الفلسفة العربية ـ الإسلامية(*)

(تنوع في القراءات والمعايير)

د. خنجر حمية

المحجة *يستعرض الدكتور خنجر حمية في هذا البحث اتجاهات الفلسفة الاسلامية المعاصرة من خلال الأثر الذي تركته على كل جهدٍ فلسفي، والفعالية التي يملكها كل نمط تأمل وتفكير، ويحاول الباحث تحديد المدى الذي أمكن لكل هذا الجهد أن يسهم من خلاله في تحديد وعينا الفكري، وفي تطوير رؤيتنا الفلسفية للإنسان والعالم.*

ا ـ صعوبات وعقبات (في المنهج):

ينبغي في البداية الإشارة إلى صعوبة الإحاطة بالجهود الفكرية، وبالنتاج الفكري والفلسفي في العالم الإسلامي الحديث والمعاصر، وإلى أن التأريخ لمثل هذا الجهد، والتعريف بأولئك الذين تركوا بصماتهم على تطور وعينا الفكري والثقافي والفلسفي، يحتاجان كلاهما إلى إمكانات كبيرة، وتضافر جهود، وصبر وروية، وحذر وأناة، وعدة وأدوات، وإحاطة كافية بالمنابع الفكرية المختلفة النوازع والاتجاهات، والمصادر والروافد التي نهل منها مفكرونا المعاصرون، ومعرفة بالمجلوبات والاجتيافات التي ساهمت في تشكيل قناعاتهم، وأثرت بشكل أو بآخر في تكوين تصوراتهم ورؤاهم، وفي بلورة أسس تفكيرهم وتأملهم.

ويزداد الأمر صعوبة إذا أدركنا أن الجهود الفكرية والفلسفية في العالم الإسلامي الحديث والمعاصر، لا يمكن إدراجها ضمن اتجاهات محدّدة، وواضحة المعالم، وأنه يصعب بل يتعذر تصنيف المفكرين في تيارات، أو مذاهب، أو مدارس، تتميز بمنهج متكامل في التأمل والنظر، ومنطق متماسك متناسق في التفكير والفهم، واستراتيجية

واضحة في القراءة والتأويل، ورؤية شمّالة كلية، يرتكز إليها بناؤها النظري، وتكتسب من خلالها مشروعيتها المعرفية.

وسوف يكون من غير المجدي ولا النافع، البحث في الجهود الفكرية المشار إليها للتو، عن أطر تمايز واختلاف، وعن عناصر تفاوت وتعارض، سواء على مستوى الأساس النظري، أو المرتكز المعرفي الأيديولوجي، أو على مستوى المنهج ونمط التأمّل، أو على مستوى المجلوبات والروافد... ذلك أنه لن يستقيم بحال الحكم على أي جهد فلسفي إنطلاقاً من المعاني التي يحملها، والمضامين التي يدافع عنها ويقرّبها، أو أساليب النظر التي يعتمدها، أو خصوبة المنابع التي يستمد منها، أو متانة المنهج الذي يتكىء عليه، لأن جدة أي جهد فلسفي أو وجاهته، لا تكمن في ذلك فحسب، بل أيضاً فيما يسعى الجهد الفلسفي إلى تحقيقه، أعني في الجهد الفلسفي كممارسة نظرية، وفعالية معارضة، ونقد، وخلخلة للمواقف، وكممارسة تأملية تقود إلى إحداث ثقوب، وخلق فجوات في كل جهد فلسفي نظري يدعي امتلاءً ويزعمه[1].

وبالرغم من هذا الذي أقوله هنا، وبالرغم كذلك من صعوبة الخوض في دراسة مستوعبة شاملة حول المناحي الفكرية والفلسفية في العالم الإسلامي المعاصر، فإنه لن يتسنى لنا بالفعل تقديم تصوّر عام وموضوعي، للنتاج الفكري والفلسفي في النصف الثاني من القرن العشرين دون أن نلحظ كل الاختلافات والتفاوتات التي أشرنا إليها بعين الاعتبار، لا من حيث هي تفاوتات ينبغي وضعها كأطر، أو كتعارضات ترسم على أساسها ملامح مذاهب فكرية أو تيارات، بل لجهة التأكيد على الأثر الذي يمكن أن تتركه على القيمة الفعلية التي يتمتع بها كل جهد فلسفي، والفعاليّة التي يملكها كل نمط تأمل وتفكير، وبالتالي لتحديد المدى الذي أمكن لكل هذا الجهد أن يسهم من خلاله في تجديد وعينا الفكري[2]، وفي تطوير رؤيتنا الفلسفية للإنسان وللعالم وإغنائها.

٢ ـ بدايات وارهاصات:

وعلى أي حال، فالطابع العام الذي غلب على النتاج الفلسفي الإسلامي المعاصر،

يكاد يلامس في جوهره القضية التي استغرقت كل اهتمام المفكرين المسلمين في نهاية القرن الماضي، وبداية هذا القرن، في خضمّ تجربة التحرّر من الاستعمار، والبحث عن عوامل نهوض وأسباب تطور، وعناصر تقدم، دفع إليه الإحساس المتعاظم بالعجز، والانحطاط، والتأخر، والقصور إزاء الآخر، وما أنتجته تجربته الحضارية على مدى قرون من ازدهار ومدنية، عنيت بها قضية الحداثة والتراث، أو الأصالة والمعاصرة.

ولقد كان من الطبيعي جداً أن تحتل قضية التراث في جهد كهذا، والطريقة التي ينبغي من خلالها استثماره، والاستفادة منه، موقعاً متقدّماً وأساسياً وإشكالياً، وأن ينصبّ الاهتمام فيه على أسئلة جوهرية، شديدة الوضوح والأهمية، وترتبط بواقع المسلمين الحضاري، وبمستقبلهم، من قبيل: كيف ينبغي للمسلمين أن يحقّقوا لأنفسهم النهوض الحضاري؟ وما الأسباب التي تكفل لهم إنجاز تقدم معرفي فكري شبيه بما وصل الغرب المتمدن، يأخذ بيدهم في سلم الرقي والحضارة وينهض بواقعهم، ويثري وعيهم بإمكاناتهم وبما يملكون من طاقات؟

ـ وما الذي يعترض عملية النهوض هذه من عقبات أو عوائق، أو حواجز أو سدود. تقضي على كل الآمال المعلقة عليها، وتحبط جهود المتحفزين المندفعين، الراغبين في التغيير؟

ولقد اختلفت الإجابات على مثل هذه الأسئلة منذ البداية وتعدّدت، بل تعارضت وتباينت، وتفرّق المفكرون المسلمون بين: داعية إلى الرجوع إلى التراث، والتمسك به، والحرص عليه وبعثه، والبحث فيه عن أسباب تقدم وتطور، ونهوض وارتقاء.

وتجاوز كثير من هؤلاء هذا الموقف، ليفترضوا أن الخطر الأكبر المحيط بفكر الأمة ووعيها، ونبراتها وثقافتها، والمحدّق بواقعها ومستقبلها، يتمثّل فيما يبثه الغرب فينا من ثقافة وفكر، وتصورات ومعتقدات، ويشيعه فينا من تقاليد وعادات، وينشره بيننا من قيم وأعراف. ففي ذلك كله يتجسّد سبب خمولنا وضعفنا، وعوامل تفتّتنا وانهيارنا، وزوال شخصيتنا، واضمحلال قيمنا، وموت تراثنا، وضمور عناصر القوة في وعينا وفي إحساسنا بهويتنا.

