

الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر:

رؤيتان للتاريخ متناقضتان

حاتم عبيد
باحث تونسي



قسم الدراسات الدينية

الوعي بالتاريخ مدخلا إلى دراسة الفكر الإسلامي:

منطلق هذه الدراسة زعم مفاده أنّ جانباً كبيراً من الصراع الجاري في الساحة الفكرية العربية بين مختلف تيارات الفكر يرجع بالأساس إلى وجود وعيين بالتاريخ متناقضين: وعي لا تاريخي ضارب في القدم بجذور ومُلَق بضلاله على كتابات عربية كثيرة لم يتخلّص أصحابها إلى يوم الناس هذا من قبضته والتفكير في قضايا العصر خارج المنظومة القديمة، ووعي تاريخي جديد منتسب إلى زمن الحداثة وفلسفتها، أخذ في التشكّل والتبلور يوماً بعد يوم في نسق بطيء، ولكنّه مستمرّ. والحقّ أنّنا لسنا أوّل من يزعم هذا الزعم. فهذا الفيلسوف الفرنسي هيبوليت ينظر في الصراعات الدينية والإيديولوجية الدائرة على عهده، وينتهي إلى إرجاعها إلى التاريخ يختلف المفكّرون في فهمه وتأويله: "إنّ المسألة الرئيسية التي هي في عصرنا هذا موضوع نقاش واختلاف بين الوجوديين والماركسيين والمسيحيين، إنّما تتعلّق في رأينا بمعنى التاريخ" (هيبوليت، نقلاً عن جلال الدين سعيد، 2004: 85). وهذا عبد الله العرويّ هو الآخر يستحضر أمّهات القضايا التي يدور عليها النقاش الحادّ بين المفكّرين العرب، فيجد لها أصلاً عميقاً، هو جوهر الاختلاف حول تلك القضايا، نعني بذلك مفهوم التاريخ. ف: "النقاش الملتهب الجاري حالياً في العالم العربيّ حول القديم والجديد، حول التراث والمعاصرة، حول المادية والمثالية... هو في العمق نقاش حول مفهوم التاريخ" (العروي، الموسوعة الفلسفية، نقلاً عن الحبيب: 2003: 28). ولا شكّ في أنّ المراد من مفهوم التاريخ ومن الصراع الدائر حوله، ليس التاريخ في معناه الضيق، وليس الاختلاف حول صحّة الوقائع وتدوينها. بل المقصود من ذلك هو تمثّل التاريخ والوعي به، وهو الاختلاف في طبيعة ذلك الوعي. وهذا ما عبّر عنه العروي في موطن آخر بوضوح قائلاً: "عندما يقال هناك مجتمعات تاريخية وأخرى غير تاريخية، لا يتعلّق الأمر بالتاريخ كوقائع، لأنّ هذه تحدث بدون انقطاع. ولكن بوجود أو انعدام وعي تاريخي" (العروي، 1992: 28/2).

والحقّ أنّ اختيارنا الوعي بالتاريخ نقطة ارتكاز في تدبّر الفكر الإسلاميّ وما يعتمل فيه من صراعات وما يوجد داخله من وجهات نظر مختلفة ومتباينة أحياناً حول القضايا التي أثارها المفكّرون العرب، وراءه رغبة منّا في تعقّب ما طرأ وما يطرأ على المجتمعات العربية من تغيّرات لا يمكن في تقديرنا أن نفهمها الفهم الحقّ- إلاّ إذا جاوزنا المستوى السطحيّ من التغيير الذي تُفصح عنه التحوّلات السريعة والعميقة في العمارة وطرائق العيش وأدوات الإنتاج ووسائل الاتّصال ولا تجد من أفراد تلك المجتمعات رفضاً، إلاّ إذا جاوزنا ذلك إلى مستوى عميق يتّصل بالفكر، ويمتدّ إلى رؤية الإنسان للأشياء والموجودات المحيطة به وللكون الذي يعيش فيه، وتتسم فيه الحركة بالبطء، لأنّها تحدث على التدرّج، ويحتاج الإنسان في كثير من الأحيان كي يتقبّلها وينخرط فيها إلى من يقنعه بنجاحتها، وبعدم نفع الأفكار التي كان يحملها وقصور النظرة التي كان يصدر عنها في فكره وسلوكه. فالرأي عندنا إذن أنّ التغيّر الحقيقيّ والعميق هو التغيّر الذي يصيب وعي الإنسان بالزمن وبالتاريخ والذي يمكّننا بدوره من أن ندرك مدى قابلية الفرد لاستيعاب ما يحدث على أرض الواقع من تحوّلات، ويمكّننا

أيضا من أن نحكم على هذا المفكر بالتجديد وعلى ذلك بالتقليد. وهذا ما عناه أحد الباحثين حين جعل التجديد في الفكر الإسلامي بسبب متين من طبيعة الرؤية التاريخية التي يحملها المفكر. فالتجديد لا يكون إلا ب"أن يبتكر المفكرون المعاصرون مساءلات لا عهد للقدامى ولا للفكر الديني التقليدي بها، وأن يستحدثوا نظرة إلى أصول الاعتقاد كما ظهرت في النصوص التأسيسية، وإلى ممارسة الدين في التاريخ (...). وهي نظرة تشمل حتما فهما جديدا لنظام الزمن وحركة التاريخ، فضلا عن تجربة الأوائل الموسومين بالسلف الصالح. فالجدة بهذين الجانبين المتلازمين أن يفكر المعاصرون خارج المنظومة القديمة وبغير أدواتها ومقدماتها، وأن يضعوا رؤية أخرى تمنح الدين معنى في عالم بنت أركانه فلسفة الحداثة، مثلما تمنح الضمير الديني قدرة على الانسجام مع متطلبات الحياة اليومية انسجاما صادقا مريحا بنّاء" (ابن عبد الجليل، 2001: 57).

في معنى الوعي التاريخي وصعوبة تخليصه من الرؤية التقليدية للتاريخ:

يمكن تعريف الوعي التاريخي بأنه حسّ يتوقّف عند بعض الأفراد ويغيب عند آخرين، وتُفصح عنه الكيفية التي يتمثل بها الإنسان التاريخ أحداثا وقعت، وفترات انقضت، على نحو يتم فيه مراعاة تغيير الأوضاع وتبدل الزمان. فالظواهر مهما كان نوعها ينظر إليها من منظور تاريخي في سيرورتها وتطورها نشأة وتحولا ومآلا انتهت إليه. فلا فضل لزمن على آخر. ولا تضخيم لحدث على حساب حدث. ولا اصطفاء لحقبة بعينها تُتخذ مثلا ومرجعا في ضوئها تُقاس بقيّة الحقب، وإليها يُحتكم في تقدير الظواهر ودراستها مثلما هو الأمر عند أصحاب الرؤية التقليدية للتاريخ. ولعلّ هذا ما عناه عبد الله العروي بقوله: "إنّ المرء لا يكسب الحسّ بالتاريخ إلا إذا رفض الحكم المسبق، وتحاشى أخذ الحقبة التي يعيش فيها للحكم على باقي الحقب، إلا إذا اجتهد لإدراك خصوصية كلّ حقبة" (العروي، 1992: 354/2). وغير بعيد عن هذا ما ساقه هاشم صالح في أحد هوامش مقال له من معان فسّر بها مصطلح الحسّ التاريخي قائلا: "نقصد بمصطلح الحسّ التاريخي (le sens historique) تلك الملكة التي يمتلكها بعض الناس (وخصوصا المؤرّخين المحترفين) والتي تجعلهم قادرين على رؤية الظواهر دائما ضمن المنظور التاريخي. فهم يمتنعون عن إطلاق أحكام جوهرانية أو مثالية عمومية كالقول مثلا بأنّ العرب متخلفون هكذا بجوهرهم، أو أنّهم غير قادرين على إنتاج الحضارة والنهضة والنزعة الإنسانية. حكم مطلق وتعميمي كهذا لا يمكن أن يطلقه رجل يتمنّع بالحسّ التاريخي" (هاشم صالح، 1991: 21).

