سلسلة دراسات الفكر المعاصر ٤

الحداثيون والتراث
والبصمة الاستشراقية

■ قاسم شعيب

مركز براثا للدراسات والبحوث
Baratha Center for Studies and Research

■ **الحداثيون والتُّراث والبصمة الاستشراقية**

-قاسم شعيب-

◆ رقم الطبعة: الأولى
◆ تاريخ الطبعة: ٢٠٢٤ م - ١٤٤٦هـ
◆ مكان الطبعة: بيروت - بغداد

الآراء المطروحة لا تعبر عن رأي المركز بالضرورة

© جميع الحقوق محفوظة للمركز

مركز براثا للدراسات والبحوث
بيروت - بغداد

Baratha Center for Studies and Research
www.barathacenter.com
barathacenter@gmail.com

سلسلة دراسات الفكر المعاصر ٤

الحداثيون والتراث
والبصمة الاستشراقية

• قاسم شعيب

مركز براثا للدراسات والبحوث
بيروت - بغداد

سلسلة دراسات الفكر المعاصر

التعرُّف على الأفكار المعاصرة من أوجب واجبات عصر السماوات المفتوحة وطفرة تقنية المعلومات؛ فكما وَرَد عن الصادق (ع): «العالم بزمانه لا تهجُم عليه اللَّوابسُ.» وعن علي (ع): «حَسْبُ المرءِ ... من عِرفانه، عِلْمُه بزمانه.» فكم من شبهات قديمة وخدع بالية تحاول تجديد نفسها في كل عصر بثوب جديد ومصطلحات ومقاربات حديثة، إلا أن العالم المدقق يستطيع أن يميّز بينها وبين الإبداع الفكري الذي ينطلق من ثوابت الدين وأصوله، ويبدع في التطبيقات والتفريعات.

في عصر جاوزت فيها أعداد الجامعات والمؤسسات البحثيَّة عدة آلاف وتعمل كماكِّينات لا تتوقف لتوليد الأفكار، قررنا في «مركز براثا للدراسات والبحوث» ومن خلال (سلسلة دراسات الفكر المعاصر) أن نقدم للقارئ قراءة نقديَّة واعية للنظريات والأفكار المعاصرة، على موازين معرفية إسلامية أصيلة؛ من أجل إطفاء بريق كل ما هو جديد، وإزالة الرهبة التي تصنعها أدوات التبجيل والتفخيم، لنحاكم الفكرة المجرّدة على أرضيّة موضوعيّة.

بعد طفرة تقنيات الاتصال والمعلومات وانتشار شبكات التواصل الاجتماعي، نشأت همومٌ وأسئلة ودوافع وأنماطُ تفكير جديدة أعادت هندسة المفاهيم التي كانت معتادة، وأمام موجات الإحيائية والحداثوية والإنسانوية و...، كان لابد من الاستجابة لهذه التحديات باستحداث مشروع فكري إسلامي فاعل، يفرز بين الجديد والمستعاد، ثم يفكك الأفكار وينسبها إلى أصولها وأوَّلياتها، ويكشف الغموض عن الأفكار الملتبسة والمتلبِّسة. أو تقديم قراءة جديدة للمفاهيم الأصيلة تجيبُ عن أسئلة الحاضر، من خلال مقاربات تأسيسية تحافظ على الهوية الإسلامية.

● 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 أئمتّه المؤسِّسين 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 تـتراوح بين التطرُّف والمُرونة. فـما كتبَه (جلالُ العظم) و(سـيِّد القمني)، مثلاً، لا يُمكن تصنيفه إلا ضمن 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

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 المُهيمِنة 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 ١٩٣٢ - ٢٠٠٩) "لا يوجـد معنى واحد للحداثة، لأنَّها هي نفسـها بحثٌ عن المعنى". وهي "صراعٌ مُتجدِّد باستمرار، لأنَّها حالةُ ميلادٍ غير مُتناه"[١]. 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

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

اعتباطيّة لا يَضبطها شيءٌ ولا تَخضع لقانون. والحداثةُ بهذا المعنى قطيعةٌ مع ما سبقَها ومَحوٌ له، وهي لا تَقوم إلا على الهَدم لتَبنيَ من جديد. أي أنَّها تُفكِّك ما هو مُعطًى لتُعيدَ بناءَه من جديد.

وهذا التعريف في الحقيقة تعريفٌ تاريخي يتمسَّك بالدَّلالة اللُّغوية. وهو لا يَنطبق على الحداثة باعتبارها مرحلةً لها رُؤيتُها الفلسفية وأنظمتُها التَّشريعية والقِيَميّة. ولأجل ذلك باتَ الغربيُّون يتحدَّثون عن تجاوز تلك المَرحلة بكل حمولاتها النَّظرية، والتنظير لمرحلة ما بعد الحداثة.

وقد كان (هيغل - Hegel) يَفهم الحداثةَ بهذا المعنى التاريخي، فطرحَ مشكلةَ الحداثة مع الزَّمن، ودعا إلى القطيعة 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 النَّفي من أجل الإبداع والخَلق.. ولا شكَّ أنَّ (هيغل) كان ينظر للحداثة وهو يَعيشها. فقد كانَت عنده فكرًا جديدًا يقطع مع الماضي القريب ويَسعى للتَّجدُّد. أما بالنسبة لمن جاء بعد تلك المرحلة فإنَّ الحداثة تُصبح ماضيًا، وفكرًا قديمًا.

ولذلك يَعترف (جان بودريار - Jean Baudrillard) (١٩٢٩- ٢٠٠٧) بصعوبة اختصار الحداثة في مذهب أو مدرسة، ويقول: "ليسَت الحداثةُ مفهومًا سوسيولوجيًّا أو مفهومًا سياسيًّا، أو مفهومًا تاريخيًّا بحصر المعنى، وإنما هي صيغة مُميِّزة للحضارة، تُعارِضُ صيغةَ التَّقليد.. ومع

ذلـك تظلُّ الحداثةُ موضوعًا عامًّا، يتضمَّن في دلالته إجمالاً الإشـارةَ إلى تطوُّر تاريخي بأكمله، وإلى تبدُّل في الذِّهنيّة"[١].

لا يُحيـل مفهومُ الحداثـة إلى مرحلة تاريخية معيَّنة في عُمر الغَرب، بدأت 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"[٢]. فهي "ليسَت مفهومًا إجرائيًّا اجتماعيًّا أو سياسـيًّا أو تاريخيًّا، إنها بإيجاز نمطٌ حضاريٌّ يَختلف جذريًّا عن الأنماط الماضية أو التقليديـة"[٣]. وهذا هو تقريبًا تعريفُ بودريار في

---

١ - عبد الغني بارة: إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر (مقاربة حوارية في الأصول المعرفية)، ص.ص. ١٥-١٦.

٢ - عبد المجيد الشرفي: لبنات، ص١٨.

٣ - عبد المجيد الشرفي: لبنات، ص٢٨.

مقاله في "الموسوعة الكونية" عندما اعتبر أنَّ الحداثة: "نمطٌ حضاريٌّ مخصوص يُخالِفُ النَّمطَ التقليديَّ"[١]، فهي في ذاتها نَفيٌ للقديم كما عند جابر عصفور الذي يقول إنَّها: "استمرار مشروع مُتجاوز، يَنفي المشاريعَ القديمة، ويستمدُّ فاعليّتَه من قدرته على حلِّ المشاكل التي عجزَت المشاريعُ السّابقةُ أو المُعاصِرةُ عن حلِّها"[٢].

وعلى هذا النحو يمُكننا تعريفُ الحداثة على أنَّها رؤية فلسفية للوجود، ونظامٌ تشريعيٌّ لإدارة الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وُلدت في القرن السابع عشر في أوروبا لتكون بديلاً عن الرُّؤية الدِّينية التي كانت سائدةً هناك.

مضمون الحداثة

تتَّفق الحداثةُ مع مجموعة من العناوين الكبرى كالعَقلانية والعلمانية والعلموية والحريّة، حيثُ تمَّ استبعادُ الرُّؤية الدِّينية للوجود، واستبدالها برؤية آلية ومادية، كما تمَّ التخلُّص من الفَهم الخُرافي للتاريخ والواقع، واستبداله بنظرة "علمية"، وفي الوقت نفسه أُطلق ما عُرف بالحريّات الأربع السِّياسية والاقتصادية والفكريّة والشَّخصية. وفي التَّشريع استُبعدت

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

٢ - جهاد فاضل: أسئلة النقد (حوارات مع النقاد العرب)، ص.ص. ٥١-٥٢.

التَّشريعاتُ الكنسية، وتمَّ إحلال منظومة تشريعيّة وضعيّة مكانَها.
وُصِـف رينيه ديكارت (١٥٩٦-١٦٥٠) بـ"أبو الحداثة" 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 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 داخليّـةً للفَهم 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، فأنزلِقَ 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

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

٢ - رونيه ديكارت: التأملات الفلسفية الأولى - التأمل الثاني، ص٩٦.

الإنسانُ من كائن عاقلٍ إلى كائن يَزعم لنفسه التَّفكير الذَّاتيَّ الحرَّ بدعوى التحلُّل من سلطة العقل. وهو في الحقيقة لم يتحرَّر، وإنَّما سلَّمَ مِقودَ حياته لرغباته، وصار العقلُ أداةً تُستخدم وليس مُرشدًا يُوجِّه.

ولأجل ذلك سيدعو (إيمانويل كانط) (١٧٢٤-١٨٠٤) إلى النَّقد الحرِّ الذي يَشمل مشاريعَ العقل نفسه. فيقول: "يَجبُ على العقل أن يَخضعَ للنَّقد في مشاريعه كلِّها، ولا يمُكنُه بأيّة حجّة أن يُسيء إلى هذا الأخير، من دون أن يُثير حولَه شُكوكًا تضرُّ به"[1]. كان ادِّعاء فلاسفة الحداثة تحريرَ الإنسان من كلِّ العبوديات الخارجية. وهذا يَشمل العقلَ الذي اعتبروه وجودًا موضوعيًّا مستقلاً. والواقع أنَّ العقل كامنٌ في الإنسان، فهو جزءٌ من ذاته وروحه، والإنسان إنَّما يتحرَّر موضوعيًّا من الأشياء الخارجيّة التي تُكبِّل وعيَه أو جسده.

والذي حدثَ في الغرب ليس التَّحرُّر من القوى الخارجية، وإنَّما الانتقال من عبودية خارجية مثَّلَتها الكنيسةُ إلى عبودية خَفيّة 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.

---

١ - موسى وهبة: نقد العقل المحض، ص٣٥٨.

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 - Simone Weil) (١٩٠٩ - ١٩٤٣) 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 الحياةَ والحريّة. بالأقنعة الواقية من الغاز، وبالملاجئ وصفارات الإنذار، يمُكِن أن نصنعَ قطيعًا من الكائنات المَذعورة لا أن نصنع مواطنين"[1].

تبنَّت الحداثةُ النَّزعةَ الفردانية، فاعتبرت حريّةَ الفرد أولويةً، لا يجب أن تُحدِّدَها أعرافُ المجتمع. كما قدَّمَت مصلحةَ المَجموعة على مصلحة النَّوع الإنساني، بحيث يكون من حقِّ أيّةِ أمّةٍ مُهاجمةُ أمّةٍ أخرى من أجل مصالحها، وهو ما برَّرَ للغَزوات الاستعمارية. فعند فلاسفة الحداثة تم رَبط

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

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.

فالتقـدُّم يَحتاج مجموعة من القيَم الدّاخليـة التي تَحكم حياةَ المجموعة، حتى وإن كانَت محدودةً. ولأجل ذلك باتَت خاصيّةُ الإنسان، عند برغسون مثـلاً، الصِّناعة لا العَقلانية. فهو إنسـانٌ صانعٌ، وليس إنسـانًا عاقلاً. وإذا نظرنا إلى الذَّكاء، فإنَّه يَعني القدرةَ على صناعة أشياء وأدوات، وتنويعها[1].

حـوَّل الفلاسـفةُ الغربيون مثل (توماس هوبـز - Thomas Hobbes) (١٥٨٨-

١ - هنري برغسون: التطور الخلاق، ص١٣١.

١٦٧٩) و(باروخ سبينوزا - Baruch Spinoza) (١٧٣٢- ١٦٧٧) الإنسان إلى جزء من الطبيعية، وليس سـيِّدًا عليها، لأن الطبيعة، عنده، هي قوة الله ذاتها، لها حقٌّ مُطلَق على كلِّ الأشـياء، بما في ذلك الإنسـان الذي يجب أن يعيش بالنَّحو 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[1].

مبادئ الحداثة

لا تَخلـو أيّةُ مَنظومة فلسـفية وتشريعية مـن مبادئ وكُلِّيـات عامّة تَنطلق على أساسـها لتقديم رؤيتها للوجود ومُبرِّراتها في تَقنين حياة المجموعة. والحَداثة تَنطلق مثلَ سـائر المَنظومات على أسـاس مبـادئ مركزية: هي التمرُّد والتَّسامح والتجدُّد والنَّقد.

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

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

عاقل للواقع، وتحرُّر من السّائد والمألوف، في تقدير أصحابها.
لكنَّ التمرُّد على الماضي برمته شيءٌ مَشكوك فيه. فالحداثة الغربية رغم أنَّها ادَّعَت القطيعةَ مع الكنيسة، إلا أن ذلك لم يَحدث بشكل كامل، بل استمرَّت الكنيسةُ قائمةً خاصة في المجتمعات غير الأوروبية. كما أنَّ الغرب استعادَ الماضي اليوناني والرُّوماني والصِّيني، وأفاد من المنظومة الإسلامية، عندما أخذ عن علماء المسلمين ومُفكِّريهم وفلاسفتهم الكثيرَ تمامًا كما أفاد من غيرهم. فهو لم يَقطع مع الماضي ولم يَبدأ من الصفر.
ثانيًا: التَّسامح، فمقتضى التَّعايُش بين فئات مختلفة دينيًّا وسياسيًّا وفكريًّا هو التعايُش وصولاً إلى الاعتراف بالآخر. وهذا المبدأ محلُّ شكٍّ هو الآخر. فحروب الغرب على مدى القرون الأخيرة هي الأسوأ والأكثر دموية. والاستعمار الغربي لآسيا وإفريقيا وأمريكا وأستراليا هو الأكثر بطشًا وانتهاكًا لكرامة الإنسان. ولا يُمكن أن تشفع له بيانات حقوق الإنسان وشعارات الحرية والدِّيمقراطية.
ثالثًا: التجدُّد، فالحداثة يدلُّ مفهومها على ذلك. أي أنَّها تجديد وتغيير مستمرٌّ كما هو مُفترَض. غير أنَّ الواقع لا يَقول ذلك، ويُؤكِّد أنَّ الحداثة منظومةٌ فكرية مُركَّبةٌ تَغلب عليها النَّزعةُ المادّيّةُ واملاءات الغَريزة، ولم تتغيَّر جَوهريًّا مُنذ وُلدت. بل إنَّ حالةً من الجمود أصابتها، واستمرَّت رؤيتُها الوجودية المادية على حالها، وظلَّت خطوطها التشريعية العامة هي نفسها. والحداثيون العرب الذين يُحاولون استيرادها كما هي يُؤكِّدون هذه الحالة.

ليس التجدُّد قيمةً في حدِّ ذاته. بل إنَّ العلم والحقَّ والخير والجمال والحرية هي القِيَم الحقيقية التي يجب أن تكون هدفًا مُستمرًّا للإنسانية. والتَّجديد لا يَجب أن يكون تمرُّدًا على هذه القِيَم، بل إبداعًا لوسائل تنفيذها وتحقيقها. فالجوهريُّ في الحياة لا يَقبل التَّغيير لأنه فوق تغيُّرات الزَّمان والمكان. والعَرَضيُّ كاللباس والطَّعام والتنقُّل والتَّواصل هي التي يُصيبها التَّغيرُّ والتجدُّد المستمرُّ.

تأسَّست الحداثةُ على رؤيةٍ آليّةٍ للوجود، وفَهم ماديٍّ للحياة، فأُقصيت مُتطلَّباتُ الرُّوح وإرشادات العَقل، وبات الإنسان يَعيش مُكبَّلاً في سجن إيديولوجي كبير، أفرز حروبًا عالمية، ومنظمات إرهابية، وأنظمة شيوعية وفاشية ونازية وصهيونية. ودخل العالم في دَوّامةٍ دَمَوية ضاع فيها معنى الحياة.

لم يهتمَّ الحداثيون العرب بالمعنى التاريخي للحداثة، وتمَّ الالتصاق بالمعنى الاصطلاحي بكل حمولته الفكرية والفلسفية الغربية، وصارت الحداثة العربية تَعني تجاوُزَ نصوص القرآن والسُّنة بالضرورة، وليس توليد معارف جديدة منها. لم يَعد العقلُ جوهرًا مُستقلاًّ له سلطة الإرشاد والتوجيه، بل صار مع الفهم الحداثي الجديد مجرَّدَ أداة تَصنع ما تُمليه رغباتُ الإنسان المُهيمِن.

رابعًا: النَّقد، فالحداثة تقول إنَّها تُريد صناعةَ واقع جديد 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 الإنسان الغربيُّ يَعتقد بما اعتُبر نظرياتٍ علميّةً تدَّعي أنَّ الإنسان 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 فلاسفةُ الحداثة نظرياتٍ مُختلفةً حولَ رؤية الوجود وغايته، وهي تتَّفق غالبًا في القول بأن الكون 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 ويَستغلَّها للاستمتاع بأكبر قدر مُمكن.
بدا فلاسفةُ الغرب مؤمنين بوجود الذات الإلهية وأهمية الاعتقاد بها، باعتبارها ضمانًا للحقيقة، كما قال (ديكارت)، لكن الأمر تطوَّر إلى القول بأنه لا حاجة للإله، لأنَّ العالَمَ قديمٌ، ولا يَحتاج إلى مُدبِّر، لأنَّه يُدبِّر نفسَه بنفسه. وانتهى الأمرُ مع (سبينوزا) مثلاً إلى القول بأنَّ الطبيعة هي الإله، والإنسان جزء من الطَّبيعة ومحكوم بضروراتها. ولا معنى تَبعًا لذلك لمسألة التكليف والمسؤولية في عالم آخر، كما تقول رسالاتُ الأنبياء.
تدَّعي الحداثة اتِّخاذ موقف نقدي من الرؤية القديمة على أساس مبدأين،

هـما: أولاً: العقلانيـة التي تَعني إخضاعَ العالم وسـلوك الإنسـان لحكم العقـل. وثانيًـا: التصنيف، أي التَّمييـز بين المُعتقَدات والأفـكار والعلوم والأجنـاس والأنـواع والبـشر والعوالم.. ووضع سـلالم تفاضُليـة بينها. فقالوا مثـلاً إنَّ فكر الحداثة أصوبُ الأفكار، والرأسـمالية أفضل الأنظمة الاقتصاديـة المُمكنـة، والليبرالية أوجـهُ الأنظمة الاجتماعية، والإنسـان الأبيض أرقى البشر، والعقل الحداثي أخصبُ العقول..

وعلى أسـاس هذه المبادئ المُعلَنة، التي لا تُعـبِّر بالضَّرورة عن مضمون حقيقـي، أمكـن تصديرُ أفـكار الحداثـة ومعتقداتهـا ورؤاهـا وأنظمتها الاقتصاديـة والاجتماعية إلى الأمم الأخرى، وإشـعارُها أنَّها أقلُّ قدرًا من الأمـة الأوروبية، وعليهـا أن تقتدي بها وتأخذ عنهـا. وكان العرب إحدى تلك الأمم المُستهدَفة من خلال نخبهم الفكرية والسياسية الموالية لهم.

