الخطاب العلماني العربي المعاصر

تاريخيَّته وبنيته الموضوعيَّة ـ (2)

**د. عبد الأمير زاهد (\*)**

في القسم الأوَّل من هذا البحث قمنا بتحليل عنوان البحث، فأجبنا عن أسئلة: ما الخطاب؟ وما الخطاب العلماني؟ وما المقصود بتاريخيته وتحليل بنيته؟ ثم بحثنا عن مراحل تطوّر الاتجاه العلماني، ثم تحدثنا، في مبحث أول، في تاريخ الخطاب العلماني، وفي مبحث ثان في تحليل البنية الموضوعية، وفي هذا القسم نكمل البحث في هذا الموضوع..

المبحث الثَّالث: نماذج متقدِّمة من الخطاب العلماني

وقراءات متسائلة

المطلب الأوَّل: محمد أراكون ومشروعه

للانتقال من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي

الفرع الأوَّل: إشكاليَّات منهجيَّة عامَّة

يعدُّ الباحث محمد أراكون كاتباً صدرت عنه نماذج متقدّمة للخطاب العلماني، وفي تقديرنا، بعد استبعاد الدوافع غير البحثيَّة، أنَّ بحوثه جاءت لاهثة وراء عملية الاستفادة القصوى من الابستمولوجيا السَّائدة في الوسط الثقافي الأوروبي.

لذلك أوَّل ما توصف به بحوثه أنها ممارسة للتفكير والكتابة في الإسلاميَّات، بنمط تفكير أوروبي وبلغةٍ غير عربية، وباستخدام غربي محض للمصطلح.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(\*)باحث من العراق

[الصفحة - 9]

وعلى معايير ومفاهيم ووجهات نظر، تُسْتَقى من خارج المنظومة الفكرية الإسلامية، تُقاس وتوزن النتائج الفكرية لمقدِّمات بحثيَّة إسلامية.

وإذا جمعنا ذلك كله، فإنَّنا يمكن أن نصف الإنجاز البحثي لمحمد أراكون بأنه «يتناول قضايا الإسلاميات بتفكير غربي، وبلغة غير عربية، وبمصطلح غربي، ويخضعها تماماً لموازين قياس من خارج منظومتها الفكرية والثقافية».

ومن أمثلة هذا الرصد، في كتابه: «من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي»، المظاهر الآتية:

1 ـ إنَّه يطلق على المذاهب الفقهية الإسلامية «المذاهب اللَّاهوتية» (1)، والحقيقة هي أنَّ مصطلح «اللَّاهوت» مصطلح مسيحي يقابل «العلوم المدنيَّة الإنسانية»، ويرى أن مفهوم الاجتهاد تمرينات ذهنية لفهم كلام الله، تأسيساً على اعتباره مؤسِّسي المذاهب الإسلاميَّة لاهوتيين.

2 ـ ومشروعه محاولة لإخضاع فكر اللَّاهوت، كما يسمِّيه، إلى معايير انتروبولوجية (2)، أي إخضاع تفسيرات الوحي إلى «معايير فكرية بشرية أنجبها علم الاجتماع ومنهجه». وبهذا يقلب أراكون نمط الاستدلال، من ضرورة إخضاع النتاج الفكري الإنساني إلى معايير النص الموحى به إلى الأنبياء، باعتبار صدوره من المطلق الحاكم على كلِّ فكر صادر عمَّا دون المطلق، إلى إخضاع المطلق إلى غير الكامل لأنه نتاج «عقل إنساني» تحدِّده «إمكانات البيئة المكانية والزمانية ومقدار الوعي».

ولهذا، فهو يقسم الفقهاء إلى فقهاء «كلاسيك» وفقهاء «متطورين».

3 ـ يحاول أراكون فهم النص الموحى به على أساس مناهج بحثيَّة، بشرية، محضة، فينقد الفهم «الأركولوجي»، أي الباحث عن جذور أية مسألة دينية، ويسعى إلى فهمها وفق المنهج الفللولوجي(3).

4 ـ ونجده يفكّك الملكات العقلية (أو العقل الاجتهادي) إلى عقل فلسفي، وعقل لاهوتي، وعقل إلهي(4).

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1)محمد أراكون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، بيروت: دار الساقي، 1993، 2/11.

(2)م.ن، ص 20.

(3)م.ن، ص 43.

(4)م.ن، ص 98.

[الصفحة - 10]

وهذا التفكيك، بالضَّبط، هو نتاج الصِّراع بين فكر الكنيسة والفكر الأوروبي في عصر التنوير.

5 ـ وعليه، فهو يساوي بين القانون الكنسي الذي أسقطته العلمانية في أوروبا وبين الفقه الإسلامي وأصوله، ويدعو إلى حركة علمانية جديدة في العالم الإسلامي (5).

