمُه دَمي، فمَن أحبَّه فبِحبِّي أحبَّهُ ومَن أبغضَهُ فببُغضي أبغضَهُ"[1]. وهناك الكثير من الأحاديث المشابهة في مصادر أخرى[2].

إنَّ هـذا يَعني أن الشـيعة لم يَنفردوا بأحاديث النُّـور، وإذا أصرَّ (الجابريُّ) على نَعتِهم بالهرمسة بسبب ذلك فعلَيه أن يتَّهِمَ أهلَ السُّنة أيضًا. والحقيقةُ أنَّ (الجابريَّ) لم يَفهم الفرقَ بين مُعتقدات الغنوص ومُعتقدات الإسـلام، كـما بيَّنَها أئمةُ أهل البيـت. إذ يُؤمِنُ أهلُ الغنوص بنظريّة الانبثاق الأزليِّ، على حين يُؤكِّدُ الإسلامُ على مسألة الخَلق والحُدوث.

ومـن ناحية أُخرى يُصرُّ (الجابريُّ) على مُؤاخذة الإمام في قولِه بوراثة عِلم النبوّة والاسـتئثار بعلوم الدِّين وتَفسـير القرآن كله. فـ (الجابري) يُحاول الخلـطَ بين مصادر المَعرفـة وعقلانية الطَّرح. إنَّ مصـادر العلم والمَعرفة تتنوَّع بحسـب استعدادات الشَّـخص بين الحسّ والتأمُّل النَّظري والوحي والإلهـام والحدس. وإذا كان النّاسُ العاديُّون يَكتفون بالحسِّ، والمُثقَّفون بالعقـل، فإنَّ الوَحيَ والإلهام خاصّان؛ الأول بالنبي والثاني بالإمام. وهما مُختلِفانِ عن الإشراق الغنوصي الذي يُؤمِنُ بالحُلول والاتِّحاد.

---

1 - الزرندي: نظم درر السمطين، ص 79.

2 - انظر مثلا: القندوزي: فرائد السّـمطين، ج1، ص40. & الخوارزمي: المناقب، ص 88. & سبط ابن الجوزي: تذكرة الخواص، ص46.

إنَّ مَـن يُريد الإنصافَ لا يتوقَّف عند مصادر معارف الشَّـخص، بل يتقدَّم نحو مَضامينها لقراءتها بطريقة علمية. إنَّنا عندما نُراجِعُ حديثَ أهل البيت، عليهم السـلام، بدايةً من عليّ، لا يمُكِنُنا إلا أن نَندهش أمامَ سَعة علومهم وتنوُّع معارفهم وعُمق أفكارهم وإتقانهم القرآنَ حفظًا واستنباطًا وإحاطتهم بالسُّـنة وانسـجامهم الكامل مع منطق العقل. وعندما نريد فهمَ التَّوحيد، فإنَّنا لن نجدَ مَن فصَّلَ الحديثَ فيه أفضل من الإمام عليٍّ والإمام الصادق وسائر الأئمة. وهذا الأمرُ يَشمل أبعاد الرُّؤية الوجودية الإسلامية كلِّها.

ومسـألةُ الولاية تندرج ضمن هذا السـياق. فلا يَخلو الإنسـان من الولاء، وهـذا الولاء إمّـا أن يكون للنبـي والإمـام أو أن يكون للحاكـم الفعلي. والولايةُ بالنسـبة لأهل البيت يَجب أن تعكـس ولاءً للحقِّ والحقيقة، ولا تخرج عنهما، وإلا صارَتْ ولايةً مُتماهيةً مع ولاية الحاكم المُتغلِّبِ، حيث إن الفارق بينهما، وهو إمكانية ارتكاب الخطأ، قد سقط.

ويَـرى (الجابريُّ) في الرَّقـم "اثنا عشر"، وهو عدد الأئمـة، تَبريرًا آخر في نسـبة التشـيُّع للغنوصية، فهو يقـول مثلاً إن هذا العدد هو عدد الأسـباط وعـدد العيون التـي انفجرَت لمـوسى.. وفي الحقيقـة لا شيء يُؤاخَذ به الأئمة أو الشـيعة في ذلك، فأهلُ السُّنة أيضًا أثبتوا اثني عشر خليفةً وأميراً بعد الرسول كما في البخاري ومسلم[1].

