نظرة الإسلاميين التقدميين إلى النص الديني
في ظل العلمانية والحداثة

الدكتورة: كريمة كريبة حليمة/ تونس

المقدمة:

كيف نفهم التقدم والتقدمية؟ وما النتائج المترتبة على الرؤية التقدمية في الثقافة العربية؟ وهل هناك عصر انحطاط عربي؟ وكيف يمكن الخروج من أزمة الثقافة العربية الحديثة وأزمة المثقف العربي، للوصول إلى نخب عربية منسجمة مع ثقافتها وحضارتها من خلال قراءة تقدمية للنص الدين ؟ هذا ما سنسعى إلى إبرازه من خلال دراسة النظرة أو القراءة التقدّمية للنص الديني في ظل الحداثة والعلمانية مبرزين أهم التحدّيات العقدية المعاصرة التي تعترض الباحث المعاصر في زمننا الراهن من خلال مفكرين مثلوا هذا التيار.

تعريف الإسلاميين التقدّميين:

الإسلاميون التقدميون هم تيّار إسلامي عقلاني الاتّجاه، اشتغل في أوساط الجماعة الإسلامية منذ بداية السبعينيات في المساجد والجامعات والمعاهد التربوية.

وهو تيار يركّز على العقل أكثر من تركيزه على النص، وحمل الإسلاميون التقدميون على عاتقهم فكرة تجديد الإسلام وطرح كل الشوائب التي علقت به، كالفقهية والعقائدية

والأصولية وغيرها، وذهبت هذه الجماعة إلى حدّ القول بجواز تعطيل الثوابت عندما تكون هناك ضرورة إلى ذلك.

ويطلق على هذا التيّار اسم يسار الإسلام أيضا وهو تيار بإمكانه قراءة التراث قراءة سياسية وهو بالتالي "الإسلام السياسي" أو "اليسار الإسلامي". فهو الذي ينبع من تراث الأمّة ويلتزم بقضايا العصر، وهو قادر على القيام بهذا التحوّل من المحافظة "التاريخية"[1] وصولا إلى "التقدّمية"[2] العصرية.

فجذوره في التراث، وفروعه في العصر، وهو يسعى إلى صياغة مشروع قومي يربط الماضي بالحاضر، ويحقق التغيّر الاجتماعي وقمّته في الثورة من خلال التواصل لا من خلال الانقطاع.

---

1 –تاريخية:مصطلح يعني التضامن والوحدة بين الأنا التاريخي وبين الآنية ويسمى الشعور بهذه الوحدة الشعور التاريخي وعنده أن التاريخ بخلاف التأريخ والشعور التاريخي أو التاريخية بخلاف الشعور التأريخي أو التأريخية. فالتاريخ هو العلم بحوادث الماضي خلال التسلسل الزمني للعالم، والتاريخ هو شعور الذات بما حقّقته من مظاهر نشاطاتها المختلفة. والشعور التاريخي هو النور الذي يوضح تاريخية الآنية ويتبدى في كل حالة أريد فيها أن أدرك العلو أي أن أدرك أنني أريد من خلال المواقف التي أوجد فيها، الخروج عن هذه المواقف والعلو عليها ابتغاء تحقيق إمكانات جديدة. (المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة: د عبد المنعم الحنفي، ص115).

2– التقدم (بالإنكليزية: بروجرس (progress من "تقدَّم" بمعنى "سار أو انتقل إلى الإمام"، ويشير لفظ" التقدم" إلى أي حركة تتجه وجهة مرغوباً فيها، وإلى التحول المتدرج من حال إلى ما هو خير منها، وعادة ما يرتبط التقدم (في الخطاب السياسي والفلسفي الشائع) بقيم مثل الانفتاح والتطور في الآراء السياسية والاجتماعية والاستنارة وغيرها، والتقدم هو الإجابة التي تقدمها المنظومة المعرفية) التحديثية الترشيدية) على السؤال المعرفي النهائي الخاص بالهدف من وجود الإنسان في الكون.(www.altareekh.com).

ويقوم اليسار الإسلامي بهذه المهمة لإثارة التراث وممارسة العمل السياسي من الجذور التراثية في إطار الوحدة الوطنية. فاليسار الإسلامي أو تيّار الإسلاميين التقدّميين لا يكفّر أحدا، بل إنه يقبل كل التراث القديم بمعوقاته ودوافعه من أجل إعادة النظر فيها، وتصفيته أوّلا، ثمّ تحويله ثانيا إلى رافد أساسي في وعينا القومي. كما يقبل الحركة "العلمانية"[1] بكل فصائلها لأنه يفهم منطلقاتها.

وخلاصة فكر هذه المدرسة (اليسار الإسلامي). أنها امتدادا للفكر الاعتزالي بالمدرسة الإصلاحية التي تزعّمها الأفغاني ومحمد عبده. ومن رجال هذا التيار أي اليسار

---

1 - العلمانية: (Secularism) (Laicité)

"هي مفهوم سياسي نشأ إبّان عصور التنوير والنهضة في أوروبا. عارض ظاهرة سيطرة الكنيسة على الدولة وهيمنتها على المجتمع وتنظيمها على أساس الانتماءات الدينية والطائفية.ورأى أن من شأن الدين أن يعني بتنظيم العلاقة بين البشر وربهم. ونادي بفصل الدين عن الدولة. وبتنظيم العلاقات الاجتماعية على أسس إنسانية تقوم على معاملة الفرد على أنه مواطن ذو حقوق وواجبات، وبالتالي إخضاع المؤسسات والحياة السياسية لإدارة البشر وممارستهم لحقوقهم وفق ما يرون وما يحقّق مصالحهم وسعادتهم الإنسانية.

إنّ هذا المفهوم التحديثي في الواقع إلهام انطلق من نظرة أوسع وأشمل هي النظرة الإنسانية (humanism) التي مجّدت الإنسان كمحور للكون ونظرت إليه على أنّه سيّد نفسه وحرّ الإرادة. ونادت بالعقلانية (Rationalism) كوسيلة للتنظيم الاجتماعي ولتسخير كافة الإمكانيات لتحقيق حاجات الإنسان وسعادته وبالديمقراطية كأساس لعلاقة الفرد بالدولة والمجتمع.(الكيالي (عبد الوهاب):الموسوعة السياسية،ج(4) المؤسسة العربية للدراسات والنشر،ط1 ،بيروت (د,ت) ،ص 179-180)

الإسلامي "أحميدة النيفر"[1] و"صلاح الدين الجورشي"[2] من تونس و" محمد عابد الجابري"[3] من المغرب الأقصى ويركّز هذا التيار على الثورة وتحقيق العدل الاجتماعي وتجديد التراث.

وكان صلاح الدين الجورشي يطالب بثورة ثقافية لأنّها تمثّل عنصرا جوهريّا في إعادة بناء وعي المجتمع. وأن تتمّ بعد ذلك عملية إعادة هيكلة المجتمع. ويتساءل الجورشي عن أيّهما حدث في بداية الأمر: الدولة أو المجتمع؟ وقد أتجّه الإسلاميون التقدميون نحو ثورتهم

4_ الدكتور أحميده النيفر: من الشخصيات الفكرية والأكاديمية المرموقة في تونس وفي خارجها، وفضلا عن بحوثه ودراساته وكتبه وعن تجربته العميقة في التدريس، فهو من الرواد البارزين في نوعية من الطرح التجديدي في الخطاب الديني الإسلامي، وكانت له مجلة شهرية مختصة بهذا الشأن أصدر منها الكثير من الأعداد في تونس ثم توقفت بعد أن استقطبت نخبة من أصحاب الذهن الوقّاد والأسئلة الجريئة، وكان اسم المجلة مثيرا في حدّ ذاته (15/21) للإيحاء بإمكانية التقاء وتحاور الزمن الإسلامي في تاريخه مع الزمن المسيحي، بصفته الزمن الرسمي أو الإداري للحضارة الإنسانية الراهنة.(www.alawan.com)

2 _ صلاح الدين الجورشي: خبير في شؤون الحركات الإسلامية، وأحد الأعضاء المؤسّسين لحركة " الإسلاميين التقدّميين" (www.islamtoday.net)