ومن المفيد أن نستحضر ههنا مفهوما قريبا، ألا وهو الوعي الخلاق الذي تحدّث عنه قسطنطين زريق، واعتبره نقيض الوعي المتأخّر، ورأى فيه شرطا لازما كي تكون العودة إلى الماضي صحيحة، ويكون التاريخ مصدر قوّة وعاملا من عوامل نهضة العرب وتقدّمهم. فلكي يكون الماضي حافزا لا معرقلا، وسببا من أسباب

الإبداع لا عبئاً ثقيلاً، يدعو زريق إلى أن تكون العودة إلى التاريخ واعية مستنيرة بالعقل، وأن تتوجّه عناية الإنسان إلى تفهّم الحاضر في ضوء الماضي. وذلك بالبحث في أصول الظواهر والتنقيب عن أصل المفاهيم والأشياء كيف تشكّلت وتطوّرت. (زريق، 196: 13-17). والعودة إلى التاريخ ظاهرة تشترك فيها الإنسانية، ويعزوها زريق إلى أسباب متأصلة في الإنسان ومتّصلة بطبيعة التاريخ نفسه. فالإنسان كائن تاريخي طموح. والتاريخ مناسب في مختلف جوانب الحياة. والعودة إلى التاريخ ممّا ليس منه بدّ بالنسبة إلى العرب يفرضها عليهم واقعهم، وتُمليها عليهم أحداث عاشوها ونكبات عرفوها. وهي ليست عودة إلى الماضي مجردة من كلّ هدف، ولا هي إشادة بقيمته، أو اعتراف بفضل رموزه، أو بحث في العلل التي حرّكت أحداثه. بل هي عودة إلى الماضي ينظمها وعي تاريخي صحيح، باعثها وعي بالحاضر، ومحركها إيمان بقدرة الإنسان على توجيه التاريخ وتغيير اتجاهه.

وليس الوعي التاريخي في تقديرنا ممّا ينفرد به المؤرّخ الذي يدرس التاريخ. بل هو من خصائص الفكر، وهو ينظر إلى الأشياء، ويتدبّر الظواهر التي حوله، ليفسّر ما يجري، ويتمثّل ما وقع، ويستشرف ما سيأتي. فالوعي التاريخي طريقة في التفكير وتدبّر للعالم نجدها عند المؤرّخ وعند غيره من سائر الأفراد، ويمكن أن يفقد إليها المؤرّخ نفسه ومن لم يكن دارساً للتاريخ. بل "إنّ الدراسات التاريخية (أو قل التاريخية الوضعية جدّاً) تصبح أكبر وسيلة لتكبير الطاقة والقضاء على الحسّ التاريخي، وإنجاز المهامّ الكبرى في التاريخ. (...). لقد أصبح علم التاريخ يمارس من أجل التاريخ، وليس من أجل الحياة. عندئذ يضمّر الحسّ التاريخي الذي تكمن مهمّته في القدرة على استكناه أسرار المستقبل أو الحدس بمسيرة التاريخ" (هاشم صالح، 1991: 8). من هذا المنطلق لا يهّمنا التاريخ إلاّ من جهة تعقله وتمثّله من قبل الأفراد والجماعات. والرأي عندنا أنّ وراء تسجيل الإنسان الأحداث وتفسيره ما وقع وسعيه إلى معرفة الزمان الذي وقع فيه الحدث والفواعل التي صنعته، طريقة في تمثّل التاريخ ورؤية للزمان معيّنة هي التي توجّه فكر الإنسان وتكيّف الطريقة التي يرى بها الظواهر والأشياء. وهذا ما عناه أحد الباحثين قائلاً: "إنّ الوعي بالتاريخ يختلف جذرياً عن الممارسة التاريخية من حيث أنّ الأحداث والوقائع والحقب التاريخية يكسبها الوعي الفكريّ مضامين قيمية وتقويمية إيديولوجية تتراوح بين قطبي الإيجاب والسلب" (الحبيّب، 2003: 19). فخروجنا من التاريخ أحداثاً وقعت وصناعة يستخدمها الإنسان لمعرفة تلك الأحداث وتدوينها وفهمها، إلى الوعي بالتاريخ، هو خروج من دائرة ضيقة هي التاريخ إلى فضاء أرحب هو التاريخي، ومجازة لمجال محدود هو التّاريخ ينهض بأعبائه باحثون متخصصّون هم أعرف ممّا بصناعتهم وبأدوات تلك الصناعة، إلى مجال أوسع هو الفكر، والفكر الإسلاميّ الحديث والمعاصر على وجه التحديد. وهذا ما عناه عبد الله العروي موضّحاً: "عندما نتكلّم على الوعي بالتاريخ، بالنسبة للعموم لا بالنسبة لجماعة محدّدة بحرفتها، فلا بدّ أن نعتبر الإنتاج الفكريّ" (1992: 25/2). من هذا المنطلق، رأينا أن نجلو مظاهر هذا الوعي التاريخي من خلال جملة من القضايا التي شغلت بال المفكرين العرب منذ نهاية القرن التاسع عشر، ولا تزال تشغلهم إلى هذه الساعة.

ومن المفيد أن ننبه ههنا إلى أنّ التفريق بين وعي تاريخي وآخر لا تاريخي (أسطوري) إن كان يبدو واضحا ويسيرا على مستوى النظر والاصطلاح، فإنّ الأمر غير كذلك على مستوى الواقع والإجراء، وإنّ المسألة لا ترتفع بالعامل الزمنيّ كما يذهب في ظنّ بعض الدارسين الذين وضعوا خطوطا فاصلة بين الفترات الزمنية، وظنّوا أنّ ما أحرزه الإنسان في الحقبين الحديثة والمعاصرة من تقدّم في مجال العلم والتكنولوجيا كان كافيا لإحلال وعي بالتاريخ جديد، ولتخليص الفكر الإسلاميّ من الوعي الأسطوريّ والرؤية اللاتاريخية للتاريخ. وفات هؤلاء أنّ الوعي التاريخي لا يتشكّل دفعة واحدة، وأنّ التعايش بين الرويتين ظاهرة لا يمكن إنكارها، وأنّ اكتساب الحسّ التاريخي عمليّة تتمّ على التدرّج حتّى عند المفكر الواحد.

