



# الموقف من التراث

## في الدين والفلسفة

بقلم حسين مروة

التراث الثقافي ، اذ ينقطع هكذا عن جذوره فسي « ارضه » التاريخية ذاتها ، يصبح انقطاعه عن ثقافتنا الحاضرة وعن التفاعل معها امرا مفروغا منه بالبداية .

ب - والتصور الآخر للتراث يقوم على المفهوم المادي التاريخي للعلاقة بين الوعي الاجتماعي والوجود الاجتماعي . وبناء على هذا المفهوم يرى في التراث الثقافي انه بنية متكامل من اشكال متنوعة لهذا الوعي تتجلى في النظرات الجمالية والفلسفية والدينية والحقوقية والسياسية وغيرها لمجتمع معين ، تجليا يطابق - بهذا القدر وذاك وبهذا الوجه وذاك - ظروف العيش المعينة لذلك المجتمع ، والعلاقات الاجتماعية الملائمة لتلك الظروف والمتناقضة معها . وبهذه المطابقة الموضوعية يستمد التراث حركة تطوره وصورته من منبعه الاساسي وتحركه الاساسي ، أي من نشاط البشر الواقعيين الذين يصنعون تلك الظروف ويحركون هذه العلاقات او يتحركون في اطارها حركة صيرورة دائمة لا تنقطع ، وانما هي تمضي في « رحلتها » من الماضي الى الحاضر فالى المستقبل عبر طريق قد تترصده تفرجات او انقطاعات ظاهرية مؤقتة ، وقد تتخلله انعطافات حاسمة او قفزات .

وهنا لا بد ان نشير الى ضرورة التفرقة بين هذه النظرة المادية التاريخية في علاقة ماضي الثقافة الوطنية ( التراث ) بحاضرها وبين النظرة المادية البتذلة التي تقوم على نفي العلاقة بين الوعي الماضي والحاضر وحسب ، وهو انعكاس مرآوي ( نسبة الى المرآة ) محض . والمادية البتذلة تبني على نظرتها هذه رأيا فسي التراث خلاصته ان لا حاجة اليه في الحاضر ، ولا قيمة له .. وانما الذي ينبغي ان يعنىنا في حاضرا ، مثلا ، معرفة اسرار التنكيك الغربي وانقائه ، دون حاجة بنا الى معرفة آراء السابقين ومعارفهم وفلسفاتهم .. وهذا يختلف اختلافا اساسيا عن نظرة المادية التاريخية للتراث . فهي ، اذ ترى العلاقة الجدلية الحية بين الوجود الاجتماعي فسي الماضي والوجود الاجتماعي في الحاضر ، ترى العلاقة الجدلية الحية نفسها بين نتاج الوعي الاجتماعي في الماضي ( التراث ) وبين نتاج هذا الوعي فسي الحاضر ( الثقافة الوطنية المعاصرة ) . وبعبارة اكثر تحديدا : تنطلق المادية التاريخية ، في نظرتها للتراث ودراسته وتلمس قيمه ، من نظرتها للعلاقة الجدلية تلك القائمة ، موضوعيا ، بين افكار الناس وتصوراتهم ومعارفهم وصلاتهم الفكرية ونتاج تفكيرهم في الادب والسن والدين والفلسفة والعلم والسياسة وغيرها ، وبين نشاطهم الواقعي في انتاج الخيرات المادية وعلاقاتهم الاجتماعية التي يحددها هذا النشاط .

- 1 -

يبدو لي ان معالجة الموقف من تراثنا الديني والفلسفي ، معالجة جادة ، تقتضينا التمهيد لهما بوضع بعض الاسس الضرورية للبحث هنا . وقد يكون في مقدمة هذه الاسس ان نحدد جوهر الموضوع الذي نعالج . وهذا التحديد يستدعي - في رأبي - ان ننظر ، قبل كل شيء ، في قضية الموقف من التراث الثقافي - الكل - بذاته وبمعناه الاشملى . فهذا هو الاصل هنا في اعتقادي ، وهو الذي يمكن ان يصل بنا الى جوهر الموضوع . ولكن ، قبل هذا وذاك ، ينبغي ان يكون لدينا تصور واضح عن مفهوم التراث الثقافي ، ثم عن طبيعة العلاقة بين الواقع المعاصر والثقافة المعاصرة وبين هذا التراث من حيث هو احدى مظاهر النشاط الخاص لوعي الانسان في واقع ماض من تاريخه . هناك تصوران متميزان - ان لم نقل : متفايران - لمفهوم التراث الثقافي :