إنَّ هذه الأمثلة التي سقناها تبرهن على أولى إشكاليَّات البحث في الإسلاميات عند محمد أراكون، والتي تعدُّ من نواقص التواصل بين ما هو سائد وما ينبغي أن يكون. لأنَّه من الثوابت أن لكل ثقافة مفاهيمها الخاصة ومنطقها المتخصِّص ومصطلحها ولغتها التي تكوَّنت عبر نحت تاريخي للفكر وطبيعة المفاهيم، واستقرَّت على تحديدات حصل بها تبادر نوعي للعقل المخاطب، واستندت إلى معايير برهانية محدّدة، فمحاولة تفكيك هذه الثقافة بأدوات غربية، إحدى نواقص البحث وعيوبه عند محمد أراكون وثغرة في المنهج والمعرفيات من دون أدنى ريب.

وبذلك تعد هذه النقيصة إحدى عيوب المنهج في الخطاب العلماني المعاصر.

الفرع الثَّاني: إشكاليَّات معرفيَّة

يعدُّ كتاب أراكون: «من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي»، كما يصفه مترجمه، محاولة لتحديد مفهوم الاجتهاد، ثم الانتقال منه إلى نقد العقل الإسلامي، بحيث يشكل ذلك النقد امتداداً للاجتهاد نفسه.

وهنا نلحظ قضية، طالما أشرنا إليها، وهي أنَّ الخطاب العلماني المعاصر عازم على أن يدخل بأهدافه من بوَّابات إسلامية.

وفي متن البحث، يعترف أراكون أن منهج الاستشراق (الفللوجي) منهج غير مجدٍ لدراسة الفكر الإسلامي.

إن المنهجية البشريَّة (المدانة) كانت، يوماً ما، الإنجاز العلمي الأخير، وأراكون يحاول إخضاع هذا الفكر لمنهجٍ جديدٍ سيصبح قطعاً غير ذي جدوى بعد حين، لأنَّنا وإياه نؤمن بالطبيعة التطوُّرية للعلم ومناهج البحث. وفيه أن جهود الاستشراق، على مدى قرنين من الزمان، كانت سائرة على منهج مغلوط.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(5)م.ن، ص 98.

[الصفحة - 11]

لذلك جاء ليقيم أسس بحثه على «الحقائق السوسيولوجية»، ثم يسجِّل اعترافاً مهمَّاً بقوله: «لم تعد مسألة الدِّين كما كانت تعامل على أنها مسألة رجعية، فلقد أصبحت تحظى باهتمامات المفكرين»، وهدف أراكون من ذلك هو: إجراء عملية الفصل بين «الوحي ـ النص»، وبين الفكر المؤسس عليه تفسيره، ليقرّر أن فكر النص وثقافته وليدا عصورهما، ما يعني أنَّه لا بدَّ لهذا العصر من فكر وثقافة عن معطياته.

وبذلك، يلغي هذا النمط من الخطاب العلماني ما صار من الثوابت في فكر النص وثقافته من دون عملية إثبات عدم جدواه العلميَّة، لذلك فهو يستبسل أولًا لإحباط «احتكار الفقهاء لقضية الاجتهاد»، ليجعله حقَّاً عاماً يمارسه المتخصص الممتلك للأدوات وغيره على السواء. وفي ذلك، كما هو واضح، دعوة إلى فوضوية الثقافة، بل يشارك زملاءه في الهجوم على «مقولة أنَّ القواعد الأصولية هي المعيارية الوحيدة لاستنباط الأحكام».

لئلا تقف هذه المعيارية في وجه ما يسمّونه «الحداثة العقلية الثقافية»، يرى أراكون أن اجتهاد محمد عبده و «مدرسة المنار» عبارة عن منهجية ذرائعية منفتحة لدفع المفاهيم التي كانت تعدُّ بدعاً وتمثّلها (6).

ويعتقد جازماً أن المعرفة، في الستِّينات، حوَّلت مفهوم الاجتهاد من كونه تمرينات ذهنية لفهم اللاهوت إلى تطبيقٍ للمناهج المعاصرة في فهم النص.

لذلك فهو يرفض ما يسمِّيه بـ «الأرثوذكسية» التي يحتكرونها في إنتاج القانون، ويرى مخالفاً، الجابري، أن الشاطبي لم يقدِّم جديداً إنما كان تكراراً مدرسياً لتصوُّرات وهمية لا بد من مواجهتها لزحزحة شروط الاجتهاد من كونه محاولة لفهم النص اللاهوتي إلى طرح تساؤلات ناقدة لكثير من المواقف العقدية والقانونية. ويمثل لذلك بموقف الشريحة من المرأة (7)، ويشير إلى محاولة الأستاذة فاطمة ميرنسي، الأستاذة في جامعة الرباط، في إعادتها تفسير النص لصالح المرأة، فنالها غضب رجال الدين.