صدَّق الحداثيون العرب تلكَ المزاعم، واعتبروا الحداثة الغربية نموذجًا لا بدَّ مـن تقليده ونقله كما هو، من أجل تحقيق التحرُّر والتقدُّم. وبعد قرنين مـن محاولة تَقليد الغرب في كلِّ خطواته لم يصل العرب، الذين حكمتهم أنظمـةٌ علمانية على النَّمط الغربي، إلى تحقيق أيّة نَقلة نوعية تُخرِجُهم من ظلمات التخلُّف والاسـتبداد والفقر والأمية التي تَزداد انتشـارًا باستمرار، وهو ما جعل بعضهم يُبرِّر ذلك بأن الحداثة "مشروع غير مُكتمِل"[١].

١ - طه عبد الرحمن: روح الحداثة (المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية)، ص٢٣.

ورغم أن مصطلح الحداثة ترجمةٌ للمصطلح الأجنبي MODERNISME، إلا أن بعض الحداثيين العرب يُنكِرُ أن تكون "الحداثة العربية" المُفترَضة منقولةً عن حداثة الغرب، بدعوى أنها حداثة لها خصوصيتها المرتبطة بما يُسمُّونه "النَّهضة العربية"[1]. ولا شكَّ أنَّه شيء غيرُ حقيقي، لأنَّ النُّخَب الحداثوية لم تفعل شيئًا سوى تكرار مقولات فلاسفة الحداثة وجماعة المستشرقين.

يَشترك الحداثيون العرب في فكرة القَطع بين الحداثة والتُّراث. وإذا كان التُّراث عندهم يَشمل القرآنَ والسُّنة، فإنَّهم يَنزعون بذلك عن الوحي قدسيّتَه ويَجعلونَه جزءًا من التاريخ، يَنبغي تجاوزُه، مُستندين أحيانًا على فكرة المقاصد، وأحيانًا على مسألة النِّسبية، وثالثة على ما يَعتبرونه حقَّ التأويل.

طار الحداثيون مباشرة إلى النُّصوص القرآنية والحَديثيّة، ليَدَّعوا ممارسةَ النَّقد عليها، مُستخدمين المناهجَ الغربيّةَ من أجل تحقيق أهداف إيديولوجية. ومَن يَقرأ مشاريعَ الحداثيِّين، مثل: (محمد أركون) (١٩٢٨-٢٠١٠) و (هشام جعيّط) (١٩٣٥-٢٠٢١) مثلاً، يجد جرأةً كبيرة على نقد القرآن واتِّهامه، لا يَظهران أبدًا في تعاملهم مع التُّراث المذهبي الذي يَنتميان إليه. وهذا يُؤكِّد أنَّ النَّقد الحداثيَّ العربيَّ مُجرَّدُ صدًى لنقد الغرب لمُعتقدات الكنيسة، من أجل العودة إلى العهد القديم أحيانًا، كما فعلت الحركةُ البروتستنتية، واستعادة الفلسفة اليونانية بمدارسها المتعدِّدة أحيانًا أخرى، كما فعل فلاسفة الحداثة.

---

١ - محمد شكري عياد: المذاهب الأدبية والنقدية عند العرب والغربيين، ص١٢.

لم يَقطع الغربُ، الذي انتقدَ الفكرَ الدينيَّ لديه، العلاقةَ مع ماضيه، بل استعادَه من خلال القَفز نحو الفلسفة اليونانية والتشريعات الرومانية والتوجُّهات القبّالية. فقد أسقط هيمنةَ الكنيسة الكاثوليكية التي استمرَّت 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: ١٩]، 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

١ - السيد الرضي: نهج البلاغة، الخطبة٣.

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.

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 التُّرَاثُ 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 الحَداثية التي تَقول بأنَّ التُّراثَ كلَّه انتهَت صلاحيّتُه.

لم يبقَ التُّراث كلُّه حيًّا وحاضرًا، بالنسـبة للمسـلمين، بل إن كثيراً منه بات في حكـم الأموات. وهذا يَعني أنَّ الصالح من التُّراث يَسـتحقُّ إحياءَه إذا كان ميِّتًا. وفي المقابل هناك الكثير من التُّراث الحي والفاعل سلبيٌّ ومُزوَّرٌ ومُدمِّـرٌ ولا بدَّ من اسـتبعاده. ليـس المَطلوب إلغاءَ كلِّ الـتُّراث كما يُريد الحداثيُّـون، ولا المَطلوب الإبقاء على كلِّ التراث بما يتضمَّنُه من عناصر سـلبية ومُثبِّطة وفاسـدة، بل المَطلوب نقد التُّراث واسـتبعاد السلبيِّ منه، والإبقاء على القِيَمي والإيجابي والعَقلاني فيه.

وقد ذهـب (محمد أركون) إلى أن التُّراث مجموعةٌ مُتراكمةٌ ومتلاحقةٌ من العصور والحقب الزَّمنيّة، أو أنّه بنيةٌ تَراكميّة تَشـكَّلَت عبر أجيال مُتلاحقة، فهـو خليطٌ من المعارف التي يَتداخل فيها الإلهيُّ مع البشري. فالتُّراث لا يَقتـصر على الجوانب المَعرفية، ولا يُقصي الإنتاجاتِ الماديةَ للأسـلاف، ولا يَهتـمُّ فقـط بالجوانب التِّقنية ومـا يَرتبط بالعادات والأعـراف والقِيَم.

---

١ - محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، ص٢٥.

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[١].

وحسب (جورج طرابيشي) (١٩٣٩-٢٠١٦) يُصبح التُّراث عصابًا جماعيًّا. وهو يُكرِّرُ فكرةَ (سيغموند فرويد - Sigmund Freud) (١٨٥٦- ١٩٣٩) في قوله إنَّ العُصاب هو: "عدم القدرة على التخلُّص من هاجس الماضي بذكرياته، والانفلات من قبضته"، وهذا يَعني أنَّ التُّراث إذا استُخدم أداةً للشدِّ إلى الوراء وتكرار الموروث، دون إعادة قراءة، ودون رؤية نقدية، يُصبح مرضًا وعصابًا جماعيًّا، له تأثيره السَّلبي في الإنسان، وعامِلَ نكوصٍ وردّةٍ.

دائرة التُّراث

يُدخل (محمد أركون) القرآنَ الكريم والسُّنةَ النبوية في التُّراث مع كلِّ ما كُتب حولَهما، وهو يتَّفق في ذلك مع (حسن حنفي) (١٩٣٥-٢٠٢١) الذي يقول "نشأ التُّراثُ من مركز واحد، وهو القرآن والسُّنة، ولا يَعني هذان المَصدران أيَّ تَقديس لهما، بل هو مُجرَّدُ وَصفٍ لِواقع"[٢]، فهو يَرى أنَّ

١ - محمد أركون: تاريخية الفكر الإسلامي، ص٢٩٩.

٢ - حسن حنفي: التراث والتجديد، ص١٥٤.

الـتُّراثَ مُجرَّدُ مَجازات وخيالات، لا تَصلح أن تكون قانونًا بشريًّا كما هو الحال مع الأناجيل والتَّوراة. وهي مُفارقة عَجيبة، لأنَّ القرآنَ والسُّـنة ليسا مجرَّدَ مَجـازات، بل تعاليم وقِيَم حقيقية، وهما شـديدا 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 يَسـتخدم اللِّسـانَ العربيَّ المُتداوَلَ في زمانه، ويُعلِنُ أنَّـه يَقول الحقَّ، ويتضمَّن في تعابيره الحقيقةَ كما يتضمَّن المجازَ، فاللغـة تَقتضي ذلك لأنَّها ليس كلُّهـا حقيقة من الناحية البلاغية. والمجاز هو ما يُمكِنُ حَملُه على ظاهره، غير أنه يحتاج تأويلاً بسـبب 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: ١٠]، 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: ١١]، والمَعنى أنَّ الله يُؤيِّدُ تلكَ البَيعةَ، فكأنمَّا يدُ الله هنا كناية عن يد النَّبي، لأنَّ النبيَّ يمُثِّل 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: ١٧٣]، وقوله: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾** [البقرة: ١٨٣]، وقوله: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضًا﴾** [الحجرات: ١٢]، 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:٣١]، 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 المؤمن 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: ٣٢].

يشـمل مفهومُ التُّراث، مـن الناحية اللُّغويـة، كلَّ الإرث العلمي والدِّيني،

١ - طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، ص١٩.

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 بقيّةِ التُّراث، الذي يمُثِّل 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 (٥٧١-٦٣٢ م/ ٥٣ ق.هـ-١١هـ)، صلى الله عليه وآله، ورواتها هم ممن يستندون إلى رواياتهم بشكل انتقائي ويقصرون عليهم تسمية "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 المسائل، فضلاً عن التلقِّي الشَّفهي عن الإمام السابق ومصدر الإلهام.

وقد كان الإمام جعفر الصادق (٧٠٢-٧٦٥م/ ٨٠-١٤٨هـ) عليه السلام

يقـول: "إنَّما علينا أنْ نُلقي إليكُم الأصـولَ وعليكم أن تُفرِّعوا"[١]. 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"[٢]. 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."[٣].

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

١ - العاملي: وسائل الشيعة، ج١٨، ب٦، ص٤١، ح٥١-٥٢.
٢ - الكليني: الكافي، ج١، باب رواية الكتب والحديث، ص٥٣، ح١٤.
٣ - الكليني: الكافي، ج١، باب رواية الكتب والحديث، ص٥٣، ح١.

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 تعبّر 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 المُرجِئة والأشـاعرة، أم يَشمل مـع الإقرار القولَ والفعلَ، كما يقـول أئمّةُ أهل البيت. ومثل قضية المَجاز والحقيقـة في القرآن، حيثُ يَذهبُ الحَشـوِيُّون 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 ذلك، فإنَّ تواصل علم الكلام بالفلسفة، أو الفقه بعلم الأصول، يخضع للاتِّجاهات المتناسبة بين كلٍّ منهما. إنَّ الأصوليَّ الذي يَحصر استنباطَ الحُكم بالقرآن والسُّنة يَختلف عن قرينه الذي يَجعل القياس أصلاً ثالثًا للاستنباط. والمُتكلِّم الذي يَعتقد بقِدَم العالم ويُؤمن بالجَبْر ويُنكِرُ الخلودَ في النّار سيَختار مذهبًا فلسفيًّا مناسبًا لما يقوله، وسيُحاول البحثَ في النصوص القرآنية والحديثية عما يُناسب مُسبَقاته. وعادةً ما يختار أصحابُ هذا الاتِّجاه القراءةَ التَّجزيئية بعيدًا عن القراءة الشُّمولية، التي تَقرأ النُّصوصَ في كلِّيّتها ودون تَهميش. والمُفارَقة أن يعمل الذين يتحدَّثون عن "قراءة تكاملية للتُّراث"[1] على تَهميش نصف التُّراث الإسلامي لأسباب غير علمية تتعلَّق أساسًا بموقف مذهبيٍّ مُسبَق.

١ - طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، ص، ص٧٥، ٧٦.

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، ويُمكِنُ 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 يُمكنُه أن يَفهم نصوصَ الدِّين بشكل مختلف عن الجيل السابق، بسبب تأثير العوامل التاريخية والجغرافية والثقافية. بل إنَّ كلَّ فرد يُمكِن 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 نفسه أو السُّنة ذاتها لا حقيقةَ له. فرضَت الصِّراعات السياسية والدِّينية أجواءَها على نصوص القرآن والسُّنة، وليس فقط المُعتقَدات الكلامية والاجتهادات الفقهية. غير أن القرآن كان مُوجِّها لتلك الصِّراعات وحَكَمًا عليها، ولم يكن 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، وصولًا إلى بناء حداثة في المنهج وحداثة في الرؤية لا تختلف عن

الحداثـة الغربية في ماهيَّتِهـا. وهم يَرفعون شـعار العقلانية في التعامُل مع التُّراث، والتي لا تَعني شـيئًا سوى أفكار الفلسفة الغربية ومناهجها. وهذه الرُّؤية يمُكن أنْ نأخُذَ نمَوذجًا لها كلاًّ من (حسين مروة) و (محمد عابد الجابري) و (محمد أركون) و (حسن حنفي) و (طه عبد الرحمن).

الموقف الإيديولوجي

نموذجُـه (حسـين مِـروّة) (١٩٠٨-١٩٨٧)، وهـو باحـث لبنـانيٌّ تَبنَّـى الإيديولوجيا الماركسـية بشـكل علني. وكان قياديًّا في الحزب الشُّيوعي اللُّبنـاني، وهـو يختلف عن الحداثيِّين الذين يمُارسـون الكثيرَ مـن التَّقيّة الفِكرية، ويُحاولون اختيارَ كلماتِهم. ولأجل ذلك نجده يُشيد بالمستشرقين الماركسـيين فيقول: "أمّا المستشرقون الماركسيون فقد تفرَّدوا بالتوجُّه إلى تراثنـا الفكري من وجهـة نظر ماركسـية بالبَداهة، أي على أسـاس ماديٍّ تاريخـيٍّ من حيـث المَنهج، وعلى أسـاس الاشـتراكية العلمية من حيث الأيديولوجيـا؛ ذلك أنَّنا لن نجد في دراسـاتهم لهذا الـتراث تلك الوجوهَ السَّـلبيّةَ الجَوهرية التـي وجدناها لدى المُسـتشرقين الغربيِّـين، أو لدى الباحثين العرب المُحدَثين الذين يَنطلقون في دراساتهم من مواقف مثالية لا تاريخية منهجيًّا، ومن مواقع إمبريالية أو برجوازية أيديولوجيًّا"[١].

١ - حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية – الإسلامية، ج١، ص١٧٥.

لا يُخفي (مـروةُ) خيارَهُ الأيديولوجيَّ، ويَسـتخدم مصطلحات ماركسـية واضحـة كالجدليـة الماديـة والماديـة التاريخيـة والاشـتراكية العلميـة والطبقة البورجوازيـة والنَّزعة الإمبريالية. وهو يُغلِّـب تبعًا لذلك الجانبَ الإيديولوجيَّ في أحكامه، ما سـيُنتج تأويلَ الاتِّجاهـات الفكرية وقَولبتِها بما يَخدم أهدافَه الأيديولوجية.

ولا شكَّ أنَّ هذا التوجُّه يُلغي المَوضوعية العلمية عن مواقفه، رغم أنه في النِّهايـة لا يَختلف عـن الحداثيِّين الذي وصلوا إلى نتائج مشـابهة، تقطع 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 ليـس حالةً 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].

---

١ - حسين مروة: تراثنا كيف نعرفه؟، ص٧.

٢ - حسين مروة: دراسات نقدية في ضوء المنهج الواقعي، ص٣٩٤.

وعلى هذا النحو اعتبرَ مروة التُّراثَ نتاجًا لحركة الفكر في فترة زمنية محدَّدة، وهـو يُحيل إلى الظُّروف الموضوعية التـي برَّرَت إنتاجَه، ويَعكس الصِّراعَ الذي كان قائمًا بين الفاعلين فيه، فهو: "يَمتاز بتعدُّده، الذي يَعكس الصِّراع بين التيّارات التي صنعَت التاريخ"[١]، ولا يَنبغي التعامُل معه بشكل جامد، لأنَّ التُّراثَ "ليس مجرَّدَ عملية تكرار آلية لفكرهم، ولخصوصية مشكلاتهم التـي جعلـوا منها موضعَ بحـث، بل الواجـب هو النَّظـر في فكر وكتب الأقدمين "حيًّا بلَحْمه ودَمه" بكافّة أبعاده الإنسانية ومن حركته وتاريخه"[٢]. يُحيل مَفهوم التُّراث إلى العلاقة المُلتبسة والمُتداخلة بين الفكر والتاريخ، وهـذه رؤيةٌ تاريخية ماركسـية تَربط الوعيَ 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)[٣].

١ - حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية – الإسلامية، ج١، ص٢٨.
٢ - حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية – الإسلامية، ج١، ص٢٨.
٣ - حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية – الإسلامية، ص٢٩.

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"[١]. وهذا يُحيل إلى رؤية تُريد اسـتثمارَ ما يناسب الإيديولوجيا التي يَتبنّاها في التُّراث، لتكون النَّظرة إليه انتقائية خاضعة لمعايير غير علمية.

يُركِّز (مروة) على اسـتغلال الجانب الثَّوري في التُّراث من أجل خدمة القوى الثَّوريـة، "أي القوى التي لها علاقة تاريخيّة موضوعية بالأسـاس الاجتماعي لإنتـاج التُّراث الفكـريِّ في الماضي، نَعني بهـا القوى الاجتماعية السـابقة المُنتجـة للأسـس الماديـة التي انعكسـت في أشـكال الوعـي الاجتماعي (الفلسـفة، والعلـم، والأدب، والفن) المُكوِّنة لهذا الـتُّراث"[٢]. وهو يرى أن الدِّراسات السابقة عجزت عن الغوص في أعماق التُّراث لاستخراج ما يمُكِن الاسـتفادةُ منـه في المعركـة التحرُّرية، والسـبب هو أن "الدِّراسـات المثالية والغَيبيّـة، التـي كانت تُبالغ في تصوير تأثير العامـل الذاتي المَحض في فكر العالِم والفيلسـوف، غافلةً عن أثر العوامل الاجتماعيـة التي كانت تَطبع بيئةَ ذلك العالم أو الفيلسوف، قد كانت سببًا في طمس التُّراث وحَجب كنوزه عن الأجيال الحديثة، وإحداث القطيعة بين هذه الأجيال وبين تُراثها الزّاخر"[٣].

---

١ - حسين مروة: دراسات نقدية في ضوء المنهج الواقعي، ص٣٩٥.

٢ - حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية – الإسلامية، ج١، ص٢٤.

٣ - حسين مروة: عناوين جديدة لوجوه قديمة، ص٦.

وإذا فشلت المناهج الأخرى في اقتناص العناصر الثَّورية في التُّراث، فإنَّ "المنهج الماديَّ التاريخيَّ وحدَه القادر على كشف تلك العلاقة، ورؤية التُّراث في حركيته التاريخية"[١]. فهذا المنهج يمَلك وحدة القُدرة على استيعاب التُّراث في قِيَمِه النِّسبيّة وحركيته المُستمرّة وتوظيفها في بناء الحاضر والمستقبل، ليكون ذلك شاهدًا على أصالة العلاقة الموضوعية بين العناصر التقدُّمية والدِّيمقراطية في ثقافتنا القومية الحاضرة[٢].

عمل (حسين مروة) على استخدام آليات الصِّراع الاجتماعي لقراءة الإسلام وما كُتب حولَه. وهو بذلك يَستخدم منهجًا غربيًا كان إفرازًا للحداثة الأوروبية، وهو ما يَعني تحويل إنتاجات الغرب الفكرية، المُرتبطة بواقعه بحسب المادية الجدلية، إلى شيء لا تاريخيٍّ، لينقلب الغربُ إلى مركزٍ يَجب على الإنسان العربي والمُسلم أن يَحجَّ إليه ويَطوف حولَه ليأخذ عنه رؤيتَه لدينِه وتاريخه وثقافته. فهو في الوقت الذي يَدعو فيه إلى تجاوز التُّراث وانتخاب النقاط الثورية فيه فحسب، يَلتصق بشكل يَكاد يكون كلِّيًّا بفكرٍ مات صاحبُه (كارل ماركس - Karl Marx) سنة ١٨٨٣، 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. وبحسب (مهدي

١ - حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية – الإسلامية، ج١، ص٦.

٢ - حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية - الإسلامية، ص.ص. ٥ - ٦.

عامل) (١٩٣٦-١٩٨٧) عملَ (مـروة) على التَّفريق بين التُّراث ومعرفة التُّراث، فـ"مشـكلة التُّراث ليسـت في إحيائه، أو العودة إليه - وفي الحالتين استحالة - بل هي في إنتاج المعرفة العلمية بهذا التُّراث الذي هو موضوع معرفة"[١].