والذي يضاعف صعوبة الباحث في هذا المجال كون الوعي التاريخي لا ينكشف إلّا بعد عناء، لأنّه مرتبط بالفكر وبما يحدث فيه من تحولات عميقة لا يقف عليها الدارس أحيانا، إلّا إذا جاوز ما يعلنه المفكّرون على سطح الخطاب وما يرفعونه من شعارات، إلى ما ترشح به مؤلّفاتهم من رؤى يمكن أن تحجبها عنّا الشعارات التي يرفعونها والقيم التي ينتصبون للدفاع عنها. فمختلف التيارات على تباينها تدعو إلى تحرير المرأة وتنبئ قيمة الديمقراطية نهجا أمثل في الحكم ولا تتردّد في الإشادة بقيم العقلانية وحرية الاعتقاد. ولكن هل تكفي هذه الشعارات دليلا على أنّ الوعي التاريخي بات يشكّل مرجعية جميع تلك التيارات، ويكتسح شتى مظاهر الفكر في البلاد العربيّة؟ وهل يعني ذلك أنّ المفكرين العرب قد انخرطوا حقّا في الفكر الحديث، وأنّ المعركة بين القديم والحديث انتهت بانتصار الطرف الثاني واندثار الرؤية التقليدية إلى غير رجعة؟ أم إنّ الأمر لا يعدو فئة قليلة من المفكرين يصحّ أن نتحدّث في كتاباتهم عن وعي جديد؟ وهل إنّ التغيير لم يكتسح البنية العميقة لهذا الفكر الذي بقي عند طائفة كثيرة يشتغل باليات قديمة، رغم ما توقّر لأصحابه من أدوات ومناهج حديثة؟ وهي ظاهرة تدلّ من جملة ما تدلّ على تعقّد في الساحة الفكرية العربيّة من شأنه أن يزيد الوضع تأزّما والرؤى تداخلا والتباسا، والشريحة العريضة من الناس حيرة وضياعا.

الفكر الإسلاميّ بين رؤيتين للتاريخ متناقضتين:

نسعى ههنا إلى أن نقف على ملامح رؤيتين متناقضتين للتاريخ بقي الفكر الإسلاميّ الحديث والمعاصر يراوح بينهما منذ القرن التاسع عشر إلى يومنا هذا مراوحة تعبّر عنها في وجه من وجوها الكيفية التي تقبل بها المفكّرون العرب الحداثة الغربيّة التي جاءت ترسي معالم وعي تاريخي جديد قام على أساس فكرة جوهرية، ألا وهي التقدّم. وما تلك المراوحة التي أشرنا إليها إلّا دليل على ما قام بين الفكر الإسلاميّ والحضارة الغربيّة من علاقة معقّدة "بدأت بالتحدي، ثم اهتزاز الثقة بالنفس ومحاولة تقليدها. وانتهت بمحاولة الثورة عليها والبحث عن طريق جديد" (حسين أحمد أمين، 2002: 130). فالرؤية الجديدة للتاريخ لم تزح الرؤية التقليدية ولم تحلّ محلّها. بل بقي الفكر الإسلاميّ متأرجحا بين هذين الرويتين. وفي ذلك دليل واضح على أنّ وراء كلّ

رؤية أسبابها نفسر هذا التنازع القائم والتعايش المستمر وذلك الخلاف المتواصل الذي يشقّ التيارات الفكرية العربية.

ولاشكّ في أنّ الظاهرة الاستعمارية التي كشفت من العالم الغربي شراسته كانت من العوامل التي أججت نار الغضب والحقد في نفوس فريق عريض من المفكرين العرب، وجعلتهم ينقمون على الحداثة ويلعنونها، لأنّ منبتها غربيّ، وجعلتهم في المقابل يركنون إلى الماضي وينكفئون على الذات. ولاشكّ أيضا في أنّ لتدهور الأوضاع وتفاقم المشاكل في الساحة العربية وانقلاب دولة الاستقلال على مبادئها وتخليها عن الوعود التي قطعتها والشعارات التي رفعتها إبان تولّيها مقاليد السلطة، لاشكّ في أنّ لذلك يدا في تغذية الشعور بالحنين إلى الماضي لدى كثير من الذين وجدوا عزاءهم وسلوهم في الأزمنة الماضية لايفتؤون يستحضرونها والسلف الصالح لا يرون في غيره مثلا جديرا بالاحتذاء والافتداء.

أمّا الرؤية الجديدة للتاريخ فلها من العوامل التي تساعد على تشكّلها وظهورها ما نلحظه من تغيّرات شهدتها مؤسسات التعليم، وما نراه من قيام مؤسسات أخرى حديثة أخذت على عاتقها مهمة تنظيم حياة الأفراد وتكفّلت بعدد من الوظائف التي كانت تنهض بها مؤسسات تقليدية لا تزال تحاول أن تبسط سلطانها على المجتمع وتمارس تأثيرا عميقا على نفوس أفرادها، من قبيل مؤسسة الإفتاء التي تحوّلت إلى مجال الفضائيات من خلال برامج كثيرة متشابهة يتابعها عدد محترم من المشاهدين الذين تصادفهم في حياتهم اليومية أسئلة ونوازل ومشاكل تخرج ضمائرهم، فيتجهون إلى هذه البرامج عساهم يجدون عند الشيوخ الحاضرين فيها أجوبة تريحهم. وقد رأى بعض الدارسين في تقطّع الفكر الإسلامي بين هذين الرويتين ازدواجية كبلت هذا الفكر وعطلت حركة انطلاقه وفوتت عليه فرصة الإبداع. فبدل أن تزجّ بنا الحداثة في أزمنتها وإيقاعها ونبضها، جعلتنا نعيش ازدواجية لكثرة ما لازمتنا عليها ولم نعد نشعر بخطرتها. نعم، " تعودنا الازدواجية. فالحكم خلافة، في حين أنّ واقعه سلطانيّ. والقضاء وظيفة دينية، وهي دنيوية مجتمعية. والأحكام الفقهية مقدّسة، وهي اجتهادات فكرية نسبية (...). ومع الحداثة أضفنا إلى ازدواجيتنا التقليدية الأصلية-وهي ازدواجية عمودية في شعورنا الباطنيّ ووعينا الجماعيّ كامنة-ازدواجية أخرى أفقية تتواجد فيها رؤية مثالية وفلسفية تقليدية إلى جانب حقيقة واقعية وفلسفة تحديتية" (المزغنيّ واللّغمانّي، 1994: 26).

والحقّ أنّ هذه القراءة القائلة بوجود ازدواجية في الرؤية التاريخية تشقّ الفكر الإسلاميّ إلى شقين، لها في الواقع العربيّ وفي حياة الأفراد ما يشهد على صحّتها، وتدعو إلى أن نجاوز مجرد الملاحظة إلى البحث عن الأسباب العميقة التي تقف وراء بقاء الرؤية التقليدية للتاريخ، رغم اكتساح الحداثة البلاد العربية واختراقها قطاعات عديدة من الحياة الاجتماعية والاقتصادية. فلماذا تغيّرت في الإنسان العربيّ مظاهر كثيرة تخصّ حياته ومأكله وملبسه ومسكنه وأشياءه التي تحيط به ولم يتغيّر وعيه بالتاريخ كثيرا؟ وما الذي في الرؤية التقليدية للتاريخ حتّى تكون لها تلك القدرة على الصمود وتلك الطاقة على البقاء والمواجهة؟

من مقومات الرؤية التقليدية للتاريخ:

لسنا في حاجة إلى التذكير بأنّ هذه المقومات لا نعثر عليها في منطوق الخطاب الذي يصدر فيه المفكّرون العرب عن هذه الرؤية. وإنما هي مقومات نستخلصها ممّا أبداه المفكّرون من مواقف تجاه جملة من القضايا، وممّا قدّموه من مقترحات أبانوا فيها عن تصوّراتهم لقيام الحضارة وللشروط التي بتحقيقها تتحقّق النهضة في البلاد الإسلاميّة. ويمثّل تمجيد الماضي والاعتبار به وإضفاء القداسة عليه نقطة ارتكاز في فهم التاريخ وتأويله وتحديد اتجاه سيره وحركته والعوامل الفاعلة فيه. وليس الماضي الذي يدعو إليه أصحاب هذه الرؤية بدءاً بالأفغاني ومحمّد عبده ورشيد رضا وانتهاءً بسيّد قطب وعبد القادر عودة وما تفرّع عن هؤلاء من كتابات كثيرة، وما نسمعه ونشاهده على قنوات فضائيّة لاتنفكّ تتكاثر من مواظ وفتاوى يصدرها دعاة مشهورون تلتفت حولهم جماهير عريضة، ليس هذا الماضي إلاّ فترة وجيزة من تاريخ طويل لم يحتفظ منه إلاّ بعهد الرسول وخلفائه الراشدين. ولعلّ ذلك ما يفسّر شدّة التعلّق بهذا الماضي الذي بات الخلاص وقفاً على استرجاعه، وصلاح الحاضر مرتبها بتكراره والنسج على منواله. كيف لا يكون ذلك كذلك، ونحن إزاء ماضٍ نقيّ زاخر بالبطولات مليء بالعدل والمجد ينطوي على ما في الحاضر من إمكانيات وما في المستقبل من احتمالات، فيه أدركت البشريّة أقصى ما يمكن أن تدركه، وعنده استقرّت حركة التاريخ. وهذا ما عبّر عنه منصف بن عبد الجليل بمعضلة "الخلفيّة" التي يعيشها المسلم المعاصر جرّاء العيش في التاريخ دونما وعي به وتدبّر فيه، والتي تتمثّل في "اعتبار الخلف دون السلف في الفضل وتام الإيمان والتقوى والنظر وكمال النفس والمرءة. ثمّ ظنّه أعجز من المتقدّمين الصالحين في العلم بالدين وتدبّر شؤون الحياة به. ثمّ تقدير الطوارئ الناشئة في الأزمنة المتأخّرة بأحوال المتقدّمين. فلا تصلح الأواخر إلاّ بالأوائل. فتصبح مسؤوليّة الخلف في تمام النظر بعيون السلف، والعيش بأرواحهم والسير بمقالاتهم ظناً بصلاح المتقدّم وفساد المتأخّر" (ابن عبد الجليل، 1999: 52).

وتصوّر الماضي على هذه الدرجة من الصفاء والكمال سيترتّب عليه تحديد جهد العقل العربيّ وتسييح للمدارات التي يتحرّك ويجتهد فيها. فجهد هذا العقل منصبّ على إعادة اكتشاف ذلك الماضي في ضوء ما جدّ في الحاضر من حوادث وتغيّرات. ولاشكّ في أنّ في ذلك حلاً مريحاً وجد فيه رواد الإصلاح ومن جاء بعدهم من التوفيقيين جواباً عن تلك المفارقة التي أرهقتهم والتي تتمثّل في ذلك التباين الحاصل بين الإسلام ديناً يمثّل أرقى ما عرفته البشريّة، وما آل إليه واقع المسلمين أتباع هذا الدين من تدهور. وهي مفارقة زادها التقدّم الذي أحرزه الغرب على إثر الثورة الصناعيّة تعميقاً.

وحتىّ يظلّ ذلك الماضي الذي يمثّله الإسلام في عصره الذهبيّ يجسّد الكمال وسقف التاريخ، سعى أصحاب الرؤية التاريخيّة التقليديّة إلى التوفيق بين قيم الحضارة الغربيّة الحديثة (الحرّيّة، الديمقراطيّة، حقوق الإنسان، المجالس البرلمانيّة، الانتخابات...) والقيم الإسلاميّة (الشورى، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر،

أهل الحلّ والعقد...). فاعتبر بعضهم أنّ ما جاء به الغرب الحديث من قيم ونظم لا يتنافى وتعاليم الإسلام. وقال آخرون-وكانوا أكثر غلواً وشططاً- إنّ ما حقّقه الغرب في الأزمنة الحديثة من تقدّم في ميادين شتى ما هو إلاّ تجسيد لما نادى به الإسلام. وذهب فريق ثالث إلى أبعد من ذلك قائلاً بأنّ كلّ ما جاء به الغرب لا يمثل جديداً، وأنّ للمسلمين فضل السبق أيام العزّة والمجد، وأنّ الواقع إن كان يشهد اليوم تردّياً وتفهماً، فالخطأ ليس في الإسلام، بل في أتباعه الذين انحرفوا به عن أصله ونأوا به عن جوهره وتعاليمه. ولا أمل لهم في الخلاص إلاّ إذا طهّروا الإسلام ممّا علق به من شوائب وزيادات وتحريف عكّرت صفوه وقادت المسلمين إلى الوضع الذي هم عليه (انظر الصفحات القيّمة التي خصّصها الحبيب من أطروحته لما سمّاه بالنهج التوفيقي. 2003: 179-185).

من هذا المنطلق انصبّ جهد العقل عندنا على النبش في كنوز الماضي عمّا يشبه منجزات الحداثة، حتّى يُردّ كلّ جديد إلى قديم يشبهه. وفي ذلك منطق احتوائيّ وبسط لسلطة الذات، كي تظهر قوّة تنقّذ الآخر وتسبّقه في كشوفاته، وإن كان الواقع يكذب ذلك وبعبارة يُقرّ. إلى هذه النتيجة انتهى كمال عمران في خاتمة أطروحته قائلاً: "لم يصغ الفكر الإسلاميّ منظومة فكريّة تعدّ للإنسان منزلة مناسبة بها يكون مسؤولاً ناضجاً في الوضع التاريخي. فلقد خضع لمنظومة مقيدة برواسب الرؤية الفقهيّة وبالتبعيّة الاقتصادية والثقافيّة (...). فالهيكل المنغلق العازف عن قيمة التاريخ لا يمكن أن ينشئ نشاطاً. إنّّه لا يقدر إلاّ على الأشباه والنظائر" (عمران، 2001: 889-890).

وإذا كان الماضي يمثّل وفق هذه الرؤية أقصى درجات التطور، ومن ثمّ يمثّل الزمن الذي إليه ينشدّ المسلم المعاصر وبمآثره يتغنّى، فإنّ الحاضر دون ذلك بكثير، وعلاقة المفكّرين به موصومة في أغلب الأحيان بالتوتر والرفض. وهذا ما تعبّر عنه بوضوح كتابات سيّد قطب. فقد رفض هذا المفكّر تقدّم الغرب، ونعته بالزيف، واعتبر التاريخ الأوروبيّ تاريخ المظلم الإنسانيّة. ووصف الحضارة الغربيّة بأنّها مادّية لم تراع في الإنسان الجانب الروحيّ، لينتهي بعد ذلك إلى القول في نبرة وثيقة: "فلا مفرّ من قيام المجتمع الإسلاميّ. فإنّه إن لم يقم اليوم، فسيقوم غداً" (الإسلام ومشكلات الحضارة، 182).