ولا يمُكِنُ لـ (الجابـري) أن يُنكِرَ الكثيرَ من الآيات القرآنية النازلة في عليٍّ وأهل البيت عليهم السـلام باتِّفاق السُّـنة والشِّـيعة، مثل آيـة التَّطهير وآية

1 - البخاري: الجامع الصحيح، ح7222، ح7223. & مسلم: صحيح مسلم، ح1821.

الولايــة وآية الطاعــة وآية المودة وآية المباهلة وغيرهــا، ولا يمُكنُه أن يُنكِرَ أحاديــث صحيحة في حقِّ الإمــام عليٍّ (23 ق. هـ- 40هــ) وأهلِ البيت، مثل حديــث "أنتَ منِّي بمَنزلة هارونَ من مــوسى إلا أنَّه لا نبيَّ بَعدي"[1]، وحديــث الغدير[2]، وحديث الثَّقلَين[3]، وغيرها.. وهــي كلُّها تُثبتُ المَقامَ العالي لأئمة أهل البيت، وأوَّلُهم عليٌّ، إلا إذا قرَّرَ التَّفصِّيَ من القرآن والسُّنة النبوية كلِّها كما فعل آخرون.

إنَّ عرفان الإمام الصادق بهذا المَعنى معرفة بالقرآن وإحاطة بسُنة النبي، وهو يَختلف عن العرفان الغنوصي في مقولاته المَركزية ومعتقداته الأساســية. ويمُكنُ القولُ إنَّ الغنوص سُــنِّيٌّ بالأساس، دخل من خلال التصوُّف، قبل أن يَنتــشر الغلوُّ الذي يَســتقي من المصدر نفســه. فهو خــطٌّ آخَرُ مختلف تمامًا عن الخطِّ الإسلامي الخالص كما يُقدِّمُه أئمةُ أهل البيت.

وقول (غولد تسيهر): "لقد كانَت الشِّيعةُ على وجه الدِّقة المَنطقةَ التي نبتَتْ فيهــا جراثيم السَّــخافات التي حلَّلَت نظريّةَ الأُلوهيّة في الإســلام وقضَتْ عليها"[4]، كلامٌ لا يَقوله إلا جاهل بحقيقة التشــيُّع. فالتَّوحيد عند أئمة أهل البيت، كما هــو مُثبَتٌ في كتبهم مثل "أصول الكافي" للكليني و"التوحيد" للصدوق، لا مثيلَ له في تنزيه الخالق. وحتّى المعتزلة عالةٌ عليهم في هذا

1 - مسلم: صحيح مسلم، ح2404.

2 - انظر الروايات الصحيحة بخصوص هذا الحديث في: الهيثمي: مجمع الزوائد، ج9، ص109. & أحمد بن حنبل: مسند أحمد، ح18502. & ابن ماجة: سنن ابن ماجه، ح116.

3 - الترمذي: الجامع الكبير، ح3788. & أحمد بن حنبل: مسند أحمد، ح11578.

4 - إغناس غولدتسيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام، ص183.