لم يَسـعَ (مروة) إلى اسـتعادة التُّراث، شأنُه في ذلك شـأن الحداثيين. بل أراد تَحويلَه إلى أداةٍ لإنتاج المعرفة حسب قوله. وهذا يُمكن أن يحصل من خلال إجـراء عمليـات تكميم وفـرز وتَصنيف. لكـنَّ ذلك يَحتـاج التوفُّر على عدة منهجية ومعرفية قادرة على إعادة القراءة والفهم لكشـف ما هو مَخفيّ. وتلك العدة هي المادية الجدلية التي تمُكِّن من "اكتشاف القاعدة المادية التي انطلقَ منها التُّراث"[٢]، حسـب قوله. يَفترض (مـروة) 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 ماديـة في التُّراث العربي الإسـلامي. وهذا الأمر قد يكـون راجحًا عندما يتعلَّق الأمر ببعض المذاهب المُؤمنة بالتَّجسـيم 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

١ - مهدي عامل وآخرون: حسين مروة (شهادات في فكره ونضاله)، ص٥٤.

٢ - مهدي عامل وآخرون: حسين مروة (شهادات في فكره ونضاله)، ص٥٧.

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: ٧٧]، 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.

لا يُخفي (مروة) صعوبةَ مهمّته، فيقول "كان علينا أن نضع بين مُهمّاتِ 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 تتجلَّى في عصرنا، عصر المادية الدياليكتية، أم كما تتجلَّى 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].

---

١ - حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية - الإسلامية، ج١، ص٣٦.

ويَزداد الأمرُ صُعوبةً بسبب طَمس المثالية للعناصر المادية، كما يقول (مروة)، فالمادية ليست وجودًا مُستقلاً، 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[١]. 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"[٢].

ربط مروة بين التحوُّلات الاجتماعية وتحوُّلات الوعي البشري. فالنِّظام الإقطاعي المُتداخِل مع بعض الصِّناعات الحرفية المتطوِّرة، وتطوُّر العلوم، كان لها تأثير على أساليب التَّفكير والإنتاج المعرفي. وبذلك أخضع الباحث التُّراث للمنهج المادي التاريخي، وجعل البنى الفكرية نتاجًا للواقع الاقتصادي.

وبحسب (طيِّب تيزيني) (١٩٣٤-٢٠١٩) الذي يَشترك معه في توجُّهاته الأيديولوجية فإنَّ حسين مروة: "حين بحثَ في الدِّينيّ، من المَوقع المادي الجدلي التاريخي، لم يَستجِبْ لشرائط البحث العلمي المنهجي عمومًا فحسب، بل كان متطابقًا مع الصِّيغة المَنهجية المتمثّلة بمنطق التجاوُز

١ - حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية - الإسلامية، ج١، ص٣٦.

٢ - حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية - الإسلامية، ج١، ص٣٦.

والتَّخطِّـي، وهي الجدلية المادية التاريخيـة، فلقد أدرك بعمق [...] كيف يُوجِّه العلاقةَ بين الماديّ والدِّينيّ والعامِّ والخاصِّ، والخارجيِّ والدّاخليِّ، وأخيراً بين المَنهج المُعاصر عمومًا والتُّراث"[١].

وتبعًـا لذلك اعتبر (مروة) ظهورَ الإسـلام حتمية تاريخيـة[٢]، 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 ثراءً، وبسـطَت نفوذَها المالي عـلى كثير من قبائل الحجاز خارج مكة"[٣].

وهـذا التطوُّر احتاج ظهـورَ مجموعة مـن القوانين الداخليـة والخارجية التي تُنظِّم السُّـوقَ الداخلية والعلاقات الخارجية والاتفاقات التجارية مع البيزنطيين والساسانيين.

وزيادة الثَّروة استدعَت تغَيُّرَ البنية الفكرية وتشظِّيَ النزعة القبلية، والانتقال إلى مرحلـة جديدة، وهنـا كان "لا بدَّ من العودة ثانيـة إلى البُعد المعرفي

---

١ - مجلة الآداب: ملف خاص حول حسين مروة، ص٣٢.

٢ - حسين مروة وآخرون: دراسات في الإسلام، ص٧.

٣ - حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية - الإسلامية، ج١، ص٢٢٢.

لقضيــة التوحيد.. فالتَّوحيد بوجهه الإيماني لا يَنفصل عن التَّوحيد بوجهه الاجتماعي، لأنَّ تطابُقَهُما شرطُ وجودِهما الذي كان لا بدَّ أن يَخرج آنذاك، من إطــاره التَّجزيئــي القَبلي. ربــطُ المعرفة بالمصدر الإلهــي، على نحو الحَصر، كان هو البُعد المعرفي لقضية التوحيد"[١]. وهذا يَعني ربطَ ظهور الإسلام بالسِّياق الاجتماعي، بحيث يُصبِحُ الدِّين نتاجًا لتطوُّر المُجتمعات الإنســانية. فـ "كلُّ دين ظهــر في التاريخ كانَت له جــذورُه الاجتماعية في الجانب الذي ظهرَ فيه من الأرض، وكانَت له بالقدر نفسِه جذورُه المَعرفية المتَّصلة بالواقع البشري"[٢].

كان المجتمــع العربيُّ ما قبل الإســلام محكومًا بعلاقات اجتماعية متَّجهة نحــو التحلُّل والزَّوال "حتى شــكَّلَت ضرورات تاريخية حتمية تَســتدعي تغييرَهــا كيفيًّا ونوعيًّــا، وأن يُولَد من هذا الواقع نفسِــه واقعٌ جديد.. وكان الإسلام هو ذاك الواقع الجديد"[٣].

أظهــر (مروة) التزامًا منهجيًّا بالمادية الجدلية في تحليل العلاقة بين الواقع الاجتماعــي العــربي وظهور الإســلام. وهو يُريــد القولَ إنَّ تطــوُّر الواقع الاجتماعي والاقتصادي هو الذي أفرز الإسلامَ. غير أن رَبطَ الفكر بالواقع يَدعونا للتَّســاؤل عــن علاقة فكر (مروة) نفســه بالواقع الــذي يَعيش فيه،

١ - حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية – الإسلامية، ج١، ص٣٦٣.
٢ - حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية – الإسلامية، ج١، ص٣١٤.
٣ - حسين مروة وآخرون: دراسات في الإسلام، ص١١.

ولماذا اختلف فكرُه عن فكر باحثين آخرين يعيشون الواقعَ نفسه؟
من المُمكن أن يكون الوحيُ قد جاء استجابةً لتطوُّر الواقع وبلوغه مستوى معقـولاً 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 يُمكِن 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. ولأجـل ذلك بنَوا نظريةً معرفيّةً جديـدة تَدَّعي الاتِّصال المباشر بالله دون وسـائط. وهذا الادِّعاءُ قادَهُم إلى الاختلاف عن المُتكلِّمينَ والفلاسفة في مسـألة الألوهية والوحدانية. ولأنَّهم كانوا مَحكومينَ بمُحيطِهم المُسـلِم، فإنَّهم كانوا يَختفون وراء القول بتفرُّدهم بالفَهم والرُّؤية والذَّوق، واستخدام التأويـل لتبرير مقولاتهم. ولذلك "اسـتخدم الصُّوفيّـةُ مفهومَي: الظّاهر،

والباطـن، في التعامـل مـع نصوص الإسـلام ذات الصِّفة المُقدَّسـة عند المسـلمين (القرآن والسنة)، لإخضاع هذه النُّصوص للمَضمون المُتناقض مع نظرية المعرفة الإسلامية، وذلك بدعوى أنَّ هذه النصوص تَحمل وجهين من المعاني: فهناك الوجهُ الظّاهر، وهو يتوجَّه إلى العامة من المسـلمين، والوجـه الباطن، وهو يتوجَّه إلى الخاصة منهـم. و"الخاصة" هنا، في نظر الصُّوفية، هم الصُّوفيّة أنفسُـهم، فهم "خاصّةُ أهل الله الذين منحَهم أسرارَ العلم الباطـن المُودَع في القرآن"[1]. وبذلك وجـدوا مَخرجًا للإفلات من الواقع المُتناقـض الذي كان يَحكمهم. فهم لا يُنكرون النُّصوص بشـكل مبـاشر، وإنَّما يَعمـدون إلى التصرُّف فيها، من خـلال التأويل، بالقول إنَّ مقولاتهم لا تتناقـض مع القرآن، وإنَّما هي معانٍ باطنية لا يُدرِكُها 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 وإرادة النـاس المَحكومـين. وهـذا الجـدار ليـس إلا الشريعـة ونظامها الاجتماعي. ففي نظره أنَّ النِّظام الاجتماعي هو الذي منحَ الحاكم سـلطةً مُطلَقـة. وأحاطَه بحصانةٍ إلهية لا يُدرِكها الناس[2]. وفي النهاية، فإنَّ ظهور

١ - حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية – الإسلامية، ج١، ص٢١١.

٢ - حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية – الإسلامية، ج١، ص٢١٧.

التصوُّف كان نتيجةً لـ" تطوُّر الوعي الناتج عن تطوُّر الواقع الاجتماعي"[١]. 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[٢].

الموقف الانتقائي

يُمكِن اعتبار (محمد عابد الجابري) (١٩٣٥-٢٠١٠) ممثلاً لهذا الاتِّجاه. و (الجابـري) باحث مغربيٌّ، كان عضوًا في الحزب الاشـتراكي المَغربي، وكان يكتب بياناته، وله العديد من المؤلَّفات ضمن سلسـلة سـمّاها "نقد العقـل العربي". يَـرى (الجابـري) أنَّ العقل الأوروبي يَسـتند على ثابتَينِ أساسـيَّينِ هـما: أولاً، اعتبار العلاقة بـين العقل والطبيعـة علاقةً مباشرة، فهـما يَقفـان وجوديًّا على أرضيّةٍ واحـدة. وثانيًا، الإيمـان، معرفيًّا، بقدرة العقل على فهم الطبيعة واستكشـافها ومعرفة أسرارها. ثم يَنطلق للقول إنَّ العقـل لا يَحتوي ثابتًا يتعلَّق بالألوهية، لأنَّ الله هو الطَّبيعة[٣]، على طريقة

١ - حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية – الإسلامية، ج٢، ص.ص. ٢١٦-٢١٧.
٢ - حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية – الإسلامية، ج١، ص٣١٤.
٣ - محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص٢٧.

سبينوزا. 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[١]. فالعقـل العربيُّ نظرتُه ذاتية، لأنَّها لا تَعتمد على الاسـتدلال والبُرهان، بل على الحَدس والوجدان"[٢]. ويَنتهي (الجابريُّ) بذلك إلى إطلاق حُكمٍ ذي قِيمـة يَدَّعي أنَّ العقل الأوروبي عقلُ معرفـة، والعقل العربي عقلُ أخلاق يَجعل منها أساسًـا للمعرفة، وأداة للتَّمييز بين الحُسن والقُبح، فالعقل في العربية مُرتبِطٌ 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 والمَعاد.. غير أنَّه لا شـكَّ أنَّ العقل يُبرهِنُ على نفسِه من خلال الأخلاق،

١ - محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص٢٩.

٢ - محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص٣٣.

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 الأســاس ليس العقل الإسلامي عقلاً معياريًّا، يُريد أن يَبحث في الأشــياء عن قيمتها، ثم في منظومة القِيَم فحسـب، كـما يدَّعي (الجابري)، بل هو أيضًا عقلٌ مَوضوعيٌّ تَحليلي يَبحث في الأشــياء عن مُكوِّناتها الذّاتية وجوهرهــا الدّاخلي، وهــو معنى قوله (صلى الله عليه وآله وســلم): "اللهم أرنــا الحقايق كما هي"[1]. في قبال مــا 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 تصنيــف العقل العربي عقــلاً أخلاقيًّا، في مقابل اعتبــار العقل الغربي عقلاً تحليليًّا نظريًّا، ينطوي على نزعة عرقية تُميِّز بين البشر وعقولهم على أســاس غير موضوعي. وهو يَحكم على العقل العربي باللاعقل، رغم أنه

---

١ - الرازي: التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، ج. ٦، ص٢٦.، ولفظُ ما أورده: "... ورابعها رب اشرح لي صدري؛ فإن عين العقل ضعيفة، فأطلع يا إلهى شــمس التوفيق حتى أرى كل شيء كــما هــو .. وهذا في معنى قول محمــد (صلى الله عليه [وآله] وســلم): 'أرنا الأشياء كما هي'.".

يحاول نفيَ ذلك عن نفسه.

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 الفِرَقِ 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.

ستكون الخلفية المادية هي التي سيُفسِّر من خلالها التَّراث على أساس مُثلَّثه: الغَنيمة والقبيلة والعقيدة. فهو يجعل الغنيمة أساسية 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 جزيَة. في فتْح مكّة لم يكن هناك قتالٌ ولا نهبٌ. وعندما استسلم المكِّيُّون بقيَت لهم مُمتلكاتهم، وقبِل منهم مجرد إعلان الإسلام. وفي حُنيْن أعطى النبيُّ الطلقاءَ الذي استسلموا في مكة للتو الكثير من الغنائم حتى احتجَّ على ذلك الأنصار واضطر النبي لتوضيح 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.

اهتـمَّ (الجابري) بما سـمّاه العقـلَ العربيَّ، وفصل بين المـزاج المَشرقي والمـزاج المغربي، وقسَّـمَ الوَعـي إلى بيان وعرفـان وبرهـان، 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 عقلاً 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 تأسـيس ما يُسـمِّيه "عقلانيّة نقدية" تُحقِّق "اسـتقلالاً

تاريخيًّا تامًّا"، بحسب مصطلح (أنطونيو غرامشي - Antonio Gramsci) الذي قصد به تحقيقَ وعي مُنسجم يَملك وحدة داخلية تُلغي التفاوُتَ الاجتماعيَّ والطَّبَقي. وغياب الاستقلال التاريخي يَعني استمرارَ ثنائية القديم والجديد، وغيابَ النَّقد وإقصاء مُنجزات المَعرفة، ففي تصوُّر (الجابري) تَفتقد الذّاتُ العربية الاستقلالَ التاريخي، وهي لا تَزال مُمزَّقةً بين نموذجَين؛ عربي قديم وغربي حديث، والحلُّ هو التحرُّر منهما معًا من خلال إحياء ما يُسمِّيه "العقلانيّةَ الرشدية". وفي الحقيقة، هو يقوم بذلك بدورة التفافيّة. فـ (ابنُ رُشد)، في العمق، لا جديدَ لديه، وهو مجرَّدُ شارح لفكر (أرسطو - Aristotle)، الذي استعادَهُ بعضُ الغربيين بشكل ما. فأراد خلق توافق بين الإسلام والفكر اليوناني وانتهى إلى التلفيق بين متناقضات. وهذا الفكر اليوناني استعاده الغرب، بكل مدارسه المتنافرة، ولم يقطع تماما مع الماضي، بل بنى على أساسه أنظمة فلسفية وفكرية جديدة. وبهذا المعنى لا يوجد تحرر في استعادة (ابن رشد)، بل تبعية لسلطة الأوروبي، الذي لم يتوقف عند (ابن رشد)، بل تجاوزه. لم يكن (ابن رشد) أصيلا في تفكيره، وكان يحاول التوفيق بين تعاليم الإسلام وفلسفة اليونان دون نجاح، فالاختلاف جذري والهوة سحيقة. وهو ما اضطرَّه لتغليب الرُّؤية الأرسطية على رؤية القرآن في مسائل اعتقادية كثيرة، مثل خلق العالم والخلود الأُخروي[1]. بل

١ - ابن رشد: فصل المقال، ص.ص. ٤٢-٤٣.

إن (الجابري) ينكشف أكثر حين يتبنى الآليات المنهجية والمفاهيم الفكرية لدى (فرويد) و (باشلار - Bachelard) و (فوكو - Foucault).

إنَّ التعامل مع التراث يَطرح مشكلتين أساسيتين في تقدير (الجابري)؛ الأولى تتعلَّق بالموضوعية التي تَقتضي فصلَ الذّات في التعامُل مع التُّراث. والثانية تتعلَّق بحضور التُّراث في الوعي العام والثقافة المعاصرة[1]. غير أنه استند إلى منهجيّةٍ ثلاثيّة الأبعاد تَقضي على الموضوعية المُدَّعاة. فهو يَعتمد مناهج البنيوية والتاريخانية، ويَجعل من الإيديولوجيا مُحدِّدةً لموقفه، كما جاء في كتابه "نحن والتُّراث".

وهو يذهب إلى القول بخلوِّ الفكر العربي الحديث من أية نقطة مضيئة يُمكِن الاستنادُ عليها. وهو بلا شكَّ تعميم غيرُ علمي، لأنه يُمكِنُنا 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 يُمكِن للرُّؤية الاستئصالية أن تُحقِّقَ الاستقلالَ التاريخيَّ الذي يُريده (الجابريُّ). بل إن خلفية ذلك التوجُّه تُكرِّسُ التَّبعيّةَ فحسب، على حين يَحتاج الأمر تحرُّرًا حقيقيًّا من تبعيَّتَين؛ الأولى تبعيّة المُعتقدات الحشوية

١ - فارح مسرحي: الحداثة في فكر أركون (مقاربة أولية)، ص٥٥.

المَوروثــة التي تمُجِّــدُ الطُّغاةَ، والمُهيمِنة 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 الشَّقِيّ.

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 يَقِفان دائمًا مع ما هو طبيعيٌّ وإنسانيٌّ وقِيَمِيٌّ وكَونيٌّ.

والكتلــة التاريخيــة التي يتحدَّث عنهــا الجابريُّ، ويُمكِــنُ أن تُحقِّقَ ذلك الاســتقلالَ التاريخــيَّ، وتحويــل النَّظري إلى عملي، ليســت في الحقيقة ســوى جماعــة تتبنَّى الأفــكارَ القديمة نفسَــها، والتي تُقدِّمُها في أشــكال جديدة فحسب. ولا يُمكِن لمَن يَتبنَّى فكرًا قديمًا أن يدعوَ إلى التحرُّر منه.

ليســت المشــكلة في فقدان الفِكر القادر على تحقيــق النَّهضة، ولا معنى للقول بضرورة تحقيق تراكم فلســفي ونقدي وجدلي، إلى أنْ تأتيَ اللَّحظة التــي يُولَد فيها مُفكِّرٌ جديد، يَخرج من بين ذلك التراكم. بل إن المُشــكلة تتحــدَّد في إنكار الحقيقة التي تُدرِكُها العقولُ الحيّةُ، ولايزال خيطُها ممتدًّا في الواقــع، والبحث في المقابل عن أفكار زائفة تمَّتْ تجربتُها ولم تُوصل إلى شيء. ولأجــل ذلــك فإن دعــوة الجابري للبدء من الصِّفــر فارغةٌ من المعنى، لأنَّه لا شيءَ يَبدأ من الصِّفر في عالم الأفكار.

يَزعم (الجابريُّ) البحث عن تحقيق الاستقلال التاريخي للذات العربية، لكنه يُلغي دورَ التاريخ من مشروعه الفكري. وهذا يتناقض مع دَور المثقَّف والفيلسوف، الذي يَدَّعيه لنفسه، 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 تراثيّةٌ للتُّراث". وهو أيضًا يَرفض القراءة الاستشراقية التي يَعتبرها فقيرةً وفاقدةً للموضوعية، وتحاول اختزالَ غايتها في ردِّ الفرعِ إلى الأصل، أي ردِّ التُّراث إلى أصوله اليونانية والغنوصية واليهودية والنصرانية، كما يتصوَّر المستشرقون. غير أن ذلك شيءٌ يتناقض مع منهجه البنيوي، ومسطرته المادية، وأفكاره الارتجاعية.