وغير بعيد عن هذا، اتّجاه سائد في الفكر الإسلاميّ يغلب على أصحابه نزعة تأصيليّة تردّ كلّ جديد وافد من الغرب إلى قديم تالد عند المسلمين. فإذا بالديمقراطيّة قيمةً حديثة لها عند المسلمين أصول تتمثّل في الشورى. وإذا بحقوق الإنسان التي جاء بها الإعلان الصادر عن الأمم المتّحدة سنة 1948 تتويجاً لمسار طويل من النضال من أجل تحقيق كرامة الفرد وضمان الحريات الأساسية للجميع من غير تمييز على أساس العرق الجنس أو اللّغة أو الدين، إذا بتلك الحقوق تردّ إلى الإسلام ديناً لم تأت الوثائق الدوليّة في العصر الحديث بجديد بعده في خصوص حقوق الإنسان. وإذا كان ظاهر هذه النزعة تجذير للظواهر في التاريخ وعودة بها إلى لحظات النشأة والأصول، فإنّ حقيقتها تكشف عن تنكّر للتاريخ ورفض لسيرورته، وعن رغبة في احتواء

الذي فيه خير الإنسان وبإدراكه يتحقق تطوّر يدفع بالحياة إلى الأفضل. وراء ذلك ثقة بقدرة الإنسان على الفعل في التاريخ، وعلى دفع حركته إلى الأمام. وهذا ما جعل عددا من المفكرين الغربيين كفولتير وفيكو وكوندراي يسندون إلى التاريخ مهمة الإمساك بخيوط التقدّم والكشف عن عظمة العقل البشري. وهي مهمة إذا حاد التاريخ عنها أضعاف رسالته الحقيقية. ولاشك في أنّ مثل هذه الأفكار قد مهدّ لظهورها فلاسفة الأنوار ومن تلاهم. فلا يمكن ألاّ نستحضر في مثل هذا السياق أو غست كونت وتعبيره عن فكرة التقدّم المستمرّ بقانون الحالات الثلاث بغضّ الطرف عن النقد الذي وجّه إليه وإلى الفلسفة الوضعية على وجه أعمّ. ولا يمكن أيضا أن نغفل عن هيجل هذا الذي لا يمكن الإحاطة في مثل هذا المقام بفلسفته التاريخية. ولكن حسبنا أن نشير إلى أنّ نظرتة للتاريخ "شاملة لا تتجاهل إسهام الشعوب والحضارات على اختلافها في صنع التقدّم. فالزمن التاريخي لديه مسترسل لا تتخلّله توقّفات. فالعصر الوسيط ليس نشازا، بل مرحلة ضرورية في تقدّم الفكر البشري" (يفوت، 1991: 36 وانظر أيضا: الفصل الذي أفرده محمود أحمد صبحي لفلسفة هيجل في التاريخ. وذلك ضمن كتابه "في فلسفة التاريخ"، 1975).

لقد باتت الأنظار مع فلاسفة الأنوار وفلاسفة الحداثة تتطلّع إلى المستقبل، لا إلى الماضي. فانتقلنا من الزمن الإلهي الذي يكون الله فاعله والكنيسة ممثّله، إلى الزمن البشري الذي ينتصب فيه الإنسان كأننا في التاريخ يفعل، ولحركته يوجّه ويدير. نعم، "لقد اكتسب مفهوم الزمن معنى غير المعنى الديني الطقسي، وغير المعنى الكسمولوجي، وغير المعنى الأخروي (Eschatologique)، وغير المعنى الخطّي الدائري. ولئن أضحي بالفعل وحدة تقاس ويقاس بها، فإنّه اكتسب مفهوما أخصّ هو الانقطاع عن المثل والنموذج. لذلك لم يعد الزمن-كما تراءى-وعيا بترتيب الأحداث، بقدر ما هو وعي بإبداعها على غير مثال، من أهمّ مكوّناته مبدأ المنافسة للمجهول. وكانّ الزمن بهذا مشروع بناء نموذج إنسان في صيرورة نحو القدرة والسيادة لا صلة له بالنماذج السابقة (ابن عبد الجليل، 2001: 59). وإذا كانت هذه الأفكار قد لقيت من أصحاب الرؤية التقليديّة صداً ونفورا، فإنّها وجدت لدى فريق آخر من المفكرين العرب بدأ مع جيل الرّواد والمصلحين خافتا، ثمّ ما لبث أن قوي على أيدي كتّاب معاصرين اتّخذوا من الحداثة مرجعا لفكرهم ومنطلقا لرؤاهم كفضل الرحمن ومحمّد إقبال ومحمّد الطالبي وعبد المجيد الشرفي. فقد راهن هؤلاء وغيرهم على تجديد الفكر الإسلامي، واشتركوا في رؤية تاريخية من خلالها تدبّروا الرسالة القرآنية والتجربة النبوية وما أنتجتة أجيال متعدّدة من الفقهاء والعلماء المسلمين من نصوص ومعارف تعكس فهما للدين معيّنا وجّهته ملابسات تاريخية وحدّدته شواغل تلك الأجيال المتعاقبة من المسلمين (انظر المنصف بن عبد الجليل، 2001).

والحقّ أنّ هذه الإسهامات وغيرها ما هي إلاّ جزء متأخّر من مسار طويل شهد الفكر الإسلاميّ خلاله حركة تحديث بدأت بوادرها تظهر عند عدد من رواد الإصلاح ومن جاء بعدهم من نحو قاسم أمين والحدّاد ولطفي السيّد وطه حسين وعلي عبد الرزاق ومحمّد محمود طه وغير هؤلاء ممّن مهدّ السبيل إلى تشكّل رؤية تاريخية تؤمن بالتقدّم وتعرّض بسبب ذلك إلى ضروب من الأذى. فالحدّاد كما هو معلوم نُبذ في آخر حياته.

وعبد الرازق جرّد من شهادته. ومحمّد أحمد خلف الله رفضت أطروحته ولم تناقش. وطه حسين أجبر على تحوير كتابه بعد أن ثار الناس عليه. والسودانيّ محمّد محمود طه اتهم بالردة، وأعدم شنقا يوم 18 جانفي 1985 في ساحة عامّة بالخرطوم.

وتعتبر فكرة التقدّم أمّ الأفكار التي قاد أصحاب هذا الوعي التاريخيّ الجديد سواء في تقويمهم للحضارة الغربية أو في نظرهم إلى ماضيهم أوفي تصوّرهم للزمنين الحاضر والمستقبل. فالتقدّم الذي حقّقه الغرب نظر إليه عدد من المصلحين على أنّه حقيقة لا يمكن إنكارها. بل على المسلمين أن يعتبروا بها ويفيدوا منها، ويبحثوا عن العوامل التي أسلمت إليها. وهذا ما أوقفهم على عوامل سياسيّة تمثّلت بالأساس في طبيعة النظم السياسيّة التي استحدثها الغرب وأقامها على فكرة الديمقراطية، وعلى أسباب معرفيّة تفصح عنها تطوّر العلوم وتراكم المعارف التي أفرزت الثورة الصناعيّة. بتلك العوامل فسّر هؤلاء المفكّرون تقدّم الغرب مجاوزين التصوّر التقليديّ الذي يسند إلى العامل الدينيّ مهمّة تحريك التاريخ والدفع بعجلة التقدّم، والذي يعتبر التاريخ مراوحة بين إيمان يسلم إلى تقدّم وكفر يقود إلى انحطاط.

وعلى أنقاض هذه النظرة قام تصوّر جديد للتاريخ البشريّ مداره على تطوّر مستمرّ من الجهل إلى المعرفة تدركه البشريّة، كلّما تقدّم الزمان على نحو يكون فيه نسق ذلك التطوّر بطيئا أحيانا وسريعا أخرى. ومن ثمار هذا التصوّر الجديد تغيّرت النظرة إلى الماضي الذي لم يعد يمثّل جزء منه نهاية التاريخ والكمال الذي ليس بعده كمال. بل هو مجرد حلقة من جملة حلقات أخرى تشكّل مجتمعة خطّ التاريخ ومساره، وتمثّل كلّ واحدة منها مرحلة من مراحل التطوّر الإنسانيّ الذي لا ينتهي عند حقبة معيّنة. فالوعي التاريخيّ يأخذ في التشكّل ساعة يعرف المسلم المكانة المناسبة التي ينزل فيها ماضيه، حتّى لا يكون ذلك الماضي عائقا يحول بين المسلم وراهنه وحجابا صفيقا يحجب عنه حياته الراهنة. فلا يرى فيها إلا امتدادا للماضي.