3 _محمد عابد الجابري: ولد في فجيج سنة 1936 يشتغل الآن أستاذ فلسفة والفكر العربي الإسلامي بكليّة الآداب بالرباط حصل على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة في عام1967 وتحصّل على الدكتوراه في الفلسفة من جامعة محمد الخامس، يشتغل حالياً منصب أستاذ في الفكر الفلسفي في جامعة محمد الخامس بالمغرب أغنى المكتبة العربية بتأليفه 30 كتاباً تدور حول قضايا الفكر المعاصر ويعد «توطين الفكر العربي» أهمها وكان قد ترجم إلى عدة لغات، حصل على جائزة بغداد للثقافة العربية من اليونسكو سنة 1988 والجائزة المغربية للثقافة في تونس عام 1999، يعتبر د. الجابري من أهم المفكرين المغربيين الذين تركوا بصمة واضحة في الفكر العربي المعاصر.له العديد من الكتب المنشورة التي أحدثت قفزة في أسلوب نقد التراث العربي (www.mediaweki.org)

الثقافية من خلال فهم جديد للدين. وهم مؤسّسوا ما يُطلق عليه تيار "اليسار الإسلامي" الذي يقترب كثيرا من فكر المعتزلة والعقل المعتزلي، الذي كان سائدا في القرن الثاني الهجري، وتحديدا من عام 105-131هـ في زمن الخليفة هشام بن عبد الملك، وما بعده من الخلفاء الأمويين. ولذا، نراه يربط دائما بين الفكر الغربي الحداثي، وفكر المعتزلة الحداثي، الذي كان حداثيا قبل ثلاثة عشر قرنا، وما زال حداثيا إلى هذه اللحظة.

"فالحداثة"[1] ليست العصرنة، بقدر ما هي التجديد والانفتاح الفكري في كل زمان ومكان.

وتعرف موسوعة *Universalis* الحداثة بأنها "ليست مفهوما اجتماعيا، وليست مفهوما سياسيا، أو مفهوما تاريخيا. إنها شكل حضاري يتعارض مع التقليد، (...)متحرّكة في أشكالها وفي مضامينها وفي الزمان والمكان، ولا تستقرّ أبدا وتبدو كنظام قيم وكأسطورة وبهذا المعنى، يجب أن نكتب الحداثة على أنها تشبه التقليد"[2] والحداثة أيضا " تبدو معضلة

---

1 _ الحداثة: الحداثة في الاصطلاح مفهوم استعمل للدلالة على المميزات المشتركة بين البلدان الأكثر تقدّما في مجال النمو التكنولوجي والسياسي والاقتصادي والاجتماعي. .. ولعلّ أهم ما يميّز المجتمعات التي تتسم بالحداثة قدرتها بخلاف المجتمعات التقليدية على الابتكار والتغيير وتوفيرها مناخا ملائما لتراكم الخيرات والمعارف معا (عبد المجيد الشرفي: الإسلام والحداثة: ص20) + والتحديث هو مجموع التحوّلات السياسية والاقتصادية والتكنولوجية كما جرت تاريخا لأوّل مرّة في أوروبا تمثّل نموذجا ونمطا حضاريا جديدا ومرحلة جديدة من مراحل التاريخ تختزل بروز الحداثة والحداثة ثورة مستمرّة وتجاوز مستمر وحركة أشكال لا تنتهي. الحداثة في جوهرها نفي مستمر وتجديد من أجل التجديد (محمد سبيلا: الحداثة وما بعد الحداثة: دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 2000، ص 63)

2 - Jean Baudrillard, Encyclopaedia Universalis, Tome 2, édition 1980, Paris

عندما نحاول تعريفها وإعطائها معنى محدّدا قبل استعمالها لتحليل وضعية معيّنة "[1] وباختصار "فإن التعريف الأمثل الذي يمكن أن نسنده إلى الحداثة هو أنها تنفلت من كل محاولة تعريف "[2].

أصبحت مشكلة إعادة قراءة الفكر الديني تحتّل المركز الأول بالنسبة إلى هذا التيار. ويحددّ الإسلاميون التقدميون منهجهم الاجتهادي في التجديد الإسلامي باعتماد العقل وسيلة في فهم النصوص المقدسّة من كتاب وسنّة، دون الوقوع في الحرفيّة أو النصيّة ويعتمدون على الاجتهاد كمنهج نحو تحقيق التجديد المنشود.

هذا تقديم وجيز للإسلاميين التقدّميين، أما اهتمامنا نحن فيتمحور حول البحث عن نظرة هؤلاء الرواد إلى النص الديني وبالتالي إلى التراث الديني في ظل العلمانية والحداثة ورأينا أن منطلقاتهم الأساسية في قراءة النص الديني تدور حول:

- إعادة قراءة النص الديني ورفض تقديس السلف.
- تجديد التراث وإعادة بناء العلوم القديمة والوعي بأهميّة التاريخ.
- الفهم المقاصدي للقرآن وإعمال العقل.
- رفض التأثر بالغرب.

1- كيفية قراءة النص الديني

لا يضع الإسلاميون التقدّميون اللّوم في قصور حضارتنا على النص. ولكنّهم يضعون اللوم.. كل اللوم على رجال الدين الذين يُنطِقون النص ويفسرونه ويؤولونه بما يتّفق

1 laroui (A): islamisme , modernisme, libéralisme, Esquisse critique , centre culturel arabe Casablanca, éditions de minuit ,1962 p 39

2 dominach (jm): approche de la modernité, éditions marketing ,1986 , p 13

وأهواءهم ومصالحهم السياسية والمادية. فالنصّ يقوم فقط بدور الافتراض الذي يمكن التحقّق من صدقه في التجارب الإنسانية الفردية والجماعية. النص يُقيّد (فلا اجتهاد مع النص). والتأويل يُحرّر، فهناك اجتهاد في فهم النص.

لذلك يقول أحميدة النيفر " التفسير لا يقتصر في رؤيتنا على الجانب المعرفي الفكري، بل هو وثيق الصلة بمسألة الإيمان والتدين في العالم الإسلامي. ذلك أن منهجية إخضاع النص القرآني لغاية استخراج التقنيات الفقهية والعقدية يفضي إلى انحسار علاقة المؤمن مع النص في حدود المجال التوظيفي فحسب، عند ذلك لا تتجاوز العلاقة بالقرآن إطار تحقيق استجابة ظاهر النص لاحتياجات فقهية وعقدية المراد التوصّل إليها. وأخطر ما في هذه العلاقة توليدها لذهنية توظيفية للنص تجعل إيمان المسلم قصير المدى لا يرى في تعامله مع القرآن إلاّ الجانب النفعي الخارجي. وبالتالي فإن خصوصية الإيمان المتولّد في رحم هذه الذهنية تقوم على الاطمئنان وتجاهل حيرة المؤمن وتساؤلاته وتوقه إلى الارتقاء الروحي، بذلك يتوقف النشاط الإيماني عند عتبة عالم الحاجيات الظاهرية."[1]

لقد كان القرآن أشدّ المراجع الدينية محاربة لعبّاد الماضي الذين رفعوا شعار" إن وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مهتدون" كما أنّ بلاغة القرآن ليست تزويقا لفظيا وإنما هي أسلوب راق في خدمة مضمون أرقى. والقصد من وراء ذلك أن يكون التاريخ بعدا رئيسيا من أبعاد التجربة لأنّ التاريخ هو محصلة التجارب. هو المكاسب التي تمّ انجازها، حتى أخطاؤنا من أثمن المكاسب لأن الوعي بما هو وعي بجوانب من الذات

11_ النيفر(أحميدة): الإنسان والقرآن وجها لوجه ،سلسلة الإسلام والإنسانية، نشر الفنك ،الدار البيضاء، 2000 ص107

12-الجورشي (صلاح الدين): أخطاؤنا بالوعي أثمن المكاسب، جلّة15-21 عدد12، ص 67

والتاريخ هو الذاكرة الجماعية. وكلّما كانت الذاكرة ضعيفة كلّما كانت الأخطاء أفدح وأخطر وكلّما كان حضور التاريخ قويا ساهم الوعي التاريخي في استيعاب التحديات وفي تقويم التجربة."[1] وبالتالي فإنّ النقد الذاتي هو الكفيل وحده بتطهير الذات وكشف السبيل وربط الصلة بالوعي والواقع.