ولقد نظر هؤلاء إلى مجمل المشكلات التي يعاني منها واقع المسلمين من وحي هذا الموقف، واستناداً إليه، وتأسيساً عليه. وكان من الطبيعي جداً أن لا تشكل الانجازات الفكرية، والتقدم المعرفي، والتطور الثقافي والعلمي، وما ابتكره الغرب من نظم سياسية واقتصادية واجتماعية، عند هؤلاء الدعاة، شيئاً يستحق أن يلتفت إليه، أو ينتفع منه، أو أن يخصّ بمدح أو إطراء. لأن التراث بما فيه من غنى وتنوع وثراء وعمق كافٍ - لو أحسنّا التعامل معه، والاشتغال عليه، ولو جهدنا في النظر فيه، واستثماره واستغلاله -، في رفدنا بما نحتاجه من حلول لمشكلاتنا، ومن علاجات لأدوائنا وعللنا.. وهو يغنينا عن الاقتباس عن غيرنا، والأخذ عمن سوانا في الفكر أو في العمل.

- وداعية إلى استلهام التراث والاستفادة منه، والنظر بجدية إلى ما أنتجه الآخر على جميع المستويات والصعد، وما وصل إليه عقله وبلغه فكره، وحقّقه سعيه من انجازات علمية وتقنية ومعرفية، وما ابتكره من أنظمة ومناهج، وما أحرزه من تمدن، وأنجزه من حضارة في كل أوجه حياته ومناحيها السياسية والاجتماعية.. إلخ. ولقد افترض هؤلاء أن الأخذ عن الأمم المتقدمة ليس عيباً، ولا هو منبوذ، ولقد مارسه أسلافنا في بداية نهوضهم الحضاري عندما استوعبوا تراث الآخر، وهضموا ثقافته، وتمثّلوا فكره ووعيه، واستلهموا حضارته.

- وداعية إلى احتذاء النموذج الغربي، في الفكر والنظر، والممارسة والعمل، والأخذ عنه مجمل ما أنتجه وعيه، وبلغه عقله، ووصل إليه تطوره وحداثته من رقي وتمدن... وهؤلاء قطع بعضهم مع التراث إلى أقصى حد، وافترضوا أن ما أنتجه أسلافنا كان ينفع في ظرفه، ويفيد في زمنه، وهو وليد بيئته، وابن مجتمعه، وهو نتاج عقل فَقَد الآن فاعليته، وعفا عليه الزمن، وجعله تقدمُ الإنسان وتعقدُ مشكلاته وتشعبها شأناً ينتمي إلى التاريخ، لا إلى الراهن، وإلى الماضي لا إلى الحاضر، وأن الأخذ بالموروث الفكري والثقافي، والعمل على مقتضاه، وإعادة إحيائه في حاضرنا، سوف يشكل إحدى العقبات أمام نهوضنا، وامتلاكنا أسباب تقدمنا وعوامل تمدّننا، بل هو أكبر العقبات وأعظمها، وأشدها تأثيراً وحضوراً وفعلاً، وأمضاها أثراً على الإطلاق.

وهؤلاء وجدوا أنفسهم في محاولة استلهام الفكر الغربي أمام تيارات فكرية وفلسفية، ومدارس علمية، ومذاهب دينية واجتماعية متعددة النوازع والتوجهات، مختلفة الرؤى والتصورات، متباينة المقاصد والأهداف. وأمام نزعات في الاجتماع والسياسة، وفي الدين والتراث، وفي الفلسفة والعلم مختلفة متدافعة. فتحزّب كلٌ لمذهب، وتعصب لتيار، وانتمى إلى مدرسة، وجرى وراء نزعة أو إتجاه (ماركسيون، ليبراليون، وجوديون، نفسانيون، وضعيون، بنيويون، مثاليون... علمويون.. الخ) فطغى انتماؤهم الفكري، وميلهم المذهبي والايديولوجي على نتاجهم، وعلى مجمل ما قدّموه من حلول لمشكلات الفكر في بلادنا، ولقد انخرط هؤلاء في جزء كبير من عملهم وانشغالهم في رسم ملامح التيارات التي حملوا فكرها، وانتموا إليها، وفي التعريف بها، والدعوة إليها، ونشرها، والدفاع عنها، ورسم صورة الواقع والمستقبل على ضوئها، وفي معالجة الحلول من وحيها. فكانوا نقلة مقلدين، لا مبدعين مبتكرين، ومجتهدين مجدّدين.

والبعض القليل من هؤلاء وجد في التراث ما يمكن أن ينتفع به أو يستفاد منه، وأن ثمة ما يمكن أن يستثمر من فكر أسلافنا ونتاجهم في الحاضر الراهن لو أحسنّا قراءته على ضوء العصر، وما استجد من فكر، وما ابتكره الإنسان في العصور المتأخرة من معرفة وعلم، وما بلغه من رقي وازدهار وتنظيم.

ولم يكن يخلو المناخ الثقافي والفكري في تلك البدايات، من تجاذب بين هؤلاء الدعاة، ومن نقاش كان يبلغ في أكثر الأحيان مبلغاً عظيماً من الشدة، ودرجة عالية من الاحتدام. ولقد كان النقاش يتّجه في الأغلب نحو الحلول الفكرية التي تكفل لواقعنا الخروج من مأزقه في خضم تجربة نهوضه، ونحو الأولويات التي ينبغي الاشتغال عليها، والمرتكزات التي يجب أن ينطلق منها ويؤسّس من خلالها. ولقد كان يكشف هذا النقاش طبيعة الميول والاتجاهات، والايديولوجيات والقناعات، ـ وحتى الانتماءات ـ، بوضوح تام، ويشف عن المقاصد والأغراض إلى أقصى درجة وأبعد حد. فظهرت خصومات امتدت إلى السياسة، طبعت مجمل تجربة النهوض، ـ في بداياتها ـ، بطابعها[٣].

ولشأنٍ لا يعنيني هنا كثيراً، ـ مع إيماني بشدة أهميته ـ، تعثّرَ مشروع النهوض، وتعذّرت الاستفادة إلى أبعد حد من التراث الفكري الفلسفي المتراكم لعصر النهضة، وصعب استثماره واستغلاله، وإعادة الاعتبار لمعطياته الأساسية، والمراهنة على مناحي تجديده وإبداعه، فراح يشكّل هو نفسه مع جملة معيقات أخرى كثيرة ومعوقات، أحد أسباب الإنكفاء، وعاملاً من عوامل الجمود والتحجّر، والوهن والخمول. وفي الوقت الذي كان يفترض أن تشكّل الإسهامات الفكرية والفلسفية في مواجهة تحديات الواقع والتاريخ مداميك في بناء الفكر الإسلامي بشكل عام، والفلسفي القابل للاستثمار منه بشكل خاص، أصبح تجاوز مثل هذه الإسهامات ضرورة للخروج من مأزق الجمود، ومن واقع التحجّر والخمول، والضعف والوهن، وانعدام الإبداع والفاعلية. وبعد عقود من الزمن، لم تستطع الجهود الفكرية المتعاقبة، والنتاجات الفلسفية المتراكمة والكبيرة، المختلفة النوازع والتوجهات من إحداث فجوة في جدار جمودنا، وثقب في السياج الذي يحيط بتفكيرنا، ومن المساهمة في دفع جهودنا العقلية والإبداعية في إتجاه النهوض بالواقع المأزوم، وترسيخ دعائم النهوض المعرفي الثقافي والحضاري لمجتمعاتنا ولشعوبنا.