تضمَّنَتِ المُدوَّنات الفقهيةُ والرِّوائية والتَّفسيرية والكلاميّةُ في عصر التدوينِ الكثيرَ من الموروث الكتابي. وهو شيء لاحظَه الجابريُّ، الذي اشترط 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 الغَرب على فكر (ابن رشد) شيئًا 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.
مـن الضَّروريِّ قراءةُ التُّراث بمناهج وآليات داخلية. والقرآن والسُّـنة حدَّدا تلـك الآليات. وعندما يتعلَّق الأمر بالتُّراث المكتوب حولَهما فلا بدَّ أيضًا من التعامُل معه على أساس الانسجام والتَّوافق مع نصوص الوَحي ومبادئ العقل التي يُسـلِّم بها العقـلاءُ. ومن غير المُمكِن تفسـيرُ الفتوحات كلِّها بالعامـل الاقتصادي، والقول إنَّ الغنيمة هي التي كانَت تُحرِّكُ المسـلمينَ زمن الرِّسالة أو حتى بعدها. وقد يكون ذلك صحيحًا لفئة من الناس، لكنَّه بلا شـك ليس حالة المؤمنـين الذين كان قتالُهم للعقيـدة، فهم الذين قام الإسـلامُ على سـيوفهم كما هو واضح، في الوقت الذي لا نجد أثرا لمن سماهم القرآن بالمنافقين سواء كان نفاقهم مكشوفا أو مخفيا.

الموقف التفكيكي

كان الباحـث الفرنـسيُّ مـن أصـل جزائـري (محمـد أركـون) (١٩٢٨-٢٠١٠) يَسـتخدم المَنهجَ التَّفكيكيَّ في تفسـير الـتُّراث، ويُحِلُّه محلَّ ما يَعتبره تفسـيراتٍ لاهوتيّةً وأسـطورية، من خلال ما يُسمِّيه بـ "الإسلاميات التطبيقية".
ميَّز (أركون) بين الحداثة والتَّحديث، فكان يَرى أنَّ التَّحديث يَقتصر على تطبيـق المناهج الغربية والفكر الغربي بطريقة آليـة على الواقع العربي، دون التـصرُّف في تلك المناهـج أو محاولة تعديلها. أمـا الحداثة فهي

عنده مضمون يتخطَّى الزَّمن ولا يُمكِن تأطيرها بسياج التاريخ[١]، 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 يُمكن 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 الذي يمُثِّل إرثًا مشتركًا بين أكثر الحداثيين. وهو لا يَفصل بين الموضوع والمنهج والهدف، بل إنَّ منهجَه يتضمَّن موقفًا مسبقًا. فهو تَفكيكيٌّ،

---

١ - فارح مسرحي: الحداثة في فكر محمّد أركون (مقاربة أوّليّة)، ص٦٧.

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 أداة 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 يتَّفق 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 ومُعتقدات ومناهجَ وتشريعات 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 يمَدحُه 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: ١٧٠]. فما أنزل الله هو عينُ العقل واتّباع الآباء بشكلٍ أعمىً هو اللاعقل ذاته.

والتيّارات الإنسانويّةُ، التي ظهرَت في الغرب من أجل الدِّفاع عن الإنسان، واعتبـاره كائنًا محوريًّا في الوجود، أخـذَت من القرآن ما يُعجبُها، ولكنَّها أهملَت حقيقةَ أنَّ الإنسـان محـدودٌ، ولا يَملكُ علـمَ الوجود والطبيعة، ولا يَعلم الماضيَ ولا المسـتقبل، 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.

تمَّت التَّسوية بين القرآن والسُّنة من جهة، والكتابات الدِّينية والشِّعرية والفلسفية الأخرى من جهة ثانية. فكما أنَّ تلكَ النُّصوصَ بشريةٌ ووَضعيّةٌ بالنسبة إليهم، فإنَّ الأمر لا يَختلف بالنسبة للقرآن والسُّنة، غير أنَّ (أركون) حاولَ التَّخفيف من حدّةِ هذه النَّزعة، فكان يُحاول انتقاءَ كلماته من أجل تجنُّب استفزاز المُتلقِّي.

ساعدَ تعدُّد القراءات للقرآن الكريم، وحركةُ الوَضع وتسرُّب الإسرائيليات إلى السُّنة النبوية، على تحقيق هذا الاتِّجاه بعضَ النَّجاحات داخل الأوساط الأكاديمية والنُّخَب المُثقَّفة. فهؤلاء ليست لديهم صورة واضحة عما حدثَ بعدَ وفاة النبي صلى الله عليه وآله، والتلاعُب الكبير الذي حدث بخصوص نصوص الوَحي وكيفية ضبطها، وتدخُّل الأهواء السُّلطانية في إقرار ما يُناسبها واستبعاد ما لا يُناسبُها. كما أن خلفياتهم الوَضعية وأيديولوجيّاتهم المادِّية وقفَتْ حاجزاً بينهم وبين محاولة تفهُّم الوحي 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.

واجَهَ (أركون) صعوباتٍ لم يُواجِهْها الفلاسفةُ الغربيُّون، بسبب 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 مُنتهية، وصار مُعيقًـا للنَّهضة، ولا بدَّ من الانطلاق مـن الصِّفر والاتجاه نحو الغرب لاقتباس ما يُمكِنُ 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 بشـكلٍ 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

والنُّبــوة والخَلــق والمَصير، ويُشرِّعُ بمــا تَقتضيه الطَّبيعة، ويَســتهدف تحقيقَ منظومــة من القِيَم تتضمَّن العَدالةَ والحريــة والكرامة والعِلم.. بعكــس الحداثة الغَربيّة التي تُركِّــز خطابَها على الجانب الغَرائزيّ، ولا تَخدم ســوى مصالح طبقيّة وفِئَويّة، ولا تهتــمُّ بالمصلحة الكُلِّية للنَّوع الإنساني.

يَعــترف (أركون) أنَّ الحداثــةَ الغربية لم تُقدِّم بديلاً رمزيًّــا للدِّين، وكلُّ ما فعلتــه حذفُ هــذا البُعد واعتبارُه غــيرَ ضروري. كانــت ذات بُعد أحاديٍّ يُهمِــلُ الرُّوحيَّ، ولا يَهتمُّ بغير المادي. ورغم وعــي أركون بفَقر النَّموذج الحداثيِّ، إلا أنَّه كان مُنســجمًا معَه، وكان يَصِــفُ البُعدَ الرَّمزيَّ والرُّوحيَّ للإسلام، القائمَ على الإيمان بالغَيب، بأساطيرَ لا يُمكِنُ القَبولُ بها.

تَبني الحداثةُ معارفَها على أســاس نظرية حسِّــية في المعرفة. وهي لذلك انتهَــت إلى الإلحاد أو اللا أدرية. لم تَقبَلْ بمنطق العَقل الذي يَســتنتِجُ أنَّ وراء المَصنوع صانعًا، وأنَّ هذا العالم البَديع لا بُدَّ له من مُبدِعٍ ومُدبِّر يأمُرُ وينَهــى، ولا يُمكِنُ أن يُهمِــلَ خلقَه لأنَّه حكيمٌ ولَطيــف. لم يترُكِ الخالقُ عبــادَهُ يُواجهونَ ظلامَ الضَّــلال دونَ وجودِ هُداةٍ ومُرشِــدين 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. فهــو المُكوِّن الرئيسيُّ لثقافتِه وأخلاقِه وعاداتِه ومُحرَّماتِه وخطوطِه الحُمر.

وسؤال الهوية يَبقى السُّـؤالَ الذي عجز الحَداثيون عن الإجابة عليه. فهم في الوقت الذي يُريدون فيه انتزاعَ النّاس من انتمائهم الدِّيني لم يَنجحوا في تَقديم البَديل المناسـب، 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 السَّـلفيِّين وعموم التُّراثيِّين القولُ بأنَّ مفهوم الهويـة عندهم يَعكس تمسُّـكًا بنصـوص الوَحي في معتقداتـه ومفاهيمه وأحكامه، بقدر ما يَعكس تمسُّـكًا 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 رِدّةً تحصل من بعده[1]، وتلـك الرِّدّةُ كانت رِدّةً ثَقافيـة تَشـمل الاعتقادات والأحـكام والقِيَم. وبسـببها دخلتْ تحت جَناح الإسـلام مُعتقداتٌ يَهودية ومسـيحية ومجوسية، تحوَّلَت لاحقًا إلى

---

١ - في روايـة عـن النبي (ص): "يرد عليّ يوم القيامة رهطٌ مـن أصحابي، فيُحَلَّؤون عن الحوض، فأقـول: أي رب! أصحابي، فيقول: إنك لا علم لك بمـا أحدثوا بعدك، إنهم ارتدوا بعدك على أدبارهم القهقرى". البخاري: الجامع الصحيح، ح٦٢١٣.. 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، ح٣٤٤٧. ومسلم: صحيح مسلم، ح٢٨٦٠.

مذاهــب. وصار من يَميل إلى المُعتقدات اليَهودية له مذهبٌ خاصٌّ، ومَن يَميــل إلى النَّصرانيــة له مذهبٌ آخر، ومن يَميل إلى المَجوســية 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 الإســلام. وهكذا بقَدر ما يَبدو مَوقفُ الحَداثيِّينَ فارغًا من معنى الهوية، يَبدو مَوقف التُّراثيِّين مُشــابهًا، والأحرى الذَّهابُ إلى موقف نَقديٍّ يُحــرِّر الوَعيَ العامَّ من التلبُّــس بأفكار وَضعية واجتهــادات بشرية كانت مُنغمسة بمصالح سياســيّة وخلفيات ثقافية ودينية لا تعكسُ الحقيقةَ، ولا تُعبِّرُ عن الوحي.

هناكَ شــبهُ اتِّفاق بين الجميع أنَّ العلم وسلسلة القِيَم الإنسانية الكبرى هي سرُّ التقدُّم والسُّــموّ. غير أن المشكلة تكمُنُ في مصدر العِلم والقِيَم، وهل هــو التُّراث أم الحداثة، أم أنَّــه يَقع في مكان آخرَ هو مقولات الوحي، كما قدَّمَها صاحبُ الرِّسالة وأئمتُها الحَقيقيُّون من بعده.

يَرفــض التُّراثيُّون العلمَ القُرآنيَّ كــما قدَّمَه حملةُ الوَحــي الذين قرنَ النبيُّ بينَهُــم وبينَ القرآن، كما يَرفضون العلــمَ الغَربيَّ باعتباره نفيًا للدِّين والهوية في نظرهــم. فكما يَرفــض الحداثيُّونَ الــتُّراثَ يَرفضُ التُّراثيُّــونَ الحَداثةَ. وكلاهُما لم يَنتبِهْ أو لم يُرِد الانتباهَ إلى حقيقة أنَّ العلم والحقيقة العلمية لا

تُوجَـدُ كاملةً لا في التُّراث المكتوب حـول النَّصّ الأوَّل، ولا في مُنتجاتِ الحَداثة القائمة على المَعارف الحِسِّيّة والمُعطيات الظَّنّيّة.

تحوَّلَـتِ الحَداثةُ الغَربيّةُ لدى النُّخَـب العَربية إلى أيديولوجيا مُغلَقة، تُريد تَحديـدَ إطـارٍ واسـتراتيجيّةٍ في صِراعها مـع الفِئات الأخرى مـن تُراثيِّين ونَقديِّـين. لم تَهتـمَّ بتشريح فكـر الحَداثة لمعرفة إيجابياتـه وتَمييزها 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 مدّةِ صلاحيّتِها، ولا في مناسـبتها للبيئة العربية والمُسلِمة، ولم تعرضْ منتجاتِهـا 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 القيَم. فالقيَم العقلانية، كالحَقِّ والخير والجمال، حُريّةٌ. والتمسُّـك بها تمسُّـكٌ بالرُّوح الإنسانية السـامية التي تَعكس نزعة عقلانية رفيعة. وهذه العقلانية ليسـت جمودًا، بل إنَّها حافز من أجل مزيد من السُّـمو والتقدُّم والإبداع. وبهذا المَعنى فإنَّ التُّراثَ الإيجابي والقِيَميَّ ليـس تراجعًا إلى الوراء، بل اندفاع نحو الأمام، ليكون بذلك هدفًا واضحًا يَحمي من التِّيهِ 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 والمُتكلِّمون 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 ذاتِها، 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 فكرَ الحداثة هو الذي يَحتاج إلى تقويم على أساس مُعطيات القرآن والسُّنة، بعد عملية إعادة ضبط دقيقة على أساس معطيات علمية لا شكَّ فيها. والحَداثيُّ العربيُّ يَحتاج أن يُقلِّبَ مَعاييرَهُ لِيُصبحَ ما تلقّاهُ من أفكار عن مَستشرقين غالبًا هو الذي يَحتاج إلى تجديد وإعادة قراءة.

صحيحٌ أنَّ السَّلَفيِّينَ والتُّراثيِّينَ يُبدونَ مقاومةً شرسةً لمَنع إعادة قراءة ما أنتجَهُ المُتكلِّمونَ والمُفسِّرون والفُقهاء والفَلاسفة، غير أنَّ ذلك لا يُمكنُه أنْ يَمنَعَ من إعادة تَقويم التُّراث الذي كان يَجنح غالبًا إلى تبنِّي ما أقرَّتْه السُّلطةُ الحاكمة في المَرحلة الأولى التي تلَتْ وفاةَ النبي صلى الله عليه وآله.

وبهذا المعنى لا تَعني استعادةُ القرآن والسُّنة، ليَكونا مَصدرَ الرُّؤية الوُجودية ونظامَ الحياة، استعادةً لما كُتِب حولَهما، بل يَعني قراءةَ ما كُتِب حولَهما بشكلٍ مُنتِجٍ وخَلّاقٍ يُحاول استكشافَ ما غابَ عن القُدامى من عامّة المُفسِّرينَ والمُتكلِّمينَ، أو لم تَستطع عقولُهُم حينَها تفهُّمَه.

الاتِّجاه التّأويلي

يُعتبرَ الباحثُ المصري (حسن حنفي) (١٩٣٥-٢٠٢١) أحدَ أهمِّ مُمثِّلي هذا الاتِّجاه. وهو يَرى أنَّ التُّراث لا يَستمد قيمتَه من ذاته، بل من الواقع الذي ظهر فيه، وصار جزءًا من ماهيته. وهو ما يَعني "محدوديّةَ التُّراث في مرحلة تاريخيّة ارتبطَ بالتَّعبير عنها والتَّعامُل معَها، فإذا ما تخطّاها الواقعُ وجبَ تغيير محاوره وإعادةُ تَشكيلها حسبَ أنماط التغيُّر الاجتماعي الجديد، حتى لو أدَّى الأمرُ إلى نشوء محاور تراثية جديدة تتناقض مع محاور التُّراث القديم"[١]. فـ "ليس التُّراثُ موجودًا صُوريًّا له استقلالٌ عن

١ - حسن حنفي: التراث والتجديد، ص٣٣.

الواقع الذي نشـأ فيه، وبصرف النَّظر عـن الواقع الذي يَهدف إلى تطويره، بل هو تُراث يُعبرِّ عن الواقع الأوَّل الذي هو جزءٌ من مكوِّناته"[١].

كانَـت مُهمّةُ التُّراث منحصرةً في تعديل الواقع الذي ظهرَ فيه، ومن العبث وصفُه بالثَّبات والاطِّراد رغم تغيرُّ الواقع وتبدُّله، حسب حسن حنفي. وهو يُضيـف أنَّ التُّراثَ ليسـت له مفاهيمُ كُلِّية ثابتة يمُكنُها مواجهةُ مُشـكلات الحياة المعاصرة، وإعادةُ تشـكيل مَفاهيم الواقع الجديد، بل هو مجموعة من النَّظريات التي وُلدت في واقع مُعينَّ، وواجهَتْ مَوقفًا تاريخيًّا محدَّدًا. والتَّغيـير يجب أن يكون لصالـح الواقع الجديد، وليـس لصالح التُّراث، فالواقع هو المَصدرُ الأوَّل لكلِّ فِكر.

وهـذا يعني أن الـتُّراث لا ينفصل عـن الواقع الذي ظهر فيـه، في الزَّمان والمـكان، 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 تغيرُّ الواقع مـرارًا، "أن يكون لنا الآنَ تراثٌ مختلفٌ، يُعبرِّ عن واقعنا الذي نَعيـش فيه، وأن يكون تراثُنـا القديمُ المُرتبطُ مرحليًّا بواقع مَضى وتولىَّ قد ذهب هو الآخر مع واقعه الذي تخطّاهُ التّاريخ"[٢].

"نـزل الوحيُ حسـب مُتطلَّبات الواقع، أو كما يقول علـماءُ الأصول: طِبقًا

١ - حسن حنفي: التراث والتجديد، ص١٣.

٢ - حسن حنفي: التراث والتجديد، ص٣٥.

لأسباب النُّزول، وتَبعًا لإمكانيّات تقبُّله، وكثيراً ما كان الوحيُ يُعدِّلُ حسب الواقع، كما يقول بذلك علماء النَّسخ"[١]، حسب حَنفي. وهو يَضرب مسائلَ أسباب النُّزول والنَّسخ مثالاً على ارتباط التُّراث بالواقع الماضي وتبعيّته له، ليُصبح "ما عَبَّرَ 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 الفكر يتحدَّد طبقًا لقدرات الواقع وبناءً على مُتطلَّباته؛ إنْ تَراخى الواقع تَراخى الفكر، وإن اشتدَّ الواقع اشتدَّ الفكرُ"[٢].

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 المُسلمةِ بمَجموعِها.

والمسألةُ الأخرى هي أن التُّراث الإسلاميَّ ليس وَليدَ عصره، كما يُريد (حنفي) وعمومُ الحداثيِّين التأكيدَ عليه، بل هو وَحيٌ مُنزَلٌ في بيئة عربية مُعيّنة، لتَقويم

١ - حسن حنفي: التراث والتجديد، ص٣٥.

٢ - حسن حنفي: التراث والتجديد، ص٣٥.

الرُّؤيــة والحياة فيها. وهو لا يُخاطِبُ في الإنســان خصوصيّتَــه التاريخية أو الجغرافيــة، بل يَنفتِحُ على قِيَمه وطبيعته ومصالحه الكُلِّية، باعتباره نوعًا، وهو ليــس وليدَ ذلك الواقع حتى يكــون خاصًّا به. إنَّه يَملِكُ آلياته الخاصّةَ لتقويم رؤية أيِّ مجتمع آخَرَ. كان واقعُ العرب مُناسِبًا لإطلاق تعاليم الإسلام. وليس الواقــع هو الذي أنتج تلكَ التَّعاليم، فمن الواضــح أنَّها كانَت مختلفةً جذريًّا عن مُعتقدات 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 ســؤال أو تصحيح سلوك أو تَقويم فكرة، كان يَنزل أيضًا، دون مناســبة لأسباب تعليمية وتَنظيمية. وفي أحيانٍ أُخرى قد تتعدَّد الأســبابُ 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 اللَّفظ لا بخُصوص السَّــبَب"، وهي مأخوذةٌ من بعض النُّصوص. ففي الرِّواية: "أنَّ رجلاً سأل أبــا عبد الله عليه الســلام: ما بــالُ القُرآن لا يَزدادُ على النَّــشرِ والدَّرسِ إلا غَضاضــةً؟ فقال: لأنَّ الله تبــارك وتعالى لم يَجعَلْهُ لِزَمــانٍ دونَ زَمان، ولا لنــاسٍ دونَ نــاسٍ، فهو في كلِّ زمــانٍ جَديدٌ، وعندَ كلِّ قــومٍ غَضٌّ إلى يوم القيامة"[1].