نستنتج ممّا تقدّم أنّ التقدميين الإسلاميين يرفضون التقيد بالنص باعتباره من القوالب الجاهزة التي يجب الإقتداء بها، كما كان ذلك شأن الآباء والأجداد. وهم يدعون إلى كسر منطق تقديس السلف لأنّنا منخرطون ضمن حركة التاريخ هذه الحركة تتّصف بالنسبية على عكس القداسة التي تتّصف بالإطلاقية، يقول أحميدة النيفر "هذا التضخم الكمّي للمؤلفات التاريخية ينبّهنا إلى ظاهرة أخطر نعيشها في حاضرنا العربي. إنه موقف التقديس للتراث العربي الإسلامي ومشكلة هذا الموقف أنه لا يعتبر التراث حصيلة يمكن التصرف فيها، بل يتعامل معه كالإرث الأسطوري الذي يجب أن يحفظ كما هو دون أي تغيير. ومن الواضح أن هذا الموقف يرتبط ارتباطا وثيقا بالبنية الاجتماعية الثابتة والمنغلقة التي هيمنت على المجتمعات العربية الإسلامية طيلة قرون متوالية. "[2]

كان من العسير على الإسلاميين التقدّميين كسر هذه البنية الاجتماعية المنغلقة لأنّها بنيه سيطرت على ذهنية المسلم منذ قرون. وجعلته يدور حول نفسه لا يجدّدها ولا ينفتح بها خارج دائرة السلف، في حين أن الوحي ونقصد بذلك النص الديني يقبل القراءة الواعية والناقدة خارج رصيد السلف في تصوّرهم، ولكنّ العملية صعبة لأنّ ما علق بالتراث ممتدّ على خط زمني طويل.

13- النيفر (احميدة): من التراث إلى البدائل المستقبلية، مجلة 15. 21، عدد 3 ،1983 ص18-19

إنَّ الحديث عن منهجية في التفسير وفي قراءة النص الديني كما يرى الإسلاميون التقدّميون لا يقتصر على الجانب المعرفي الفكري، بل هو وثيق الصلة بمسألة الإيمان والتديّن في العالم الإسلامي، ذلك أن منهجية إخضاع النص القرآني لغاية استخراج التقنيات الفقهية يفضي إلى انحسار علاقة المؤمن مع النص في حدود المجال التوظيفي فحسب، أما المنهجية التي ينحاز إليها فهي المنهجية النقدية التاريخية التي يمكن أن تعيد للوحي حيوية لغته ورموزه وطاقته الروحية والفكرية، ومن المحتمل أن نفسح المجال لنوع آخر من الإيمان معتمد على يقين متسائل ومعتز برحابة رسالة القرآن وواع بأن هذه الرحابة لا تزيد المؤمن إلاّ تواضعا وسعيا إلى الآخر مهما كانت المرجعيات التي يعود اليها.

كما يطرح الإسلاميون التقدميون أسئلة تبدو في غاية الأهمية في علاقة النص مع العصر ومع المفسّر والجدلية التي تحكم هذه العلاقة، فضلا عن أنهم أرادوا أن يوظّفوا هذه الجهود جميعها في سياق المشهد الثقافي العربي المعاصر، ليروا علاقته بالنص وكيفية انضوائه تحت نوعٍ من القراءات الخاصة للنص القرآني، فجدّدوا بذلك التراث وأعادوا بناء العلوم القديمة.

2-ضرورة تجديد التراث والوعي بأهمّية التاريخ :

عندما نتعرّض لكلمة تراث يستوجب ذلك منّا تعريف التراث والبحث عن ماهيته وفق منظور الإسلاميين التقدّميين.

التراث هو "محصلة تجربة الأمّة وكل ما يبقى من تاريخها من آثار ونقوش وعادات سكنية واجتماعية وروحية. بتعبير مختصر: إنه الثقافة هذا في الإطار العام. أما بالنسبة إلى التراث العربي الإسلامي فقد كان في المنطلق عبارة عن فهم المسلمين للقرآن وبمجرد وفاة الرسول اضطرّ الصحابة إلى حل مشكلة أساسية هي مشكلة الإمارة. وقد تم حلّها

بالاجتهاد وبتذكير السوابق التاريخية. كان التراث بالنسبة إليهم قائما على أساس فهم المسلمين للقرآن أما نحن فإن التراث الذي نستعمله هو الذي تقرأه في الكتب وقد تم تسجيله فيما بين القرن الثاني والثالث الهجريين "[1].

وقبل أن نتوغّل في تعريف التراث يجب علينا أن نفرّق بين التراث والتاريخ. إذ التاريخ أشمل من التراث وأكثر توغل في زمن الماضي، في حين أن التراث جزء من التاريخ وتعريف التراث حسب محمد عابد الجابري هو "كلّ ما هو حاضر فينا أو معنا من الماضي سواء ماضينا أم ماض غيرنا، سواء القريب منه أم البعيد"[2]. وبالتالي فإن التراث هو كل ما له قابلية الانتقال من الماضي إلى الحاضر لاعتبارات مرتبطة بالحاضر وحاجاته ومقتضياته أو لاعتبارات خاصة بالتراث في حدّ ذاته يتصف بها مما تمكنه من أن يكون حيّا وفاعلا وعقلانيا، " فلفظ تراث إذا أرجعناه إلى مادته اللغوية وهي (و، ر، ث) وإلى مصادره واشتقاقاته كما وردت في معاجم اللغة من الإرث والورث والميراث وما يتفرّع عنها من كلمات: ورث ورثُ يرث توريث، الوارث الورثة، نجد أن جميعها يطلق على عملية الانتقال، ومن حيث الأصل تطلق على الجانب المادي في انتقال المال والأملاك من الميّت إلى الحي. وهم الورثة الشرعيون حسب أحكام التشريع الإسلامي. كما أصبح يطلق أيضا على الجانب المعنوي في انتقال الحسب والنسب والشرف. لذلك صحّ أن نقول أن التراث هو ما له خاصية الانتقال بحيث يشمل الانتقال المعارف والعلوم والثقافات، ليس الانتقال الطبيعي الساكن أو الجامد، بل الانتقال الذي له دلالات العقل والحضور والتأثير"[3]. وهو

1-الجابري (محمد عابد): التراث والعمل السياسي، مجلّة 51-21 عدد3، 1983، ص 24

15- الجابري (محمد عابد): التراث والحداثة: مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1991، ص 45

16- ميلاد (زكي): من التراث إلى الاجتهاد، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1 – 2004 ص 247.

ليس موروثا ثقافيا تلقّاه الخلف من السلف وإنّما هو مخزون نفسي حيّ في الجماهير. يعيش في نفس الإنسان المعاصر يوجّه سلوكه اليومي ويتحكّم في تصوّره للإنسان والحياة والكون والله " فالتراث لا يزال مخزونا في أنفسنا كامنا في وجدان أمّتنا يحدّد سلوك الجماهير ويحرّكها. فهو ليس كائنا ميّتا لا حياة به بل هو حيّ لا يموت مبثوث مثل الروح في كلّ الجسد، إنّ التراث العربي الإسلامي يعيش فينا إلى اليوم فلو قمنا بتشريح هذا الحاضر لوجدنا أنّ قطاعات واسعة منه تعود إلى الماضي، بل إنه كثيرا ما نلاحظ أنّ بعض مظاهر المعاصرة في حاضرنا تخفي تحتها عوامل تراثية مؤثرة تظلّ تحاصر الجديد لتفرغه من محتواه فلا يبقى منه إلاّ المظهر." [1]

يعيش التراث في ذات الإنسانية من دون وعي حسب رؤيتهم للتراث وهو مخزون يتحكّم في الإنسان. لذا يدعو هذا التيّار إلى حسن إعادة قراءة التراث قراءة سويّة تتماشى ووجدان العصر وبالتالي " فإنّ مفهوم التراث في الخطاب الإسلامي التقدّمي هو في جوهره مخزون نفسي تراثي يتحكّم في الواقع ويحيط حركة تطوّره مماّ يتحتّم إعادة قراءة وإعادة بناء الوعي على ضوء متطلّبات العصر وحاجيات الأمّة للتقدّم. إنّ التراث والتراث الإسلامي خاصّة يعيش في الذات العربية في وعيها ولا وعيها في العادات وردود الأفعال. فكيف يمكن تجاهل كلّ هذا والسعي في بناء مستقبل مع إهمال التراث، تلك القوّة الكامنة والمؤثرة في وجدان العصر " [2].