وفي الوقت الذي كان الغرب يثير من حولنا إشكاليات معرفية وفكرية وثقافية لا حدود لها، كان يتبدّى هذا الفكر أكثر عجزاً عن تجاوز ذاته ومعيقات تطوّره وانطلاقه، وعن النهوض بإمكاناته، وتفعيل طاقاته وقدراته، وتطوير بنيته ونظامه، والقيام بمسؤوليته. وراح يظهر النتاج الفكري المتراكم على مدى عقود أقل حيوية وجاذبية وإقناعاً، وأشد تهافتاً وخواءً وتفكّكاً.

ولنحاول، وبتبسيط أشد أن نواكب حركة هذا الفكر في محطاته الكبرى، متجنبين قدر الإمكان الوقوع في تكرار ما بات معروفاً من تاريخ هذا الفكر، وفي اجترار ما أثير حوله من نقاش، وما قدم من معالجات نقدية، واتّخذ إزاءه من مواقف.

٣ـ الفكر الإسلامي في مواجهة الحداثة:

وجد المسلمون أنفسهم وبعد سنوات طويلة من السيطرة العثمانية السياسية

والعسكرية والفكرية شعوباً تابعة إلى أقصى الحدود، ومستعمرة. ولم تكن تملك من الأسباب ما يسمح لها بإدارة نفسها، ومن الوسائل ما يكفل لها القيام بأعباء النهوض بمجتمعاتها من واقع التخلّف والانحطاط، والخروج من قرون الضعف والوهن والعجز. شيء واحد فقط كانت كل هذه الشعوب تدرك أهميته، وتشعر بخطره، وتتحسّس حضوره كرافد أساسي من روافد استمرارها، وعنصر جوهري من عناصر إحساسها بذاتها وهويتها، عنيت بذلك تراثها الديني، والفكري والثقافي، أو ما يمكن تسميته بـ«تاريخها الحضاري» ولقد كان المشهد التاريخي الذي تشكّلت صورته عند المسلمين في بدايات القرن التاسع عشر ضبابياً إلى الحد الذي لم يسمح لهم بتأمل مواقع أقدامهم ومكانهم على خارطة الشعوب والحضارات، ولم يكن يغريهم، ـ والحالة هذه ـ، في خضم التقلّبات التاريخية المتسارعة، وتعاقب الأحداث والوقائع، وتقلب الظروف والأحوال إلا أمران:

الأول: هو تدارك ما يمكن تداركه في خضم السقوط الرهيب الذي بدأت السلطنة العثمانية تتّجه إليه، والثاني: تجنب الوقوع من جديد في تبعية شاملة، أكثر فتكاً بالأمة وبتراثها وبشخصيتها الحضارية، وأشد خطراً على مستقبلها، وأمضى أثراً في تدمير إمكانات نهوضها، ومقوّمات استمرارها ورقيها.

ولقد بيّن الجبرتي[٤] ذلك وبوضوح تام في البدايات الأولى، في خضم تعبيره وباحتفالية مبالغ فيها عن زوال دولة الفرنسيس عن مصر، في كتابه الشهير: «مظهر التقديس في زوال دولة الفرنسيس». وعند الجيل هذا من المفكرين، كان الخطر الذي يشكّله الغرب الحديث بما استجد فيه من قيم، وما نبت فيه من نتاج فكري وفلسفي، وما حدث من تطور علمي شيئاً مثيراً للقلق، وداعياً إلى التحفّز واليقظة، لكنه لم يثر فيهم بعد ذلك أية رغبة في تلمس معرفة واضحة عن الغرب، وطبيعة منجزاته، ومبلغ تقدمه العلمي والفكري، ومدى تطور نظامه، وارتقاء تشريعه. ولقد تسنى لمثقفين مسلمين من الجيل اللاحق، لم يكونوا فلاسفة بقدر ما كانوا علماء، ولم يكونوا مفكرين بقدر ما كانوا مصلحين، أن يطّلعوا على الغرب اطلاعاً مباشراً، وأن يعاينوا حضارته

الحديثة المستجدّة، وأن يشاهدوا منجزاته في الاجتماع والسياسة، وأن يتابعوا نتاج مفكريه وفلاسفته، ويستوعبوا ما فيها من ضروب الجدة، ومناحي التميّز، وأوجه الخلق والابتكار والإبداع.

ولقد هالَ هؤلاء ما كانوا يرونه من مظاهر التجدّد والابتكار في المجتمعات التي عاينوها، وعاشوا فيها، وتأملوا مناحي حياتها، وما كانوا يألفونه من مناحي التأخّر، ومظاهر التخلف، والخمول في الفكر والممارسة[٥] في مجتمعاتهم، - ولم يكن يتوقع من أمثال هؤلاء -، ومن أبرزهم الطهطاوي، - أن يجروا بكليّتهم في ركاب الغرب وحداثته، وعظمة منجزاته العلمية والفكرية، ومظاهر تمدّنه، فلقد كان تشبّثهم بهويتهم الإسلامية الناجزة يمنعهم من ذلك، ويحصّنهم عن الدخول فيه، والولوج إليه... ولقد افترض هؤلاء أنه من الممكن أن يتشبّث المجتمع الإسلامي بإنتمائه، ويحافظ على هويته وتراثه، وأن تستقيم الحداثة المتمثّلة في المدنية الغربية في جانب آخر موازٍ، حتى إذا ما سنحت الفرصة للمسلمين لينتقوا من هذه الحداثة أحسن ما فيها، جرى تأصيله في الإسلام، وسوف لن يشكل ذلك بنظرهم تغرّباً ولا إنسلاخاً عن الهوية، بل استرداداً لما كان للعرب من قبلُ من مناحي الإبداع والتطور، مما أخذه الغرب عنهم واقتبسه منهم في القرون الخوالي.

ولم تكن جهود الطهطاوي كافية لإثارة الرغبة في المسلمين للبحث الجدي عن الوسائل التي تكفل لهم إعادة بناء شخصيتهم في مواجهة الآخر، والنهوض بواقعهم المتردّي، وعن العوامل التي تسهم في ارتقاء مجتمع المسلمين في الفكر والثقافة، والسياسة والعلم. ولم يترك كذلك فيهم غير صدى، وفضولاً خجولاً إلى معرفة الآخر المختلف المتميّز، وإلى مشاهدة مظاهر رقيه، ونواحي تقدّمه وازدهاره. ولم يبلغ الإهتمام هذا درجة تدفع فعلاً المسلمين إلى البحث عما يمكن لهذه الحضارة الناهضة أن تقدمه لهم وتمدّهم به، من أسباب تمدن، ووسائل تحضر، وأدوات رقي وتطور.

وبالرغم من أهمية ما قدّمه هذا الجيل من نتاج فكري، فإنه كان ينبغي الانتظار إلى الجيل التالي؛ ليتعمّق الإحساس بمدى ما تتمتع به المدنية الحديثة من قوة، وما تتركه

من أثر، وما تحدثه من خلخلة في البنى التقليدية الموروثة، ومن تفكيك للقيم السائدة والأعراف، وما تثيره في الثقافة والفكر من اضطراب وتشوش.

ولقد أدرك هذا الجيل أن إشكالية العلاقة بين الإسلام والمدنية الحديثة، لا يمكن بحال تجاوزها، ولا حل مغاليقها عبر ثنائية جيل الطهطاوي وانتقائيته، وأن ذلك لو استمر بالفعل فإن من شأنه، أن يفضي بالمجتمع الإسلامي إلى انشطارية مدمّرة، وسوف يقود شيئاً فشيئاً إلى انحصار الدائرة التي تسودها شرائع الإسلام وقيمه وتعاليمه ومفاهيمه، وسوف تصبح القيم المعرفية المستمدة من مركزية العقل، والقائمة على المعرفة التجريبية، وتطور العلم التقاني هي الشائعة، على حساب المعرفة المستمدة من الدين، والوعي الفكري المرتكز على التراث، والقائم على سلطان الوحي.