أ - تصور يراه تراكما كميا لاشكال من الوعي تتجلى في تصورات وافكار وتاملات ومفاهيم منبعها الاساسي ومحركها الاساسي هو الذات بوصف كونها هي الخالقة للموضوع وللقيم . فان مؤدى هذا التصور ان يكون التراث مجموعة من الظواهرات ليس بينها ، بعضها مع بعض ، من وحدة بنوية . فهي منفصلة بقدر ما يبين اللوات المتعددة التي انتجتها من انقسام ، لفقدانها الارض المشتركة اذ ليس بينها وبين واقعها الاجتماعي والتاريخي من صلة ، عند اصحاب هذا التصور الذاتي ، سوى التفاهة معه في الزمن التاريخي . واذا قيل لنا : ان الذاتيين لا يتكروون تائر الانسان بالواقع الذي يعيش فيه ، وانهم - لذلك - لا يتكروون العلاقة التاريخية بين الفكر والواقع - قلنا : هذا صحيح . ولكن ، اي واقع يعنون هنا ؟ . انما هم يحصرونه في الواقع الذاتي ، واقع الكائن - الشخص ، اي ان هذه العلاقة وهذا التائر اللذين يعترفون بهما ينحصران في العلاقة بين ذات الفكر وذات الفكر الاخر ، وفي تائر هذه الذات بتلك . وهذا يعني - آخر الامر - نفي العلاقة مع الواقع والتائر به عمليا ، لانه يعني نفي العلاقة بين الوعي الاجتماعي والوجود الاجتماعي ، ولا يثبت سوى العلاقة بين الوعي الذاتي والوجود الذاتي . وذلك يؤدي الى نفي التطور الموضوعي .

ولعله من الواضح ان هذا التصور الذاتي عن نتاج الفكر يحرم التراث الثقافي حيوية الحركة ، حركة التطور والصيرورة حين يحرمه الصلة بواقعه الاجتماعي والتاريخي الذي هو الشرط المحدد لحركة تطوره وصورته . والنتيجة المنطقية الحتمية لهذا الحرمان هي ان

ولكن هذا كله لا يعني ان المادة التاريخية تنظر الى هذه العلاقة نظرة بسيطة ميكانيكية ، بل هي تراها علاقة مركبة معقدة يتدخل فيها العنصر الذاتي تدخلا نشيطا ، وان لم يكن هو العنصر الحاسم . ومن هنا تتصرف النظرة التاريخية بالاستقلال النسبي الذي تتمتع به الاعمال الفنية والاعمال الفكرية ، ومنها الفكر الديني والفلسفي ، بل هي تؤكد هذا الاستقلال دون ان يفقد علاقته الموضوعية تلك .

\*\*\*

اذن ، هناك فارق اساسي وجوهري يبين التصورين السابقين لمفهوم التراث : التصور الذاتي ، والتصور المادي التاريخي . ففي التصور الاول يصبح التراث « شيئا » ساكنا جامدا ، دون حركة . فهو اذن دون صيرورة . أي انه يصبح تراثيا وحسب ، ماضيا وحسب ، لا علاقة له بالحاضر ، متجلدا في « وعائه » الزمني الخاص ، محروما قابلية « السيولة » في مجرى التاريخ ، أي قابلية الوصول الى الحاضر والاتصال به والتفاعل معه بحيوية متبادلة ، ويصبح الحاضر نفسه كذلك محروما تاريخه ، بمعنى انه يصبح دون تاريخ ، منقطعاً عن ارضه الام . فعليه - اذن - ان يرتجل نفسه ارتجالا ، وان يستجدي ثقافته استجداء من عابري الطريق او من مستعديه وساحقيه . . عليه ان لا يكون هو نفسه ، بل « غريبا » عنها ، متشردا ، لا مستقبل له ، لانه لا وطن واقميا له ، لا كينونة متميزة له ، لا بنية محددة لوجوده .

اما في التصور الآخر فالامر على العكس كليا : فهنا التراث الثقافي ليس تراثا وحسب ، ليس ماضيا وحسب ، وانما هو كائن حي متحرك بصيرورة دائمة ، هي صيرورة الحياة الواقعية التي ينبثق منها ويعيا فيها ومعها وهي بدورها تجيا فيه ومعها ولكن بشكل آخر ربما كان شكلها الارقي ، وربما كان شكلها الراض لها ، وربما كان تعبيراً عن صراعها هي مع نفسها ، صراع بين قواها التي تلد صيرورتها الجديدة وبين قواها الاخرى التي استنفدت طاقة صيرورتها . . غير انه مهما كان نوع العلاقة واتجاهها بين الاشكال الثقافية التي يتكون منها التراث وبين نشاط الناس الواقعيين الذين نشأ فيهم وعندهم هذا التراث ، فانها - على كل حال - علاقة قائمة بالفعل تبقى لها جدليتها الحية المتحركة التي تنشئ للتراث تاريخه وحيويته ، وتبني له من هذه التاريخ وهذه الحيوية وحدة متماسكة بين الماضي والحاضر يسكن فيها المستقبل . وهذه العلاقة الجدلية يبين ماضي التراث وحاضره لم يستطع رؤيتها او فهمها اولئك البشرون بنظرية « العودة الى الاصل » أي الى الماضي ، مع رفض الحاضر اطلاقا ، معتبرين ذلك نظرية « ثورية » . . ( الاخوان المسلمون مثلاً ) وهي نظرية رجعية هدفها ومضمونها معا . .