أ- التفكير في قضية المرأة وظهور بوادر الوعي التاريخيّ عند الطاهر الحدّاد:

لا شكّ في أنّ تصوّر الماضي على ذلك النحو الذي بيّنا ترتّب، عليه تصوّر للحاضر والمستقبل لا يعتبرهما انحرافا أو ضربا من التدهور والانحدار. بل يراهما ارتقاء وتدرّجا نحو ما هو أفضل، ما دام التغيّر عنوان الحركة والحياة، والثبات قرين الجمود والموت. ولعلّ من أوائل الذين عبّروا عن هذه الفكرة الطاهر الحدّاد. فقد استطاع هذا المصلح التونسيّ بفضل ما توفّر لديه من حسّ تاريخيّ مرفه أن ينزّل التجربة الإسلاميّة الأولى في سياقها التاريخيّ، وأن ينظر إلى التشريعات التي أقرّها الإسلام في خصوص المرأة مقارنة بالحقبة الجاهليّة التي سبقتها والحقب التي تلتها. وهذا ما جعله يختلف عن كثيرين تناولوا قضية المرأة، حين اعتبر الإسلام دينا متقدّما في مسألة المرأة متى قارناه بما كان سائدا قبل ظهوره. ولكنّ ذلك لا يجعل الإسلام-في نظر الحدّاد- يمثّل منتهى الكمال، ولا يُعفي المسلمين من مهمّة تطوير التشريعات، حتّى لا يكون ثباتها على حالة واحدة خروجاً

عليها، واعتبرها شأنًا بشريًا أوكل الله أمره إلى الإنسان كي يجتهد فيه بما يلائم وضعه ويستجيب لحاجيات عصره. فالخلافة في تصوّر عبد الرزاق لم ينصّ عليها القرآن ولا السنّة، ولا انعقد في شأنها إجماع. وهي إن وجدت في الماضي، فذلك لا يبرّر البتّة، ولا يدعو بالضرورة إلى استمرارها في الراهن، ولا يعني بالاستتباع أنّها أفضل نظام في الحكم، وأنّ صلاح المسلمين والبشريّة عامّة معقود على قيامها وبعثها من جديد. يقول عبد الرزاق: "والحقّ أنّ الدين الإسلاميّ بريء من تلك الخلافة التي يتعارفها المسلمون، وبريء من كلّ ما هيّؤوا حولها من رغبة ورهبة، ومن عزّ وقوّة. والخلافة ليست في شيء من الخطط الدينيّة. كلاً، ولا القضاء، ولا غيرهما من وظائف الحكم ومراكز الدولة. وإنّما تلك خطط سياسيّة صرفة لا شأن للدين بها. فهو لم يعرفها، ولم ينكرها، ولا أمر بها، ولا نهى عنها. وإنّما تركها لنا لنرجع فيها إلى أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسة" (1993: 113).

ولاشكّ في أنّ قيمة هذا التصرّور وما قام عليه من حسّ تاريخيّ لا تتجلّى إلا إذا جعلناه بسبب من الكتابات التي سبقته وعاصرته والتي تناولت مسألة الحكم في الإسلام، واتّسمت مواقف أصحابها بنزعة توفيقية في أحسن الأحوال بين مؤسّسة الخلافة وأنظمة الحكم الحديثة. فالطهطاوي لم ير ضيراً في أن يأخذ المسلمون من الأنظمة السياسيّة الغربيّة الحديثة ما دام ذلك لا يتنافى وتعاليم الإسلام، وما دام الاقتباس يعتبر تجسيدا لما دعا إليه الإسلام. وإلى الرأي نفسه ذهب خير الدين حين دعا إلى الاقتباس، واعتبر ذلك ضرباً من الرجوع إلى القيم الإسلاميّة الأصيلة. وغير بعيد عن ذلك فكرة الحكم المقيد بقانون الذي دعا أحمد بن أبي الضياف المسلمين إلى الأخذ به مقابل الحكم المطلق من جهة، والحكم الجمهوري من جهة أخرى. والحسّ التاريخي عند عبد الرزاق يتّضح أكثر حين نقارنه بمحمّد رشيد رضا لمّا أراد أن يبعث من جديد حكومة الخلافة في كتابه "الخلافة أو الإمامة العظمى". إذ كان يرى أنّ الخلافة هي المثل الذي تجسّد أحسن تجسيد في الخلافة الراشدة. من هذا المنطلق يمكن القول إنّ عبد الرزاق ينتمي إلى التيار التحديثي الذي أخضع مؤسّسة الخلافة للنظرة التاريخيّة وكشف عن أصلها البشري، ولم ير حرجاً في تركها لصالح نظم جديدة تراعي تجارب الأمم وتبدّل الزمان وتنتقد بالمسلمين.

ج- عبد المجيد الشرفي: إسلام الأولين من منظور وعي تاريخي جديد:

يقدم لنا الشرفي مثالا معاصرا عن تشكّل هذا الوعي التاريخي الجديد من خلال مسألة مهمّة، ألا وهي مأسسة الإسلام. فنحن هنا إزاء قضية مهمّة تتعلّق بكيفيّة النظر إلى الماضي والتاريخ لحقبة والشروط التي ينبغي أن تتوفّر في المؤرّخ، حتّى يتّسم تعامله مع الماضي بقدر من الموضوعيّة. والمثال الذي يتناوله الشرفي هو إسلام الأجيال الأولى من المسلمين الذي يمتدّ على القرن الأوّل للهجرة (الشرفي، 2001: 132-138). ويهمّنا هنا أن نكشف عن الكيفيّة التي نظر بها الشرفي إلى إسلام الأولين، لننتبين مظاهر الحسّ التاريخي لديه حين أخضع تلك الحقبة للنظر. وأوّل ما يجدر ملاحظته أنّ الشرفي يميّز في إسلام الأولين بين مستويين انجرّ

عن الخلط بينهما نظرة لا تاريخية لهذه الحقبة من تاريخ الإسلام. نعني بدينك المستويين ما صدر عن الأجيال الأولى حقاً وفعلاً من مواقف وآراء وأقوال واجتهادات، وما دونه العلماء في فترة التدوين من مؤلفات تخصّ تلك الحقبة، ولا تعكس بالضرورة "إسلام الأولين"، ولا تخلو أيضاً من رهانات وقضايا طرحت على عهد أولئك العلماء، ووجهت تأريخهم تلك الفترة، وجعلتهم يسقطون اهتماماتهم ومشاكل عصرهم على إسلام الأولين.