لقد بذل محمد عبده، والأفغاني كممثّلين كبيرين لهذا الجيل جهوداًكبيرة وخلّاقة، لاسباغ المعقولية على التراث الإسلامي برمّته، ولتأكيد وجود مبادىء المدنية فيه، وانطوائه على ما في فكر الحداثة من قيم، ولإثبات أن تخلّف المسلمين وانحطاطهم وتراجع مدنيتهم واضمحلال كيانهم الحضاري وفقدانهم لسلطانهم، كانت نتاجاً طبيعياً للانحراف عن تعاليم الإسلام، ولانكفاء المسلمين عن الأخذ بما في التراث من عناصر القوة ووجوه الإبداع ومناحي الابتكار، ولانصرافهم عن تلّمس ما ينطوي عليه من عوامل قوة وأسباب نهوض وعلل رقي وتجدد ومعارف قابلة للحياة، ولغفلتهم عما فيه من تمجيد للعقل والفكر، وحث على الابتكار والتجديد والإجتهاد، والعمل والتغيير، والتأمل والتفكير.

وبالرغم مما أحدثه هذا الجيل من إنجازات، وحقّقه من نتائج، وتركه من آثار... فإنه لم يحقّق أغراضه ومقاصده، ولم يستطع أن ينجز مشروعه، وأن يبلغ الغايات التي طمح إليها وسعى نحوها.

ولقد أفضى الفشل الذي انتهى إليه مشروع هذا الجيل إلى مشكلات جسيمة، طبعت بطابعها حركة الفكر الإسلامي بعد ذلك برمته، فانكفأ كثيرون إلى الوراء وعادوا إلى التحصّن بالتراث، ثم اندفعوا في تجربة إحياء شبه كاملة له، في السياسة والفكر،

والاجتماع والاقتصاد، ونظام الدولة والسلطة، والتربية والتعلم، والفلسفة والتنظيم الديني، فاصطدموا بادىء ذي بدءٍ بالسلطات المحلية الحديثة التكون والنشوء، ثم بالتيارات الفكرية الأخرى (أبو الأعلى المودودي، الندوي، وفيما بعد سليم العوا، محمد عمارة، حسن الترابي، وراشد الغنوشي، فهمي هويدي، القرضاوي، طارق البشري، محمد خلف الله)[٦].

وما قدّمه دعاة هذا التوجه وممثلوه، من جهد أخفق هو كذلك في الأعم الأغلب في أن يتحول إلى مشروع استنهاض شامل، وتجربة تغيير قابلة للحياة، وقادرة على النهوض بمشكلات الفكر الإسلامي وقضاياه، وعلى رسم معالم الرقي والتقدم للمجتمع الذي نشأت فيه، وانطلقت منه، ورغبت في تغيره. بالرغم مما أثارته من صخب، وحرّكته من نقاش، وأدارته من جدل وحوار، وما رافق حركتها من زوابع وعواصف.

وثمة من هذا الجيل من كان أكثر حذراً في موضوع التعاطي مع إخفاقات الجيل الذي سبقه، واندفع في إتجاه البحث عن صلة وثيقة بين ما ينتجه العقل الغربي من مذاهب في السياسة والاقتصاد، أو في العلم والفلسفة، أو ما ينتجه التطور المتسارع للقيم والأعراف من أنظمة وشرائع، ومناهج وقوانين وبين الإسلام وتراثه، ولقد شاء هؤلاء أن يندفعوا بطريقة محمد عبده والأفغاني إلى أقصاها، عبر إعادة تأسّيسها على فكرة أن مقياس قبول ما يؤخذ عن المدنية الغربية أو رفضه، هو الإسلام كدين لا كمدنية، وأن على الفكر الإسلامي في كل مرحلة من مراحل تطوره، وفي كل شأن من شؤونه لا أن يؤصّل في المدنية الإسلامية في ضوء تاريخها وأوضاعها وظروفها، بل في الإسلام نفسه، بأن يخرِّج ما يؤخذ عن الآخر تخريجاً دينياً مقبولاً، فإن أمكن ذلك قبل وإلا رفض.

ولقد تمّثل هذا الإتجاه في التعاطي مع الإسلام والمدنية جملة مفكرين شكّلوا الورثة الحقيقيين لتراث عبده في مصر على وجه الخصوص من أمثال: (لطفي السيد، علي عبد الرازق، طه حسين، العقاد، هيكل... إلخ)[٧]، وأثاروا في الفكر الإسلامي الحديث نقاشاً كبيراً، وجدلاً أشتد أواره، وصخباً فاق ما أثاره مذهب محمد عبده نفسه من

قبل، أداره سلفيون متحفظون، وعلمانيون مبالغون في التحلّل من التراث وسلطانه (فرح انطون مثالاً). وسوف ينتهي صخب كهذا إلى تعميق الإحساس بالعجز، وترسيخ الشعور بالإنهزام، وإلى تعاظم مشكلات هذا الفكر، وتعقّد قضاياه، واتساع رقعة العقبات التي تعترض طريقه وتقف في وجه نهوضه.

ولقد أدّى الحماس الذي أبداه مفكرون بارزون، ـ انتهجوا هذا النهج ـ، لقيم عقلية غربية، ولتيارات فكرية وفكروية، ولمذاهب ثقافية وفلسفية، ولاكتشافات علمية لاقت ذيوعاً وانتشاراً كبيرين في الغرب كنظرية الارتقاء (العقاد) العلمنة (عبد الرزاق) القومية (هيكل) قدسية العقل والتفكير العلمي (طه حسين)، إلى الإفراط في تطويع التراث، وتأويل النص الديني، وإلى الوقوع في فخّ الانتقائية، والتفسير الأحادي الجانب والمبالغ.

٤ ـ الفكر الإسلامي الحديث:

ولقد ورث هذا الجدل مفكرون لاحقون، ومثقفون لم يتجسّد في تجربتهم اضطراب فكر أسلافهم وتوتره فحسب، بل كذلك عجزه وعقمه وتكراريته، وفقده لخاصتي الإبداع والابتكار. ولقد مثّل هؤلاء صورة الواقع الذي كانت تعيشه الثقافة في المجتمع الإسلامي الحديث خير تمثيل. إنكفاءٌ من جهة على الموروث، وتمجيد لقيم الماضي، والبحث في صفحات التاريخ عن أثر حضارة ملكت في فترة من فترات الزمن من أسباب القوة، ومن مظاهر الرقي والتمدن ما جعلها تتقدم على سائر الحضارات، وتفوقها سطوة وعزاً وسلطاناً.