المستوى، لأنَّ أئمةَ الاعتزال (واصل بن عطاء) (80 هـ - 131 هـ) و (عمرو بن عبيد) (80هـ144-هـ) هم من تلامذة أئمة أهل البيت عليهم السلام.
من الواضح أن (غولدتسيهر) يَخلط بين التشيُّع الإماميِّ والغلوِّ الباطني بفِرَقِه المُختلفة. وهو خلطٌ تاريخيٌّ مَقصود في الغالب لدى أكثر الباحثين في التشيُّع. إنه يَنسب للشِّيعة مثلاً القولَ بأنَّ الإمام صورةٌ يتمثَّلُ فيها الجوهرُ الإلهيُّ، وأنَّ الإمام المَهدي لا يُصيبُه جرحٌ أو أذًى، رغم أن هذه مُعتقدات الغُلاة.
إنَّ الإماميّةَ يَرَونَ أنَّ الإمام بشرٌ مَخلوق، ويُصيبُه ما يُصيبُ البشرَ من الأذى والقتل، وأنه جسمٌ ماديٌّ كسائر الأجسام البَشرية. فالأئمّةُ هم بشرٌ يُولَدونَ ويَأكلون ويَشربون ويُحدثونَ ويَتزوَّجونَ ويَمرضون ويَصحُّون ويَموتون.. صحيحٌ أن روايات تقول بأنَّ الإمامَ لا ظِلَّ له[1]، لكنَّ ذلك لا علاقةَ له بالغلوِّ الذي يَنفي عنهم صفتَهم البشريةَ وما يُلازمُها. فالنبيُّ لم يكنْ له ظِلٌّ أيضًا، والأئمّةُ وَرِثُوا عنه خصائصَه غير النُّبوة. فقد قال النبيُّ لعليٍّ في حديث صحيح ومتواتر: "أنتَ منِّي بمَنزلةِ هارونَ من مُوسى إلا أنَّه لا نُبوّةَ بَعدي"[2].
ثمّةَ فَرقٌ بين بشريةِ النَّبيِّ والإمام التي يَشتركون فيها مع بقيّةِ البَشر، وإنسانيّةِ كلٍّ منهما، فإذا كانَت البشريةُ مُعطًى ثابتًا ومُتساويًا لدى الجميع، فإنَّ تفوُّقَ النبيِّ والإمام هو في الجانب الإنساني، حيث يقفُ الاثنان في قمّةِ السُّلَّم. فهما إنسانان كاملان علمًا وأخلاقًا وإيمانًا وتَقوى.. ولا يُمكِنُ

1 - الصدوق: الخصال، ص428.
2 - مسلم: صحيح مسلم، ح2404.

الوُصولُ إليهما.
والقــولُ بعصمــة الإمام ليس غُلُــوًّا، أيضًا، بل هو شيء تَقتضيه مســؤولية الإمامة تمامًا كما تَقتضيها مسؤوليةُ النُّبوّة والرِّسالة. وقد أثبتَتْه آيةُ التَّطهير. فلا يمُكِنُ للإمام أن يُخطِئَ أو يَعصيَ اللهَ، لأنَّ ذلك يُفسِــدُ الاطمئنانَ إليه في أخذ معالم الدِّين، وتحمّله مسؤولية الحكم بالعدل بين الناس. ولذلك كان بعض النّاس يُردِّدون قوله تعالى: "اللهُ أعلَمُ حيثُ يَجعَلُ رِسالتَهُ" عندما يسألون الإمام ويجيبهم، لقد كان النبي معصوما من أجل تبليغ الرسالة كما نزلت، دون زيادة أو نقصان. ووصي النبي لا بد ان يكون معصوما مثله من أجل حفظ تلك الرسالة.
وعصمةُ الإمام ليســت نظريّةً، بل هي تاريخٌ أكَّدَهُ جميعُ من نَقل شــيئًا من سيرة الأئمة الاثني عشر، حيث لم تُؤثَرْ عنهم معصيةٌ لله، ولا جهلٌ بحُكم، ولا نَقــصٌ في علــم، ولا خَلَلٌ في أخلاق. بل كانوا بشــهادة الجميع أعلَمَ النّاسِ وأتقى النّاس وأحكَمَ النّاس وأكرَمَ النّاس..
يُخطِئُ (الجابريُّ) عندما يُحمِّلُ الإسلامَ مسؤولية تخلُّف العرب والمسلمين، ولــو عكسَ لأصــابَ. فالتخلُّــف إنمَّا هو نتيجــةٌ للتخــلِّي التَّدريجي عن الإســلام، من خلال التخلِّي عــن أهل البَيت عبر التاريــخ. لم يَحكُمْ أئمّةُ الإســلام الحقيقيون سياســيًّا ولا ثقافيًّا ولا فكريًّا طوال تاريخ المسلمين، باســتثناء فترة حكم الإمام عليٍّ العَرَضية والقَصيرة والتي لم تَتجاوز خمسَ سنوات. والذين حكموا هم القرشيون والأمويون والعباسيون قبلَ أن يَخرُجَ الحُكــمُ إلى بيوت أخرى.. وهؤلاء هم من يَدْعُــو الإنصافُ إلى تَحميلهم مسؤولية ذلك.