إذاً فهو يدعو إلى فهم القواعد الأصولية «الكلاسيكية»، ثم إلى إجراء خطوة نحو الحداثة باستخدام المعرفة المعاصرة في فهم النص. وفي ما يأتي أنموذج تطبيقي:

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(6)م.ن، ص 12.

(7)م.ن، ص 19.

[الصفحة - 12]

يرى ضرورة إعادة تفسير الآيات: (12، 176) من سورة النِّساء و(180، 182، 240) من سورة البقرة بقراءة الآيات قراءة جديدة، أي إعادة تفسيرها، ورفض ما ذهب إليه الإجماع من تفاسير، بل الهجوم على الإجماع نفسه، أي قراءة اللاهوت تحت ضوابط «انثرولوجيَّة الوحي». ويجد نفسه مضطراً، لكي يسقط أقوال العلماء في تفسير الآيات، إلى مراجعة تفسير الطبري وتتبُّع ما يراه نقصاً، مثل عدم ترجيحه للراجح من بين ما عرف من أقوال.

ويقرِّر أنّ الإجماع «عددي لا نوعي عن وعي، وأن أقوال المفسِّرين في الآيات المتقدّمة شكَّلتها الصيرورة التاريخية التي اعتبرها وراء الأغلبية (الإجماع)»، ثم أفاد أنَّ الفهم الأرقى يواجهه المفسِّرون بمقولة النسخ متى اصطدم الرأي الأرقى مع المصالح الضاغطة.

ثم يهاجم «جدوى» الإسناد، ويرى أنها تمَّت في إطار كتابة المدوَّنات تحت تلك المصالح التي سمَّاها ضاغطة.

ثم ينتهي إلى أن تلك الآراء كانت تنقصها، آنذاك، الإمكانيات المعرفية والمنهجيات المناسبة لمقاصد النص.

وفي ضوء ذلك التصور يقرّر أن الطبري، كغيره، استبسل كي تبقى قضية «الكلالة» غامضة جرياً وراء ما يريده النظام المعرفي السائد؛ وذلك لأن التفسير الصحيح، في رأيه، يحدث وضعاً يزعزع نظام الإرث العربي، وبهذا ينتهي إلى أن المفسرين أوجدوا هوَّة كبيرة بين مقاصد القرآن، وبين ما كانت تريده أوضاع المجتمع والدولة آنذاك.

إذاً فهو يدعو إلى تجنيد باحثين للكشف عن الأوضاع الاجتماعية المختفية وراء الآراء المدوَّنة، أو المشافه بها في عصر المشافهة، للوصول إلى معنى للنَّص محمي من أيِّ تأثير للتراثات الفكرية الخارجية. وكما كان منهجه في الآية المذكورة، سار في تفسيره للآيات (180 ـ 182) و(240)، من سورة البقرة، حول آية الوصيَّة وآية المتاع إلى الحول لمن يتوفّى عنها زوجها، فقرر أن المفسِّرين أهدروا حق المرأة، استجابة منهم لضغط العرف بحجَّة النسخ، والحال أن دافعهم حصر حرية التوارث، ثم يقرر أغرب نتائجه:

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

[الصفحة - 13]

إن علم الإرث شكّله الفقهاء بما يتناسب مع القيود الاجتماعية السَّائدة، وإن النص يتحمَّل غير هذه المعاني وبما يتناسب مع الوضع المعاصر.

إن هذا الاحتطاب الليلي، عند أراكون، يثير الانتباه إلى أنَّ هذه المسائل قد حظيت بتراكمات خبرية وعقلية واسعة، وعريضة، منها: إعراضه عن علم دلالة الألفاظ، فهو لا يفرِّق بين الألفاظ الدالة على الوجوب في نظام اللغة العربية التي نزل النص بها وفُسِّر بها، وبين ما لا يدلّ كقوله تعالى:{إن ترك خيراً الوصية} .

وأنَّ العلماء غير مجمعين على النسخ، فلم يقل به إلا القليل، وأن الأغلب يقولون بالتخصيص، بل في تفسير الآيات وجهات نظر متعدِّدة، أغلب الظن أن أراكون لم يطَّلع إلَّا على الطبري، وهو حلقة متقدمة في تراكمات العلم.

أمَّا النسخ فهو قضية لا تثبت إلا بالخبر «نصَّاً»، وحيث لا خبر معتبر ينصُّ على الناسخ والمنسوخ، فقد تركت للاجتهاد، إلا أن أراكون يريد إرجاع الناسخ والمنسوخ إلى أسباب النزول، وفي ما هو معروف عن عدم الضبط والقطع، بل والاختلافات التي في أسباب النزول نفسها.