وقَطعٌ من جهة أخرى مع الحاضر الراهن، وتنكر لما آلت إليه حاله من الاستلاب والاغتراب والتبعية، ورفضٌ لما تسير عليه شعوب المجتمعات الإسلامية من تمثل لقيم الغرب واستلهام لفكره وتجربة عيشه وتقاليده وأعرافه وأنظمته وشرائعه (حسن البنا، سيد قطب، تجربة الإخوان، حسين الجسر... وآخرون)، أو انخراط كامل في تجربة الثقافة الغربية، وانسياق في إثر هذه الحضارة، وتقليدٌ تام لإنسانها، وانخراط في

تيارات الفكر الغربي، فهماً واستيعاباً، وانتماءً وتبعية، وتمثلاً وتذوقاً، ونقلاً واستيراداً، وحماسة واندفاعاً، أدّى إلى تكون تيارات فكرية - فكروية راحت تعالج مشكلات مجتمعاتنا على ضوء ما نقلته عن الغرب من مفاهيم وتصورات، وأفكار وطروحات، فاصطدمت بالواقع من جهة، وبالبنية الثقافية الفكرية والدينية، وبالنظام الاجتماعي المترسّخ من جهة أخرى، وعانت خللاً مزدوجاً في بنيتها دفع بالكثير من أتباعها إلى التخلي عنها وهجرانها،أو إعلان العجز والفشل، والانكفاء والركون إلى السكون (ماركسوية إسلامية، حسين مروة) - (وجودية، بدوي) - (وضعية. زكي نجيب محمود) - (علموية، إسماعيل مظهر) - (شخصانية، الحبابي ورينيه حبشي) - (نفسانية، يوسف مراد) - (مثالية، العقاد وعثمان أمين) - (عقلانية، أغلب أساتذة الجيل السابق في الجامعات العربية والإسلامية، النشار، الألوسي، مصطفى عبد الرازق، مدكور... إلخ).

5 - الفكر الإسلامي المعاصر:

لم نشأ فيما مرَّ أن نستقصي القول في الخصائص العامة لعصر النهضة ولا التأريخ للجهد الفكري للمفكرين المسلمين المأخوذين بصدمة الحداثة المنفعلين بها سلباً أو إيجاباً، إنما كنا نطمح إلى رسم صورة موجزة للركائز التي قادت الفكر الإسلامي في خضمّ تقلباته في القرون الأخيرة، وللمحطات التي مرَّ بها، وللكيفية التي تبدّى من خلالها وظهر، وللمشكلات التي عكف على النظر فيها، وشكّلت محور تأملاته. وإذا كانت المدنية الغربية الصاعدة، والتقاء العالم الإسلامي الباحث عن دور في خضم تقلبات السياسة والفكر، والمتحفّز للخروج من تحت ربقة الاستعمار، والإحساس المتعاظم بالعجز والضعف، وفقدان التوازن. أقول: إذا كانت هذه الأمور هي التي حفّزت الفكر الإسلامي في بداية النهضة، وحرضت في المفكرين المسلمين الرغبة في البحث الجدي، والنظر والتأمل، فإن التغير المتسارع في القيم، والتبدّل المذهل في النظم المعرفية، والانقلاب المفاجىء والصارم لأوضاع المجتمعات والأمم، والفتوحات العلمية الكبرى والخلاّقة، والتطور الثقافي الهائل الذي غيّر ملامح عالمنا بسرعة لا حدود لها،

والتوسع المفرط لأساليب الاتصال ووسائله التي جعلت العالم المتّسع الأطراف قرية صغيرة، كل ذلك سوف يوجّه كل تفكير المسلمين المعاصرين وجهة جديدة، ويغيّر طبيعة اهتماماتهم الفكرية والثقافية، ويبدّل هواجسهم، ويطغى على نتاجهم الفكري والمعرفي. وسوف لن يكون من السهل بمكان تحديد الخصائص الجوهرية لكل نتاج المفكرين المسلمين المعاصرين، لكن الواضح أن البحث عن مواطىء قدم في خضم التجربة الفكرية في العالم المعاصر، والانخراط في معالجة قضايا العالم الكبرى، ومآزقه الشاملة، ومشكلاته العامة الكلية هما أهم خاصيتين يتميز بهما هذا النتاج.

وإذا كان شيوع التيارات الايديولوجية والفكرية في العالم الإسلامي الحديث إنعكاساً لشيوع مثل هذه التيارات في الغرب في خضم تجربة نهوضه وتمدنه، فإن غياب مثل هذه التيارات في الأعم الأغلب في بلادنا في العصور الأخيرة، واضمحلال الاهتمام بالتشكّلات المذهبية، والتيارات الثقافية والفكرية مردّه إلى فقدان مثل هذه المذاهب ركيزتها الايديولوجية والمعرفة في الغرب نفسه، وانتهاء وهجها، وفقدانها جوهر مشروعيتها، وأسباب استمرارها. وما نشاهده من حضور باهت (بعد) في النتاج الفكري الإسلامي المعاصر لمثل هذه التيارات (العروي، حنفي، الجابري) فهو بقايا حنين لمذاهب لم تعد تتمتع بأي نفوذ أو جاذبية، وتمّ تجاوزها إلى حد كبير، ولم تعد تترك في بيئتها الحضارية إلا تأثيراً باهتاً، وخجولاً.

وعلى أي حال، فسوف أركّز هنا وباختصار شديد على أربعة مفكرين مسلمين معاصرين، تركت أعمالهم أثراً في المناخ الفكري والثقافي في العالم الإسلامي المعاصر، وأثارت حولها الكثير من النقاش والجدل، وردود الفعل... وتميزت بالجدية والشمول، وشكّلت في الأساس مشروعات حلول للمشكلات التي يعاني منها العقل الإسلامي ويرزح تحتها، وللعقبات التي تحول دون نهوضه، وتقف في وجه تطوره ونهوضه، وتمنعه من التجدّد وتحول بينه وبين الإبداع والابتكار. وهؤلاء هم: الجابري، في مشروع نقد العقل العربي، وأركون في مشروع نقد العقل الإسلامي، وحسن حنفي في مشروع تجديد الفكر الإسلامي، وطه عبد الرحمن في مشروع تجديد المنهج وإعادة استثمار التراث.

ولا أرغب في الأساس في إهمال جهود كبيرة ولمفكرين وباحثين من أمثال: العروي، محمد جابر الأنصاري، سمير أمين، لؤي صافي، طه جابر العلواني، حازم الببلاوي، محمد باقر الصدر، عبد الكريم سروش، نصر أبو زيد، محمود أمين العالم، هشام شرابي، محمد خاتمي، يوسف اشكوري، ادوار سعيد، الغنوشي، عادل ضاهر، طيب تيزيني، برهان غليون، طلال أسد، سالم يفوت، المرزوقي، عزيز العظمة، محمد وقيدي، سالم حميش، عبد السلام بن عبد العال، أنور عبد الملك، محمد المبارك، حليم بركات، عبد العزيز الدوري، إيليا حريق، سيد القمي، تركي الربيعو، علي أو مليل، رضوان السيد، علي حرب، خليل عبد الكريم، لطفي الخولي، محمد خلف اللّه، حسين أحمد أمين، محمد الفقي، محمد النويهي، محمد الرميحي، محمد سعيد العشماوي[٨] وعشرات غيرهم من المفكرين والمثقفين المنتشرين بين مشرق العالم الإسلامي ومغربه، أو الموزعين بين أطراف الأرض. لكن معالجة نتاج هؤلاء أمرٌ في غاية الصعوبة، بل يتعذر، وهو يحتاج إلى عناء لا حدود له، وجهد لا نملكه، وإمكانات لا تتوفر لنا، ووسائل لا تقع تحت حدود قدرتنا. ونحن هنا مأخوذون بوجوب الاختصار، والاقتصار على ما يعطي صورة عن الفكر الإسلامي المعاصر موجزة مقتضبة وعمومية.

أ ـ الجابري و مشروعه:

قصد الجابري من مشروعه الفكري والمعرفي أموراً ثلاثة:

الأول: بيان أوجه الضعف والعجز في الجهود الفكرية العربية والإسلامية الحديثة والمعاصرة، وتحديد مكامن الخلل في النتاج الفكري في نهاية القرن الأخير، وإثبات عدم قدرة هذا الفكر على تقديم حلول ناجعة منطقية ومعقولة لما يعاني منه مجتمعنا من مشكلات، ولما يرزح تحته عقلنا من ضعف ووهن (الخطاب العربي المعاصر دراسة تحليلية نقدية).