● خاتمة

تراوحَت قراءات الحداثيين للتُّراث بـين الأيديولوجيا والتَّفكيك والتأويل والتَّلفيق والانتقاء. ولم يخلُ النَّقـد الحداثيُّ لبنية العقل العربي ودوره في صناعة الفِرق والمذاهب والتَّسـييس الذي حدثَ للدِّين من أجل تَطويعه، مـن وجاهة في كثـير من الأحيان. غـير أن ذلك لم يكن مـن أجل إظهار الحَقيقة، بل من أجل تكريس الشُّكوك حولَ الدِّين نفسه.

تـمَّ التَّرويج لكتابات الحَداثيِّين على أوسـع نطاق، فطُبعـت كتبُهم مرّات مُتعـدِّدة، وأُقيمت المعارض والمُؤتمرات لنشرها، ومُنحَت لهم المناصبُ والوظائـف. وهذا شيءٌ مَفهوم، فجماعاتُ الحداثة لا يُمثِّلون الاسـتقلالَ الثقـافيَّ والفِكـري عن الآخَر المُهمِـين. وقد نَجحوا في تقديـم أفكارِهم بطريقة جذّابة، فاندفع الشَّبابُ إلى التِهامها دون وعيٍ بمضامينها.

اتَّخذ الحداثيون موقفًـا يُركِّزُ على الجانب التاريخي للتُّراث، اعتمادًا على مناهج تَفكيكية وأنتربولوجية وتاريخانية تدَّعي ارتباطَ القرآن بثقافة عصره، ونقلَه للمعتقدات اليهودية والنَّصرانية. وقد تبيَّنَ أن ذلك بعيدٌ عن الحقيقة، وأن الاختلافـات عميقةٌ بين الإسـلام الـذي يُنزِّهُ الخالـقَ ويُؤمن بالحرية ويُشـيد بالعقل ويُحرِّم المُوبقات، واليهودية والنَّصرانية والديانات السابقة التي تُجسِّم الإلهَ وتُؤمن بالجَبر وتتَّهمُ الأنبياءَ وتُبيح المُحرَّمات.

من غـير المُمكن إخضاع التُّراث للمناهج الغربية الحديثة. فتلك المناهج تُعطي للقارئ حرية التَّلاعب بمعاني النصِّ ودلالاته، وإخضاعه لمُسبقاته

وثقافتـه النّاجـزة، بعيدًا عن معطيـات اللغة والبلاغة والسـياق العام وقِيَم المُنشِـئ للنـصِّ ومقاصـده الكُـبرى. وإذا كان هـذا التلاعُـب مرفوضًا بخصـوص النُّصوص الوضعية التـي كتبَها بشرٌ، فإنَّـه بالأحرى ألا يكون مَقبولاً بالنسـبة لنصوص الوَحي. ليس من الموضوعية العلمية في شيء، ولا مـن الأمانة الأخلاقية، إسـقاطُ ذاتيات القارئ عـلى النصِّ أو محاولة إخضاعه لمعطيات الثقافة الخاصة.

لا يُنكِرُ الحداثيون العرب تأثُّرهم الكبير بالمَستشرقين في قراءتهم للتُّراث، من خلال الإشـادة بهم ونقل أفكارهم، كما هي انتقاداتهم لمُجمَل الغَيب القرآني وكلِّ أحكام الدِّين في العبادات والمُعاملات، حيث لم يَقتصر الأمرُ على التفسير والكلام والفلسفة وكلِّ ما أُنتِجَ حولَ النصِّ الدِّيني.