الفرع الثالث: الهجوم على الإجماع

يقرِّر أراكون أن الإجماع تكرار عددي صيَّرته ضرورات اجتماعية وثقافيَّة، ليقرِّر بعد ذلك اكتساحه من طريق التفسيرات الشاذة غير المنضبطة بضوابط «من تلقَّى النص»، ممَّن فهموه لغةً وبيئة، واتفقوا على مراده، ويحق للنقاد هنا أن يذكروا أن الإجماع ليس مصدراً من مصادر الفقه فقط وإنما مصدر للقوانين الوضعية ومشرِّعي الدساتير، لأنَّه ببساطة عبارة عن «اتفاق أهل قضية ما على موقف قانوني إزاءها مستمدٌّ من مصادر محدَّدة».

فهو، من جهة المبدأ، قضية عقلانية تشترك في اعتبارها عقول البشر كافة، فإذا كان في الشريعة عبارة عن نتاج لصيرورة إجتماعية، فهو كذلك في جميع القوانين والأفكار المجمع عليها، ومنها الفكر المعاصر، بل والمنهجية الأراكونية حتى في حالة ما إذا حظيت بإجماع. هذا من زاوية، ومن زاوية أخرى يصادر أراكون قضيَّة

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

[الصفحة - 14]

نفسيَّة روحيَّة انفرد بها صنَّاع الثقافة الإسلامية، من مفسِّرين وفقهاء، وهي قضية التقوى والخوف من الله في الفتيا وفي القول بكتاب الله بالرأي المحض.

إن عدم احتساب دور الورع ظاهرة في الفكر البشري العلماني سحبت على صيرورة ثقافة النص القرآني سحباً غير موفَّق.

فإذا أشكل علينا أنَّ إجماعات غير موفَّقة حصلت، في تاريخ الثقافة والمواقف الإسلامية، فذلك لا يقدح بمبدأ الإجماع، وإنَّما بتطبيقاته، وهذا ما يقع فيه الخطاب العلماني؛ إذ إنَّه يعوِّل، أبداً ودائماً، على التطبيقات من دون عرضها على معيار النَّص نفسه.

ومع ذلك كله فإنَّ الأصوليين، من علماء الإسلام، قد نظَّروا للإجماع الحجة تنظيرات ضابطة، فمثلًا لم يعدّ أكثرهم الإجماع السكوتي حجة، فقد سمَّاه الرازي ما أدخل في الإجماع وليس منه (8)، وذكر قول الإمام الشافي: إنه ليس بحجة، ومعه أساطين المعتزلة وعلماء الإماميَّة.

وفصَّل غيرهم إنَّه إن كان القول بسبب ضغوط السلطة فهو ليس بإجماع ولا حجَّة. وفسَّر المتساهلون من العلماء فيه السكوت بأن الفقيه غير المعترض عليه ربّما يراه سائغاً إلى حدٍّ ما، ولم يصل الأمر عنده إلى حد القبول أو حد الاعتراض، أو ربما لاعتبار التصويب عند بعض الأصوليين، فلا يرى الإنكار عليه فرضاً.

أمَّا ما ذكره أراكون من الإجماع على عول الفريضة في الإرث في زمن عمر، فلم يكن إجماعاً لمخالفة ابن عبَّاس له وحشد من الصحابة وجميع الإمامية وابن حزم (9).

وعلى رفض الإجماع السكوتي أنشئت قاعدة: «لا ينسب إلى ساكت قول» (10)، ونلحظ للجباشي من المعتزلة موقفاً ناقداً، إذ يرى أنه يكون حجة إذا زالت الظروف الموجدة له، وبقي الاتفاق على الحكم، بل حتى المعتبرين له حجة اشترطوا لحجيته أن لا تظهر أمارة إنكار عليه مع القدرة من قبل مجتهد واحد من بين آلاف المجتهدين، بل ولا أمارة سخط أو تقية (11).

وبهذا نلحظ أنَّ الفكر الأصولي قد ضبط المسألة من مختلف جوانبها. لذلك

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(8)ظ الطهري، جامع البيان في تفسير القرآن، بهامشه النيسابوري، بيروت: دار المعرفة، 4/191، والرازي، المحصول في أصول الفقه، ج2، ق1، ص 215، ومحمد رضا المظفر، أصول الفقه، ص 2.

(9)ابن حزم، المحلى، 9/262.

(10)الغزالي، المستصفى، 1/191، الماوردي، أدب القاضي، 1/467 والمنخول، ص 318.

(11)البخاري، كشف الأسرار على الهردوي، 3/228، شرح مسلم الثبوت، 2/234، التفتازاني، التوضيح، 2/328، تيسير التحرير، 3/246، والمحصول للرازي، ج2، ق1، ص 423.