الثاني: إعادة إنجاز تفكيك نقدي للبنى المعرفية، والأسس العقلية والفكرية التي قام عليها العقل العربي في محطاته الكبرى وفي تفاصيله، وفي مدارسه وإتجاهاته،

ومذاهبه وتياراته، وهذا يتطلب في الأساس إعادة البحث في النظم المعرفية التي تشكل وفقها، وتشكل على أساسها، ليتسنى بالتالي نبش الأسس والبنى والركائز التي قام عليها ونهض استناداً إليها (ثلاثية، نقد العقل العربي).

الثالث: استثمار ما يمكن أن ينتفع به من وجوه المعقولية في هذا التراث، لإبداع فكر عقلاني مستنير، يستمد من العقل ومبادئه، ويتكىء على العلم ومنجزاته، ويخاطب الإنسان في مجمل همومه وانشغالاته.

ولقد ركّز الجابري أهدافه هذه على قناعتين منهجيتين.

الأولى: رفض النظرة التجزيئية إلى التراث، والتي قام عليها جهد الاستشراق ونتاجه، والانطلاق من نظرة شمولية تعتبر العلم الإسلامي واحداً. والثانية: ضرورة أن ينصب الاهتمام في أي مشروع فكري نقدي وتقويمي للتراث، ليس على الأفكار والمضامين، بل على الأدوات المنتجة لها، نظراً للتدخل الصميمي في فكرنا بين الأداة وما تنتجه.

ولقد أخذ على الجابري ثلاثة أمور جوهرية.

الأول: وقوعه في خطأ التفاوت بين القصد والفعل، فلقد كان في منطلقه يستهدف الأخذ بالنظرة الشمولية للتراث، ـ كما مرَّ للتو ـ، واعتباره كلاً واحداً لا يتجزأ، لكنه لم يلبث على مستوى العمل أن انشغل بأسباب الرؤية التجزيئية، بأن قسّم التراث إلى دوائر ثلاث، سمّاها أنظمة معرفية، وجعلها متباينة في آلياتها، متفاضلة في نتائجها. فانقلبت عنده دعوى الشمولية على مستوى النظر، إلى ضدها على مستوى العمل.

الثاني: وقوعه في خطأ التعارض القائم بين رغبته المعلنة في دراسة الآليات التي تتحكّم في توليد النصوص التراثية بعضها من بعض وتوالدها فيما بينها، وبين دراسته الفعلية للنصوص التي اتّخذت هذه الآليات موضوعاً لها، إذ تعهّد الجابري بأن يشتغل بالآليات المنتجة للثقافة العربية، وذلك يقتضي الوقوف عند النصوص ذاتها لتحليل أساليب توليدها للخطاب، تركيباً وترتيباً ثم منعطفاً عليها بعد ذلك بالتصنيف والتنسيق. لكنه يطالعنا بنظر في النصوص التراثية الخاصة بالإشكاليات المنهجية ـ

المعرفية، تأسيساً وتقويماً، بمعنى أنه لم يباشر بنفسه باستخراج الآليات المنهجية من التراث، وإنما تولى تقديم ما جاء من تحليل وتنظير بصدد هذه الآليات.

الثالث: إن الآليات التي استخدمها الجابري في بحثه مضامين التراث، آليات استهلاكية؛ أي أنها أدوات مفصولة عن مناخ هذه المضامين، منقولة إليه من غيره نقلاً فوقياً، بعضها عقلاني يتّصف بالتجريد، وبعضها فكراني (ايديولوجي) يتّصف بالتسييس، وعلى أساسها انطلق في رفض وإنكار ما كان من مبادىء في التراث، مما لا يأخذ بالتجريد، ولا يقرّ بالتسييس[٩].

وعلى أي حال، فلقد عانى هذا المشروع من مثل ما عانى منه غيره من مشروعات، وواجهته عقبات جمّة، وأخفق في تحديد أهدافه ومقاصده، وانكفأ صاحبه يكرر ذاته، ويعيد انتاج نفسه. ولقد عكف في السنوات الأخيرة على ابن رشد، مفترضاً أنه أبرز من مثّل فكر العقلانية من بين فلاسفة الإسلام ومفكريه، معيداً نشر نصوصه وتمجيد شخصه ونتاجه، وفكره وطريقته في النظر والتأمل، بطريقة لا تخلو من إحتفالية.

ب ـ محمد أركون، ونقد العقل الإسلامي:

يقدم أركون نفسه كمؤرخ فكر، لا كناقد أو مفكر أو فيلسوف، ولقد بدأ هذا الرجل جهوده الفكرية في أول الأمر كباحث عن الجوانب الإنسية في التراث العربي الإسلامي (الإنسية العربية...)، ثم تفرغ لبلورة رؤية نقدية للعقل الإسلامي، على تشعب اهتماماته، واتساع موضوعاته، ومجالات اشتغاله. مستعيناً بأحدث ما بلغه العقل الغربي من تقدم على مستوى مناهج التفكير، وآليات التأمل والنظر، ووسائل البحث والتقصي، وأساليب التفكيك والخلخلة، وطرائق السبر والفحص، من غير أن يحدث ذلك تكسيراً للأطر المفهومية الأصلية الخاصة بالتفكير الإسلامي.

ولقد هدف أركون من مشروعه هذا بحسب قوله «إلى تحريك هذا الفكر، وإحداث ما يحتاج إليه اليوم من تجديد، وتحول وإبداع، وإطلاع على آفاق بديعة من المعرفة، لم يخطر وجودها، أو إمكان اكتشافها ببال المفكرين المسلمين القدماء»[١٠].

إن ما قدّمه أركون شديد الأهمية، غني ومحرض. ومساهماته في الكشف عن جوانب محتجبة في الفكر الإسلامي التقليدي، وفي الممارسات الفكرية الإسلامية المعاصرة جديرة بالاهتمام والعناية، والغنى المصطلحي ـ المفهومي في نتاجه يكشف عن خبرة شاملة وكبيرة بتراث الفكر الغربي، وتبحّر في التراث الإسلامي، وعن قدرة على توظيف المصطلح وتشغيله في المجال المعرفي للفكر العربي الإسلامي واستغلاله. ولقد أعاق هذا الجهد أنه مكتوب في الأساس بالفرنسية في مجمله، وأنه يتوسل لغة وطريقة تعبير يصعب استيعاب مفرداتها، ويتكيء على معجم دلالي هائل ومعقد، وغنى بالاشارات والايحاءات، ويستمد من مناهج بلغت درجة عالية من العمق والتعقيد، في العلوم الاجتماعية والسياسية، وفي الفلسفة والالسنيات وعلوم اللغة... الخ.

ولقد أخذ عليه كثيرون اشتغاله الدؤوب بإثارة الأسئلة وتحريك المشكلات، وخلق الزوابع الفكرية والمعرفية، أكثر من اشتغاله على توضيح معالم الطريق، وتقديم الإجابات واقتراح الحلول... وأنه يضع قارءه أمام خطرين، خطر عدم استيعاب جهازه المفهومي وإمكانات نصه الدلالية، وخطر وضعه أمام أسئلة ومشكلات معرفية جذرية لا يملك حلاً واقعياً لها، وأمام إثارات لا يجد إجابات شافية عنها. وعلى أي حال فالاهتمام الذي أولته الدراسات النقدية المعاصرة لأركون وفكره ليس كافياً، وما زال الانشغال بأعماله قليلاً، نقداً وتفكيكاً، وتقويماً وتشريحاً، وتوضيحاً وشرحاً.