- ٢ -

في ضوء هذا الفارق الاساسي يبين مفهومين متميزين متفايرين للتراث ، وفقا للتمايز والتفاير بين نظرتين رئيسيتين في فهم العالم والتاريخ ذاتيهما ، نستطيع ان نقترح من جوهر الموضوع ، او نصل اليه بالفعل . أي ان القضية في موضوعنا عن التراث : هل هو شيء ساكن ام متحرك ، او هل منبعه الوعي مستقلا مستقلا مطلقا عن الواقع الاجتماعي والتاريخي ام هو ينبع من الوعي بوصف انه - أي الوعي - ليس شيئا مستقلا عن الكائن الواعي ، بل هو من نتاج كينونته او نتاج الصيرورة الحية التاريخية لهذه الكينونة ؟ .

والواقع ان الذي يحدد طبيعة كل من المفهومين السابقين هو نوع جوابه عن هذا السؤال ، او عن الشق الثاني منه بالذات على وجه الدقة ، لان كون التراث ساكنا او متحركا يتوقف على تحديد العلاقة بين الوعي والكائن ، من حيث ان التراث الثقافي ، او الظواهر الثقافية بوجه عام ، تجليات من نوع خاص لوعي الكائن . ونحن هنا نصل الى النقطة التي يمكن ان نطلق منها للكلام على

الموقف من التراث ككل . فقد صار واضحا ، بما تقدم ، ان الاخذ بأحد المفهومين السابقين هو الذي يقرر نوع الموقف .

فان من يتصور التراث الثقافي مجموعة تصورات وافكار وتاملات ذاتية منقطعة عن واقعها الاجتماعي والتاريخي ، منفضة بعضها عن بعض كذلك ، لا يمكنه ان يقف من هذا التراث غير موقفه من العادات « التخفية » الهامة ، او من « المومبيات » الجافة لا حركة فيها ولا حياة . ويبدو من البديهي انه يتعدى كذلك على صاحب هذه النظرة ان ينطلق في موقفه حيال التراث من الحاضر الى الماضي ، او ان يجد العلاقة المنطقية بين هذا التراث وبين الواقع المعاصر ، ما دام هو لا يرى العلاقة قائمة حتى بين الظواهر التراثية وبين واقعها الاجتماعي والتاريخي في الماضي نفسه . فاي شيء - اذا فقدت هذه العلاقة - قادر ان يقيم جسر الصلة بين ماضي الثقافة القومية وحاضرها ؟ . وبمثل ذلك من البداهة انه يتعدى عليه ايضا ان يقرر موقفه تقريبا منطقيا مبررا في قضية اخرى هامة كقضية اصالة التراث الثقافي لشعب ما او عدم اصالته . فان المعيار العقلاني في هذه القضية هو مدى التجاوب بين الظواهر الثقافية في مجتمع معين وبين الظروف الاجتماعية والتاريخية لهذا المجتمع وطبيعة العلاقات الاجتماعية المرتبطة بهذه الظروف ، سواء كان ذلك التجاوب متوافقا كل التوافق ، او بعض التوافق ، مع تلك الظروف وهذه العلاقات ، ام كان تجاوبا سلبيا قائما على الرفض والتخطي ، وسواء جاء ذلك التجاوب بصورة انعكاس مباشر ام بصورة معقدة مركبة تصعب معها رؤيته بغير منظار اسلوبي خاص قادر على الرؤية النقدية التحليلية النفاذة .