[الصفحة - 15]

كله يرى الباحث أن أراكون كان غير موفِّق في مقدماته للوصول إلى النتائج التي قرَّرها في بحثه من الدَّعوة إلى:

ـ تجاوز المفهوم التقليدي للاجتهاد إلى استخدام وسائل النَّقد الحديث للنَّص، على أنه لو أغمضنا العين عن «العزوف غير المبرهن عليه عن التراث الأصولي»، فعناصر النقد الحديث تحتاج إلى أنموذج يعادل ذلك التراث، وهذا ما لا يوجد إلا عنواناً يفتقد إلى التفاصيل، لكي تتقرَّر بعد النظر فيه، صلاحيته بديلًا للتُّراث الأصولي أو عدم صلاحيّته لذلك.

ـ الفصل بين «النَّص» وتفسير النَّص، بوصف الأخير ناتجاً عن الشُّروط التاريخية لعقل المفسِّر. والحال: إذا كانت الأوضاع التاريخية قابلة للفحص، فإنَّ قوانين اللغة مستقرّة وسماعية وغير قابلة لإعادة النظر باجتهاد معاصر.

ـ إخضاع النَّص لمقتضيات الفلسفة الحديثة للغة ومسالك التوصيل المعاصرة، وهذا يتطلّب أن يقام الدليل على «أن ذلك الأساس» قد وصل إلى درجة القطع واليقين ليبنى عليه مشروع الأمّة الفكري، وهذا غير متيسِّر.

ـ لم يستطع أراكون أن يخفي مجموعة من النتائج التي يرغب في الوصول إليها من جرَّاء خطابه العلماني، والتي سأكتفي بذكرها كما هي محيلًا على فهم اللبيب لاستيعاب مراميها، وهي:

1 ـ إنه يقرِّر أن الإسلام لا يملك مقاومة ذاتية للعلمنة، وبفعَّالية أكثر من النَّصرانية، وحجته أن منطق الأديان واحد.

وبهذا يمهِّد إلى أنه لو لم يؤخذ بمشروعه، فإنَّ «علمانية ثائرة على المسجد قادمة، وستجهز عليه كما أجهزت على الكنيسة في أوروبا»، ويلاحظ هنا مدى ارتباط عموم الخطاب العلماني بالتَّجربة الأوروبية في عصرها الوسيط.

2 ـ ويرى ضرورة تصفية جميع الأفكار التي تزعم أن الإسلام قادر ذاتياً، وبفعاليَّة عالية، على مقاومة العلمنة، للسبب نفسه أعلاه.

3 ـ ويرى أنَّ إخضاع النَّص لبرنامجه يخلِّص علوم الشريعة (اللاهوت) من

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

[الصفحة - 16]

كونها نظاماً للاستعباد، ويسقط التشنُّج، وعدم التسامح في الصِّراع في منطقة العالم الإسلامي «بين اليهود والعرب» والصراع الفلسطيني الإسرائيلي، بإسقاط مفهوم الجهاد والحرب العادلة من قاموس التفكير الإسلامي المعاصر (12).

المطلب الثاني: أنموذج الهادي شقرون

في كتابه «نقد العقليَّـة العربية»

صدر هذا الكتاب في تونس عن الدَّار التعاضدية العمَّالية للطباعة والنشر، صفاقس، وسُجِّل إيداعه في أواخر عام 1985.

يبدأ الكتاب بوضع أسس لفرضيَّاته، يقرّر فيها:

1 ـ إن التخلّف ظاهرة اجتماعية ـ ثقافية، سببها هبوط فاعلية القيم والمفاهيم، لذلك فإن أي مشروع نهضوي لا بدّ له، بدءاً، من أن يقيم جذور الأسس الفكرية إقامة سليمة بوسيلة القيم والمفاهيم.

2 ـ يقسم الثَّقافات الإنسانية، طوال التاريخ البشري، إلى قسمين:

الأوَّل: ثقافة الفكر الديني.

والثاني: ثقافة الفكر الإنساني (العلمي).

ويميِّز بين القسمين بأن الأوَّل مصدره غيبي، وسلسلته مستمدّة من الله، وأساسه الوحي، ومناهجه ثابتة، وهو فكر توليدي معياري غائي غالباً ما يحصل فيه الخلط بين الذات والموضوع واللاشعور والتنبُّؤ، بينما الصِّنف الثاني مصدره الإنسان، ومحوره الطبيعة والإنسان، ومنطقه الجدل، ومعاييره نسبيّة الحقائق وتاريخيتها، وبه يميِّز بين الأسطورة والمعرفة التاريخية (13).