والأثر الذي يمكن أن يتركه مثل هذا النمط من التفكير والانشغال على حاضر فكرنا،ومستقبل وعينا وثقافتنا، ومجمل مشروعنا الحضاري لم تتبدّى معالمه بعدُ بوضوح، ولم تظهر بما فيه الكفاية.

ج ـ حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة:

لعل حنفي من بين المفكرين الأكثر إشكالية في فكرنا المعاصر، والأكثر صخباً وضجيجاً، وهو شخص لا يهدأ ولا يركن إلى سكون. تعدّدت مجالات اشتغاله وتنوعت،

وتوزعت اهتماماته من الفلسفة إلى السياسة، ومن العلم إلى الأدلوجة، ومن الدين إلى التراث، ومن التاريخ إلى النقد. لكنه بدأ في أول أمره بالإشتغال على إعادة تقويم أصول الفقه (Les Méthodes d'exégese) ثم خصّص القسم الأكبر من جهده ونتاجه، لإعادة تقويم العقل الإسلامي بشكل عام، والكلامي (أصول الدين) ـ الفلسفي (ميتافيزيقا) بشكل خاص (من العقيدة إلى الثورة، التراث والتجديد، موقفنا الحضاري، تراثنا الفلسفي، من النقل إلى الإبداع، محاولة لإعادة بناء علوم الحكمة). ولقد نعى حنفي شأنه شأن غيره من المفكرين المسلمين المعاصرين على غيره من أصحاب المشاريع إخفاقهم، وشكّك في قيمة نتاجهم واتهمهم بالانخراط في التجريد على حساب الواقع ومأزقه، وفي النظر العقلي على حساب معالجة الأحداث والوقائع. ولقد افترض حنفي أن الجهد الفلسفي العربي الإسلامي تعثر لسبب جوهري، وهو أن بعضهم غلب عليه الإشتغال على التراث والإنتصار له على حساب المجلوبات والروافد، والمستجد الراهن النافع، وعلى حساب الواقع ومشكلاته وتعقيداته. والبعض الآخر غلب عليه الإنشغال بالواقع والإهتمام بقضاياه المباشرة، المعاينة والآنية على حساب الإنشغال الفلسفي النظّري، والتأمل الفكري، والنظر العقلي في التراث، وفي المستجد الراهن من نتاج الفكر والمعرفة. والبعض الثالث غلب عليه الإنشغال بما آل إليه العقل الغربي، وما انتهى إليه من نتاج في الفكر وما ابتكره من آليات وطرائق ومناهج وأساليب نظر وتأمل على حساب الإشتغال بالتراث وبالواقع على السواء.

ولقد لخص حسن حنفي جوهر مشروعه الفكري حول إعادة تكوين الفلسفة العربية الإسلامية في مداخلة له في الجامعة الأردنية في المؤتمر الثالث للفلسفة في العالم العربي يلاحظ وقائع هذا المؤتمر في: «الفلسفة المعاصرة في الوطن العربي، بحوث المؤتمر العربي الفلسفي الثالث». منطلقاً من ركائز ثلاث:

١ ـ قراءة التراث قراءة فاحصة ناقدة بغية استثمار ما هو قابل منه للحياة، وما هو نافع ومجدٍ، في حل مشكلات الإنسان والمجتمع والإجابة على تساؤلات الفكر في الراهن المعاصر.

٢ ـ قراءة الواقع قراءة متأنية والإنشغال بفحص مشكلاته، وبدراسة مجمل عناصره، ورسم صورة واضحة لإمكاناته وطاقاته.

٣ ـ استثمار المجلوب الوافد، من نتاج الغرب الحديث والمعاصر، ومن مبتكراته وإنجازاته وتصوراته ورؤاه، ونظمه المعرفية وتياراته الفكرية، ومناهجه وطرائق تفكيره، وأساليب عيشه وطرق تنظيمه.

وكيف كان فجُهد حسن حنفي تميّز بالشمول والاستيعاب والغزارة والحيوية، وبطابعه النقدي التحليلي، وبرؤيته الواضحة المتماسكة، لكنه كما هو الحال مع غيره من مفكري الحداثة العربية الإسلامية انتقائي توفيقي، ينقصه الإبداع والإبتكار ويفتقد إلى نسق مفهومي متماسك، وبنية منطقية محكمة[١١].

جهد كجهد حنفي يحتاج إلى مزيد درس وتشريح، ومعالجة ونقد، وقراءة وفحص. والدراسات التي أنجزت حول فكره قليلة، وغير كافية. (ثمة دراسة للدكتوراه حوله في الجامعة اللبنانية، لمحمد جمعة، مهمة، ونافعة، ومستوعبة، تستحق التقدير والثناء.

د ـ طه عبد الرحمن، وتجديد المنهج:

يعتبر هذا المفكر من أكثر المفكرين الإسلاميين المعاصرين توسلاً بالدقة المنهجية، وأشدهم اعتماداً في عرض فكره على أسلوب فلسفي نسقي، واستناداً إلى بنية منطقية صارمة ومحكمة التركيب تذكرنا في لغتها وبنيتها النظرية وتركيبها بأبي حامد الغزالي. ولقد جمع هذا المفكر الخلاق، بين قدرة كبيرة على الاجتهاد والنظر والإبداع، وبين معرفة موسوعية بالتراث، وبما أبدعه الغرب في مختلف الصعد الفكرية، والفلسفية، واللغوية. واستثمر ذلك كله في مشروعه الفكري لإعادة إحياء الفكر الإسلامي، وبعثه من رقاده، وبث الحياة فيه.

لقد عرض الرجل خلاصة واضحة لمشروعه الفكري، وللدعائم التي ارتكز إليها في مقدمة كتابه (تجديد المنهج في تقويم التراث) واستثمرها في جملة كتبه الأخرى المتأخرة، (كفقه الفلسفة ـ بجزئيه، والتكوثر العقلي اللسان والميزان، وسؤال الأخلاق)،

أو في كتبه السابقة، كـ(في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، العمل الديني وتجديد العقل). وهي تتلخص في التالي:

١ ـ الأخذ بنظرة تكاملية إلى التراث لا بنظرة تجزيئية، عبر نقد مضامينه وفق الآليات التي تأصل وتفرع بها مضامينه.

٢ ـ توقف صحة تقويم أي إنتاج فكري تراثي على الإعتراف المسبق بأن تداخله مع أقرب العلوم إلى مجال التداول الإسلامي العربي، أقوى من تداخله مع ما دونه قرباً في هذا المجال، ويسميها دعوى: التداخل المعرفي للتراث.

٣ ـ الإقرار بأن أقرب العلوم إلى المجال التداولي العربي الإسلامي هو العلم المتداخل مع علم الأصول تداخلاً مفيداً للفقه في جميع فروعه ولا يمنع مانع من قيام نسبة شاملة بينه وبين علم الأصول.

٤ ـ الإقرار بأن أقرب العلوم إلى المجال التداولي العربي الإسلامي وأنسبها للإلهيات استشكالاً واستدلالاً هو العلم الأصيل الداخل في الإلهيات. (ويسميها دعوى التداخل الخارجي البعيد، وهي خاصة بالإلهيات).

٥ ـ الإقرار بأن لا سبيل إلى تقديم الممارسة التراثية، إلا بالاستناد إلى مجال تداولي متميز عن غيره من المجالات الثقافية بأوصاف خاصة. ومنضبط بقواعد محددة، ويؤدي الإخلال بذلك إلى آفاق تضر بهذه الممارسة ويسميها (دعوى التداول الأصيل).