١ - الصدوق: عيون أخبار الرضا، ج٢، ص٨٧.

جعل (حنفي) القرآنَ وليدَ الواقع الدِّيني والثَّقافي في الحجاز زَمنَ الرِّسالة، واعتبرهَ فِكرًا مُتأثِّرًا بالواقع الذي ظهر فيه. وهو بذلك يُطبِّقُ عليه تَحليلاتِ المادية التّاريخية، التي تَجعل الوَعيَ والدِّينَ بنيةً تَحتيّةً للواقِع، 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: ٣٣].

لا يَبدو (حنفي) مُنسجِمًا مع نفسه حينَ يقول: إنَّ التُّراث كان صورةً للواقع الدِّيني والثَّقافي، وسرعان ما يَعود فيَقول: "لا يَهمُّنا في تفسير الآيات القرآنية الرُّجوعُ إلى الوَقائع التّاريخيّة المُحدَّدة التي كانَت وراء أسباب النُّزول، فذلك يَهدف فقط إلى ضَبط معاني الآيات"[١].

وفي مكان آخَرَ يَقول مُتحدِّثًا عمّا يُعتبَرُ 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"[٢]. وقد خصَّصَ (جورج طرابيشي) في كتابه: "المثقفون العرب والتُّراث" جزءًا مُطوَّلًا لتحليل تناقضات (حسن حنفي) المَنهجيّة في موقفه من التُّراث وقضايا الواقع[٣].

يَعتقد حنفي أن التُّراث مَسؤولٌ عن حالة التخلُّف التي يَعيشها العرب والمسلمون، وهم لذلك يَقولون إنَّ نقدَ التُّراث ضرورةٌ لتقويم الاعوجاج في واقع الأمة اليوم. فهو عندَه "العلّةُ الحَقيقيّةُ لكلِّ مُشكلاتنا المُعاصِرة، التي ظهر فيها عجزُنا وانحطاطُنا. وتخلُّفنا فيما نُعانيه الآن من اللا مبالاة والسَّلبية والتَّواكل هو أثرُ الإيمان بالقضاء والقدر في التُّراث!"[٤].

إنَّ مفهومَ "القضاء والقَدر" ليس هو المَسؤول عن العجز والتخلُّف

---

١ - حسن حنفي: اليسار الإسلامي، ص١٠٠.

٢ - حسن حنفي: اليسار الإسلامي، ص٤٣.

٣ - جورج طرابيشي: المثقفون العرب والتراث، ص.ص. ١٠٥-١٢٧.

٤ - حسن حنفي: اليسار الإسلامي، ص١٠٠.

والانحطـاط الذي تَعيشـه الأُمّةُ، والمَسـؤولُ عن ذلك هو فَهمُ السَّـلفيِّينَ والأشاعرة له على أنَّه جَبْرٌ أو كَسبٌ أو ما يُشبهُ ذلك. لا يَعني القضاءُ الجَبرَ، بل يَعنـي الحُكمَ، أو هو نتيجةُ العمل، والقَدرُ هو مُقدِّماتُه أو هو هندسـةُ الفعل. فيكون القضاءُ، بذلك، نتيجةَ الفعل الذي يُسمَّى قدرًا، لأنَّه يتضمَّنُ تَقديرًا وهندسـةً وتَحضيرًا، وهذا لا ينفي وجود حالاتٍ أُخرى يكونُ القدرُ متعلقًا بعمل الذاتِ الإلهيةِ كما هو إرسـال الرسل وانتصار الدين في نهاية التاريخ، فالقَدَرُ لا يصادرُ حرية الفرد فيما يتعلق بواقعه ومصيره.

لم يُفـرِّقْ (حنفـي) وعمـومُ الحَداثيِّينَ بـينَ الوَحي، وما كُتِـب حولَه من تفسـيرات وتأويـلات، واعتـبروا الجميعَ تُراثًا مسـؤولًا عـن واقع العرب اليـوم. وفي التُّراث المَكتوب حولَ نصوص الوَحي لم يُميِّزُوا بينَ الخُرافيِّ والواقعـيِّ، ولا بينَ الزّائفِ والحَقيقيّ، واعتبروا الكلَّ شـيئًا تاريخيًّا يَنبغي التخلُّص منه.

لم يَـرَوا من التُّراث إلا السُّـلوكيات المُعاصرة، التي تتشـارك في أسـبابها ثقافـاتٌ كثـيرة. والخلطُ بين الوَحي ومـا كُتب حولَه، وعـدم التَّفريق بينَ التُّراث المُـدوَّن حولَ النُّصوص الأصلية المَوثوقة واتِّهام الكلِّ بالتسـبُّب في الواقـع المعاصر الرَّديء، شيءٌ غيرُ علميٍّ وأقربُ إلى الحَوَل الفكري. فأغلـبُ المُسـلمين لم تتغلغلْ تعاليمُ الإسـلام في مُعتقداتِهـم وأفكارِهم وعلومِهـم وقِيَمِهـم وأخلاقيّاتِهم، بعدَ أن تحوَّلَـت ثقافتُهم إلى خليطٍ من المُعتقَدات السّـابقة. وحتـى المَذاهب التي صُنعـت في المرحلة الأولى

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 مُتداخِلة دينيّة وثقافيّة وسياسيّة.

اختار (حنفي) المَنهجَ التأويليَّ للقول إنَّ القرآنَ كتابٌ مُشفَّرٌ ويَحتاج

تأويـلاً، وما فهمه الأقدمـون منه ليس بالضَّرورة أن نَفهمَـه نحن، فالقراءة نسـبية أو لا تكون. وهذه النِّسبيّةُ تَسـمح بتعدُّدِ القراءات للنَّصّ. لا تُوجَد قراءةٌ نهائيّةٌ له بحسب هذا المَنهج، بل إنَّ قراءاته مَفتوحة ولا يَختلف الأمرُ سـواء تعلَّق بنصوص فلسـفيّة أو أدبية أو دينية، فهي جميعًـا 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 معانٍ ومقاصـد. بل إنَّ المَنهج التفكيكيَّ يجعل التأويـل 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 فَقد 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

---

١ - حسن حنفي: التراث والتجديد، ص.ص. ١٣-١٧.

الأرضُ والتحرُّر والتَّنمية والعَدل"[١].

استخدم الغَربيُّون الهرمينوتيقا والتأويل لهدم دينهم النَّصراني. فقد كانوا مُتَّجهينَ باندفاع نحو تبنِّي رؤية ماديّة للحياة، وفَهم ميكانيكيٍّ للوجود، وكان لا بدَّ من نقد الكتاب المُقدَّس على أساس مناهج تُحقِّقُ لهم هدفَ استبعاده. وهو ما تحقَّق فعليًّا.

وهذا الأَمرُ تكرَّرَ مع (حنفي) وكثير من الحداثيِّينَ الذين استَخدموا التأويل منهجًا ليس فقط لإعادة قراءة نصوص الوَحي، بل لإعادة تعريف الوحي نفسه ليُصبحَ مجرَّدَ مجاز، وهو "في جَوهره علمانيٌّ، والدِّينيّةُ طارئةٌ عليه من صُنع التّاريخ"[٢].

لا يُشبهُ 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 ظاهرها، 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 المُؤوِّلِ ومزاجِه، ولا يَحترم أيّةَ قواعد

١ - حسن حنفي: التراث والتجديد، ص١١٣.

٢ - حسن حنفي: التراث والتجديد، ص٦٣.

سوى محاولة فَرضِ مُسبقاتٍ على النَّص، هي أفكار الحداثة الغربية.
واجهَـتْ أُطروحاتُ الحداثيِّينَ في البداية مُمانعةً شـديدةً، لكنَّها مع تقدُّم الزَّمن باتَتْ سائدةً في الجامعات ومراكز الفكر والثَّقافة، وصارَت محوريّةً في الإنتاجات السـينمائية والدراميـة والفنية عمومًا، وهـو ما أوصلَها في النِّهاية إلى عامّة النّاس الذين باتوا أكثر تحلُّلًا في الدِّين والأخلاق. لم تعدْ هنـاك هوّةٌ بين حياة النـاس والنَّمط الحداثي في الرُّؤيـة والحياة، وانتهَت الحداثـةُ لتكونَ أمرًا يُمارسُـهُ الجميعُ ويُفكِّرونَ مـن خلاله حتى وإنْ كان ذلكَ بشكلٍ غيرِ واعٍ.

الاتِّجاه التَّلفيقيُّ

حـاول هذا الاتِّجاهُ التَّوفيقَ بين الإسـلام والحَداثـة، فانتهى إلى مواقفَ تَلفيقيّـةٍ على نحو ما نجدُه عنـد الباحث المَغربيِّ (طه عبد الرحمن). يُميِّز (عبـد الرحمن) (١٩٤٤ - ؟) بـين العقل المُؤيَّد 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 الحِـسَّ. فالمعرفةُ عندَهُ كَشـفيّةٌ لا مـكانَ فيها للماديِّ الـذي يَعتبرُه مُجرَّدَ وَهمٍ، ولا للعقل الذي يَعتبرُه مُضلِّلاً. وقد تأثر طه عبد الرحمن بما يُسـمِّيه

العقـلَ المُؤيَّدَ، وركَّزَ على خصوصيّةِ العقلِ المُسـلم وخصوصيّة المَعرفة التي يُنتجها، فلا يتعاملُ مع العقلِ المَعرفيِّ بالمعنى الإنسانيِّ العامّ.
يمُكننُـا التَّمييزُ بشـكل حقيقيٍّ بينَ العقل العلميّ والعقـل الظَّنّي. والأول يَشـتغل على أساس مُعطَياتٍ علميّةٍ يَقينيّةٍ لا شكَّ فيها، ومصادرُها مُتعدِّدةٌ مثل الحسِّ والوَحي والاسـتنتاج العقلي الصائب.. أمـا العقلُ الظَّنّي فهو المَبنـيُّ على الاجتهـاد والتَّخمين والقياس والوَهم. وهـذا يَعني أن العقل المُؤيَّـد والعقل المُسـدَّد، اللَّذين يتحـدَّث عنها عبد الرحمـن، لا يُمكِنُ أن يَكونـا علميَّين مـا لم تكن المعطياتُ التي يَسـتندان عليها يَقينيّة. على حـين أنَّه يُمكِنُ اعتبـارُ العقل المُجرَّد فارغًا مـن المضمون، لأنَّ العقلَ لا يُمكنُه الاشـتغالُ إلا مع توفُّـر المادة العلميّـة. وإذا كان المقصودُ بالعقل المُجرَّد العقلَ الفلسفيَّ، فإنَّ الفلسفةَ تتبنَّى أفكارًا ومُعتقدات أوَّليّة تُحاول إخراجَها بأشـكال مَنطقيّة، لكنَّها لا تُقدِّمُ يَقينًا علميًّا، لأنَّ مُقدِّماتها ليست دائمًـا يَقينيّةً. واختلافُ الفلسـفات وتعدُّدُها إلى حدِّ التَّضادّ لا يُشـير إلى يَقينيّةِ مُعطياتها أو صحّة استنتاجاتها.
كتـب (عبد الرحمـن) عـن "روح الحداثة"، وأبـدى إعجابَه بشـعاراتها، كالعَقلانيـة والحريـة، وقـالَ إنَّها قِيَمٌ كونيّـة. غير أنَّه لم يَنتبِـهْ إلى حمولة الفلسـفة الغربية المُناقضة لتلكَ الشِّعارات، حيث إنَّ العقلَ عندها انقلبَ إلى مجـرَّد أداة لتحقيـق أهداف مُناقضة للقِيَم التـي يُؤمِنُ بها، فهي تُطوِّع العقلَ ولا تَحترمُ إملاءاتِه إلا بقدر ما تتَّفقُ مع مصالح الفرد.

يَقبل (عبد الرَّحمن) بالحداثة، لكنَّه يدَّعي ربطَها بالبيئة الإسلامية، وجعلها قائمة على الإبـداع. بينَما المقصودُ بالحرية، لـدى الغربيِّينَ، ليس معناها الإيجـابيَّ المُرتبطَ بالقيَـم الكَونيّـة الكُبرى وإملاءات العقـل الكُلِّي، بل بمَعناها السَّلبي المُرتبط بالغَرائز والمُيول والأهواء.

مـن المُمكن مُلاحَظةُ حالة الانغلاق لـدى الحداثيِّين في قراءتهم للتُّراث. فكلُّ باحث يَتبنَّى اتِّجاها مذهبيًّا داخل ذلك التُّراث، ولا يُحاولُ قراءتَه كلَّه بشـكل شُموليّ، بل يَعتمدُ مَنهجًا تَجزيئيًّا يُقصي الجزءَ الأكبر من التُّراث، ويكتفي ببعضه، ممّا يتوافق عادةً مع مُسبقاته. والتَّعاطي مع التُّراث بطريقة تَجزيئيّـة أخرجَ البحثَ عن المُقتضيات المَنطقيـة والمَنهجية. وتمَّ اعتمادُ أسـاليب اعتباطيّة لا تَسـتند 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 وفلسـفة مضادة للإسـلام في رؤيته الوجودية ونظامه للحياة، ولا تكاد تجمع بينهما غـير العناوين الكبرى كالعقلانية والعلمية والحرية والعدالة والحقـوق.. ولذلك ليس واضحا ماذا يقصـده بالقراءة الحداثية للقرآن سوى تحميل النصوص القرآنية مضامين ومقولات الحداثة الغربية. فهو يقول إن هناك حاجة لقراءة جديدة مبدعة بالمعنى الإنشائي والجمالي. ليسـتِ المُشـكلةُ في القراءة الجَديدة للقرآن، ولكـنْ في تَطويعه من أجل تَحميلِه معـانيَ غريبة عنه. لقد فعل ذلـك 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 المُترجم، 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 كتابٍ أنتجَهُ النبيُّ متأثِّرًا بثقافة عصره، ويمُكن تأويلُه بطرقٍ مُتعدِّدة، بحيث يُمكِنُ أن يَفهَمَ كلُّ قارئٍ للنَّص كما يشاء. والذين يُبدونَ بعضَ التحفُّظ، مثل الكاتب المَغربي، يَخلطون بين رؤيتِه وقِيَمِه وأنظمتِه، وما نجدُه لدى الغربيِّينَ في هذا الاتِّجاه.

يَردُّ الحداثيون العربُ النصَّ القرآنيَّ إلى ما هو بشريٌّ وعقليٌّ وتاريخيٌّ، ليُصبِحَ 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 فضاء أراد التخلُّص من تراثِه الدِّيني والفلسفي، للوُلوج إلى مرحلة جديدة سُمِّيَت

حداثةً وتنويرًا، ثم تمَّ تجاوُزُها إلى ما عُرف بما بعدَ الحداثة.
لا يَحتـاج الوحـيُ في القرآن والسُّـنة إلى مناهج غريبة عنه، بـل 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 الشُّـمولية في مقابل القراءة التَّجزيئية، ويُصِرُّ على المَوضوعية والنَّزاهة في مقابل الذاتية والإسـقاط. ويَدعو إلى الاسـتماع إليه فيما يَقول، وليس محاولة تقويلِه ما لا يُريد قولَه.
وقد تأسَّس علمُ أصول الفقه من أجل أن يكون المنهجَ الذي تُفهَم وتُعالَجُ مـن خلالـه النصوص. فهـو يتضمَّنُ أصولَ الاسـتنباط وتَقسـيم الألفاظ والقضايا المَنطقية وغير ذلـك. وهو قابلٌ للتَّطوير في الاتِّجاه الذي يَخدم النصَّ ولا يَطمِسُه.
وفي التَّعامل مع النصوص وُجِدَت مناهجُ دراسـة السَّندِ والمَتن، من أجل التأكُّـد من صـدور الرِّواية عن المَعصوم، سـواء كان النبي أو الإمام. وإذا كانَت الدِّراسـةُ السَّـنديّةُ تُركِّزُ عـلى وثاقة الرُّواة من خلال مـا عُرف بعِلم الرِّجال، فإنَّ الدِّراسـةَ المَتنِيّةَ تُركِّزُ عـلى المنطق الداخلي للرِّواية وظروف صُدورها وجَوِّها الدّاخلي وانسـجامها مع القـرآن وبقيّة النُّصوص ومَنطق الأُمور. فيكونُ لدينا نقدٌ منطقـيٌّ 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"[١]، وهو أيضًا "مؤسَّسة إمبريالية"[٢]، ويُشير إدوارد سعيد إلى أنَّ "جوهر الاستشراق هو التَّمييز الذي يَستحيل اجتثاثُه بين الفوقية الغربية والدُّونية الشرقية"[٣]!

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 مُنصِفة 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،

١ - إدوارد سعيد: الاستشراق، ص٣٩.
٢ - إدوارد سعيد: الاستشراق، ص٤٩.
٣ - إدوارد سعيد: الاستشراق، ص٧٣.

حيث لا يزال هناك قسمٌ كبير من التُّراث العربي والإسلامي موجودًا في المكتبات الغربية. وبسبب تأثُّر التيار الحداثي بالأفكار الاستشراقية، تبنَّى الحداثيُّون وجهةَ 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 برمّتِه 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 ١٨٦٢ - ١٩٣٧)، 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 مناهِجَهم في قراءة التُّراث. ومن ذلك ما قالَه المستشرق (غوستاف غروبنام) (١٩٠٩ - ١٩٧٢ م) الذي يَدَّعي أنَّه: "مِن المُهمِّ أن نَفهمَ هنا أنَّ الحضارة الإسلامية تُشكِّلُ كَينونةً لا تُشاطِرُنا مَطامحَنا 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"[١].

١ - أحمد صبحي: نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثني عشرية (تحليل فلسفي للعقيدة)، ص٥٠٢.

والرُّؤيــة القائمة على مثلث الأرخنة والأنســنة والتَّنســيب، في مقاربة نصوص الوَحــي، لم يأتِ بها الحداثيــون، بل نَقلوها عن الاســتشراق الذي كان بدوره يُحيي اعتراضات المشركين على القــرآن والنبيِّ. وكانَت الفيلولوجيا هي الأداة المنهجية التي استُخدمت لتثبيت هذه الرُّؤية. وَجدت الفليلولوجيا أو فقه اللغة ازدهارَها الكبير في القرن التاسع عشر في الفضاء الغربي. وتمَّ توظيفها لدراسة الثقافة الشَّرقية. وكان (غولدسـيهير - Goldziher) يقول إنَّ دراســة الشُّــعوب الشَّرقية وثقافتها، من خلال المنهج الفيلولوجي، هي مُهمّةُ المستشرق الرئيسية.

الاستشراق والفيلولوجيا

طفَت الفيلولوجيا Philology على السَّــطح في القرن التاســع عشر. وهي المَنهج الذي اســتخدمَه المســتشرقون في بداياتهــم. والفيلولوجيا مفهومٌ يتأرجح بين مَعنيَين قَديم ويَعني دراسةَ النُّصوص القَديمة، وحديث ويَعني فقهَ اللغة. وفقــهُ اللُّغة عند الغربيِّــين «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 «دراســة النصوص القديمة» وبَحث معاني المفردات وما يتَّصل بذلك من شروح ونَقد وإشارات تاريخية وجغرافية.

بات مصطلح الفيلولوجيا في الغــرب 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 نجدُه عند (ابن فارس) (ت ٣٩٥هـ) في كتابه "الصاحبي في فقه اللغة"، بمعنى علم أصول اللُّغة، في استيحاء من علم أصول الفقه، وكذلك عند (الثعالبي) (ت ٤٢٩هـ) في كتابه "فقه اللغة". ولذلك فإنَّ تعريب الفيلولوجيا بفقه اللغة يُسبِّب خلطًا وتشويشًا. والأفضل البحث عن مصطلح آخر لتعريب الكلمة.