لذلك يرى شقرون أنَّ أي انتقال ثقافي، في مجتمعٍ ما، من الثقافة الدينية إلى الفكر «العلمي»، يُعدُّ ثورة لم تتحقق إلا في بعض المجتمعات. ولكي يسند هذا التعميم الذي ليس أكثر من دعوى عريضة، اختار مجموعة من المرويَّات التي لا يترتَّب عليها أثر في تصوُّر كوني، ليدلّ على ما يذهب إليه، ومنها: كرامات الأولياء وموقف الشهرزوري من تحريم التعامل مع الفلسفة الوثنية، وسخرية زكي نجيب

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(12)محمد أراكون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، م.س.

(13)الهادي شقرون، نقد العقلية العربية، ص 6 و7.

[الصفحة - 17]

محمود من جاهل خاطبه مفيداً أن الأرض لا تدور؟ ثم يعود لمسار بحثه، فيتساءل عن أسباب العجز النهضوي العربي، ليقرّر أن المحتوى الثقافي للعقل العربي هو التراث الديني.

وهكذا يتوصَّل إلى عرض مفاصل مشروعه في ما يأتي:

1 ـ إزالة الارتباط بين النَّص وتفسيره.

2 ـ تجاوز المواقف الثلاثة (السّلفية، الأوروبية، محاولة الاستفادة من التراث)، إلى موقف رابع مؤدَّاه إعطاء قيمة للتراث، وإيجاد قطيعة معه في آن واحد.

وذلك «بتطوير القيم الفكرية للتراث من خلال علوم الغرب وتقنيَّاته ووعي الشروط الايديولوجية التي أنتجته، والعراقيل التي وضعت أمام تحرير العقل العربي» (14). و «بإشاعة الفكر النقدي» كما وجد في أوروبا (15).

ويتناول شقرون مجموعة من الظواهر في تاريخ الثقافة الإسلامية، ومنها: ظاهرة الصِّراع بين الفكر الإسلامي والفلسفة اليونانية، فيتساءل، أولًا، عن الأسباب التي أوجدت الصراع والتي حرمت المجتمع منها. حرمته، كما يرى، من العلم. ويرى أن قضيَّة الزندقة اتسعت لتشمل كل من يحكِّم العقل. ويقرر أن الفلسفة لا تنتعش إلا في ظل اقتصاد حركي نشط وأوضاع سياسية تسع الرأي الآخر. ويستخلص أن السبب هو «تقديس النَّص»، ويعزو الأمر إلى الأسباب التاريخية المكوّنة للشخصية العربيَّة، في الجاهلية، ذلك أن العربي لا يفكر بقدر ما يحفظ، فثقافته ثقافة الذاكرة، لا ثقافة العقل. ويتوصل شقرون إلى أن تأثر الفكر العربي المعاصر بالفلسفة الحديثة (الفرنسية)، من خلال مجلة المقتطف (1876م) ونتاج الجامعات العربية المتأثرة بالمنهج الأوروبي، قد أنجب مؤلَّفات مهمة مثل «الإسلام وأصول الحكم» لعلي عبد الرازق (1925)، وكتاب «الشعر الجاهلي» لطه حسين (1926م)، وهما قد تأثرا بالمنهج الديكارتي، ولم تسر السفينة، بل وقفت في وجه ذلك التأثر سلفية معاصرة اعتمدت حجج الغزالي نفسها.

والخطاب الإسلامي المعاصر، في رأي شقرون، لم يميِّز بين الغرب (الاستعمار) والغرب (الثقافة والعلم) (16).

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(14)م.ن، ص 14 ـ 20.

(15)م.ن، ص 32.

(16)م.ن.

[الصفحة - 18]

إن خطاب شقرون يتناسق مع القواسم المشتركة للخطاب العلماني بصورة عامَّة، فهو معجب بفكر الغرب، بل مقدِّس له، ويرى أن الثقافة فكر بشري يوجد نصاً، فلا يستطيع أن يهضم أن الثقافة الإسلامية بدأت نصَّاً أنجب ثقافة، كان النَّص أساساً لتصوُّر كوني شمولي، لذلك فإنها لم تكن بحاجة إلى «فلسفة» تصدر لنا تصوُّراً كونياً، وبذلك سقط خطاب شقرون في النقيصة المنهجية نفسها للخطاب العلماني الذي حاول فيه تفكيك الثقافة الإسلامية ووزنها بأدوات غربية، وبذلك لا يحسن هذا الخطاب في توصيف المقدمات ولا في استقراء النتائج.

الخاتمــــــة

ويمكن، في نهاية البحث، تركيز النتائج الآتية:

1 ـ إنَّ المشروع النهضوي العربي المتّصل بتاريخ الأمة وصيرورة ثقافتها والمكوِّن لشخصيتها هو المشروع الإسلامي، وإن الاتجاه العلماني دخيل على الثقافة العربية الإسلامية، ومجرّد وجوده، مزاحماً في مسرح المشاريع النهضوية، محاولة لتعطيل الأمَّة عن اكتشاف هويتها المعاصرة وبلورة مشروعها النهضوي.