٦ ـ الإقرار بأن لا سبيل إلى معرفة الممارسة التراثية بغير الوقوف على التقريب التداولي الذي يتميز عن غيره من طرق معالجة المنقول باستناده إلى شرائط مخصوصة... ويسميه (دعوى التقريب التداولي).

٧ ـ الإشتغال على تغطية الوصف التجريدي للمنطق بوصف تسديدي، ليتحقق التقريب لهذا المنقول اليوناني إلى المجال التداولي العربي الإسلامي ويسميه (دعوى التقريب التداولي للمنطق).

٨ ـ الإشتغال بتغطية الوصف التجريدي للأخلاق بوصف تسديدي، ليتحقق كذلك التقريب لهذا المنقول اليوناني إلى المجال التداولي العربي الإسلامي[١٢].

ولقد شغل عبد الرحمن نفسه في كتابة تقويم المنهج بإثبات هذه الدعاوى، وبالتالي بترسيخ منهج في إعادة قراءة التراث، واستثماره وتقويمه ونقضه.

وتأسيساً على ذلك رأى: «أن الوصول إلى فلسفة عربية متميزة يتمثل في الخروج من القول الفلسفي الخالص، إلى القول الفلسفي الحي من خلال وصل العبارة بالإشارة في مختلف مستويات القول الثلاثة، أعني، وصل الاصطلاح بالتأثيل على مستوى المفهوم، ووصل التقرير بالتمثيل على مستوى التعريف، ووصل الاستنتاج بالتخييل على مستوى الدليل، من خلال المزاوجة بين الخصوصية العبارية والخصوصية الإشارية، ومن خلال دفعها لتتغلغل في التداول اليومي»[١٣].

ولقد أخذ بعضهم على مشروع عبد الرحمن أنه ينطوي على نزعة تمركزية بيانية، تقدم المنطقي اللغوي اللساني على العقلي، والفقهي الأصولي على الفلسفي، وأنه يرسخ أصولية محدثة تذكرنا بالغزالي ونتاجه وفكره[١٤].

ويأخذ بعضهم كذلك عليه جوهره الصوري بالنزعة العملية، وتسلحه بالخلق اللغوي لإخفائه مغالطات أساسية، كمغالطة (الوحدة بين الإنسان والعالم)، ومغالطة (أن الانطولوجيا هي محض نشاط شعوري أعني نشاط يكرس الصورية باعتبارها للعالم)، ومغالطة (الوحدة بين المنطقي والانطولوجي، أي بين ما يتداوله الناس على أنه الحقيقة وبين الحقيقة نفسها)، ومغالطة (الوحدة بين الإنسان والإنسان)، ومغالطة (الوحدة بين التقريب والتداول وبين القاعدة التداولية وموضوعها).

والواقع أن جهد طه عبد الرحمن خصب غني، ومعقد كذلك، ويتوسل لغة محكمة السبك والبناء، متقنة الصنع، ونسقاً منطقياً معقّد التركيب، يجعل الولوج إلى مقاصده أمراً صعب المنال، ويحتاج إلى حصيلة لغوية، وتكوين منطقي، وسعة اطلاع.

وهو كمشروع أركون لمّا يفحص بعدُ بدقة، بالرغم مما بدأ يثيره من اهتمام، ولم يتكشف حتى الآن أثره، ولم تظهر نتائجه في السياق الفكري العربي الإسلامي المعاصر.

وفي ختام هذه المداخلة أرغب في أن ألمح بإيجاز إلى جهد شبيه ومواز تمّ التعبير عنه بالفارسية، وإلى حركة فكرية باحثة ناقدة ومتجدّدة بدأت في إيران منذ بداية هذا

القرن، واستمرت إلى الآن، حرّكتها نفسُ الهواجس التي حركت الفكر المكتوب بالعربية، وشغلتها نفس الاهتمامات، وواجهتها نفس المشاكل والعقبات، لكنها راحت تركز في السنوات الأخيرة على موضوعات شبه محدّدة، ومجالات محصورة، من قبيل: إعادة تأويل التراث الديني، والبحث عن وسائل كفيلة بإعادة الاعتبار لحركة الاجتهاد الفكري، ونقل اللاهوت الديني التقليدي إلى العصر وتجديد بنائه وتطوير بنيته النظرية ونظامه. يصعب عليَّ هنا الإلمام بتفاصيل هذا الجهد، وأحيل بلمحة إلى عمل محمد رضا وصفي المهم حول الفكر الإسلامي المعاصر في إيران فإنه غني خصب ونافع[١٥].

هوامش

(❖) وينبغي الإشارة هنا إلى أننا لا نقصد بالفلسفة هنا الميتافيزيقا، أو اللاهوت، أو فلسفة الدين على وجه الدّقة، إذ مثل هذه الأمور لم تعد موضع عناية الباحثين المحدثين عندنا، وانصب جل اهتمام هؤلاء النظري، واشتغالهم الفلسفي على الدنيوي المعاش، والمعاين أعني على الفلسفة كجهد نقدي، وعلى الإنسان ومشكلاته.

(١) لاحظ مثلاً: معن زيادة، «الفلسفة العربية الحديثة والمعاصرة» في: الفكر العربي، عدد ٥٧. ١٩٨٩م. ص٦ وبعدها.

(٢) سالم يفوت، «أسباب تعثر الخطاب الفلسفي العربي المعاصر» م.ن، ص٣٣ وبعدها.

(٣) أحمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث، بيروت: دار الفكر، ١٩٧٣. ومحمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢.

(٤) الجبرتي، عجائب الآثار، القاهرة، ١٣٢٢هـ، ج٣، ص٢ وبعدها.

(٥) الطهطاوي، تلخيص الإبريز، القاهرة، ١٩٩٣م. ص٦، وص١٥. ومناهج الألباب المصرية، القاهرة ١٩١٢م. ص٣٢٨. و٣٧٣.

(٦) البهي، م.س. ص٥٧ وبعدها. والكتابات حول ذلك كثيرة.

(٧) يلاحظ تحليل لآراء هؤلاء خصوصاً في المسألة السياسية عند: إيليا حريق، الديموقراطية وتحديات الحداثة. بيروت: دار الساقي، ٢٠٠١. ص٤١ وبعدها.

(٨) م.ن، ص٣٠٥ وبعدها.

(٩) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٤م. ص٣٣ وبعدها. وغالب حسن في قضايا إسلامية معاصرة، العدد الثالث، ١٩٩٨ ص٢٦٣ وبعدها. وجميل قاسم، المؤتلف والمختلف، ص٤٩ وبعدها. وثمة دراسات كثيرة لا مجال هنا لذكرها كأعمال يحيى محمد المستفيضة وجورج طرابيشي في ثلاثيته... فلتراجع.

(١٠) أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، بيروت: مركز الإنماء القومي، ص٧ وبعدها.

(١١) حسن حنفي، بحث في: «كتاب الفلسفة المعاصرة في الوطن العربي» وفي: «كتاب الفلسفة العربية المعاصرة»، الصادران عن مركز دراسات الوحدة العربية، ونحن هنا نشير إلى بحثه الذي بعنوان: الفلسفة والتراث، ص٣٦٩ من الكتاب الثاني.

(١٢) تجديد المنهج، م.س. المدخل، ص١٥ ـ ١٦. والمنطلق الجديد العدد الأول، ص١١٩ وبعدها.

(١٣) عمر كوش، «مدخل قومي وديني.. بحثاً عن فلسفة عربية» السفير، الجمعة ١٤ حزيران ٢٠٠٢، ص١٠.