اما المعيار الذاتي ، أي النظر الى الظاهرة الثقافية بانها تصدر عن الذات الفردية بوصف كونها عالما قائما بذاته وكونها تخلق وعي نفسها بنفسها وتخلق تصوراتها عن الآخرين بهذا الوعي ذاته وبمعزل عن حياتهم الواقعية - اما هذا المعيار الذاتي ، فلا يصلح معيارا لتقرير اصالة هذا التراث وذاك او عدم اصالته ، لان التراث عند اصحاب هذه النظرة فاقد عناصر وحدته وحركيته ، فاقد نسج بنائه المترابط ، بل فاقد كينونته التراثية التاريخية ذاتها ، فهو لا يزيد عن كونه جمعا حسييا جامدا في مكانه من الزمن ، لا ينتسب الى الانسان الا الانسان العام المجرد التماثل في كل عصر وكل مجتمع تماثلا كاملا ، أي الانسان الذي لا وجود له اطلاقا على الارض . . فكيف اذن يمكن ان يوصف تراث بهذه المنزلة من التجريد بانه اصيل او غير اصيل ؟ . اليس معنى ذلك انه لا موضوع ، اساسا ، للكلام على الاصالة او عدم الاصالة عند اصحاب هذه النظرة الميتافيزيقية والمثالية في مفهوم التراث ؟ .

على هذا يمكننا إستخلاص القول بان امامنا الآن موقفين اثنين حيال التراث الثقافي : موقفا مستمدا من نظرة ميتافيزيقية مثالية في قضية الوعي والكائن ، وموقفا مستمدا من نظرة مادية تاريخية في هذه القضية . الموقف الاول يقتضي الانطلاق من الماضي وحده ، بل يقتضي البقاء في الماضي وحده ، لمدم قابليته التحرك خطوة واحدة الى الحاضر ، ما دام هذا الموقف عاجزا عن فهم التراث والماضي والعالم كله في حالة حركة تطور وصيرورة . والموقف الثاني يقتضي الانطلاق ، في فهم التراث وتقويمه ، من الحاضر اللى الماضي ، أي دراسة العناصر الحية للتراث ودراسة علاقاته التاريخية بقضايا الماضي في ضوء القضايا والمشكلات والاسئلة التي يطرحها الحاضر للبحث والمعالجة ، وهذا بدوره يقتضي ربط الماضي بالحاضر بحكم التسلسل في منطق الحركة التاريخية ، حركة التطور والصيرورة التي لا تعرف الانقطاع الا جزئيا وظاهريا فحسب . ومؤدي هذه العملية بكاملها لا يقتصر على فهم التراث وقيمه التقدمية والرجعية معا فهما منطقيا عقلانيا حضاريا وحسب ، بل يصل بنا هذا المؤدى الى نهاية ذات شأن كبير في موضوعنا ، هي تمكين الحاضر نفسه - ونقصد الثقافة الوطنية في الحاضر - من اكتشاف المبررات الاصيلية لوجوده وكينونته ، أي اكتشاف الجذور التاريخية لهذا الوجود وهذه الكينونة ، فيكتشف الحاضر

بذلك ان له تاريخا ، وان لتاريخه ارضا ووطنا وانسانا واقميا مرتبطا بهذا التاريخ وهذه الارض وهذا الوطن ، وان له من كل ذلك مجال حركته المستقلة للتطور والسيروورة من جديد نحو المستقبل ، وللانفتاح الاوسع على افضل المكتسبات الثقافية والحضارية العالية هنا وهناك ، دون حذر او خوف من ذوبان وجوده ، او انسحاق شخصيته ، او « اغتراب » شيء من مطامحه وتطلعاته المسكونة بالمستقبل .

- ٣ -

علينا ان ننقل الآن من مجال العام والمجرد السى مجال الخاص والملموس ، أي الى مجال التراث الثقافي العربي بالذات . وعلينا هنا ان نرى : أي الوافقين السابقين نخترنا في مجال هذا التراث ؟ . يبقى هذا السؤال مجردا ايضا اذا نحن ابقيناه هكذا معلقا قائما على الفراغ والاطلاق . ولكي يخرج السؤال من هذا الاطلاق ينبغي ان يرتبط بالدواعي الواقعية التي تدعونا اليوم بالحاح اشد مما كانت تدعونا ، منذ المراحل الاولى لنهضتنا العربية الحديثة ، الى « رحلة » استكشاف شامل لتراثنا الثقافي ، والى استيعاب واع لمختلف اشكاله ومحتوياته وقيمه . فما هي هذه الدواعي الواقعية في وقتنا الحاضر ، أي في هذه المرحلة بالذات للحركة العربية التحررية الشاملة ؟ .