2 ـ ظهر ـ من خلال المقارنة ـ أن مراحل تطوُّر الخطاب العلماني مناظرة لمراحل خطاب الاستشراق والمسالك الفكرية للهيمنة الغربية على العالم الإسلامي، وسواء أوجد ذلك الخطاب من فكر الاستشراق أم من الهيمنة الغربية أم من توافق الخطابين، فإنه يعبِّر عن المضامين نفسها، ويحقق الأهداف نفسها.

3 ـ ظهر أن ذلك الخطاب لا يزال مشدوداً، في ما يتعلَّق بالمكوِّن التاريخي لثقافة الأمَّة، بصوره جميعها، إلى الفكر الغربي والتجربة الغربية.

4 ـ لوحظ، من خلال التَّحليل التاريخي، أن الخطاب العلماني، في مختلف مراحله ومضامينه وأهدافه، قد غيَّر اءُسلوبه وفقاً للنجاحات والإخفاقات التي عرفها، وكانت مراحله السَّابقة منها سبباً للَّاحقة والتالية نتيجة للسابقة، وإن ظهر منه نعي كل مرحلة سابقتها واتهامها بالإخفاق والخيبة. ولوحظ أن الاستشراق والعلمانية توجَّها أولًا إلى التقليل من قيمة النَّص القرآني ونصوص الله واستبدالها بالثقافة الغربية، ثم

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

[الصفحة - 19]

إلى مهاجمة تفسيرات النص بوصفها وسيلة للوصول إلى تقويم ثقافة النَّص والتخلُّص من ضوابط علم الأصول الذي يضبط إنتاج ثقافة النص بقواعد صاغتها أجيال من المفكرين، مبرهنة عليها بغير دليل علمي.

5 ـ لدى تحليل البنية الموضوعيَّة لذلك الخطاب، ظهر أنه يتصف بنقائص منهجيَّة في أسلوب تناوله لقضاياه، ونقائص معرفية في تأصيل معرفياته ومعلوماته المساقة. وظهر أن استدلالاته على فرضياته استدلالات غير رصينة وغير منتجة لأهدافها.

ولوحظ أنه يعتمد، لسريان أفكاره، على الجهل وعدم تحصين الأجيال المعاصرة من الإنسان العربي المسلم.

فمتى انتشرت الثقافة الإسلامية الرصينة فإنه لا يجد له متلقِّياً، لذلك يحرص ذلك الخطاب بوسائل كثيرة إلى الانفراد بالساحة الثقافية، ولو من طريق القمع والاضطهاد ومصادرة حرية الإنسان وحقوقه.

6 ـ لوحظ أن ذلك الخطاب، على الرغم من انفراده، على مدى قرن أو يزيد في الساحة الثقافية العربية، وعلى الرغم من إمكانياته المتعاظمة، وعلى الرغم من تردِّي تقنِّيات الخطاب الإسلامي المضاد له وعدم السماح له بالظهور، أنه لم يحقق إنجازاً ملموساً. وليس أدلّ على ذلك من اتساع المد الإسلامي في العالم العربي والإسلامي. بل ربّما يتحمّل روّاد ذلك الخطاب ظاهرة العنف لدى الإسلاميين بوصفها رد فعل للقمع والاضطهاد الفكري والجسدي الموجّه إليهم. إن الحرية والديمقراطية شعارات يرفعها العلمانيون متى كانت الاستفادة غير المشروعة لهم منها متحقِّقة، لكن متى ما تحوَّلت إلى وسائل للمواجهة الفكرية لهم في حدها الأدنى تنازلوا عنها فكرياً وعملياً، وتجارب غير قطر عربي تؤيد هذه الملاحظة.

7 ـ لوحظ أن هذا الخطاب يركز حواره في البنى الفوقية للثقافة المفسِّرة للنَّص الإسلامي، ويعزف متعمِّداً ـ ربما لعدم قدرته ـ عن البدء، في حواره مع الخطاب الإسلامي، من الأسس العقديَّة.

8 ـ يلتزم الخطاب العلماني بالتركيز على التطبيقات المنحرفة للنظرية

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

[الصفحة - 20]

الإسلامية في أحقاب تاريخية، لظروف معروفة، ويتخذها مادة للتشهير بالتجربة الإسلامية. ويعزف متعمِّداً عن الجوانب المشرقة في تلك التطبيقات، فهو انتقائي من جهة، وفاقد لنقطة شروع واحدة في حواره مع الإسلاميين من نقطة الأسس العقدية الكبرى في التوحيد والخالقية والحاكمية من جهة أخرى.

9 ـ لم يقدم الخطاب العلماني نظرية شمولية للحياة، إنما كان عبارة عن فكر ملفَّق من مناشى متعدّدة لا يربط بينها رابط الأسس الفلسفية الكونية الواحدة كالخطاب الإسلامي.