فما وصلنا عن القرن الأوّل للهجرة ليس إلاّ تمثّلات الأجيال اللاحقة لذلك القرن. وهي حقيقة إذا غابت عن عين المؤرّخ المعاصر، بات إنتاج تلك الأجيال حجاباً يطمس الحقيقة، ويحول دون الوصول إلى التاريخ، بدل أن يساعد على معرفته وفهمه. ومن الأمثلة التي يضربها الشرفي والتي تظهر الفرق بين الوقائع كما حدثت، وما كتب حولها في مراحل لاحقة، ما يعرف بالعلوم الإسلامية من حديث وفقه وأصول فقه وتفسير وعلم كلام. فالصورة التي قدّمتها الأجيال اللاحقة عن تلك العلوم والمنظومة التي أخرجتها عليها والحدود الصارمة التي أقامتها بين فروع هذه المنظومة، لا تعكس الوضع الأولي لتلك "العلوم" التي كانت في الأصل والمبتدأ متداخلة ولا تمثّل اختصاصات قائمة بذاتها. فالأجيال الأولى من المسلمين لم تنتج علومها على النحو الذي استقامت عليه في المصنّفات اللاحقة. بل مدار الأمر على مجرد اجتهادات منسوبة إلى أفراد، وعلى آراء شخصية إزاء ما كان يحدث من قضايا وما يقع من نوازل. وهذا ما يجعلنا أمام صورتين لتلك العلوم: صورة أولية وعفوية بعيدة عن النسق ومليئة بالتناقض الذي يُفصح عنه اختلاف الرأي، وصورة ثانية خضعت فيها تلك "العلوم" لفعل المؤسسة، بعد أن طُمست الاختلافات التي كانت موجودة بين تلك الآراء والمواقف، وبعد أن أعيد بناؤها في نسق جديد يوحى للناظر بتشابهها وباستنادها إلى مرجعية دينية واحدة.

ويرى الشرفي أنّه إذا كان من الطبيعيّ أن تسعى الأجيال اللاحقة إلى مأسسة تلك الآراء والأقوال المتفرّقة، وأن تحرص على تقليص مظاهر الاختلاف بينها، لأنّ عصرها اتّسم بالخلاف على نحو باتت فيه وحدة الأمة مهذّدة بالتصدّع والتشتّت، إذا كان ذلك كذلك، فإنّه من المطلوب من المؤرّخ المعاصر أن يحترز ممّا أنتجته الأجيال اللاحقة حول إسلام الأولين، وألاّ يأخذ بالصورة التي قدّموها عن هذا الإسلام مأخذ الحقيقة المطلقة، وأن يبحث عن مظاهر الاختلاف التي طُمست والآراء التي قال بها بعض الصحابة والتابعين ومن تلاهم، والتي تمّ إخفاؤها بحثاً عن الانسجام والوحدة، وربما تحقيقاً لمآرب مذهبية وفنوية ضيقة.

ولاشكّ في أنّ مثل هذا التعامل النقديّ مع إسلام الأجيال الأولى من شأنه أن يفتح السبيل على رؤية جديدة لإسلام الأولين، وأن يدعو المؤرّخ إلى تعامل تاريخيّ مع ما أنتجه العلماء في فترة التدوين، وإلى فهم جديد للرسالة في علاقتها بالواقع، وإلى التمييز بين أبعاد في الإسلام بدونها لا ندرك الفرق بين الإسلام رسالةً خالدةً وتعاليم إنسانيةً مطلقة أشار إليها القرآن والإسلام، والإسلام ممارسةً تاريخيةً تختلف من جيل إلى جيل بحسب تمثّلات كلّ جيل للرسالة وبحسب شواغل أفراده وأسئلتهم. يقول الشرفي موضحاً ذلك: "أجل إنّ المؤرّخ لم يعد

يدّعي أنه يملك الحقيقة المطلقة. فالأحداث والوقائع ليس لها وجود موضوعي واحد. ونّما تكتسب معناها من نظرة الناس إليها كلّ بحسب زاوية نظره ومؤهلاته والسياق الذي يكون فيه. والمؤرخ إذن ينتج الماضي بقدر ما يعرضه. وإذا ما كان واعيا بحدود معرفته، وجب عليه لا الاحتراز فقط ممّا يصله من أخبار، بل اليقظة التامة إزاء العوامل العديدة التي من شأنها أن توجّه مختلف التفسيرات الممكنة للوقائع التي يحلّلها سواء كانت مادّية أو فكريّة" (المرجع نفسه: 138).

د- احميدة النيفر: التجديد في التفسير: مواجهة بين وعي تاريخي جديد ورؤية تقليدية للتاريخ

من هذا المنطلق الذي يميّز بين ما هو معلن في ظاهر الخطاب وما هو ثاو في قراره، نظر احميدة النيفر في التفاسير القرآنية الحديثة والمعاصرة والتي رفع عدد من أصحابها شعار التجديد ووضعوا تفاسيرهم في إطار توجّه جديد في تفسير القرآن، منطلقا في ذلك من مراجعة مقياس التجديد نفسه، نافيا أن يكون الانتساب إلى الفترتين الحديثة والمعاصرة سببا كافيا يكسب معالجة المفسّر القرآن صفة التجديد، رافضا أن يكون التوسّل بلغة العصر ومعارفه ووسائطه هو المقياس الوحيد الذي نحكم في ضوءه على هذا المفسّر أو ذلك بأنّه مجدّد أو تراثي تقليديّ. فالتجديد في تفسير القرآن لا يرتهن-في تقدير النيفر-بالزمن، ولا يستأثر به المعاصرون دون من سبقهم. بل شرطه أن يكون معبّرا عن روح عصر صاحبه، صادرا عن تصوّر للإنسان يعتبره فاعلا في الكون ومتفاعلا مع النصّ القرآنيّ، يحاوره بحسب ما توقّر له من معارف وأدوات ويحمل معه أسئلة مجتمعه وعصره لا أسئلة من سبقه في الزمان. من هذا المنظور لا ينفى النيفر أن تكون للتجديد بذور في القديم، وأن يكون عدد من المفسّرين القدامى أكثر تجديدا من بعض المفسّرين المعاصرين، لأنّ تفاسيرهم استطاعت أن تعبّر بحقّ عن شواغل عصرهم، بينما بقيت تلك التفاسير المعاصرة تعيد القديم وتجترّه، وفي أحسن الحالات تتصرّف فيه استنادا إلى آليّتي الشرح والتلخيص.

ولاشكّ في أنّ فهم النيفر التجديد على هذا النحو سيجرّد تفاسير كثيرة معاصرة من صفة التجديد، رغم ما يجري على أقلام أصحابها من عبارات تقذف في الظنّ أنّها تنتمي إلى التوجّه التجديديّ في التفسير. وقد حاول النيفر أن يجد تفسيراً لقلّة المحاولات التجديديّة الصادرة عن رؤية مجدّدة والمؤسّسة لقراءة تاريخيّة للقرآن وللتراث التفسيريّ، وأن يجيب عن السؤال التالي: ما الذي حال دون انتصار الاتجاه التجديديّ في تفسير القرآن؟ وقد وجد الباحث الجواب في سببين اثنين هما: صلابة الرؤية التقليديّة للتاريخ وهشاشة تلك المحاولات التجديديّة في التفسير.

فالذي عرفل تطوّر المقاربة التجديديّة وانتشارها رؤية محافظة ترفض التغيير وتسلب المفسّر المعاصر حقّه في الاجتهاد حين يتعلّق الأمر بتفسير القرآن، وتمنعه من الخروج على ما قاله القدامى في شأن معاني كلام الله. وعلّة ذلك أنّ تلك الرؤية وضعت الماضي في منزلة الأنموذج وخلعت على تفاسير القدامى قداسة واعتبرت

المعاني التي توصل إليها الصحابة والتابعون ومن تلا الرسول بقرنين هي الحقيقة التي لا يحق لأحد الإضافة إليها أو الإتيان بغيرها. وطبيعي أن تسلم مثل هذه الرؤية التي أخرجت تلك الفترة الماضية في صورة كاملة وصافية إلى حصر جهود المفسر المعاصر في التذكير بما ضبطه القدامى للنص القرآني من معانٍ لاشك في أنه لم يدر في خلداهم البتة أنها ستصبح معاني ثابتة وأن من سيأتي بعدهم سيكون ملزما بها.