تقوم هذه الدواعي على مبدئين اساسيين في نظرتنا :

المبدأ الاول : وعي الصلة العضوية الحية بين تراثنا الثقافي بوجه عام ، وتراثنا الفكري بوجه خاص ، وبين تاريخنا ، تاريخ مجتمعنا العربي في تطوره وصورته خلال اربعة عشر قرنا مضت . أي وعي الصلة بين حركة تطور هذا التراث وصورته وبين الشروط الاجتماعية والتاريخية التي تتجسد فيها حركة التطور والسيروورة للمجتمع العربي ، وان هذه الصلة هي من نوع صلة الجزء بالكل ، فحركة الفكر جزء من حركة الانسان في نشاطه الواقعي الاجتماعي ، ان لم نقل من نتائجها بالفعل . فتاريخ الثقافة العربية ، وتاريخ الفكر العربي - اذا شئنا التخصيص - مرتبط بتاريخنا كله ، نابع من القضايا نفسها التي وضعتها امام مجتمعنا مختلف الظروف الاجتماعية في هذا التاريخ . وذلك يعني في نهاية الامر ان ثقافتنا العربية ، ومنها نتاج الفكر العربي بمختلف اشكاله وظاهرته ، ذات اصالة . بمعنى انها اولا ذات اصول واحدة وبنية متكاملة ، وان اصولها هذه ثانيا تضرب في ارض الواقع الاجتماعي والتاريخي الى ابعاد عمقا هذا الواقع في مراحل حركته وصورته . ويجب الايضاح هنا ان القول باصالة الثقافة العربية بهذا المعنى ، ونتائجها الفكري بخاصة ، لا يتعارض أي تعارض مع الواقع التاريخي الذي لا يمكن ولا يجوز انكاره او تجاهله ، هو واقع ان هذه الثقافة قد افادت كثيرا جدا من ثقافات شعوب واقوام عدة شرقية وغربية ، ابان النهضة الكبرى للثقافة العربية في القرون الهجرية الاولى ، وتفاعلت تفاعلا عميقا مع تلك الثقافات . بل يصح القول هنا ان انفتاحها الواسع لتلك الثقافات وتفاعلها معها بذلك العمق يؤكدان اصالتها فضلا عن كونها لا تتعارضان مع هذه الاصالة . ذلك بان الواقع التاريخي يشهد ان الثقافة العربية بوجه عام ومنتجاتها الفكرية بالاخص قد استمدت من ثقافات الشعوب الاخرى التي انفتحت لها وتفاعلت معها ثراء داخليا ضخما زادها قدرة على استيعاب متطلبات الحركة التاريخية للمجتمع العربي بعد ظهور الاسلام ، وعلى التجذر اكثر فاكثر في واقع مجتمعها العربي - الاسلامي ، أي في القضايا الاساسية التي شغلت تاريخ هذا الواقع وارتبطت بحركته الداخلية . وليس هذا بدعا في التاريخ ، وليس هو خاصة تفردت بها الثقافة العربية ، وانما هو من فعل قوانين الديالكتيك الموضوعية لمثل هذا التفاعل بين مختلف الثقافات . ففسي مجال العلاقة بين الداخلي والخارجي تقضي هذه القوانين بان الخارجي لا يفعل في موضوع آخر الا عبر العلاقات الداخلية لهذا الموضوع . من هنا يتكشف الخطأ الذي وقع به فريق من الباحثين في الفلسفة العربية حين زعموا انها لا تزيد عن كونها نقلا للفلسفة اليونانية وشرحا لها ، او لا تزيد عن كونها نسخة

عربية للفلسفة اليونانية ، وفقا للزعم المعروف عن الفيلسوف الفرنسي ارنست رينان . ووجه الخطأ في مثل هذه المزاعم ان القائلين بها لم يستطيعوا ان يدركوا منطق الديالكتيك الداخلي للفكر العربي بعمامة ، والفلسفة العربية بخاصة ، في علاقتها بالاسلام من حيث هو فكر وعقيدة وشريعة معا ، ومن حيث ان فكره وعقيدته وشريعته ليست منفصلة عن الواقع العربي الذي نشأت فيه . كما ان هؤلاء الباحثين لم يدركوا كذلك منطق ديالكتيك العلاقة بين ما هو داخلي في الفكر العربي وما جاءه من الخارج ، سواء عن طريق الفكر العربي اليوناني ام الفكر الشرقي الهندي والفارسي ، لذلك اباخوا لانفسهم ، بمنتهى البساطة ، ان ينكروا اصالة الفكر العربي ولا سيما الجانب الفلسفي منه . ولو انهم ادركوا هذين المنطقين لكان يسيرا ان يعلموا ان الثقافة اليونانية ما كان لها ان تؤثر تأثيرها المعروف في الثقافة العربية الا بطريقة الانصهار والتحول داخل هذه الثقافة وفقا لمنطق حركتها الداخلية ، وبذلك اتخذت الثقافة اليونانية واقعا عربيا واكتسبت بهذا الواقع حياة جديدة تختلف عن حياتها اليونانية الصرف . وهكذا يجري الامر الآن ، وفق القانون نفسه ، بانفتاح ثقافتنا الماصرة على الفكر التقدمي العالمي من غير ان نخشى انفصاما عن واقعا العربي المعاصر .