بدأ الاستشراقُ متلبِّسًا بالفيلولوجيا بحيث تمَّ الرَّبطُ بين الاثنين. فهي المَنهج الذي انطلق على أساسه الاستشراقُ، وقد قال المستشرقُ (رودي بارت - Rudi Paret) مثلاً: "الاستشراقُ هو علمٌ يختصُّ بفقه اللغة "الفيلولوجيا" خاصّةً"[1]. واستُخدمت الفيلولوجيا كما حدَّدها

١ - رودي بارت: الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية، ص١١.

كبير المستشرقين غولدتسيهر (١٨٥٠ - ١٩٢١) أداةً منهجية أساسية لدراسة تاريخ الشُّعوب الشرقية وثقافتها. ويُعتبر (أرنست رينان) من أبرز المستشرقين الذين اعتمدوا المنهج الفيلولوجي، وهو يرى أنه من غير الفيلولوجيا لم يكن العالَمُ الحديث كما هو عليه الآن، وهو الفارق الأبرزُ بين العصور الوسطى والعالم الحديث[١].

عُرف (أرنست رينان) بكراهيته المرَضية للإسلام. ولم يستخدم الفيلولوجيا لإفراغ أحقاده على هذا الدِّين فحسب، بل استهدفَ العربيّةَ أيضًا، وكان يتَّهمُ 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"[٢]! لأنَّ: "الشَّرطَ الضَّروريَّ الوحيد، في عصرنا الحاضر، لنشر الحضارة الأوروبية هو تَحطيم العُنصرِ السّامي، تَحطيم القوة الثيوقراطية للإسلام، وبالتالي تَحطيم الإسلامِ 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"[٣]! يَحكم هاجسُ الخوف من الإسلام وعيَ النُّخَب

---

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

٢ - أولندر: لغات الفردوس، ص١٥٥.

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

الغَربيّـة، وهم لذلك يَعتبرونـه عدوَّهُم الأوّلَ الذي لا بـدَّ من العمل على تَخريبه من الدّاخل.

أخذَ حداثيُّون عرب عن (أرنسـت رينان) (١٨٢٣ - ١٨٩٢) ذلك الكمَّ الهائل مـن الأحقاد التي تَرى في الإسـلام عدوًّا حضاريًّا للغرب. وقد قرأتُ أشـياءَ 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.

يمُكنُنا أن نفهم الأسـباب الخاصة بالغرب لاستهداف الإسلام والمسلمين بشـكل متواصـل وبأشـكال مُتعـدِّدة ثقافيـة، مثـل اختـراع المذاهـب والإيديولوجيات، أو سياسيّة من خلال رعاية النُّخَب المُوالية لهم، وتسليم المناصـب إليها، أو عسـكريّة من خلال الغزو لإسـقاط مَـن لا يُعجِبُهم، أو صـار مُنتهـيَ الصَّلاحية، أو لمجـرَّد نهب الثَّروات الهائلـة الكامنة في باطـن الأرض. غـير أن مـا لا يمُكن فهمُه هـو تطوُّع نُخَـب فكريّة عربية ومُسـلمة لإسناد تلك المشاريع. وربمَّا يَدور الأمرُ بينَ عدم الوَعي بحقيقة أهـداف الغَرب، والمَوقف المُسـبق لديهم من الدِّيـن، والطَّمع بما يُقدِّمُه لهـم الغربيُّون من مكاسـب. لم يَخرج الحداثيون العـرب عن المقاربات المَنهجية الاستشراقية.. وكلُّ ما قاموا به هو إعادة إنتاج تلكَ الأفكار ذاتِها.

بعدَ مرحلـة الاهتـمام بالفيلولوجيا، وتحقيق النصـوص القديمة، ظهرت مدرستان في تطوُّر الاسـتشراق، 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.

ظهرت "أنثروبولوجيا الإسلام" في النصف الثاني من القرن العشرين، لدراسة المجتمعات المُسلِمة المُعاصرة، من خلال توظيف بعض النَّماذج التفسيرية في العلوم الاجتماعية. ثم جاءت مدرسة المُراجعين التي تبحث عن مصادر أُخرى مجاورة للبيئة الحجازية التي ظهر فيها الإسلام. وهذه المدرسة تمَّ استغلالُها للقول بتاريخية النصوص الإسلامية، 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 استخدم الفيلولوجيا من الباحثين العرب (جورجي زيدان)

(١٨٦١ - ١٩١٤) في كتابه "فلسفة اللغة العربية". ثم جاء 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 الاستشراق والعلوم الإنسانية واضحةً منذ البداية. وقد فسَّرَ (ماكسيم رودنسون - Maxime Rodinson) (١٩١٥ - ٢٠٠٤) ذلك بضيق الوقت، بعد أن استهلكَت الفيلولوجيا وقتَ المستشرقين، ولم تترك لهم مجالاً لتعلُّم أدوات مَنهجية أخرى لقراءة النصوص.

لم يكن اهتمامُ الغربيِّين بالنصوص الشرقية القديمة عبثيًّا. لم يكن الهمُّ المعرفيُّ هدفًا بذاته، بل كان جزءًا من المُخطَّطات الاستعمارية للسيطرة على شعوب تلك المناطق. وليس صدفةً تزامنُ الحَملات الاستعمارية مع توسُّع نشاط المستشرقين. لا شكَّ أنَّ دراسة تلك النصوص والمخطوطات الشرقية وفَّرَت مادّةً علمية ومَعرفية ضَخمة أفادَت الغربَ في تحقيق قَفزات نوعيّة 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 - David Samuel Margoliouth) (١٨٥٨- ١٩٤٠).
أمّا (أحمد أمين) (١٨٨٦-١٩٥٤) 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 مصالحِهم السياسية وأهدافهم الخَفيّة. فقد كانَت هناك إرادةٌ لطَمس كلِّ ما يتعلَّق بخِلافة النبيِّ وتَحذيراته من الفِتنة والانقلاب من بَعده. 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 تمَييز، والتي لم تَثبتْ أبدًا.
لم يكنِ الهَمُّ العلميُّ هو ما يُحرِّكُ المُتكلِّمينَ والمُؤرِّخينَ والفُقهاء والمُفسِّرين في العصور الأولى، بقدر ما كانَتِ العواملُ السياسية والمَذهبية

هـي المُحرِّك. ومـع حضور هذَين العاملين لا مجـال للحديث عن نَوازع دينية أو أخلاقية تمَنع من طَمس الحَقيقة والانتصار للحُكّام الفِعليِّينَ.
تَنسبُ الرُّؤيةُ التي تَنفي تأثير السياسة في تفسير الدِّين العِصمةَ والقَداسة للصَّحابة والتّابعـينَ، بوَعيٍ منها أو دون وَعي، وهو ما يتضمَّنُه فعليًّا الخطابُ الحشـوي. والشاهد هو ما حاول (المُتوكِّلُ) (٢٠٦ - ٢٤٧هـ) فعلَه حين أراد الانقلاب على سياسةِ (المأمون) (١٧٠ - ٢١٨هـ) في تقريب المُعتزلة والتَّهدئة مع الشِّيعة. فقد شـعرَ بقوة الجمهور السُّنِّي المؤيِّد له، والذي يُمكِنُ أن يَحميَه، فأراد هدمَ ضريح الإمـام الحُسـين (٤ - ٦١هـ) بكربلاء، وحـاول حملَ الناسِ عـلى المُعتقَدات السَّـلفية، فأصدر مرسـومًا بتَحريم الكلام والمناظرة، التـي كان يَخسر فيها عادةً الفريقُ السَّـلَفيُّ أمام مُتكلِّمي الإماميّة والزَّيدية والمُعتزلة.. يقول (المسـعودي) (٢٨٣ـ٣٤٣ هـ): "فأمرَ بتركِ النَّظرِ ومباحثه في الجدال، وتركِ ما كان عليه الناس أيّامَ المُعتصم والواثق والمأمون، وأمرَ الناسَ بالتَّسـليم والتَّقليد، كما أمرَ الشُّيوخَ بإظهار السُّنة والجماعة"[1]. وهذا يُؤكِّدُ تدخُّل السِّياسةِ في الدِّين والثقافة.

البعد المعرفي للاستشراق

لم يكن المسـتشرقون متشـابهين تمامًا، بل كانت بينهم اختلافاتٌ، وكان بعضُهم أقلَّ تهوّرًا وحِدّةً في التَّعامل مع النبيِّ والقرآن. وبعضهم كان مُهتمًّا

١ - المسعودي: مروج الذهب، ج٢، ص٤٦.

ببعض الفرق والمذاهب والأسماء التي ربمَّا وجد فيها بعضَ مُسبقاته الاعتقادية، كما هي حالة (لويس ماسينيون) - (Louis Massignon (١٨٨٣ - ١٩٦٢، 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"[١]. وقد كتب: "جاذبية الإسلام"، و"محمد"، و"الإسلام سياسة وعقيدة".

وكان هناك (سلفستر دي ساسي - (Silvestre de Sacy (١٧٥٨ - ١٨٣٨)، الذي ارتبط اسمُه بـ (ابن خلدون) (١٣٣٢-١٤٠٦م)، الذي "انتشله شيخ المستشرقين الفرنسيين سنة ١٨٠٦ 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)"[٢].. فـ (ابن خلدون) كان اكتشافًا غربيًّا، وقبل ذلك كان مجرَّدَ مُؤرِّخ وفقيه مالكي قريبٍ من السلطان.

غير أن البُعد المعرفي لا يَنفصل عن الهدف السياسي في حركة الاستشراق، فالسَّيطرة على الشعوب الشرقية كانت تَقتضي معرفةَ ثقافاتها وأديانها

١ - سالم حميش: معهم حيث هم، ص١٨٢.

٢ - سالم حميش: التراكم السلبي، ص١٧.

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) (١٩٤١ -؟) أن "المثقَّفَ العربيَّ هو صنيعة الغَرب بمعنًى من المعاني"[١]، فهو "يَقع في المطبِّ، أعني أنه يلعب اللُّعبةَ التي يَفرضها عليه الغربُ"[٢]. وفي كتابه "أوهام النُّخبة" يُؤكِّد أن "لا مبالغة في القول إنَّ المثقَّفين العرب، دعاةَ الحرية والثورة والوحدة والتقدُّم

١ - علي حرب: الممنوع والممتنع، ص٢١٥.

٢ - علي حرب: الممنوع والممتنع، ص٢١٦.

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

---

١ - علي حرب: أوهام النخبة، ص٤٢.

التاريخاني من خلال المستشرقة (جاكلين شابي - Jacqueline Chabbi) 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 ١٩٢٩م، 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 والتنبُّئِيّة والقِيَمِيّة ممتنعٌ على قدرات الإنسان إلا أن الاستشراق لم يهتمَّ بذلك، وذهب لاتِّهام النبي باختلاقه، وتابعَه

في ذلـك الحداثيـون بتخريجـات مُتنوِّعة. ذهب بعضُهـم إلى أنَّ الوحيَ خواطـرُ نفسـيّةٌ، وادَّعى آخرون مثل (نصر حامد أبو زيـد) أنَّ الوَحيَ نصٌّ ثقافيٌّ تشـكَّلَ مُتأثِّرًا بالبيئة العربية، وكرَّر (هشـام جعيط) مقولةَ (نولدكه - Nöldeke) حـول الوَحي الداخـلي، وتابعَه (عبد المجيـد الشرفي) الذي تحدَّث عن الوحي النَّفسي مُسـتعيدًا بدَوره مقولةَ المسـتشرق (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 اسـتثمار 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.

كانت مُهمّةُ تلك النُّخب مواصلةَ عمل الاستشراق في تفكيك الثقافة الإسلامية في نصوصها التأسيسية، وليس فقط في نصوصها التُّراثية. ولا شكَّ أن هدف الاستشراق لم يكن نهضةَ المسلمين، بل كان تأبيد تخلُّفهم وتبعيّتهم من أجل استدامة السَّيطرة عليهم وعلى ثرواتهم المادية والمعنوية. ولم يتأثَّر الحداثيون فقط بمَقولات الاستشراق، بل إنَّهم قبل ذلك تأثَّروا على نحوٍ واسع بمناهج التأويل الفلسفية الغربية، بعدَ انتشار كتابات فلاسفة غربيِّينَ مثل (بيكون) و (هيوم) و (كانط) و (هيغل) و (روسو - Rousseau)، فقد بات هؤلاء الفلاسفةُ مَراجِعَ فِكريِّينَ للباحثين الحداثيين في مختلف العلوم الإنسانية.

أمَّا المادة العلمية التي استخدمها الحداثيون فهي مُستمَدّة من مصدرَينِ أساسيَّينِ؛ الأول هو أعمال المُستشرقين، والثاني كُتُب السيرة والحديث التي تمَّ تَدوينها تحت رعاية الحُكّام الأُمويِّين والعَباسيِّين. وهي مُدوَّناتٌ كانت مُخترَقة بالأكاذيب والإسرائيليات. وقد كشفَ البحث السَّندي عن وَضعِ الآلاف من الرِّوايات لتجميل صورة الحُكّام الأوائل، وتشويه معتقدات التَّوحيد، والإساءة للنبي، وطَمس مسألة 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 كبيرًا وتأثيرًا واسعًا، خاصّةً بين صفوف الأكاديميِّين والمُثقَّفين. فقـد نجح أصحابُها في إعـادة صياغة الأفكار الاسـتشراقية المَركزية حول الإسلام، وتقديمها في صُوَرٍ مَنطقية قائمة على مُغالَطات خَفيّة.

لكنَّ الحَداثيِّين، بتوجُّهاتِهم المُختلفة، أفادوا من المدرسة الأنثروبولوجية الاسـتشراقية التي انتمـى إليها عددٌ كبـير من المُسـتشرقين المعاصرين، الذين حرَّكوا جهودَهُم لنقد الأفكار والمَفاهيم الأساسـية في القرآن والسُّنة والتُّراث الذي كُتب حولَهما. وتُعتبرَ المُؤرِّخة (باتريشـيا كرون) (Patricia Crone ٩٤٥ - ٢٠١٥) أهمَّ مُمثِّلي هذه المدرسة. فقد أنكرَت وجود النبي صلى الله عليه وآله، وبنَتْ طرحَها الرئيسيَّ على أسـاس ذلك، كما أنكرَت أن تكون بداية الإسـلام من مكـة، وقالت إنَّ ظهور القـرآن الأوَّلَ كان في الأردن، مُستندةً إلى بعض الوثائق والعُملات وأسماء المدن والأقاليم التي قرأتْها بشـكلٍ خاطئ. كما ادَّعَت أنَّ القـرآن لم يُكتَب إلا في عهد الحاكم الأمـوي (عبد الملـك بن مـروان) (٢٦ - ٨٦ هـ)، على يَـدِ (الحَجّاج بن يوسـف الثقفي). ولم يأخذ أحـدٌ أفكارها على مَحمَلِ الجِدِّ. فهي تُعارض الأدلّةَ المُتواترةَ على ظهور الإسـلام 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 استنتاجاتِه 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 التُّراث الكلامي والفقهي واللُّغوي والفلسفي. ففيما يخصُّ القرآنَ قال (كارل بروكلمان) مثلاً: إنَّ شعائر الإسلام مُقتبَسةٌ من أهل الكتاب، وعندما وصل إلى شَعيرة الصوم وجدَ نفسَه مُتورِّطًا، ولم يستطع أن يقول إنَّها مأخوذة من المسيحية، فالفوارق كبيرة والاختلافات هائلة بين الصِّيام الإسلامي الذي يَعني الامتناع عن الأكل والشُّرب والجنس طوال النهار، والصَّوم المسيحي الذي يَعني الامتناعَ عن تناول اللُّحوم والمُشتقّات الحيوانية لعدة أيام، فقال: "لَسنا نعرفُ حتى الآن ما 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

١ - كارل بروكلمان: تاريخ الشعوب الإسلامية، ص٤٨.

والجديد، وتعاليم من الفلسـفة اليونانية، وأقوال من حكم الفرس والهنود، كل ذلك أخذ مكانَه في الإسلام عن طريق الحديث"[١]. 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 قد نَقلت الكثيرَ من الحِكَم الهندية والفارسـية والفلسفة اليونانية. فالنبيُّ لم يكـنْ يَقرأُ في كتب الهنود والفرس واليونانيين. وإذا وُجِدَ تشـابُهٌ فهو مُجرَّدُ التقاء قد يكون بسبب وجود رسالات نبوية سابقة لم تصلْ إليها يدُ التَّلاعب.

ليـس غريبًـا أن يُرجـعَ (كارل بروكلـمان) (١٨٦٨-١٩٥٦) المُعتقَـدات والمُعجـزات وكلَّ الأبعاد الغَيبيّة في القـرآن إلى أصول يَهودية، بينما يَعلم المُطَّلعون عمقَ الاختلافات بين المُعتقدات اليهودية المُشـبِّهة التي تُصوِّرُ الإلهَ في شـكل بشريٍّ يَتمشَّى في الجنة ويُصارعُ يَعقوب، ونسبتهم لبعض الأنبيـاء مثل نوح ولوط وداوود المُوبِقات كالسُّـكر والـزِّنى والقَتل، وبين

١ - غولدتسيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام، ص٤٢.

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 واحدٍ، 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 - De Lacy O'Leary) (١٨٧٢ - ١٩٥٧)، من الصَّواب. فقد قال، مثلاً، إنَّ أبا حنيفة والشّافعي قد اقتبسا من الثقافة اليونانية عندما أدخَلا القياسَ في الاستنباط[١]، وأسَّسا لمدرسة الرَّأي وعلم أصول الفقه 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[٢]. لا يَحتاج الإسلامُ القياسَ، لأنَّ الرِّسالة الإسلامية نزلت كاملة لا نَقصَ فيها، ومعرفة أحكامها شيءٌ مُمكن من خلال عترة النبي عليهم السلام. فقد

١ - دي لاسي أوليري: الفكر العربي ومكانه في التاريخ، ص٩٢.
٢ - الطبرسي: الاحتجاج، ج٢، ص١١٦.

قرنَهم الرَّسـول بالقرآن، ولا مَعنى لانسداد باب العِلم واللُّجوء للقياس مع وجودهم.

لا يُخفـي الحداثيُّون الذيـنَ يَنتـصِرونَ للقياس معارضتَهم لأحكام الإسـلام وتَشريعاته في القرآن والسُّنة المَوثوقة. وفي حالات كثيرة لا يُعبِّرون عن إحاطة علمية فيما يتعلَّق بتفاصيل الشَّريعة ودقائقها، ويُصِرُّونَ على إنكار أصل الإمامة في الدِّيـن. بدأ الاعتماد على القياس والرَّأي مـع (أبي حنيفة) (٨٠-١٥٠هـ)، لكنَّه توسَّـعَ تدريجيًّا إلى أن ظهر الحداثيُّون اليومَ لِيَحتفوا به كثيراً.

التقطَ (الجابريُّ) كلامَ هذا المستشرق، وأخذ على الشِّيعة رَفضَهم للإجماع والقياس في معرفة الدِّين تَبعًا لأئمّتِهم. لكنَّه لم يَستمع إلى حُجّتِهم في أنَّ الإجـماعَ لا وجـودَ له عمليًّا، وإذا وُجد فلا بدَّ مـن 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 الإسـلام أن يَبنِيَ المُسلمُ قناعاتِه على أساس العلم.

وبالطَّريقة ذاتها نسـبَ المُسـتشرقونَ كتبَ المغازي والسِّيرة والتاريخ إلى أصول فهلوية، ورَبطوا بين كُتب السِّيرة النبوية وكُتب سِيَرِ الملوك الفرس[1].