ولا تقف خطوة هذه الرؤية عند توسيع دائرة القداسة من القرآن إلى الجهود البشرية التي بذلت في سبيل تفسيره واستخراج معانيه، بل تتعدى ذلك إلى إرساء تصوّر للإنسان يجردّه من القدرة على الفعل في التاريخ وصناعة المصير. ومن العوامل التي يفسر بها النيفر قدرة الرؤية التراثية للقرآن ومن ورائها قدرة الرؤية التقليدية على الاستمرار والصمود، ما توفّره للمسلم المعاصر من حلول جاهزة ومريحة، تجنّب عنه التفكير والاجتهاد عندما يتدبّر القرآن، وتقدّم له الماضي في صورة ناصعة، وتغذّي فيه ذلك الشعور بالحنين إلى الأصل، وتظهر له في المقابل التجديد في صورة المغامرة المحفوفة بالمخاطر والمفضية إلى الكفر. وإلى ذلك يضيف النيفر عاملاً آخر يتمثل في المقاربات الحديثة نفسها التي يحملها قدرا من المسؤولية ومن الفشل الذي آلت إليه، لأنها اختزلت التاريخ في الحاضر مثلما اختزلته الرؤية التقليدية في الماضي. فقد وثقت تلك المقاربات بنفسها وهمّشت جهود أجيال من المفسرين واستخفت بالماضي، ولم تستطع جرّاء ذلك أن تكسب جمهوراً عريضاً. وفي ذلك معضلة لا يمكن الخروج منها إلا إذا قام بين المفسرين المعاصرين للقرآن على اختلاف مشاربهم حوار فكريّ بناء لا تنتنكر فيه الأطراف المتحاورّة للماضي، ولا تغضّ الطرف عن الحاضر وما يدور فيه من حوادث ومستجدّات.

على سبيل الخاتمة: الوعي التاريخي والأفق المفتوح

على هذا النحو بدأ وعي جديد بالتاريخ في التشكّل أفصحت عنه جملة من الكتابات تظهر بين الحين والحين في مشرق البلاد العربيّة ومغربها، وتعبّر عن طموح أصحابها إلى مشروع هو في طور التحقّق، أو هو كالأفق الذي تنتلّع إليه الهمم بدرجات متفاوتة. ولا شك في أنّ هذا المشروع تواجهه الذين ينهضون بأعبائه مصاعب شتى، من أبرزها صلابة الرؤية التقليدية التي ينطق عنها ذلك الوعي اللاتاريخي الذي يشبه الطوق المضروب على الفكر الإسلاميّ والحائل دون اكتساح الوعي التاريخيّ العقل العربيّ وانتشاره في صفوف الخاصة والعامّة داخل المجتمع. فإذا كانت الحداثة في الغرب قد حقّقت انتصاراً بعد قرون من الصراع ضدّ الكنيسة ورموز الفكر التقليديّ أفضى إلى قيام وعي تاريخيّ يحمل تصوّراً للإنسان والوجود مغايراً، ونظرة للتاريخ جديدة، ويدشّن زمناً حديثاً هو زمن الحداثة، إذا كان كذلك فإنّ حظّ الوعي التاريخيّ من الانتشار عندنا أقلّ بكثير ممّا هو غيرنا، وإنّ الصراع بين الرؤيتين لا يزال في بلادنا على أشده، رغم ما يشعر به المرء أحياناً من تفاؤل تبعثه فيه تلك الأصوات المجتهدة التي تسعى صادقة إلى تجديد الفكر الإسلاميّ وإلى تجسير الفجوة بين الإسلام والعصر، لأنها أدركت بحقّ عمق التحوّلات العميقة التي تعصف بمجتمعاتنا وتزجّ بها في وضع وجوديّ

مختلف لم تعد التأويلات التقليديّة تنفع كثيرا في تفهّمه وتقديم أجوبة تريح الضمير المتعب بسبب شعوره بالتناقضات التي صار يحياها والتي غدّتها فيه تلك الرؤية التقليديّة الضيقة المتمسّكة بظاهر النصّ القرآنيّ والمفرّغة إياه من مضامين روحية جرّدت الإيمان من حقيقته وأفقدته ألقه وحرارته باعتباره تجربة شخصيّة يحياها كلّ فرد على طريقته، بعيدا عن الصورة الممأسسة التي آل إليها الدين عبر التاريخ. وإذا كان التكهن بما سيفضي إليه الصراع الجاري بين الرؤيتين صعبا، فإنّه يحقّ لنا أن نقول على لسان أحد الباحثين: "إنّ الضمير الإسلاميّ المعاصر مختار بين أن يكون حياّ بحياة الواقع الراهن، ممتلئا بشؤونه وشواغله، أو أن يكون ميتا (...). وموته في إنكار أثر التاريخ ومعضلة سننه" (ابن عبد الجليل، 1999: 67).

قائمة المراجع:

- ابن عبد الجليل (المنصف): المسلم المعاصر: دفاعا عن حقّ الخلف، ضمن كتاب **المسلم في التاريخ**، إشراف عبد المجيد الشرفي، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1999
- ابن عبد الجليل (المنصف): مساهمة المعاصرين في تجديد الفكر الإسلامي، حوليات الجامعة التونسية، عدد: 45، 2001
- أمين (حسين أحمد): موقف المسلمين والعرب من الحضارة الغربية، ضمن كتاب **الإسلام والغرب**، كتاب العربي، الكويت، العدد 49، 2002
- أمين (قاسم): **تحرير المرأة**، الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس، 1991
- حبيب (سهيل): الفكر الإسلامي الحديث والوعي بالتاريخ (مرقون)، رسالة لنيل شهادة الدكتوراه في اللغة والآداب والحضارة العربية، اختصاص حضارة، بإشراف الأستاذ كمال عمران، كلية الآداب بمنوبة، تونس، 2003
- الحدّاد (الطاهر): **إمرأتنا في الشريعة والمجتمع**، الدار التونسية للنشر، تونس، 1992
- زريق (قسطنطين): **نحن والتاريخ**، ط 6، دار العلم للملايين، لبنان، 1986
- سعيد (جلال الدين): **معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية**، دار الجنوب للنشر، تونس، 2004
- الشرفي (عبد المجيد): **لبنات**، دار الجنوب للنشر، تونس، 1994
- الشرفي (عبد المجيد): **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، ط 1، دار الطليعة، بيروت، 2001
- صالح (هاشم): حول مفهوم الحس التاريخي وضرورة تنميته لإدراك معنى التفاوت التاريخي بين العرب والغرب، **مجلة الوحدة**، العدد 81، 1991
- عبد الرازق (علي): **الإسلام وأصول الحكم**، دار الجنوب للنشر، تونس، 1993
- العروي (عبد الله): **مفهوم التاريخ**، ط 3، المركز الثقافي العربي، المغرب، 1992
- عمران (كمال): **الإنسان ومصيره في الفكر العربي الإسلامي الحديث**، كلية الآداب، متبة، تونس، 2001
- المزغني (علي) بالاشتراك مع سليم اللغماني: مقالات في الحداثة والقانون، دار الجنوب للنشر، تونس، 1994
- النيفر (احميدة): تجديد التفسير وإشكالية المعاصرة، **الحياة الثقافية**، عدد 161، 2005
- يفوت (سالم): **الزمان التاريخي**، دار الطليعة، بيروت، 1991



MominounWithoutBorders



@ Mominoun_sm



Mominoun

الرباط – المملكة المغربية
ص.ب : 10569
هاتف: 00212537779954
فاكس: 00212537778827
info@mominoun.com
www.mominoun.com