\*\*\*

المبدأ الثاني : وعي الصلة بين ماضي المجتمع العربي وبين حاضره اولا . وهذا يستتبع ، ثانيا ، وعي الصلة بين تراث الثقافة العربية وحاضرها . وانه لو اوضح ان هذا المبدأ ينبثق مباشرة ، بالبداهة ، من المبدأ الاول السابق . فانه اذا صح - وهو صحيح موضوعيا - ان كل تراث ثقافي اصيل متصل عضويا بتاريخ الشعب الذي ابدع هذا التراث ، واذا صح - وهو صحيح موضوعيا كذلك - ان لتاريخ الانسان الواقعي ، بما يحتويه من تاريخ لفكر الانسان هذا ، حركة تطور وصورته مستمرة لا تنقطع الا جزئيا وظاهريا كما سنوضح ذلك - نقول : اذا صحت هاتان المقدمتان - وهما صحيحتان حقا كما قلنا - فلا بد ان تنتهي الى النتيجة التي تمينها هنا في المبدأ الثاني ، أي صلة الحاضر بالماضي ، ثم صلة الثقافة الوطنية الماصرة بتراثها المتد على رقعة تاريخها القومي . ولكن هذا لا يعني اننا ننكر ما قد حدث بالفعل من انقطاع ، او ما يشبه الانقطاع ، في سلسلة تاريخ المجتمع العربي وتاريخ الثقافة العربي في فترة زمنية هي - بالتحديد - فترة التسلسل الخارجي الاستعماري ، التركي العثماني والغربي . . . فان ذلك مما لا يمكن نكرانه ، ولكن المسألة هنا هي ان هذا الانقطاع النسبي جاء قسرا من الخارج ، ولم يكن انقطاعا من الداخل ، أي لم يكن من طبيعة الحركة الداخلية للمجتمع العربي والثقافة العربية ، وهي حركة التطور والسيروورة الملازمة ، موضوعيا ، لتاريخ الكائن ، كل كائن ، ولتاريخ الانسان بالاخص ، اعني تاريخ الانسان الواقعي في سلوكه المادي وفي علاقاته المادية مع الآخرين ومع الطبيعة . فان هذه الحركة لا تنقطع مطلقا ، وقد تبدو منقطعة احيانا في ظاهر الامر ، ولكنها في الواقع تكون بحالة الفعل في الخفاء والاعماق حين توضع في طريقها العوائق والكوابح . وفي هذه الحالة تمور وتتخرج باحث عن منفذ لها لتخرج في الظرف الملائم من الخفاء الى العلن ومن الاعماق الى سطح التاريخ . وهذا يعينه ما حدث بالفعل في مجرى تاريخ المجتمع العربي والثقافة العربية . والا كيف حدثت النهضة العربية الحديثة في العقود الاخيرة من القرن التاسع عشر ؟ . من اين انبثقت في وقت كان التسلسل الخارجي الاستعماري فيه لا يزال جاثما على صدر تاريخنا وثقافتنا ؟ . هل - تراها - انبثقت من خارج هذا التاريخ وهذه الثقافة ؟ . من الفراغ ؟ . من ارض غير ارض التاريخ العربي ومن ثقافة غير الثقافة العربية ؟ .

الواقع ان مجرى هذه النهضة ، منذ انشائها ذاك حتى مرحلتها الحاضرة ، وان اتجاها تطورها خلل هذا المجرى الذي كاد يستغرق قرنا