17- الفجاري (مختار): الخطاب الديني المعاصر في تونس وإشكالية المشروع الحضاري مجلّة 21.15 أنموذجا، جامعة تونس الأولى، كليّة الآداب منوبة، شهادة الكفاءة في البحث، إشراف د. سعد غراب (د.ت)ص 70

2- نفس المرجع السابق: ص 71

كانت الدعوة إلى إعادة بناء التراث إذن منهجا في قراءة النص الديني من أجل توظيف التراث للنهوض بالواقع ويرى هذا التيار أنّ التيار السلفي رغم اهتمامه بإحياء التراث إلاّ أنّه لم يدرك الغاية الحقيقية – وهي النهضة في نظر الإسلاميين التقدّميين – بل سعى إلى إحياء التراث بدافع النزعة الدفاعية على الإسلام والتراث والهويّة على حد السواء. فهو ردّ الفعل على التحدّيات التي يفرضها عليه الخصوم، وبذلك يري التقدّميون أنّ إحياء التراث لدى الخطاب السلفي من أجل التراث لا من أجل النهضة ،وبالتالي فإنّهم يرون أنّ الخطاب السلفي بقي خطابا ذا نزعة دفاعية إذ لم يتمكّنوا من المرور إلى التأسيس وإعادة البناء والإبداع. يقول صلاح الدين الجورشي " إن التجديد المطلوب يجب أن ينطلق من الواقع الاجتماعي الحي أي متابعة مظاهر التدين السائدة وتحليل أبعادها وإعادة تشكيلها في اتجاهات بنّاءة أكثر وهو ما يقتضي استفادة قصوى من الدراسات الاجتماعية وربطها بالتاريخي والتراث الحي والفاعل. إذ لا يكفي هنا معرفة الحكم الشرعي وإنما تكتمل الصورة ويتحقق التغيير بمعرفة علمية للواقع، باعتباره المقصود بدرجة أولى. والتجديد في بعد آخر هو عودة إلى النصوص الإسلامية. ولكن من مداخل مختلفة أي في ضوء حاجيات المجتمعات الحديثة ومكتسبات العصر ومصالح الأمّة وحقوق الأفراد."[1]

فالإسلاميون التقدميون يدعون إلى فهم حداثي للتراث نعني بذلك أنهم يدعون إلى تجاوز الفهم للتراث الذي نادت به الحركات السلفية وهذا ما يتميّز به منهجهم في الاجتهاد. يقول محمد عابد الجابري " من متطلبات الحداثة، تجاوز الفهم التراثي للتراث إلى فهم حداثي، إلى رؤية عصرية له. فالحداثة لا تعني رفض التراث ولا القطيعة مع الماضي،

1- الجورشي (صلاح الدين):مفهوم التجديد، مجلّة 15-21، عدد 20 ،1990 ص20

بقدر ما تعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما نسميه بالمعاصرة، أي مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي"[1].

إنّ المنهجية التي يعتمدها التقدّميون لإعادة بناء التراث الإسلامي هو رد التراث إلى الظروف التاريخية التي نشأ فيها لمعرفة: كيف تم توظيفه في السابق، وما القوى الاجتماعية والسياسية التي أفرزته، وذلك من أجل القضاء على تحجره، ورد الحياة إليه، وبعد ذلك يعاد الاختيار بين بدائله طبقا للقوى الاجتماعية الجديدة في معارك التقدم والتخلف يقول الجابري "وهنا كما في أي مكان آخر، فرصتنا الوحيدة في أن لا نقرأ المستقبل في ماضي– أو حاضر– الآخرين، ولكن من أجل بناء واقعنا الخاص انطلاقا، من خصوصية تاريخنا ومن مكونات شخصيتنا، والوعي التاريخي"[2]

يعبّر التراث والتجدّد إذن عن موقف طبيعي للغاية، فالماضي والحاضر كلاهما معاشان في الشعور، ووصف الشعور هو في نفس الوقت وصف للمخزون النفسي المتراكم من الموروث في تفاعله مع الواقع الحاضر، إسقاطا من الماضي أو رؤية للحاضر. فتحليل التراث هو في نفس الوقت تحليل للتراث لما كان التراث القديم مكوّنا رئيسيا في عقليتنا المعاصرة ومن ثمّ يسهل علينا رؤية الحاضر في الماضي ورؤية الماضي في الحاضر.

فالتراث والتجدّد يؤسسان معا علما جديدا هو وصف للحاضر وكأنه ماض يتحرك، ووصف للماضي على أنه حاضر معاش، خاصة في بيئة كتلك التي نعيشها حيث الحاضرة فيها مازالت قيّمة، وحيث الموروث مازال مقبولا. فالحديث عن القديم يمكن من

1 – الجابري (محمد عابد): التراث والحداثة، ص 15-17

2 .Abed al-Jabri Mohammed, Introduction à la critique de la raison arabe, La Découverte, 1994, page 170

رؤية العصر فيه، وكلّما أوغل الباحث في القديم وفكّ رموزه، وحل طلاسمه، أمكن له رؤية العصر، والقضاء على المعوقات في القديم إلى الأبد، وإبراز مواطن القّوة والأصالة لتأسيس النهضة.

كما أخذ الجابري على الأصوليين اهتمامهم الشديد بالمباحث اللّغوية والمسائل النحوية، واعتبرهم غفلوا عن المقاصد الشريعة، وصنع من ذلك إشكالية جعلها محور دراسته هي إشكالية اللفظ والمعنى. فقال : " إن أوّل ما يلفت الانتباه في الدراسات والأبحاث البيانية سواء في اللغة أو النحو أو الفقه أو الكلام أو البلاغة أو النقد الأدبي هو ميلها العام الواضح إلى النظر إلى اللفظ والمعنى ككيانين منفصلين، أو على الأقل كطرفين يتمتّع كل منهما بنسبة واسعة من الاستقلال عن الآخر "[1]. فعمّقوا في العقل البياني وفي النظام المعرفي الذي يؤسسه خاصيتين لازمتاه منذ البداية : الأولى هي الانطلاق من الألفاظ إلى المعاني، ومن هنا أهمية اللفظ ووزنه في التفكير البياني، والثانية هي الاهتمام بالجزئيات على حساب الكليات– الاهتمام باللفظ وأصنافه الخ– على حساب مقاصد الشريعة"[2]

ولكن ما يتبادر إلى الذهن في هذا المجال هو التساؤل عن مدى تمكّن اللغة العصرية من أن تنجح في الحفاظ على المعنى التراثي ومدى قدرتها عن إيصاله إلينا في لبوس حديث؟ ألا يمكن للمعاني أن تتشوه وتحيد عن معناها الأصلي أثناء عملية التحويل هذه؟

إن هذه النقطة تفتح أبواب نقد كثيرة لهذا المنهج في الاجتهاد من قبل التيارات الفكرية المخالفة لفكر التقدميين الإسلاميين.

1- الجابري (محمد عابد): بنية العقل العربي" ص 37

2- نفس المصدر السابق: ص 58.