مثَّل الاسـتشراقُ اسـتمرارًا لمواقف كبار الفلاسـفة الغربيين من الإسـلام ذاتـه. فقد انتقـدوا كلَّ شيء فيه. لكنَّ الحداثيِّين أخفَـوا ذلك، وتمَّ تقديمُ الفلسفة الغربية في صورة مُضخَّمة، وزعمَ المُروِّجونَ لها عقلانيّتَها الفائقة، عـلى حين كان أولئك الفلاسـفة مُتناقضينَ فيما بينهم، وكانَت فلسـفاتهم تَشـكو الكثيرَ من العوار الداخلي. فالعَقلانية تُحتِّمُ وجودَ انسـجام واتِّفاق وتماسُـك داخلي، لأنَّ العقلَ يُوحِّد ولا يُفرِّق. بـل إنَّ بعضَهم كانَ مُعاديًا صراحةً للعقل، مُدَّعيًا الانتصارَ للحِسِّ كما هي حالة المادِّيين والوَضعيين، أو رافعًا للواء الحدس كما هي حالة الحيويِّين والوُجوديين. كانَت فلسـفة الحداثة في الحقيقة كتلاً من الأفكار المُتناقضة، لا يَجمع بينها شيء سوى الرُّوح المادية والنَّزعة الوَضعية.

ليـس كلُّ النَّقد الحـداثي للتُّراث بعيدًا عـن الصَّواب، بـل إنَّ بعضَه كان

حقيقيًّا. والمشكلة تكمُنُ في اتِّجاه النَّقد والأهداف الكامنة وراءَه. تمُثِّل إعادة قراءة التُّراث ضرورةً لتحقيق هدفين؛ الأول يتعلَّق بتنظيف التُّراث نفسه من القراءات المُسقطة بشكل مُبكِّر كما هي الاسرائيليات والنَّصرانيات والمَجوسيات التي تمَّ حشرُها في نصوص الحديث وتفاسير القرآن، والتي أنتجَت كمًّا هائلاً من الفِرَق والمذاهب البعيدة عن حقيقة المعنى القرآني. والثاني تَوظيف التُّراث بعد غربلته من أجل تحرير الوَعي الإسلامي عامّةً والعربي خاصّةً من التبعيّة المُكلِفة للفِكر الحداثي الغربي والأيديولوجيات المُرتبطة به.

وهذا التَّوظيف ليس ارتماءً في حضن الماضي، ولا هو إسقاطٌ للتُّراث على الحاضر، ولا هو عودة للوراء، فالتُّراث ما زال حيًّا، وهو يعيش في ثقافة المجموعة من خلال معتقداتها وشعائرها وعاداتها وثقافتها.

تَحتاجُ الأُمّةُ مجموعةً من القِيَم الحَقيقية، كالعلم والعدالة والحقِّ والخير والحرية والجمال. ولا شكَّ في احتواء القرآن والسُّنة على كلِّ تلك القِيَم، فقد ازدحَمَ القرآنُ الكريم بالدَّعوة للعلم والحقِّ والخير، ودَفَعَ نحوَ التحرُّر والإحسان والابتعاد عن القُبح والسُّوء بكل أشكاله القولية والفعلية.

تَحتاج كلُّ حركة حضارية إلى شيئين: الأول؛ الدّافع المعنويُّ الكبير، وهو مجموعة من القِيَم الكبرى. والثاني؛ الجاذبُ الحضاريُّ القوي، الذي يمُثِّلُ أملاً وغاية للمجموعة. ولا شكَّ في عالمية القِيَم الكبرى، واتِّفاق البشرية حولَها، غير أن هناك اختلافًا عميقًا حولَ ماهيتها وسبل تَحقيقها والنِّظام التَّشريعي الكفيل بذلك. ومن هنا صراعُ الإسلام مع المَنظومات الدِّينية والأيديولوجية الأخرى التي تُقدِّم أنظمةً وضعية وقوانينَ بشرية

تَخضع عادةً للتَّحويل والتَّبديل المُستمرَّين، بسبب فشلِها المُتكرِّر في تَحقيق الأهداف المرجوّة.

إنَّ الفرقَ بين الوَحي والفكر البشري كبيرٌ وواسعٌ، وهو يُشبهُ الفرقَ بينَ الخالق والمَخلوق، حيثُ لا تشابُهَ مُطلَقًا. فإذا كان الفكرُ البشريُّ محدودًا ومُنفعلاً ببيئته ومُحيطه، ومُتأثِّرًا بمَحدوديةِ مَعارف صاحبه وعَجزه عن فَهم الكثير من الحقائق، فإن الوَحيَ غيرُ محدود، ومُنزَّهٌ عن الخطأ والجهل والاعتباط، لأنَّ مصدَرَه هو الله العالِمُ والحَكيم. وفي المقابل، لا شكَّ في محدوديّة التُّراث الذي كتبَه حولَ الوَحي مُفسِّرونَ ومُتكلِّمونَ وفقهاءُ وفلاسفة، بل لعلَّ أكثرَه يتضمَّنُ أخطاءً جَذريّةً بسبب مُسبَقات لا علاقةَ لها بالوَحي.