- التتمة على الصفحة ١٣١ -

## الموقف من التراث في الدين والفلسفة

— تنمة المنشور على الصفحة ١٠ —

في الزمن ، وان كل تحول حدث في مراحل هذا التطور — ان كل ذلك يجيب عن هذه الاسئلة اجابات فاطمة بان نهضة العرب الحديثة هذه كانت امتدادا منطقيا وتاريخيا وجدليا من الماضي الى الحاضر . كانت انفجارا من الداخل استوجبه ذلك الانقطاع نفسه الذي يتحدث عنه اصحاب « نظرية » الانقطاع بين التراث العربي والثقافة العربية الحاضرة . ولم تكن تسميتها بالنهضة الا تعبيراً عن محتواها الواقعي . اعني كونها انفجارا من الداخل ، كونها احتجاجا على ذلك الانقطاع القسري الآتي من الخارج . . وليس عبثا او مصادفة انها ظهرت منذ البدء حركة تحررية بصيغتها ومضمونها معا . واستهزأ حركيتها التحررية حتى الآن ، بل تطور هذه الحركية الى شكلها الاعلى ومحتواها الاكثر تقدما كما هي اليوم ، دليل دامغ على اصالة منبعها الداخلي ، أي ارتباطها بمناياها التاريخية . فان القوى الاجتماعية التي دفعت بمنطق هذه النهضة الى تطورها الحاضر هي قوى داخلية بالاساس . فانه من المعروف تاريخيا ان البرجوازية العربية التقدمية الناشئة ذاتها كانت القوة البارزة التي قادت الحركة الاولى للنهضة ، وهي التي اخرجتها من اطرافها الاصلاحية الاولى الى اطرافها التحررية الاستقلالية حين كانت هذه البرجوازية ، كطبقة ناشئة ونامية ، هي التعبير الاكثر تبلورا والاكثر وضوحا حينذاك عن مشاعر الاحتجاج القومية ضد اشكال الاضطهاد القومي ومحاولات التذويب القومي من لدن السلطات العثمانية والحركة الطورانية التركية . فان المصالح الطبقية لهذه البرجوازية ، لتعارضها موضوعيا مع مصالح المسلمين وحلفائهم الاقطاعيين في البلاد العربية ، كانت هي الحركة اساسا . وليس شرطا ان يكون ذلك عسنا وعي ظاهر ، بل الواقع ان الدوافع الطبقة اتخذت يومئذ صيغتها الظاهرة من المشاعر القومية التي كانت تتبلور تحت ضربات الاضطهاد الاقتصادي والاجتماعي والسياسي الموجه الى الشعوب العربية من الحكام الاجانب وحلفائهم الداخليين . وكان المثقفون العرب التقدميون يمثلون وجه المعارضة هذه ، بحكم كونهم يومئذ جزءا من هذه البرجوازية النامية والمعييرين عن مطامعها التحررية .

ولكن النهضة العربية ، بانجاهها التحرري ذلك منذ البدء ، لم تقف عند حدود مطامع البرجوازية التي قادت في تلك المرحلة الاولى ، فقد نشأت قوى اجتماعية جديدة بعد ذلك ، ونشأ تعارض اشد حدة بين مصالح هذه القوى الجديدة ومطامعها وبين القوى الاستعمارية الجديدة الاخرى الآتية هذه المرة من الغرب ، في حين اخذ يزول التعارض تدريجيا بين البرجوازية العربية الكبيرة وبين هذه القوى الاستعمارية الجديدة ، حتى تحول الى تلاحم بين هذه وتلك . . وهنا اتخذت حركة التحرر العربية وجهة اخرى ، اذ ارتبط اتجاه تطورها الى امام بمصالح الطبقات والفئات الاجتماعية العربية الجديدة : الطبقة العاملة ، والفلاحين المضطهدين والهيات الثورية من البرجوازية الصغيرة وسائر الكادحين . ثم كانت قضية فلسطين ، قضية اغتصابها وتشريد شعبها العربي التي اندمجت فيها قضية التحرر الوطني للشعوب العربية بعامة وقضية حق الشعب العربي الفلسطيني في تقرير مصيره ، وبخاصة . وبهذا الترابط العضوي بين المصالح الطبقية والمشاعر القومية التحررية تطورت النهضة العربية تطورا جديدا ، فاذا هي كما هي اليوم : تتداخل فيها مطامع التحرر الوطني ومطامع التحرر الاجتماعي تداخلا عضويا كذلك ، وهذا ما جعل المعركة العربية الحاضرة معركة داخلية وخارجية معا ، معركة طبقية وقومية معا .

ذلك هو الخط التاريخي لانبثاق النهضة العربية الحديثة وتطورها المستمر بانجاهه التقدمي الثوري . انه الخط الواضح الدلالة على مدى صحة ما قلناه آنفا من كونها امتدادا منطقيا وتاريخيا وجدليا من

الماضي الى الحاضر ، ماضي المجتمع العربي وحاضره .

\*\*\*

في ضوء المبدأين السابقين : مبدأ وعي الصلة بين تراثنا الثقافي وتاريخ تطور المجتمع العربي ، ومبدأ وعي الصلة بين ماضينا وحاضرنا من جهة ، وبين تراث الثقافة العربية وحاضرنا من جهة اخرى — نقول : في ضوء هذين المبدأين الاساسيين — كما وصفناهما — نستطيع الآن ان نحدد الدواعي الواقعية التي تدعونا اليوم بكثير من الالاحاح الى « رحلة » جديدة من الاستكشاف الشامل لتراثنا الثقافي ، ومن الاستيعاب النقدي لمختلف اشكاله ومحتوياته وقيمه .