بـل إنَّ بعضَهم زعـمَ أن العلوم اللُّغوية التي تطوَّرَت عـلى يد (الخليل بن

١ - سيرة دلافيدا: دائرة المعارف الإسلامية، ج١٨، ص٥٥٣٧.

أحمد الفراهيدي)، نقلَها من صديقه (ابن المقفع)، الذي أخذَها بدوره من التُّراث الفارسي والهندي[١].

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 رعاية الأمويين والعباسيين ونُسِبَ للإسلام، وهذا كان أكثره قادمًا بالفعل من التُّراث اليوناني والهندي واليهودي والفارسي، وبين الإسلام نفسه.

---

١ - هنري كوربان: تاريخ الفلسفة، ص٢٣٢.

وقد أصاب أحمد أمين في "ضحى الإسلام"، حين ذهب إلى أن "عقيدة السَّلف" في الأسماء والصفات قد تسرَّبَت من العقائد اليهودية[١].

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"[٢]. أما الروايات التي تؤكد أن الإمام علي هو الذي جمع المصحف وعرضه على أبي بكر وعمر

١ - أحمد أمين: ضحى الإسلام، ص٧١.

٢ - تيودور نولدكه: تاريخ القرآن، ص٢٥٢.

فرفضوها، فقالوا إنها "من اختلاق الشيعة"[١]، بينما وردت تلك الروايات في المدونات السنية مثل: (ابن النديم) في الفهرست[٢]، و(السيوطي) في الاتقان[٣]، و(ابن سعد) في الطبقات الكبرى[٤]، وغيرهم..

وليس مُستبعَدًا تفسيرُ (بروكلمان) لانتقال (الشافعي) (١٥٠-٢٠٤هـ) إلى مصر، بكونه محاولةً لإيجاد منطقة نفوذ فكري جديدة وبِكر، بعد أن كان المَذهب المالكي قد فرضَ نفسَه في الحجاز، وانتشرَ المذهبُ الحنفيُّ في العراق. وهو ما كرَّرَه (نصر حامد أبو زيد) في كتابه "الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية"، حيث قال: إنَّ (الشّافعي) كان بكتاباتِه يَقوم بمُهمّة سياسية لخدمة بَني أمية[٥]، وكان عليه القولُ لخدمة المَذهب السُّنّي وترسيخه في مصر، لأنَّ الأمويِّين انتهَوا، وآلَ الحكمُ إلى العباسيِّين في تلك المرحلة. كانَت مُخطَّطاتُ العباسيِّين تَسير في اتِّجاه فرض المذهب السُّني في عموم العالم الإسلامي، على حساب المذاهب الأخرى كالتشيُّع والاعتزال. وقد وَجدوا في (الشافعي) أداةً لفعل ذلك.

وما ذكره (غولدتسيهر) حولَ اختلاقِ (الزُّهري) لعدة أحاديث تُقدِّسُ

---

١ - تيودور نولدكه: تاريخ القرآن، ص٢٧٨.

٢ - ابن النديم: الفهرست، ص٣١ ـ ٣٢.

٣ - السيوطي: الاتقان، ج١، ص٥٧.

٤ - محمد بن سعد: الطبقات الكبرى، ج٢، ص٣٣٨.

٥ - نصر حامد أبو زيد: الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، ص٢٠٥.

بيــتَ المَقدس، ليُعطي لـ (عبد الملك بن مروان) مُبرِّرًا لتحويل الحجِّ إلى فلســطين، لإضعاف نفوذ خصمه المُسـيطِر على مكة عبـد الله بن الزبير، يَحتاج تدقيقًا، لأنَّ (ابنَ الزُّبير) قتل في ٧٣ هـ، و(الزهري) وفدَ على (عبد الملك) ســنة ٨٣هـ، فيكون الهدف إعطاء مكانة مُقدَّســة للشــام عمومًا، باعتبارها مركزَ الحكم الأموي.

التشيُّع من المستشرقين إلى الحداثيين

يُمكــن أن يأخُــذَ هذا الموضوع مســاحةً كبيرة من البحــث، وتُخصَّص له مئاتُ الصَّفحات. غير أن ذلك لا يَمنع من التوقُّف عنده لتقديم نموذج عن التأثير الاســتشراقي على الحداثيين العرب في رُؤيتهم للتشيُّع. والمثال هو (عابد الجابري) وتكرارُه لما أورده (غولدتسيهر) وغيره من المستشرقين.

كان الأمــر دائمًــا أكــثرَ حِــدّةً وتطرُّفًا عندمــا يتعلَّق بالتشــيُّع، كــما لو أنَّ المســتشرقين أرادوا تقديم رشــوة فكريــة للمذاهب الأخــرى، التي تمُثِّل أغلبيةً بين المســلمين، 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 يُدافِعُ 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 تُزوِّدُنا 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

١ - إغناس غولدتسيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام، ص٢٠٦.

٢ - إغناس غولدتسيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام، ص٢٠٦.

في هجومه ليتناول مسألةَ التَّقيّة بالقَول: "التَّقيّةُ مدرسةٌ للمُخاتَلة والغَدر، تَنطوي عليها تعاليمُ تدلُّ على السّخط الكامن الذي يُكنُّه الشيعةُ لخصومهم الأقوياء، وهو سخطٌ مَبعثُـهُ عاطفةٌ من الحِقد الجامح والتعصبُّ الثائر، وكان من نتائجه ظهورُ آراءٍ دينيّة غير مألوفة"[١].

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 غريبة من اليهود، حيث

---

١ - إغناس غولدتسيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام، ص٢١٠.

يـروْن أن الاتجهات الحشـوية والأثرية في الدين الإسـلامي هي الأقرب للقـراءة اليهودية للوجود (الله – الإنسـان – الطبيعة)، وبطبيعة الحال فإن القـراءات المضـادة (العقلانية، الفلسـفية، العرفانية) تفسـد عليهم خطة اختراق الإسـلام، هذا فضلاً عن أحقادٍ تاريخيةٍ كثيراً ما تظهر على لسـان سياسيين ومستشرقين يهود عند الحديث عن الإمام علي وذكر واقعة خيبر وغيرها من الوقائع التاريخية التي تثير الأحقاد[1].

لا يبغض الشـيعة من يخالفهم بل ربما يشـفقون عليه ويتمنون له الهداية. وهـم يتعاملون بروح أخلاقية عالية مع خصومهـم رغم ما تعرضوا له عبر التاريخ من قتل وتهجير. واعتبار أنفسهم على حق دون غيرهم هو حقهم. فكل دين أو مذهب يدعي لنفسـه الحق بما في ذلك اليهود الذين يدعون أنهم «شـعب 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 المسـتضعفين الذيـن لا يعرفون الحقيقة ولا يعـادون. وفي ذلك روايات كثيرة منها: قول علي (عليه السلام) للأشعث في حوار طويل: "إن الحـق واللـه معي يا ابن قيس كما أقول، وما هلـك من الأمة إلا الناصبين

١ - للمزيد حول الدوافع العقائدية والسياسـية للاسـتشراق اليهـودي، راجع: محمود كيشانه: الاستشراق اليهودي المعاصر – المنهج والغايات.

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."[١].

"عن زُرارة قال: دخلتُ أنا وحِمران [أو أنا وبُكير] على أبي جعفر (عليه السلام)، قال: قلت له: إنا نمُد المِطمار قال: وما المطمار؟ قلت: التر[٢] 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: ٩٨]، أين المُرجوْن لأمر الله؟ أين الذين خلطوا عملا صالحا وآخر سيئا؟ أين أصحاب الأعراف؟ أين المؤلّفة قلوبهم؟"[٣].

وهذا يَعني أن الأئمة لا يُكفِّرون أحدًا من المسلمين، ولا يَحقدون

---

١ - المجلسي: بحار الأنوار، ج٦٩، ص١٧١.

٢ - 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.

٣ - الكليني: الكافي، ج٢، ص٣٨٣، باب أصناف الناس، ح٣.

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 مِنْهُمْ تُقَاةً وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ**﴾ [آل عمران: ٢٨]، عندما استخدمها (عمارُ بن ياسر) (٥٧٠-٦٥٧ م) للتخلُّص من تعذيب قريش له. كما تستخدمها جميعُ الأقلِّياتِ المُضطهَدة لتجنُّب رُدود فِعلِ الأغلبية الحاكمة.

كان الأئمّـةُ يَـرَونَ فقط أنَّ مُبغضيهـم 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

١ - مسلم: صحيح مسلم، ح٧٨. & الألباني: صحيح الجامع، ح٢٤٢٢.

التعامُـل لما يَخضع لـه عامّةُ المسـلمين، ولذلك كان النبـي يَرفض قتلَ المنافقين. وعلى هذا الأساس كان تعامُل أمير المؤمنين مع الخَوارج، كما نقل المؤَرِّخونَ 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 نُقاتلُكم حتى تَبدؤونا"[١].

أمّا عن مخالفة الآخرين في بعض حالات التَّعارض فسـببُه أنَّ مُحدِّثي السُّـلطة وَضعوا مقابل كلِّ حديث نبويٍّ صحيـح حديثًا مَوضوعًا منذ أيام معاوية. ثم تَركوا الصَّحيحَ واعتمدوا الموضوعَ "كالتَّختُّم باليَمين، فإنَّه في الأصل سُـنّة، لكنَّه لما كان شـعار أهل البِدعة والظُّلمة صارت السُّـنةُ أن يُجعَلَ الخاتمُ في خنصر اليَد اليُسرى في زماننا"[٢]. وقد نقل (الزَّمخشري) "عن عائشـة: كان النبيُّ، صـلّى الله عليه وآله، يتختَّمُ في يمَينه، وقُبض صلى الله عليه وآله والخاتمُ في يمينه. وذكر (السـلاميُّ) أن رسـول الله صلى الله عليه وآله كان يتختَّم في يمَينه والخلفاء بعدَه،

---

١ - الطبري: تاريخ الأمم [الرسـل] والملوك، ج٥، ص٧٣. & النسائي: السنن الكبرى، ج٨، ص٣١٩، ح١٦٧٦٣.

٢ - إسماعيل حقي البروسوي: روح البيان، ج٤، ص١٤٢، سورة هود.

فنقلَه (معاوية) إلى اليسار، فأخذ المَروانيّةُ بذلك"[١]. 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[٢]. والحقيقةُ لم يُضِف الشِّيعة شيئًا للإسلام، بل الآخرون هم الذين حذفوا وبدَّلوا الكثيرَ من الأصول والتعاليم والأحكام، ومنها مسألة الإمامة كما نص عليها القرآن وأحاديث النبي المتواترة، مثل حديث الغدير وحديث الثقلَين. كما أنَّ الجميع يُسلِّمُ بحديث "من مات بغير إمام ماتَ ميتةً جاهِليّةً"[٣]. و"مَن مات وليسَ في عُنُقِه بَيعةٌ، ماتَ ميتةً جاهِليّةً"[٤]، و"مَن

١ - الزمخشري: ربيع الأبرار، ج٤، ص٢٤.

٢ - غولدتسيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام، ص٢١١.

٣ - أبو يعلى: مسند أبو يعلى الموصلي، ح٧٣٧٥. & ابن حبان: المسند الصحيح على التقاسيم والأنواع، ح٤٥٧٣. & الطبراني: المعجم الكبير، ج١٩، ص٣٨٨.

٤ - مسلم: صحيح مسلم، ح١٨٥١.

مـات لا يَعـرِفُ إمامَهُ مـاتَ ميتةً جاهليّـةً"[١]، 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، ليتَّهـمَ الإمامَ الصادق وأهل البيت، عليهم السـلام، بالغنوصية. فهو يَعتبرُ الفكر العرفانيَّ وليدَ مدرسة أهل البيت والتشيُّع[٢]. ولا بدَّ من التخلُّص من ذلك الفكر لبناء عقل عربي بُرهاني مُنتِج للفكر ومُحقِّق للتقدُّم.

بل إن (الجابـري) يَرى في فكرة الألوهيةِ 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 والبرهـان بل على الحـدس والوجـدان"[٣]! 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

---

١ - النعماني: الغيبة، ص٦٣. & الصدوق: إكمال الدين، ٣٧٥.

٢ - محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص.ص. ٢٦٠-٢٦٣.

٣ - محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص٣٣.

نظـرة اختزالية تختصر الشيء في قيمتـه، وبالتالي في المعنى الذي يضفيه عليه الشـخص (بما هو نتـاج مجتمعٍ وثقافـةٍ) صاحب تلـك النظرة، أما النظـرة الموضوعية فهي نظـرة تحليليةٍ تركيبة، تحلـل الشيء إلى عناصره الأساسية لتعيد بناءه بشكل يبرز ما هو جوهري فيه"[1]. وهذه الرؤية تخفي نزعة عرقية يتبناها الاسـتشراق، وتريد أن تصنف البشر إلى فئات مختلفة، تجعل العقل الغربي في قمة الهرم بينما تصنف العقل العربي عقلا "معياريًا وذاتيًا" لا يسـتند 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 كثيرة، وتهمة الغنوص والهرمسـة يجب أن تنسـحب عـلى النبي في هذه الحالـة. وحينها لا بد لـ (الجابري) من الاختيار بين الإسـلام وغيره. وفي الحقيقـة لا يخفي (الجابـري) مرجعيته المادية. فهو رجل يسـاري وكان

١ - محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص٣٢.

عضــوا في الحزب الاشــتراكي المغربي ومقررا له. وكل مــا كتبه يدور في فضاء الاتجاهات المادية التي ولدت في الغرب.

رفــض الإمام الصــادق وبقية الأئمة مــن أهل البيت المعتقــدات المغالية والاتجاهــات الغنوصيــة الموروثة في الثقافــات والديانــات القديمة ولا يعــرف لها أصل محدد. وكانوا يبنون نظامهم الاعتقادي على أســس قرآنية وعقليــة. فالعقل لا يرتبط فقط بالمعطيات الحســية، بل إنــه يتعامل أيضا مــع المعطيــات التي يقدمها الوحي والإلهام. وهذا شيء مشــترك بين كل المذاهب بما في ذلك المذهب الاعتزالي الذي يمجده (الجابري) والذي خــرج معظمه من البيــت النبوي ومن كلام الإمام عــلي ومن تعاليم الإمام الصادق كما يعترف (ابن المرتضى) في كتابه "طبقات المعتزلة"[١].

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

واســتنجادُ (المأمون) بـ (أرسطو) (٣٨٤ - ٣٢٢ ق. م) والفكر اليوناني لم يَكن مــن أجل مُواجَهة الغلــوِّ والغنوص كما يقول (الجابــري)[٢]، بل من أجل مُواجَهة مدرسة أهل البيت، التي حافظَتْ على الخطِّ الإسلامي وسطَ

١ - ابن المرتضى: طبقات المعتزلة، ص.ص. ١٥ وما بعدها.

٢ - محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص٢٢٥.

كمٍّ هائل من الفِرَق والمذاهب المُبتدِعة. فصراعُ السُّـلطة الرَّسمية مع أهل البيت وشيعتهم لم يكن فقط سياسيًّا، بل كان في عمقه دينيًّا وفكريًّا. وبهذا المعنى انقلبَت السُّـلطة الرَّسميّةُ إلى سـلطة عَقلانية في تصوُّر (الجابري) لمواجهة المُعارَضة الغنوصية.

نسـبَ (الجابـريُّ)، القادم من خلفيـة مركبة من الانتماء السُّـني المالكي والتوجُّه الماركسي، الإمامَ الصّادق وشـيعتَه إلى الهرمسـية، بسبب مسألة الإمامـة والعِلم الإلهامي الذي يُميِّز الإمامَ. فأطلق حكمَ قيمةٍ قائلا: "وجدَ الشِّيعةُ في الهرمسية المُعينَ الذي لا يَنضب الذي استمدُّوا منه فلسفتَهم.. كانوا أوَّلَ مَن تهرمَس في الإسلام"[1].

و (الجابـريُّ) لا ينسـب ذلك فقـط للغُلاة، رغم أنه يُشـير إلى طرد الإمام الصادق لهم وتَضايُقه منهم، ويَعترف بأن الإمام كان ضدَّ الثورة المسلحة، ومُسـالِمًا لأهل السُّـنة، مُكتفيًـا بالعمل الثقافي، بل ينسـبه أيضًا للشـيعة بسـبب حديث النور الذي لا نجده عند الشـيعة فحسـب، بل نجده أيضًا في المُدوَّنـات السُّـنيّة، فمثلاً رَوى الزرنديُّ الحنفي عـن ابن عبّاس قال: "سـمعتُ رسولَ الله صلّى الله عليه وآله وسـلّم يَقول: كنتُ أنا وعليٌّ نوراً بين يدي الله من قَبلِ أنْ يُخلَقَ آدَمُ بأربعةَ عشرَ ألفَ عام، فلمّا خلقَ اللهُ آدمَ سـلكَ ذلكَ النُّور في صلبه، ولم يَزلِ الله يَنقلُه من صلَب إلى صلب حتى

١ - محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص٢٢٥.

أقرُّه في صلب عبد المطلب، ثم أخرجَه من عبد المطلب فقسَّمه قسمين، قِسماً في صلب عبد الله وقِسماً في صلب أبي طالب، فعليٌّ منِّي وأنا منه، لحمُه لَحمي ودمُه دَمي، فمَن أحبَّه فبِحبِّي أحبَّهُ ومَن أبغضَهُ فببُغضي أبغضَهُ"[١]. وهناك الكثير من الأحاديث المشابهة في مصادر أخرى[٢].

إنَّ هذا يَعني أن الشيعة لم يَنفردوا بأحاديث النُّور، وإذا أصرَّ (الجابريُّ) على نَعتهم بالهرمسة بسبب ذلك فعلَيه أن يتَّهمَ أهلَ السُّنة أيضًا. والحقيقةُ أنَّ (الجابريَّ) لم يَفهم الفرقَ بين مُعتقدات الغنوص ومُعتقدات الإسلام، كما بيَّنَها أئمةُ أهل البيت. إذ يُؤمِنُ أهلُ الغنوص بنظريّةِ الانبثاق الأزليِّ، على حين يُؤكِّدُ الإسلامُ على مسألة الخَلق والحُدوث.

ومن ناحية أُخرى يُصرُّ (الجابريُّ) على مُؤاخذة الإمام في قولِه بوراثة عِلم النبوّةِ والاستئثار بعلوم الدِّين وتَفسير القرآن كله. فـ (الجابري) يُحاول الخلطَ بين مصادر المَعرفة وعقلانية الطَّرح. إنَّ مصادر العلم والمَعرفة تتنوَّع بحسب استعدادات الشَّخص بين الحسّ والتأمُّل النَّظري والوحي والإلهام والحدس. وإذا كان النّاسُ العاديُّون يَكتفون بالحسِّ، والمُثقَّفون بالعقل، فإنَّ الوَحيَ والإلهام خاصّان؛ الأول بالنبي والثاني بالإمام. وهما مُختلِفانِ عن الإشراق الغنوصي الذي يُؤمِنُ بالحُلول والاتِّحاد.

---

١ - الزرندي: نظم درر السمطين، ص ٧٩.

٢ - انظر مثلا: القندوزي: فرائد السّمطين، ج١، ص٤٠. & الخوارزمي: المناقب، ص ٨٨. & سبط ابن الجوزي: تذكرة الخواص، ص٤٦.

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 يُمكِنُنا 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].

---

١ - البخاري: الجامع الصحيح، ح٧٢٢٢، ح٧٢٢٣. & مسلم: صحيح مسلم، ح١٨٢١.