ولأجل ذلكَ فإنَّ ما سُمِّيَ تراثًا عربيًّا إسلاميًّا، وقُصد به النُّصوص الثانية التي كُتبَت حولَ نصوص الوَحي الأولى، يُشبهُ الفكرَ الغربيَّ في محدوديته ووَضعيّته. وما يَختلفان فيه هو تأثيرات البيئة الثقافية التي أُنتج فيها كلٌّ منهما. والفَصل بين هذَين الفكرين الغربي والعربي قد يكون فصلاً تعسُّفيًّا، ليس لأنَّ الطابع العالَمي للتُّراث العربي الإسلامي، والطابع العالمي للفكر الأوروبي المعاصر، يَجعلان طرحَ الأصالة في مقابل المُعاصرة بمثابة وضعِ الفكر الإنساني في مُقابل نفسه، تحت تأطيرات واهية قوميّة أو دينية أو حضارية مزعومة، حيث إنَّهما فارغان من العالَميّة تَقريبًا، بل لأنهما وَضعيّان بَشريّان. فالعالَميّةُ لا تكون إلا للحقيقة التي لا وُجودَ لها كاملة خارج مَقولات الوَحي.

ليسَ لدى الإنسانِ سوى مَلمَحٍ بَسيط من الحقيقة، وهو لا يُدرِكُ منها إلا

ما أمكَنَـهُ تَفهُّمُه ووَعيُه. ولعلَّ أكثر الحقائق القرآنية ظلَّت مُغيَّبةً عن أغلب الناس بسـبب أشـعّتها الدّاخلية التي لا يُطيقها أكثرُهم، وبسـبب الضَّباب الخارجيِّ الذي أرادَ حجبَ تلكَ الأشعة.

لم تبـقَ مفاهيـمُ الدِّين ومقولاتُـه وأحكامُه سـليمةً كما بلَّغَهـا النبيُّ، بل تعرَّضَت للتَّحوير والتَّلاعب على مدى قرون. وهو ما طمسَ حقيقتَها على نحوٍ واسـع، وفتحَ ثغراتٍ أمام الاستشراق وأتباعِه الحداثيِّين للوُلوج منها. ودراسـةُ تلك الثَّغرات للكَشـف عن مصادرها ودوافعها ومَن يقف وراءَها عملٌ ضروريٌّ لكشف تهافُت ما يَطرحونه.

لائحة المصادر والمراجع

باللغة العربية

1. القرآن الكريم.

1. أبو زيد، نصر حامد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، د. ت.

2. أركون، محمد، تاريخية الفكر الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، دار الإنماء القومي، بيروت، ط3، 1998.

3. أمين، أحمد، ضحى الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، ط5، د. ت.

4. أولندر، موريس، لغات الفردوس، ترجمة: جورج سليمان، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2007م.

5. أوليري، دي لاسي، الفكر العربي ومكانه في التاريخ، ترجمة تمام حسان، دار عالم الكتب، بيروت، ط1، 1961.

6. ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد، فصل المقال، تحقيق: محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، ط1، د. ت.

7. ابن المرتضى، أحمد بن يحي، طبقات المعتزلة، تح. سُوسَنة دِيفَلْد - فِلْزَر، دار مكتبة الحياة، بيروت، ط1، 1961م.

8. ابن النديم، أبو الفرج محمد بن إسحاق، الفهرست، مطبعة الاستقامة، مصر، ط1، د. ت.

9. ابن سعد، محمد، الطبقات الكبرى، دار الكتب، بيروت، 1405هـ ق.