10 ـ لوحظ أن الخطاب العلماني أخفق في محاولته الكسيحة لإلغاء التراث برمَّته والتراكم العلمي فيه؛ وذلك يعود إلى أمرين: أوَّلهما عدم قدرة العلمانية على إثبات إخفاق ذلك التراث وخطئه بالبرهان العلمي القاطع، وثانيهما عدم تقديمه بديلًا مكافئاً له.

11 ـ يهدف الخطاب العلماني إلى إسناد إيجاد تصوُّر كوني شامل للنهضة المعاصرة إلى العقل البشري والتجربة التاريخية عموماً، وهما معاً محدودان بحدود المكان والزمان ودرجة الوعي.

ويعرض الخطاب العلماني وسائله لتحقيق تلك الأهداف من خلال بوَّابات إسلامية، لشعوره بأنَّ الإسلام صار جزءاً أساساً في مكوِّنات الشخصية العربية تاريخياً.

12 ـ استفاد الخطاب العلماني من بطء التطور الفكري للتفكير الإسلامي المعاصر وتلكئه في صياغة أفكار (بمضمونها الأكثر رقياً) في أسلوب عرض معاصر، فانتقد الخطاب الإسلامي مصوِّراً إيَّاه أنه عاجز عن استيعاب الحاضر.

والحق أن الفكر الإسلامي قادر على استيعابه من جهة المضمون، لكنه بطيء في أسلوب العرض والصياغة المعاصرة لتلك المضامين لأسباب معروفة، منها الضغط والقمع ومصادرة حرية الفكر التي يمارسها العلمانيون أنفسهم.

13 ـ يدعو الخطاب العلماني الفكر العربي المعاصر برمَّته إلى الاندماج في الحضارة الأوروبية تحت شعار الكونية، والعولمة، وبذلك يميِّع ذلك الخطاب

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

[الصفحة - 21]

الخصوصية القومية للعرب والمسلمين، ويحدث شرخاً بين الحاضر والماضي، ويفقد المستقبل إمكاناته في النهوض.

14 ـ سيقت بعض صور الخطاب العلماني بأسلوب تفكير غربي، وبلغة غير عربية، وبمصطلح وليد ثقافة غربية، وبمعايير يوزن بها الفكر الإسلامي من بيئة ثقافية غربية، وفي ذلك إعراض متعمَّد عن حقيقة ثابتة، وهي أن لكل فكر منظومة من المفاهيم ومنطقاً متخصصاً وتاريخاً للنشوء والتطوُّر، وفي ذلك وحده نقيصة كبيرة يتَّصف بها الخطاب العلماني.

15 ـ إن الخطاب العلماني، في عرضة للأفكار، انتقائي غير موضوعي، فغالباً ما يستعين باختيار الرأي المرجوح والأضعف، ويعزف إما جهلًا أو تعمُّداً عن الآراء الراجحة والرصينة مع وجودها وشهرتها.

16 ـ لا يريد الخطاب العلماني أن يتعامل مع النص الإسلامي وفكره على أنّه بناء هرمي متكامل من الأسس الكبرى للتصور الكوني إلى آخر فرعياته بتماسك شديد. بل يُركّز فقط على بعض المواقف من جنس البنى الثقافية الفوقية.

17 ـ لا يستطيع الخطاب العلماني أن يتصوَّر «الموازنة الإسلامية» في ثقافة المسلمين بين الماديَّات والروح ومتطلباتهما، فيركِّز على تقييم الأفكار على أسس محض ماديَّة.

بل يحيل قضية التقوى والورع والانضباط إلى ما يسميه بالفكر الأسطوري.

18 ـ من كلِّ ما تقدّم، يتقرَّر أن على روَّاد الخطاب العلماني، إذا أرادوا أن يكونوا أصحاب أقلام نزيهة ومخلصة للمشروع النهضوي:

أ ـ أن يفكّوا الارتباط، في بناهم الفكرية، بين هذه البنى وبين التَّبعية للثقافة الغربية.

ب ـ أن يشرعوا في حوار مع الاتجاه الإسلامي يبدأ من الأسس الاعتقادية: من التوحيد والخالقية والحاكمية.

جـ ـ إبداء درجة عالية من حسن التعامل والمصالحة مع الإسلاميين للإسهام

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

[الصفحة - 22]

في تطوير التراث والثقافة الإسلامية وفق منهج علمي معاصر متفق عليه مع الإسلاميين لإعادة رصف حقائق الفكر الإسلامي رصفاً معاصراً، يلبّي ضرورات العصر ويستشرف المستقبل، ويوجد المقدِّمات الصالحة لصياغة مشروع نهضوي موضوعي ومؤهَّل وناقد للأمة العربية.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

[الصفحة - 23]