ولا يمُكِنُ لـ (الجابـري) أن يُنكِرَ الكثيرَ من الآيات القرآنية النازلة في عليٍّ وأهل البيت عليهم السـلام باتِّفاق السُّـنة والشِّـيعة، مثل آيـة التَّطهير وآية الولايـة وآية الطاعـة وآية المودة وآية المباهلة وغيرهـا، ولا يمُكِنُه أن يُنكِرَ أحاديـث صحيحة في حقِّ الإمام عليٍّ (٢٣ ق. هـ- ٤٠هـ) وأهلِ البيت، مثـل حديث "أنتَ منِّي بمَنزلة هارونَ من مـوسى إلا أنَّه لا نبيَّ بَعدي"[١]، وحديـث الغدير[٢]، وحديث الثَّقلَين[٣]، وغيرهـا.. وهي 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 الأساسـية. ويمُكِنُ القولُ إنَّ الغنوص سُـنِّيٌّ بالأساس، دخل من خلال التصوُّف، قبل أن يَنتـشر الغلوُّ الذي يَسـتقي من المصدر نفسـه. فهو خـطٌّ آخَرُ مختلف تمامًا عن الخطِّ الإسلامي الخالص كما يُقدِّمُه أئمةُ أهل البيت.

وقول (غولد تسيهر): "لقد كانَت الشِّيعةُ على وجه الدِّقة المَنطقةَ التي نبتَتْ فيهـا جراثيم السَّـخافات التي حلَّلَت نظريّةَ الأُلوهيّة في الإسـلام وقضَتْ

---

١ - مسلم: صحيح مسلم، ح٢٤٠٤.

٢ - انظـر الروايات الصحيحة بخصوص هذا الحديـث في: الهيثمي: مجمع الزوائد، ج٩، ص١٠٩. & أحمد بن حنبل: مسند أحمد، ح١٨٥٠٢. & ابن ماجة: سنن ابن ماجه، ح١١٦.

٣ - الترمذي: الجامع الكبير، ح٣٧٨٨. & أحمد بن حنبل: مسند أحمد، ح١١٥٧٨.

عليها"[١]، كلامٌ لا يَقوله إلا جاهل بحقيقة التشـيُّع. فالتَّوحيد عند أئمة أهل البيت، كما هـو مُثبَتٌ في كتبهم مثل "أصول الكافي" للكليني و"التوحيد" للصـدوق، لا مثيلَ له في تنزيـه الخالق. وحتّى المعتزلـة عالةٌ عليهم في هذا المسـتوى، لأنَّ أئمةَ الاعتزال (واصل بن عطاء) (٨٠ هـ - ١٣١ هـ) و (عمـرو بن عبيد) (٨٠هـ-١٤٤هـ) هم من تلامـذة أئمة أهل البيت عليهم السلام.

من الواضح أن (غولدتسـيهر) يَخلط بين التشـيُّع الإماميِّ والغلوِّ الباطني بفِرَقِه المُختلفة. وهو خلطٌ تاريخيٌّ مَقصود في الغالب لدى أكثر الباحثين في التشـيُّع. إنه يَنسـب للشِّـيعة مثلاً القولَ بـأنَّ الإمام صـورةٌ يتمثَّلُ فيها الجوهـرُ الإلهيُّ، وأنَّ الإمـام المَهدي لا يُصيبُه جرحٌ أو أذًى، رغم أن هذه مُعتقدات الغُلاة.

إنَّ الإماميّـةَ يَرَونَ أنَّ الإمام بشرٌ مَخلوق، ويُصيبُه ما يُصيبُ البشرَ من الأذى والقتل، وأنه جسـمٌ ماديٌّ كسائر الأجسام البَشرية. فالأئمّةُ هم بشرٌ يُولَدونَ ويَأكلـون ويَشربون ويُحدثونَ ويَتزوَّجـونَ ويمَرضون ويَصِحُّون ويمَوتون.. صحيحٌ أن روايات تقول بأَنَّ الإمامَ لا ظِلَّ له[٢]، لكنَّ ذلك لا علاقةَ له بالغلوِّ الـذي يَنفي عنهم صفتَهم البشريةَ وما يُلازِمُها. فالنبيُّ لم يكنْ له ظِلٌّ أيضًا،

---

١ - إغناس غولدتسيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام، ص١٨٣.

٢ - الصدوق: الخصال، ص٤٢٨.

والأئمّـةُ وَرِثُـوا عنه خصائصَه غير النُّبـوة. فقد قال النبـيُّ لعليٍّ في حديث صحيح ومتواتر: "أنتَ منِّي بمَنزلةِ هارونَ من مُوسى إلا أنَّه لا نُبوّةَ بَعدي"[1]. ثمّـةَ فَـرقٌ بين بشريـة النَّبيِّ والإمـام التي يَشـتركون فيها مع بقيّـةِ البَشر، وإنسانيّة كلٍّ منهما، فإذا كانَت البشريةُ مُعطًى ثابتًا ومُتساويًا لدى الجميع، فـإنَّ تفوُّقَ النبيِّ والإمام هو في الجانب الإنسـاني، حيث يقفُ الاثنان في قمّة السُّلَّم. فهما إنسانان كاملان عِلمًا وأخلاقًا وإيمانًا وتَقوى.. ولا يُمكِنُ الوُصولُ إليهما.

والقـولُ بعصمـة الإمام ليس غُلُـوًّا، أيضًا، بل هو شيء تَقتضيه مسـؤولية الإمامة تمامًا كما تَقتضيها مسؤوليةُ النُّبوّة والرِّسالة. وقد أثبتَتْه آيةُ التَّطهير. فلا يمُكِنُ للإمام أن يُخطِئَ أو يَعصيَ اللهَ، لأنَّ ذلك يُفسِـدُ 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 ليسـت نظريّةً، بل هي تاريخٌ أكَّدَهُ جميعُ من نَقل شـيئًا من سيرة الأئمة الاثني عشر، حيث لم تُؤثَرْ عنهم معصيةٌ لله، ولا جهلٌ بحُكمٍ،

---

١ - مسلم: صحيح مسلم، ح٢٤٠٤.

ولا نَقـصٌ في عِلـم، ولا خَلَلٌ في أخلاق. بل كانوا بشـهادة الجميع أعلَمَ النّاسِ وأتقى النّاس وأحكَمَ النّاس وأكرَمَ النّاس..

يُخطِئُ (الجابريُّ) عندما يُحمِّلُ الإسلامَ مسؤولية تخلُّف العرب والمسلمين، ولـو عكسَ لأصـابَ. فالتخلُّـف إنمَّا هو نتيجـةٌ للتخـلِّي التَّدريجي عن الإسـلام، من خلال التخلِّي عـن أهل البَيت عبر التاريـخ. لم يَحكُمْ أئمّةُ الإسـلام الحقيقيون سياسـيًّا ولا ثقافيًّا ولا فكريًّا طوال تاريخ المسلمين، باسـتثناء فترة حكم الإمام عليٍّ العَرَضية والقَصيرة والتي لم تَتجاوز خمسَ سنوات. والذين حكموا هم القرشيون والأمويون والعباسيون قبلَ أن يَخرُجَ الحُكـمُ إلى بيوت أخرى.. وهؤلاء هم من يَدْعُـو الإنصافُ إلى تَحميلهم مسؤولية ذلك.

● خاتمة

تراوحَت قراءات الحداثيين للتُّراث بين الأيديولوجيا والتَّفكيك والتأويل والتَّلفيق والانتقاء. ولم يخلُ النَّقد الحداثيُّ لبنية العقل العربي ودوره في صناعة الفِرق والمذاهب والتَّسييس الذي حدثَ للدِّين من أجل تَطويعه، من وجاهة في كثير من الأحيان. غير أن ذلك لم يكن من أجل إظهار الحَقيقة، بل من أجل تكريس الشُّكوك حولَ الدِّين نفسه.

تمَّ التَّرويج لكتابات الحَداثيِّين على أوسع نطاق، فطُبعت كتبُهم مرّات مُتعدِّدة، وأُقيمت المعارض والمُؤتمرات لنشرها، ومُنحَت لهم المناصبُ والوظائف. وهذا شيءٌ مَفهوم، فجماعاتُ الحداثة لا يُمثِّلون الاستقلالَ الثقافيَّ والفِكري عن الآخَر المُهمِين. وقد نَجحوا في تقديم أفكارِهم بطريقة جذّابة، فاندفع الشَّبابُ إلى التِهامها دون وعيٍ بمضامينها.

اتَّخذ الحداثيون موقفًا 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 الاختلافات عميقةٌ بين الإسلام الذي يُنزِّهُ الخالقَ ويُؤمن بالحرية ويُشيد بالعقل ويُحرِّم المُوبقات، واليهودية والنَّصرانية والديانات السابقة التي تُجسِّم الإلهَ وتُؤمن بالجَبر وتتَّهِمُ 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 مَقبولًا 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 الماديِّين والوَضعيين،

أو رافعًا للواء الحدس كما هي حالة الحيويِّين والوُجوديين. كانَت فلسفة الحداثة في الحقيقة كتلاً من الأفكار المُتناقضة، لا يَجمع بينها شيء سوى الرُّوح المادية والنَّزعة الوَضعية.

ليس كلُّ النَّقد الحداثي للتُّراث بعيدًا عن الصَّواب، بل إنَّ بعضَه كان حقيقيًّا. والمشكلة تكمُنُ في اتِّجاه النَّقد والأهداف الكامنة وراءَه. تمُثِّل إعادة قراءة التُّراث ضرورةً لتحقيق هدفين؛ الأول يتعلَّق بتنظيف التُّراث نفسِه 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 غربلتِه 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 يُمثِّلُ 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 الفِكرُ البشريُّ محدودًا ومُنفعلاً ببيئته ومُحيطه، ومُتأثِّرًا بمَحدودية 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 الفِكرَ 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 للفِكر الأوروبي المعاصر، يَجعلان طرحَ الأصالة في مقابل المُعاصرة بمثابة وضعِ الفِكر 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 الإنسان سوى مَلمَح بَسيط من الحقيقة، وهو لا يُدرِكُ منها إلا ما أمكنَهُ تَفهُّمُه ووَعيُه. ولعلَّ أكثر الحقائق القرآنية ظلَّت مُغيَّبةً عن أغلب الناس بسبب أشعّتها الدّاخلية التي لا يُطيقها أكثرُهم، وبسبب الضَّباب الخارجيِّ الذي أرادَ حجبَ تلكَ الأشعة.

لم تبقَ مفاهيمُ الدِّين ومقولاتُه وأحكامُه سليمةً كما بلَّغَها النبيُّ، بل تعرَّضَت للتَّحوير والتَّلاعب على مدى قرون. وهو ما طمسَ حقيقتَها على نحوٍ واسع، وفتحَ ثغراتٍ أمام الاستشراق وأتباعِه الحداثيِّين للوُلوج منها. ودراسةُ تلك الثَّغرات للكَشف عن مصادرها ودوافعها ومَن يقف وراءَها عملٌ ضروريٌّ لكشف تهافُت ما يَطرحونه.

لائحة المصادر والمراجع

باللغة العربية

- القرآن الكريم.
- أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي: مروج الذهب، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط١، ١٩٨٢.
- أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي: مروج الذهب، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط١، ١٩٨٢.
- أبو الفرج محمد بن إسحاق ابن النديم: الفهرست، مطبعة الاستقامة، مصر، ط١، د. ت.
- أبو الوليد محمد بن أحمد ابن رشد: فصل المقال، تحقيق: محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، ط١، د. ت.
- أبو جعفر محمد بن يعقوب الكليني: الكافي، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط١، ١٣٨٨هـ.ق.
- أحمد أمين: ضحى الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٥، د. ت.
- أحمد بن يحي ابن المرتضى: طبقات المعتزلة، تح. سُوسَنة دِيفَلْد - فِلْزَر،

دار مكتبة الحياة، بيروت، ط١، ١٩٦١م.

■ أحمد صبحي: نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثني عشرية، تحليل فلسفي للعقيدة، دار المعارف بالقاهرة، ط١، ١٩٦٩.

■ إدوارد سعيد: الاستشراق، ترجمة: كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط١، ١٩٨٤.

■ إغناس غولدتسيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة محمد يوسف موسى، دار الكتاب المصري، القاهرة، ط١، ١٩٤٦.

■ ابن بابويه الصدوق: الخصال، منشورات جماعة المدرسين، قم - إيران، ط١، ١٤٠٣هـ.

■ ابن بابويه الصدوق: عيون أخبار الرضا، مؤسسة الأعلمي، ط١، بيروت، ١٩٨٤.

■ الحر محمد بن الحسن العاملي: وسائل الشيعة، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، ط١، ١٤١٤هـ.

■ تيودور نولدكه: تاريخ القرآن، دار نشر جورج ألمز، ترجمة: جورج تامر، ط١، بيروت، ٢٠٠٤م.

■ جرجيو ليفي دلافيدا: سيرة، دائرة المعارف الإسلامية، تحرير هوتسما وزملائه، ترجمة خورشيد وزملائه، نشر مركز الشارقة، ط١، د. ت.

■ جلال الدين السيوطي: الاتقان في علوم القرآن (مجلدان)، تح. عصام فارس الحرستاني، انتشارات دار الجيل، بيروت، ١٤١٩هـ ق.

■ جهاد فاضل: أسئلة النقد، حوارات مع النقاد العرب، الدار العربية للكتاب، بيروت، ط١، د.ت.
■ حسن حنفي: التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط٥، ٢٠٠٢م.
■ حسن حنفي: الدين والثورة في مصر: اليسار الإسلامي والوحدة الوطنية، مكتبة مدبولي، مصر، ط١، د. ت.
■ حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية - الإسلامية، دار الفارابي، بيروت، ط١، ١٩٨١.
■ حسين مروة: تراثنا كيف نعرفه؟، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط١، ١٩٨٦.
■ حسين مروة: دراسات نقدية في ضوء المنهج الواقعي، مكتبة المعارف، بيروت، ط١، ١٩٨٨.
■ حسين مروة: عناوين جديدة لوجوه قديمة، بيروت، الدار العالمية، ط١، ١٩٨٥.
■ دي لاسي أوليري: الفكر العربي ومكانه في التاريخ، ترجمة تمام حسان، دار عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٩٦١.
■ رودي بارت: الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية، ترجمة: مصطفى ماهر، دار الكتاب العربي، ط١، ١٩٦٧م.
■ رينيه ديكارت: التاملات الفلسفية الأولى - التأمل الثاني، ترجمة: عثمان

امين، المكتبة الانجلو مصرية، ط١، ١٩٧٤.
■ سالم حميش: التراكم السلبي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط١، ٢٠٠١.
■ سالم حميش: معهم حيث هم، بيت الحكمة، الدار البيضاء، ط١، ١٩٨٨.
■ طـه عبد الرحمن: تجديـد المنهج في تقويم الـتراث، ط٢، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط٢، ٢٠٠٧.
■ طه عبد الرحمن: روح الحداثة: المدخل إلى تأسـيس الحداثة الإسـلامية، المركز الثقافي العربي، ط١، الدار البيضاء - بيروت، ٢٠٠٦م.
■ عبـد الغني بـارة: إشـكالية تأصيل الحداثـة في الخطاب النقـدي العربي المعاصر، مقاربة حوارية في الأصول المعرفية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط١، ٢٠٠٥.
■ عبد المجيد الشرفي: لبنات، دار الجنوب، تونس، ط١، ١٩٩٤.
■ علي حرب: أوهام النخبة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠٥.
■ علي حرب: الممنوع والممتنع، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠٧.
■ فـارح مسرحي: الحداثة في فكـر محمّد أركون - مقاربة أوّليّة، الدّار العربيّة للعلوم، الجزائر، ط١، ٢٠٠٦.
■ كارل بروكلمان: تاريخ الشـعوب الإسـلامية، ترجمة نبيه فارس، دار العلم للملايين، بيروت، ط١، د. ت.
■ مجلة الآداب، ملف خاص حول حسين مروة، عدد١ - ٢، ١٩٨٨.
■ محمد أركون: تاريخية الفكر الإسـلامي، ترجمة هاشم صالح، دار الإنماء

القومي، بيروت، ط٣، ١٩٩٨.

- محمد ابن سعد: الطبقات الكبرى، دار الكتب، بيروت، ١٤٠٥هـ ق.
- محمد باقر المجلسي: بحار الأنوار، مؤسسة الوفاء، بيروت، ط٢، ١٩٨٣.
- محمد شكري عياد: المذاهب الأدبية والنقدية عند العرب والغربيين، عالم المعرفة، سلسلة ١٠٠، الكويت، ط١، ١٩٩٣م.
- محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، بيروت، ط١، ١٩٩١.
- محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٣، ١٩٨٨.
- محمود كيشانه: الاستشراق اليهودي المعاصر - المنهج والغايات، مركز براثا للدراسات، ط١، بيروت - بغداد، ٢٠٢٤م.
- مهدي عامل: وآخرون، حسين مروة: شهادات في فكره ونضاله، بيروت، دار الفارابي، ط١، ١٩٨١.
- موريس أولندر: لغات الفردوس، ترجمة: جورج سليمان، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط١، ٢٠٠٧م.
- موسى وهبة: نقد العقل المحض، بيروت، مركز الإنماء العربي، ط١، ١٩٩٤. ت.
- نصر حامد أبو زيد: الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط٢، د. ت.

■ هنري برغسـون: التطـور الخلاق، ترجمة: محمود قاسـم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط١، ١٩٨٤.
■ هنري كوربان: تاريخ الفلسفة، دار عويدات، ترجمة مروة وقبيسي، بيروت، ط١، ٢٠٠٤.

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.

الفهرس

٥ | مقدمة

الفصل الأول |٧
الحداثة والتراث؛ مقاربة مفهومية

٩ | معنى الحداثة

١٢ | مضمون الحداثة

١٧ | مبادئ الحداثة

٢٣ | مفهوم التراث

٢٦ | دائرة التراث

الفصل الثاني |٣٣
الحداثيون والتراث

٣٧ | الموقف الأيديولوجي

٤٩ | الموقف الانتقائي

٥٩ | الموقف التفكيكي

٧١ | الاتِّجاه التأويلي

٨١ | الاتِّجاه التلفيقي

الفصل الثالث |٨٧
الحداثيون والتأثير الاستشراقي

٩٠ | الاستشراق والإسلام

٩٢ | الاستشراق والفيلولوجيا

٩٨ | تسييس المعاني

٩٩ | البعد المعرفي للاستشراق

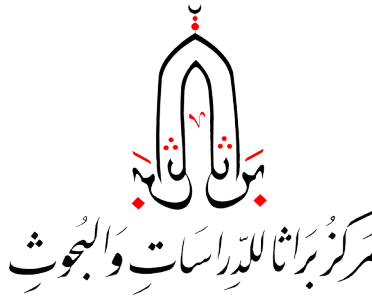
١٠١ | الغرب وصناعة النُّخب الحداثية

١٠٦ | الوحي وتراث الشرق القديم

١١٤ | التشيُّع من المستشرقين إلى الحداثيين

١٣٢ | خاتمة

١٣٧ | المصادر والمراجع



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 نفسَـها في العالم العـربي، منذ عقود، موضوعًا حارًّا ومُثيراً 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 الجهاتِ في الدّاخل، والتّبعية للقوى المُهيمِنة في الخارج. وإذا كان التُّراثُ يتضمَّن اتِّجاهات مُتباينةً، في فَهم نصوص الوحي، فإنَّه من المُتوقَّع ظهورُ قراءاتٍ مُتعدِّدة لهذا التُّراث قد تصل إلى حدِّ الصِّدام.

يُميِّزُ الكتابُ، في سـياق قراءته النَّقدية لكتابات الحداثيِّين، بينَ خمسـةِ مَواقفَ حداثية من التُّراث العربي، وهي الأيديولوجـي والتَّفكيكي والتأويلي والانتقائي والتَّلفيقـي. ويُرجِعُ جـذورَ كلِّ هذه المَواقف، التي تتَّفق في نظرتها السَّـلبية 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