10. الجابري، محمد عابد، التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، بيروت، ط1، 1991.
11. ـــــ، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 1988.
12. الشرفي، عبد المجيد، لبنات، دار الجنوب، تونس، ط1، 1994.
13. الصدوق، ابن بابويه، الخصال، منشورات جماعة المدرسين، قم - إيران، ط1، 1403هـ.
14. ـــــــ، عيون أخبار الرضا، مؤسسة الأعلمي، ط1، بيروت، 1984.
15. العاملي، الحر محمد بن الحسن، وسائل الشيعة، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، ط1، 1414هـ.
16. الكليني، أبو جعفر محمد بن يعقوب، الكافي، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط1، 1388هـ.ق.
17. المسعودي، مروج الذهب، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1982.
18. بارة، عبد الغني، إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر، مقاربة حوارية في الأصول المعرفية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، 2005.
19. بارت، رودي، الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية، ترجمة: مصطفى ماهر، دار الكتاب العربي، ط1، 1967م.
20. برغسون، هنري، التطور الخلاق، ترجمة: محمود قاسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط1، 1984.
21. بروكلمان، كارل، تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة نبيه فارس، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، د. ت.
22. حرب، علي، أوهام النخبة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2005.
23. ـــــــ، الممنوع والممتنع، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2007.

24. حنفي، حسن، الدين والثورة في مصر: اليسار الإسلامي والوحدة الوطنية، مكتبة مدبولي، مصر، ط1، د. ت.
25. حميش، سالم، التراكم السلبي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط1، 2001.
26. _____، معهم حيث هم، بيت الحكمة، الدار البيضاء، ط1، 1988.
27. حنفي، حسن، التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط5، 2002م.
28. دلافيدا، جرجيو ليفي، سيرة، دائرة المعارف الإسلامية، تحرير هوتسما وزملائه، ترجمة خورشيد وزملائه، نشر مركز الشارقة، ط1، د. ت.
29. ديكارت، رينيه، التاملات الفلسفية الأولى - التأمل الثاني، ترجمة: عثمان امين، المكتبة الانجلو مصرية، ط1، 1974.
30. سعيد، إدوارد، الاستشراق، ترجمة: كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط1، 1984.
31. السيوطي، جلال الدين، الاتقان في علوم القرآن (مجلدان)، تح. عصام فارس الحرستاني، انتشارات دار الجيل، بيروت، 1419هـ ق.
32. صبحي، أحمد، نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثني عشرية، تحليل فلسفي للعقيدة، دار المعارف بالقاهرة، ط1، 1969.
33. عامل، مهدي، وآخرون، حسين مروة: شهادات في فكره ونضاله، بيروت، دار الفارابي، ط1، 1981.
34. عبد الرحمن، طه، تجديد المنهج في تقويم التراث، ط2، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 2007.
35. _____، روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز

الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء - بيروت، 2006م.
36. عياد، محمد شـكري، المذاهب الأدبيـة والنقدية عند العرب والغربيين، عالم المعرفة، سلسلة 100، الكويت، ط1، 1993م.
37. غولدتسـيهر، إغناس، العقيدة والشريعة في الإسـلام، ترجمة محمد يوسـف موسى، دار الكتاب المصري، القاهرة، ط1، 1946.
38. فاضل، جهاد، أسـئلة النقد، حوارات مع النقاد العرب، الدار العربية للكتاب، بيروت، ط1، د.ت.
39. كيشانه، محمود، الاستشراق اليهودي المعاصر – المنهج والغايات، مركز براثا للدراسات، ط1، بيروت – بغداد، 2024م.
40. كوربان، هنري، تاريخ الفلسـفة، دار عويدات، ترجمة مروة وقبيسي، بيروت، ط1، 2004.
41. مجلة الآداب، ملف خاص حول حسين مروة، عدد1 - 2، 1988.
42. المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، مؤسسة الوفاء، بيروت، ط2، 1983.
43. مروة، حسـين، النزعات المادية في الفلسفة العربية – الإسلامية، دار الفارابي، بيروت، ط1، 1981.
44. _____، تراثنا كيف نعرفه؟، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط1، 1986.
45. _____، دراسـات نقدية في ضوء المنهـج الواقعي، مكتبة المعارف، بيروت، ط1، 1988.
46. _____، عناوين جديدة لوجوه قديمة، بيروت، الدار العالمية، ط1، 1985.
47. المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين، مروج الذهب، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1982.