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا ماهو دور التراث في إنجاز المشروع الحضاري في نظر التقدّميين. وكيف وقع التعامل مع هذا التراث هذا الخيار المنهجي ؟

يقول محمد عابد الجابري " لكي نجدّد ولكي نؤسّس ثقافة وطنية جديدة ونعيش حاضرنا لا يمكن أن نقول يجب استيراد الغرب. .. إنّ الشعوب لا تتطوّر إلاّ من معطياتها الداخلية يجب أن تنطلق من التراث "[1]

وبالتالي يطرح الإسلاميون التقدميون " تجديد التراث ويعملون على إعادة بناء العلوم القديمة بما يتناسب مع لحظة الوعي المعاصرة ويستجيب للتطورات الحاصلة في الواقع وفي البنية الثقافية. فملابسات الواقع القديم الخاصة أنتجت علوما على قياسها فأصول الدين مثلا – أو التأسيس النظري للمسلمين تحول إلى نظرية في الله (لاهوت) يتمحور حول التوحيد ويدافع عن التنزيه. وغاب الإنسان كمبحث مستقل في التراث بل توازي في المباحث العقائدية رغم حضوره كصانع للواقع وفاتح للبلاد."[2]

فالدعوة إذن إلى تواصل الماضي مع الحاضر مع دراسة الماضي بطريقة علمية ونقدية حتى يمكن له التواصل مع الحاضر بتطويعه خدمة للحاضر قد يضطرّ المجتهد إلى إسقاط ما لا يحتاجه الحاضر لأن الغاية هي النهضة بهذا الحاضر ومن ثم استشراف المستقبل المأمول. إذ يقول صلاح الدين الجورشي " وفي التراث القديم تنفصل علوم أصول الدين عن علوم أصول الفقه فينفصل النظر عن العمل أما اليوم فنحتاج إلى توحيد أبعاد الشخصية بتوحيد النظر والعمل حتى تتحوّل العقيدة إلى بحوث عن السلوك الايجابي من أجل تحقيق مطالبنا

1-الجابري(محمد عابد): مجلّة 15-21 عدد11، ص 47

25- الجورشي (صلاح الدين)و القوماني(محمد)والتميمي (عبد العزيز):المقدّمات النظرية للإسلاميين التقدّميين، لماذا الإسلام ؟ وكيف نفهمه ؟ ص38

في التحرر والاستغلال والتقدّم والتنمية. وفي الفقه القديم تغلب المشاكل الشخصية وتسود الفتاوى. أمّا واقعنا فيحتاج إلى تأسيس فقه جماعي يسود معه التنظير لمشكلات الواقع وتكون التنمية من موضوعاته الأساسية. والعلوم النقلية نعيد بناءها أيضا... فالحقيقة في القرآن تنبت وتتجدد وتتكامل من خلال الحوار المتواصل والصراع الفكري والاجتماعي أو لو لا دفع الله بعضهم ببعض لفسدت الأرض (سورة البقرة:آية 251) "فبشّر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه (سورة الزمر: آية 11) "[1]

هكذا نفهم أن يسار الإسلام يدعو إلى ربط وعينا بتاريخنا بشكل صحيح حتى لا تبقى في الضباب. والمطلوب هو إعادة كتابة التاريخ الثقافي العربي لأنّنا به نعيد بناء وعينا وتأسيس ذاتنا.

إن تاريخ التراث هو تاريخ فهم الماضي للقرآن وسنة النبي وللحاضر وللطبيعة والإنتاج وبهذا الشكل يمكن تجاوز مشكلة الآخر "مشكلة الغرب". ويؤكّد الجورشي أن دراسة التراث ضمن خطّه التاريخي أمر ضروري لتحقيق النهضة. ويعتبر ذلك من أسس مناهج الاجتهاد عند الإسلاميين التقدّميين. يقول " ونعتقد أن تجديد الفكر الإسلامي اليوم لن يتحقّق ويثمر ويتجنّب التكرار، إلاّ إذا أعاد الاعتبار للمجهودات النظريّة التي أنجزها رموز النهضة مع وضعها في سياقها التاريخي وقراءتها قراءة نقدية. فالتجديد المعاصر هو استمرار بالضرورة للفكر النهضوي حتى لو كان مغايرا له في المنهج وفي الإطار التاريخي."[2]

26- الجورشي (صلاح الدين)و القوماني(محمد)والتميمي (عبد العزيز):المقدّمات النظرية للإسلاميين التقدّميين، لماذا الإسلام ؟ وكيف نفهمه ؟ ص 39

2 - الجورشي (صلاح الدين): مفهوم التجديد،مجلّة 15-21عدد 20، 1990 ،ص18

وخلاصة القول فإن نظرة الإسلاميين التقدميين إلى النص الديني تكمن في ضرورة تجديد التراث من خلال تجديد اللغة. وبالتالي من خلال إعادة بناء العلوم من حيث النشأة بلغة يقبلها الشعور العامي وبألفاظ يقبلها العصر والغاية من ذلك النهضة بالعالم الإسلامي وإخراجه من انعزالية الثقافة. ويمكن بالتالي نقل العصر الحالي من مرحلة التمركز حول الله أي المرحلة القديمة إلى مرحلة التمركز حول الإنسان وهي المرحلة الحالية والكشف عن "الإنسان" بإعادة بناء علم أصول الدين على أنه "علم الإنسان" عن طريق تجديد اللغة لأن اللغة هي الثقافة لذاك فإن " الألفاظ التي يقبلها العصر هي التي يمكن استعمالها. وهكذا فإن تجديد اللّغة يحافظ على صفة الانفتاح وتقبل التغيير والتبديل وتتّصف بمرونة التعبير ودقة الإيصال فنخاطب كل الأمم ونتخذ صفة العملية والعقلية.

3- القراءة المقاصدية للنص الديني وإعمال العقل

إن من مميزات الفهم التقدّمي للإسلام إيمانه العميق بعقلانية الخطاب القرآني أي أنه يرفض كل الدعاوي التي تقول بلا عقلانية الإسلام، لأن مصدره هو الله تعالى فهو بالتالي فوق كل منطق عقلي.

يعطي يسار الإسلام قيمة كبرى للعقل إذ يقدّم العقل على النص فالعقل هو الذي يحدّد معاني النص حسب الظرف الحضاري الذي وجد فيه ذلك العقل.

ويصرّح يسار الإسلام أنّه إذا كانت احتياجات العصر تدعونا للتأكيد على العقلانية. فيمكن عندئذ استدعاء ابن رشد والمعتزلة، وإذا ما كان هناك احتياج لتأكيد النزعة العلمية فيتمّ استدعاء ابن رشد والمعتزلة، وإذا كانت هناك ضرورة للدفاع عن النزعة الإنسانية فيمكن إبراز أصل العدل عند المعتزلة. لقد ألح "الإسلاميون التقدميون" عبر

مجلتهم "21/15"[1] على التفسير المقاصدي، رغم أنهم لم يقللوا من أهمية التشريع في صياغة المجتمع وحماية مصالحه وتحقيق مصالحته مع ذاته، وأدركوا أن الاستعمار عمل على تفكيك بنية المجتمع باستعمال عديد من الوسائل؛ من بينها وسيلة التشريع لتركيز اختياراته وأنظمته التي زرعها في قلب النسيج التقليدي للمجتمعات الإسلامية التي خضعت له، وذهب أحميدة النيفر إلى أنه عندما "استفحل أمر ملوك الإطلاق والاستبداد أصبحت قضية تطبيق الشريعة، سواء في جانب إقامة الحدود أو الأحوال الشخصية أو ما شاكلها، من مشمولات الحكم السياسي، يتصرف فيها حسب موازين القوى؛ لذلك فإن القول بأن الدول الاستعمارية هي التي ألغت العمل بالشريعة الإسلامية وعوضتها بالقوانين الوضعية ادعاء لا يقوم عليه شاهد"[2]

---

1 – مجلّة 15-21 هي مجلّة للفكر الإسلامي المستقبلي تأسست سنة 1982 عن طريق جماعة من المثقفين التونسيين من ذوي الاتجاهات الإيديولوجية إسلامية انشقوا عما كان يسمّى في السبعينات " الجماعة الإسلامية وهي جماعة أطلقت عن نفسها اسم " الإسلاميون التقدّميون" وقد اختاروا لها اسم 15- 21وهوالاسم الذي تراه هذه الجماعة يعبّر عن المضمون الفكري و15 تعني الفرن الخامس عشر هجري و21 تعني القرن الواحد والعشرين ميلادي وواضح أنّ الجمع بين القرنين هو جمع بين قطبين هامين يتجاذبان الفكر العربي المعاصر هما التراث من ناحية والتجديد من ناحية أخرى ولذلك فالمجلّة تعكس من خلال عنوانها إشكالية الفكر العربي المعاصر الرئيسية وهي ثنائية الأصالة والمعاصرة (مختار الفجاري: إشكالية المشروع الحضاري مجلة 15-21 نموذجا: شهادة الكفاءة في البحث، كليّة الآداب بمنوبة، جامعة تونس الأولى ،ص 2)

2 – أحميدة النيفر، الشريعة والقانون: بين استئناف الحياة الإسلامية وتجددها، مجلة "21/15"، عدد 10، عام 1985م.