48. مسرحـي، فـارح، الحداثة في فكر محمّد أركون - مقاربــة أوّليّة، الدّار العربيّة للعلوم، الجزائر، ط1، 2006.
49. نولدكه، تيودور، تاريخ القرآن، دار نشر جورج ألمز، ترجمة: جورج تامر، ط1، بيروت، 2004م.
50. وهبة، موسى، نقد العقل المحض، بيروت، مركز الإنماء العربي، ط1، 1994. ت.

باللغات الأجنبية

1. BAUDRILLARD, Jean, Encyclopædia Universalis, Version 13, [DVD], Paris, Encyclopædia Universalis, 2009.
2. MESCHONNIC, Henri, Modernité modernité, Paris, Gallimard, Coll. Folio/Essais, 2005.
3. MÉTRAL-STIKER, Marie-Odile, in : Encyclopædia Universalis, Version 13, [DVD], Paris, Encyclopædia Universalis, 2009.
4. Renan, Arnest, Lecture of the of the position of the Semitic nations in the history of civilization, London, 1862.
5. ———, The Future of Science, Ideas of 1848, Trans: Alfred Vandam & C.B. Pitman, Chapman & Hall, 1891, p128.
6. Vernant, Jean Pierre, Religions, histoires, raisons, Paris, Édit. François Maspéro, 1979.
7. WEIL, Simone, Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale, Paris, Gallimard, 1991.

هو مركز بحثي مستقل غير ربحي، مركزه في بيروت وبغداد. ويهدف لفتح المجالات العلمية والاكاديمية الواسعة، أمام الباحثين والمتخصصين؛ للقيام ببحوث تسعى إلى فهم واقع الإنسان والإنسانية، من خلال التركيز على دراسة الميادين الفلسفية، والاجتماعية، والإنسانية المتنوعة، التي تشكّل في مجموعها ذلك الحراك الاجتماعي والإنساني الكبير، الحاصل في العالم، وخصوصا في بلادنا العربية والإسلامية؛ ورصد الظواهر والتحديات الفكرية، والاجتماعية، والاقتصادية، والنفسية المختلفة، التي يمكن أن يواجهها الفرد والمجتمع، ومحاولة فهم ومدارسة الأسس الفلسفية والإجتماعية والدينية التأصيلية بموضوعية وجدة، سعيًا للوصول إلى حلول لها؛ من أجل السمو بالإنسان وتقدّمُه في أبعاده الإنسانية المختلفة.

في هذا الكتاب

فرضَت جدليّةُ التُّراث والحداثة نفسَها في العالم العربي، منذ عقود، موضوعًا حارًا ومُثيرًا وشائكًا، بسبب حساسيته وتعلُّقه بجوانب عميقة في معتقدات الناس وثقافتهم، وارتباطه المفصلي بهموم التحرُّر والنُّهوض أمامَ واقعٍ عربيٍّ يُعاني في وقت واحد من الاستبداد متعدِّد الجهات في الدّاخل، والتّبعية للقوى المُهيمِنة في الخارج. وإذا كان التُّراثُ يتضمَّن اتِّجاهاتٍ مُتباينةً، في فَهم نصوص الوحي، فإنَّه من المُتوقَّع ظهورُ قراءاتٍ مُتعدِّدة لهذا التُّراث قد تصل إلى حدِّ الصِّدام.

يُميِّزُ الكتابُ، في سياق قراءته النَّقدية لكتابات الحداثيِّين، بينَ خمسة مَواقفَ حداثية من التُّراث العربي، وهي الأيديولوجي والتَّفكيكي والتأويلي والانتقائي والتَّلفيقي. ويُرجِعُ جذورَ كلِّ هذه المَواقف، التي تتَّفق في نظرتها السَّلبية إلى التُّراث برُمّتِه، إلى مواقف المُستشرقينَ، التي أخذها عنهم الحداثيُّونَ وأخرجوها بأثوابٍ جديدة.

- الدراسة لا تعبر بالضرورة عن رأي المركز

مركز براثا للدراسات والبحوث
بيروت - بغداد