من هذا المنطلق، فإن شعار تطبيق الشريعة الإسلامية، وبالخصوص الحدود، عن طريق استصدار القوانين المؤيدة لها "لا يمكن أن يكون منهجا للتغيير في مجتمعاتنا، فهي ليست نظاما اجتماعيا؛ بل هي جزءٌ محدودٌ من نظام نحتاج اليوم أن نحدده، فنبين طبيعتَه السياسية والاجتماعية ومؤسساتِه الدستورية ونوعيةَ العلاقة التي تنظمها. لهذا يتبادر لكثير من الأذهان أن الإلحاح على شعار تطبيق الشريعة اليوم ليس إلا نوعا من الهروب من المسألة الأم؛ ألا وهي تحديد مشروع يبعث الحياة في مجتمعاتنا المتخلفة والتابعة"[1]

ودعوة يسار الإسلام كما يبدو قائمة على اختزال التراث في المعتزلة وابن رشد، وطرح ما عداها من تيارات، وهي دعوة مردودة من وجهين:

الأول: أن ابن رشد والمعتزلة استقوا قسما كبيرا من فلسفاتهم من الفلسفة اليونانية القديمة، ومن ثم فإعادة تراثهم يعني استعادة الصلة بالفلسفة اليونانية بشكل أساسي.

و الثاني: أن تراث المعتزلة وابن رشد قوبل بحفاوة من قبل جمهرة من المستشرقين باعتباره ممثلا لجوهر التراث الإسلام.

كما يؤكد الدكتور محمد عابد الجابري عل ى تقديم المعقول على المنقول ،مثنيا على نتاج ابن رشد الفلسفي في هذا المضمار، يقول: "إن الروح الرشدية يقبلها عصرنا؛ لأنها تلتقي مع روحه في أكثر من جانب، في العقلانية والواقعية والتعامل النقدي."[2] ويذهب الجابري، مناصرا، إلى كون ابن رشد قد تميز عن فلاسفة المشرق الذين ظلت فلسفتهم محكومة بإشكالية التوفيق بين الدين والفلسفة, بخلاف المغاربة الذين كان فكرهم

1 – نفس المصدر السابق

2 –محمد عابد الجابري: نحن والتراث, قراءات في تراثنا الفلسفي، ط (1) دار الطليعة_بيروت، 1980؛ ص65.

الفلسفي أرسطيا محضا. وهو ما يدل بوضوح على ذهابه إلى إعلاء الفلسفة على الشريعة, وتأويله النص الشرعي, فيما لو عارض البرهان الفلسفي.

ومن معالجات الجابري الدالة على قدر من الانتقائية والاحتكام إلى الإيديولوجيا المسبقة بحثُه في مرجعية الأخلاق إذ يذهب فيه الجابري إلى أن العقل هو الأساس في الحكم, لا الشرع, والمفارقة تكمن في طريقة تعامله مع النصوص الشرعية التي يريدها دليلا على مذهبه.

يستدل الجابري بأربعة، يقول إنها أحاديث، بالرغم من تلميحه القريب من التصريح، إلى أنه لا يعرف مدى ثبوتها:" ومهما تكن درجة هذه الأحاديث من الصحة, فمضمونها العام لا يتناقض مع ما ورد في القرآن"[1]

خلاصة ما يرمي إليه يسار الإسلام التوكيد على أن هناك صنفين من التراث: تراث منفتح وعقلاني، والآخر تراث سلفي محافظ لاعقلاني، والأخير مصدر الاستبداد في عالمنا العربي المعاصر، ولا سبيل لتجاوز واقعنا الاستبدادي إلا بطرحه كلية والتنكر له. وبالتالي فإنّ خطاب التراث ينقسم إلى قسمين، قسم تقدّمي ثوري ويعتبره يسار الإسلام ملكه الخاص لا يحقّ للآخر أن يدّعي امتلاكه وقسم رجعي يعتبره ملكا للتيار السّلفي ولا يرغب هو في تبنيه وهذا يعني أنّ الخطاب الإسلامي التقدّمي يأخذ من التراث أشياء ويترك أشياء أخرى أي أنه يتعامل مع التراث تعامل انتقائي إذ لا يهتم إلاّ بما هو صالح له في مشروعه النهضوي من عقلانية وتقدّمية وعدالة اجتماعية. ... اللخ ويعرض عن غير ذلك فالإرث الصوفي والسياسي الاستبدادي وإيديولوجيا الطبقات المستغلّة والفكر السنّي المعادي لعقلانية الاعتزال كلّها مرفوضة لدى الخطاب لأنّه تخلّى عنها لصالح الخطاب السّلفي.

1 – الجابري(محمد): العقل الأخلاقي العربي: مركز الدراسات العربية, بيروت2001، ط1، ص: 101

يقول الجابري " إن ما ندعو إليه هو التخلّي عن الفهم التراثي للتراث أي التحرّر من رواسب التراثية في عمليّة فهمنا. ...إن القطيعة التي ندعو إليها ليس القطع مع التراث، بل القطيعة مع نوع من العلاقة مع التراث، القطيعة التي تحوّلنا من كائنات تراثية إلى كائنات لها تراث، أي إلى شخصيات يشكّل التراث أحد مقوّماتها "[1]

وهكذا يستحيل التراث وبالتالي النص الديني إلى جملة من المقاصد، مقاصد تستجيب لمستلزمات الواقع.

وتأكيدا لما تقدّم نقرّ بأنّ نزول العديد من الآيات القرآنية استجابة لمتطلبات الواقع وهذا بالضبط ما نفهمه من أسباب النزول وتنزيل القرآن منجّما على رسول الله صلى الله عليه وسلم ونفس هذه المنهجية في حل مشاكل الواقع مطروحة بالنسبة إلينا.

فلا يوجد تفسير من أجل التفسير ولا نظرية من أجل النظرية، بل هناك مشكلات مطروحة في واقعنا وتعاني منها جماهيرنا المغلوبة عن أمرها وجب تصميم الحلول لها بهدى من الآيات القرآنية التي تشرّع نضالنا في سبيل الحرية والعدالة الاجتماعية. فالتعامل مع القرآن وتفسيره إذن هو من أجل الحرية. وليس من أجل مجرد التفسير. إنه من أجل العمل. وليس من أجل الترف الفكري من أجل تغيير واقع الناس وليس من أجل التجاهل واقع الناس وهذا معنى الشهادة الحقيقية أي الحضور الواعي والعملي في الواقع والتاريخ قصد تحديد الصراع والنضال من أجل الحق.

فالتراث في فكر الجابري قد شكل القاعدة الأساس التي من خلالها نستطيع تغيير الموقف الفكري الراهن، لذلك يطرح هذا المفكر العقلانية كرهان نقدي وفكري، يساعد

---

1 – الجابري (محمد عابد): نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، المغرب ،ط 5، 1986: ص 21

على تأصيل حداثة فكرية، بدل حداثة عصر النهضة العربية المستلبة التي زادت من تعميق هوة الاغتراب الذاتي للمفكر العربي، وضياعه ضمن قطبين متعاكسين، إما الانبهار بالفكر الغربي ورفض الموروث بصفة مطلقة، أو الارتماء في محراب الماضي وتقديسه ورفض الفكر الغربي رفضا مطلقا، وقد أدى هذا التشتت في المواقف حسب الجابري، إلى افتقار الساحة الفكرية لمنهج علمي دقيق، يساعد الباحث على رصد الظواهر الفكرية بطريقة علمية دقيقة واعية حيث يقول: "إنه بدون التعامل العقلاني مع تراثنا لن نتمكن قط من تعميم الممارسة العقلانية على أوسع قطاعات العقل العربي المعاصر، القطاع الذي ينعت بالأصول حينا والسلفي حينا آخر، كما أنه يبدو بدون هذه الممارسة العقلانية على معطيات تراثنا، لن يكون في إمكاننا قط، تأصيل العطاءات الفكرية التي يقدمها أو بالإمكان أن يقدمها قطاع آخر من فكرنا العربي المعاصر." [1] ويقول في موضع آخر " أن " التاريخ هو تاريخ العقل والفكر، فالعملية التاريخية صميمها عملية منطقية. فالانتقال من عملية تاريخية إلى أخرى هو انتقال من مرحلة منطقية إلى أخرى في سياق الزمن. إذن فالأحداث التاريخية لا تحدث صدفة بل تخضع لحتمية منطقية ومن هنا فكل ما هو واقعي فهو عقلاني حسب عبارة هيجل"[2].

فتغيير مكونات فهمنا للخطاب الديني، حسب الجابري يفرض علينا تحريره من سلطة الإيديولوجيا السياسية، التي كانت توجهه وتفرض عليه دعمها، ومن هنا تحددت فاعلية العقل العربي في إنتاج وعيها بما يخدم الساسة وأفكارهم، وبالتالي تأطير جميع العلوم

1 – الجابري (محمد عابد): –بنية العقل العربي: دراسة تحليليبي نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ط1 1986 ص 552

2 – محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، المركز الثقافي العربي سبتمبر 1991، الطبعة الأولى، ص 98.

العربية بسياج سياسي، أدى إلى تحويل مبدأ الفاعلية إلى مفعولية سالبة، حجرت العقل العربي وحجزته ضمن منظور إيديولوجي مغلق لذلك فإن رهان العقلانية الذي طرحه بديلا يساعد حتما على ترميم تلك الفجوة الإبستيمولوجية العميقة التي خرفت العقل العربي جراء تحكم السياسة في مجاله المعرفي، "لقد كانت المواقف السياسية وهي جزئية بطبيعتها يبحث لها عن سند من الدين وكان ذلك أولى الخطوات التنظيرية التي أسست ما سيطلق عليه فيما بعد اسم علم الكلام، إذن فعلم الكلام في حقيقته التاريخية لم يكن مجرد الكلام في العقيدة بل كان ممارسة للسياسة في الدين، وعندما اتجهت المعارضة ثم من بعدها الدولة على الموروث كان هدفها هو توظيفه في نفس الممارسة السياسية في الدين"[1]

وحتى نجتاز تلك الحواجز الإيديولوجية التي صنعها الإسلاميون المتقدمون يجب علينا أن لا نقيد أنفسنا بقضايا التراث الماضية دون تعديل ولا نقد،لأن الساحة النقدية والفكرية لطالما أعادت قضايا تراثية واهتمت بجردها واستهلاكها كما هي، وبالتالي شغل العقل العربي المعاصر نفسه بإشكاليات التراث القديم وهمومه الماضية دون أن يشارك في حل أزماته "إن الساحة الثقافية العربية الراهنة التي يتكون فيها العقل العربي المعاصر ساحة غريبة حقا إن القضايا الفكرية السياسية الفلسفية والدينية التي تطرح فيها الاستهلاك والنقاش قضايا غير معاصرة لنا،إنها قضايا الماضي تجتر اجترارا من طرف قسم كبير من الفقهاء والعلماء والأدباء أولئك الذين يعيشون مغتربين بعقولهم عن الماضي محكومين بكل سلطاته

الظاهرة منها والخفية السياسية والإيديولوجية"[2]

---

1 – الجابري (محمد عابد): تكوين العقل العربي مركز دراسات الوحدة العربية بيروت دار الطبيعة ط 1، 1984، ص 303

2 – الجابري (محمد عابد): بنية العقل العربي ص 572

وانطلاقا من هذه الفكرة فإن التراث في بعده المعرفي،أصبح يشكل حلقة إيديولوجية ضخمة أعاقتنا عن استيعاب واقعنا وماضينا بالطريقة الصحيحة، لذلك يدعو إلى قراءته قراءة عقلانية تساعده على التبلور فكرا وإرثا ثقافيا له وزنه في حاضرنا بعيدا كل البعد عن التعصب والأدلجة.

ونجده يصر على إعادة فهم ابن حزم والشاطبي اللذين أسسا بحق وعيا علميا جديدا بالنص القرآني وعلم أصول الفقه إذ أخرجاه من دائرة المتعارف والمألوف وصبغاه بصبغة عقلانية ترمي إلى إعادة تفعيل الفكر العربي الذي اختصر في مجال توليد النصوص وتفسيرها. فإبن حزم من خلال منهجه الظاهري حاول أن يقطع الحبل السري مع مجمل الثقافة السائدة، حيث دعا إلى التنصل من سلطة السلف أي التخلي عن التقليد وسلطة القياس التي تعتبر أهم مكونات الفكر العربي. فالقياس أدى إلى الابتعاد عن الأصول وتشعب النزاعات والخلافات حول القضايا والأمور الدينية لأن أهل القياس"جميعهم مختلفون في قياساتهم، لاتكاد توجد مسألة إلا توجد طائفة منهم تأتي بقياس تدعي صحته وتعارض بت قياس أخرى وكلهم مقرُّون مجمعون على أنه ليس كل قياس صحيحا ولا كل رأي حقا "[1]

فالجابري يرى أن ابن حزم استطاع أن يعقلن فهمنا للدين،حيث استوعب الخطاب الديني من منطلق منطقي رافضا بذلك فكرة العلة الفقهية التي أحل محلها فكرة العقل التكويني أي " الانتقال من المقدمتين إلى نتيجة تلزم عنهما لزوما ضروريا،أو الانتقال من لازم إلى ملزوم أومن كلي لجزئي إلى غير ذلك من القواعد المنطقية التي يجتهد ابن حزم في

1 – الجابري(محمد عابد): تكوين العقل العربي ص 303

تطبيقها بل وفي تبيئتها مع موضوعه، والشيء الأساس الذي استبعده ابن حزم استبعادا تاما هو التعليل الذي يبنى عليه القياس الفقهي"[1]

وانطلاقا من الاتجاه الظاهري الذي سلكه ابن حزم في تعامله مع البيان العربي فإن الجابري يدعو إلى التعامل مع التراث من منطلق عقلاني لأنه المنهج الأنسب الذي من خلاله نستطيع أن نكتشف الدرر الحسان في الفكر العربي التراثي، وأن نطوع هذه الدرر بما يخدم الواقع الراهن.

فتجديد العقل عند الجابري إذن هو ذلك التفاعل بين مرحلتين تاريخيتين على المستوى الفكري، فالتراث هو الوسيلة التي من خلالها نتخطى الأزمة الفكرية الراهنة،لأنه يحمل مكونات العقل العربي ويعتبر نتاجا له فاعلية إيجابية، من خلال إعادة تمثله تمثلا عقلانيا واعيا.

وخلاصة القول بأن المراهنة على مقاصدية الإسلاميين التقدّميين ليست مراهنة كلية تقصد الانخراط في برنامج إعادة صياغة وبناء المرجعية الإصلاحية، بل هو تحدّي يرتبط بالاتجاه الإسلامي (الأصولي) في الفكر العربي، وتلك الخطوة الأولى عندهم لبناء نمط الانتقال نحو الحداثة في الفكر العربي، من خلال تجاوز منطق الاغتراب في الماضي، وذلك باستدعاء البعد الديني مع التجديد في حمولاته والتفكير في الإصلاح في أفق الديمقراطية والتفكير العقلاني في الممارسة السياسية، وفي خطوة موالية محاولة التأصيل الحضاري للحداثة داخل المجال التداولي العربي الإسلامي، ومنه التأسيس لفضاء الرأي في العقيدة بدل التعلق المطلق من خلال الاشتغال على النموذج الرشدي.

---

1 – نفس المصدر السابق: ص 305

تلك خطوتان تمضيان في خط واحد، وكأن الحداثة في منطقهم يجب أن تمضي مع التراث، والتراث يجب أن يستدعى ليمضي مع الحداثة .

وهم يؤكّدون في النهاية أن المشروع الحضاري الجديد لا تتمّ صياغته إلاّ في فلسفة جديدة للتاريخ تجعل الوعي بالفكر وعيا للتاريخ لا عقلا للماضي ولا قطيعة كليّة معه. وما دون ذلك فهي توفيقية جديدة تعيد إنتاج الإجابة النهضوية الأولى.

فإعادة تأصيل الأصول كان مشروع الإمام الشاطبي صاحب كتاب "الموافقات" الذي حاول فيه إعادة بناء منهجية التفكير الأصولي على أساس اعتبار "المقاصد"، مقاصد الشريعة، بعد أن بقيت منذ الشافعي مبنية على " استثمار الألفاظ " و"استنباط العلم" و"اعتماد القياس".

فكيف إذن يمكن استثمار "مقاصدية" الشاطبي في التأسيس لمطلب "تأصيل الأصول" وبناء الاجتهاد والتجديد المطلوبين على منهج التفكير العقلاني؟

كما أن بناء معقولية الحكم الشرعي على "أسباب النزول" في إطار اعتبار المصلحة يفتح المجال لبناء معقوليات أخرى عندما يتعلق الأمر "بأسباب نزول أخرى، أي بوضعيات جديدة، وبذلك تتجدّد الحياة في الفقه وتتجدّد الروح في الاجتهاد وتصبح الشريعة مسايرة للتطور قابلة للتطبيق في كل زمان ومكان.

لذلك ينطلق الجابري من الأصلين التاليين:

أولا: أن الشريعة وضعت لمصالح العباد في العاجل والآجل معا، وأن مقاصدها بناء على هذا، لا تعدو أن تكون ثلاثة أقسام: ضروريات، وحاجيات، وتحسينات .

ثانيا: أن لكل عصر ضرورياته وحاجياته وتكميلياته.

وينطلق من هذين الأصلين ليقرر مصالح جديدة تضاف إلى المصالح التي قرّرها الفقهاء، أو تتجاوزها بمنطق المعاصرة .

وهكذا فإن الجابري يرى أنّه عندما ننجح في جعل ضروريات عصرنا جزءً من مقاصد شريعتنا، فإننا سنكون قد عملنا ليس فقط على فتح باب الاجتهاد في وقائع عصرنا المتجددة والمتطورة، بل سنكون أيضا قد بدأنا العمل في تأصيل أصول شريعتنا نفسها بصورة تضمن لها الاستجابة الحيّة لكل ما يحصل من تغيير أو يطرأ من جديد.

نعتبر أن الجابري لا يراهن على المنهجية المقاصدية إلاّ في المستوى الذي تشكّل فيه تحديا أساسيا أمام الاتجاه الإسلامي للفكر العربي المعاصر، المطالب في تصور الجابري بإعادة البناء في هذا الأفق وعلى هذا الأساس، إذن هو أراد أن يتجاوز الشعارات العامة التي هي من قبيل "الإسلام هو الحل" إلى حلول عمليّة للمشاكل التي تطرحها الحياة المعاصرة، حلول إسلامية فعلا، ولكن معاصرة أيضا.

وهكذا فإن الإسلاميين التقدّميين يرون أنه عندما ننجح في جعل ضروريات عصرنا جزءً من مقاصد شريعتنا، فإننا سنكون قد عملنا ليس فقط على فتح باب الاجتهاد في وقائع عصرنا المتجدّدة والمتطورة، بل سنكون أيضا قد بدأنا العمل في تأصيل أصول شريعتنا نفسها بصورة تضمن لها الاستجابة الحيّة لكل ما يحصل من تغيير أو يطرأ من جديد.

واضح إذن، أن الإسلاميين التقدّميين إذ يندفعون في الدعوة إلى تبني العقلانية الرشدية، فإنهم يعون تمام الوعي المضاعفات السلبية التي يمكن أن تتمخّض عن تطبيق الفلسفة على المواضيع الفقهية، ويدل حرصهم على وضع حدود للمجال العقلاني وعلى رغبة في عدم الابتعاد عن مرجعيات الإمام الشاطبي، ومراعاة القواعد السلفية التي طالما تحكمت في الإنتاج الفكري العربي.

إنّ المشروع الحضاري الجديد للإسلاميين التقدّميين لا تتمّ صياغته إلاّ في فلسفة جديدة للتاريخ. تجعل الوعي بالفكر وعيا للتاريخ لا عقلا للماضي ولا قطيعة كلية معه دون التوسّل بالثقافة الغربية.

الخاتمة:

يطالب الإسلاميون التقدّميون بممارسة النقد اللاهوتي من خلال التراث الفقهي. وقد انفق الجابري وقتا كبيرا في تفكيك العقل النظري والعملي العربي الإسلامي ودافع عن التحديث المتدرّج المتأصّل في التربة التراثية، وسعى إلى عقلنة اختلاف التأويلات والتفاسير بين المدارس الفكرية الأصولية والفقهية (التكوين والبنية) والكلامية والفلسفية (التكوين والبنية و" نحن والتراث " و" التراث والحداثة ") والأخلاقية (نقد العقل الأخلاقي العربي) وعوض القيام ببحث أركيولوجي في أرضية الأصول القاعدية للإيمان الإسلامي، اختار الاصطفاف إلى جانب مفكرين تراثيين مشروطين بالمقتضيات المعرفية والابستمولوجية لزمانهم الثقافي والحضاري مثل ابن رشد وابن خلدون والشاطبي خصوصا.

من أجل ذلك يقرّ الجابري " عقلنة فهمنا للتراث عملية تنصبّ أساسا على أنواع الفهم التي كوّنها المسلمون لأنفسهم عن القرآن والسنة. ولما تفرع عنهما من فقه وأصول وكلام وبلاغة وأدب، هذا يعني أنّني لا أحاول أن أعقلن الدين نفسه فأنا لست مصلحا دينيا أو صاحب مذهب ديني يحاول عقلنة الدين، إنني أخوض فقط، في القراءات والتأويلات التي عرفها تاريخنا وأحاول أن أرجعها إلى أصولها حتى نتبيّن أنّها كانت مشروطة بشروط معينة فكرية وتاريخية واجتماعية واقتصادية ما أمكن. بالتالي فهي تراثنا جميعا بما فيه من اختلاف واتفاق، تراث من حقنا أن نتعامل معه تعاملا نقديا كمرجعية من المرجعيات الثقافية التي نتمرّد عليها حينا ونستند عليها حينا آخر. إذن الظرف الراهن على الأقل في

تقديري الشخصي يزكّي هذا النوع من التوجّه."[1] والحقيقة أن انفجارات وأزمات الفكر الإسلامي في القرن العشرين، تشهد على عدم صواب الرأي القائل بالتجديد من الداخل، والترجيح بين التفسيرات والتأويلات، والابتعاد عن الاستشكال الجذري لأصول الفكرية الإسلامية الروحية والفلسفية. فالجابري يحصر مهمة المفكر في الإطار الثقافي الإسلامي، في البحث في الأصول الثقافية والتاريخية للمقولات الكلامية والمقولات الأصولية، والمفاضلة بين الأطروحات التراثية انطلاقا من منظور فكري حديث منشغل بتحولات العصر. ومتمسّك بثوابت الأمّة وبالأركان الأساسية لمرجعيتها المؤسسة على غرار سائر ممثلي هذا التيّار.

ويرى الإسلاميون التقدّميون " الحداثة والتجديد" عملية حضارية تقوم على اكتشاف التراث والتاريخ، وهو حاجة ملحَّة، ومطلب ثوري في وجداننا المعاصر وهكذا يكون الخوض في التراث لتحقيق التجديد في نهاية المطاف بحثا عن الهوية الحضارية، فالحاضر في نظرهم ما هو إلاّ تراكم الماضي.

هكذا فتح الإسلاميون التقدّميون الفكر الإسلامي على البعد الفلسفي انطلاقا من محاولتهم لربط الوحي المتعالي بالتاريخ، أي ربط الحقيقة المطلقة بحركة التأريخ، فهم لم يحصروا المسألة في إطار علاقة الوحي بالعقل، بل عالجوا المسألة في إطار علاقة العقل بالوحي وبالواقع، ومن هنا يمكن القول بأنهم فتحوا الفكر الإسلامي على الفلسفة باسم الاجتهاد، فهم قد صاغوا وحلّلوا المفاهيم الاقتصادية والسياسية والمعرفية حسب متطلبات الدين.

---

1 – الجابري (محمد عابد): لم يعد الانغلاق ممكنا ،مجلة آفاق، مجلة اتحاد كتاب المغرب، العدد 2– السنة 1992– ص. 86

كما فتحوا الفكر الإسلامي المعاصر أمام تساؤلات جديدة تتمحور حول العقل ونظرية المعرفة والمنهج والتقدم، وإعادة بناء الحضارة الإسلامية، لذلك لقد أعادوا النظر في كثير من جوانب الفكر الإسلامي القديم والمعاصر كما أعادوا النظر في الفكر الغربي.