سكانفي من هذه الدواعي يذكر الامر الجوهري الحاسم فيها . وهذا يقتضي ان اعود قليلا الى طابع حركة التحرر العربية الذي وصلت اليه في مرحلتها الحاضرة . فقد رأينا هذه الحركة تبلغ الآن ذروة حدتها . ولذلك هي تتعرض لانواع جديدة من المقاومة تستخدم اسلحة لا تقل خطرا عن اسلحة الحرب العدوانية المادية التي تواجهها هذه الايام باقصى ضراوتها . وتتصافر في هذه المقاومة فصائل اكثر تنوعا اليوم منها قبل اليوم . وهذا امر طبيعي جدا بعد ان اتجه تطور المعركة التحررية ذلك الاتجاه الذي جعل منها معركة وطنية وطبقية ، وجعل منها جزءا عضويا من الحركة الثورية العالمية في معركتها الممتدة على مساحة العالم كله بين قوى التقدم والتحرر كلها وبين قوى الامبريالية والرجعية كلها .

قلت : هذا امر طبيعي جدا ، لان اتجاه تطور معركتنا نحو التحرر الوطني والاجتماعي معا ، قد خلق لها عدوا جديدا الى جانب اعدائها التقليديين من الامبرياليين والصهيونيين و « دولتهم » الفاصلة اسرائيل . هذا العدو الجديد عدو طبقي مباشر ، هو البرجوازية العربية الكبيرة ومن يتبعها ويرتبط بها من سائر القوى الرجعية العربية ، واللبنانية منها بخاصة . لقد تنوعت الاسلحة المعنوية التي تستخدمها فصائل المقاومة هذه ، مجتمعة ومنفردة ، في مواجهة الكفاح التحرري العربي . ولكن الاسلحة الفكرية و« الابدولوجية » تأتي في مقدمتها الآن . ولعل من اخيبها اثرا ما بروج له بعض المثقفين العرب المبشرين « بالابدولوجية » البرجوازية الرجعية — وفي لبنان بالخاصة — من اسطورة الانقطاع والانفصام بين تراث ثقافي عربي « مضي زمنه » وبين ثقافتنا المعاصرة . ذلك ليقيموا الحجج ، امام تطورات الجيل العربي الشاب ، على ان هذه التطورات لن تجد لها اصدااء واجوبة في الثقافة العربية الماضية ، وان مشكلات مجتمعتنا المعاصرة لن نجد لها رابطا يرتبطها في تراثنا الفكري القديم ، فعلى هذا الجيل اذن ان يبحث في ثقافة العصر . وهم يعنون بها — طبعا — نوعا مميئا من ثقافة المجتمع البرجوازي الغربي المعاصرة دون سواء ، ويعنون بالخاصة تلك الاتجاهات الممنية الراجحة في بعض اوساط هذه الثقافة اليوم . وهم يخدعون هذا الجيل بمعادلة مفتعلة لا اساس واقعي لها ، وهي زعم التلاحم بين التقدم الذي يتسم به التكنيك الغربي وبين « الابدولوجية » البرجوازية الغربية ، وذلك للوصول الى هذه النتيجة : تقدم التكنيك يساوي ، في هذه المعادلة ، « تقدم » الابدولوجية . . فعلى الجيل العربي المعاصر اذن ان يتوجه الى الابدولوجية البرجوازية الغربية ، رغم ان هذه تعارض ابدولوجية القوى الاجتماعية الاساسية لحركة التحرر العربية معارضة جذرية ، بل تتناقض معها جوهريا وتناحرها ، في حين ان لا شيء من التعارض ولا التناقض بين القوى التحررية والتقدمية وبين التكنيك الغربي من حيث هو نتاج للتقدم العلمي . فقوى التحرر والتقدم العربية ، شأنها شأن سائر قوى التحرر والتقدم العالمية ، لا تعادي العلم الغربي ولا تعادي الثقافة العلمية الغربية ، بل هي تأخذ بكل ما هو مفيد منها لقضية تطورها وتقدمها . فالمبشرون عندنا اذن ب « نظرية » الانقطاع ما بين ثقافتنا العربية المعاصرة وبين تراثها الفكري ، حين يصطنعون تلك « المعادلة » الفاقدة لكل اساس منطقي واقعي ، لا يقصدون توجيه الجيل

قد يبرز ، بعد هذا كله ، سؤال : اذن ، ماذا تعني بربط الحاضر بالماضي .. هل تعني ان نرجع بحاضرنا وقضاياه ومشكلاته الى القضايا والمشكلات نفسها التي ارتبط بها التراث في ظروف تختلف عن ظروف هذا الحاضر ؟. اذا كان الامر كذلك فهذا يعني اغتراب حاضرنا عن عصره .. هذا يعني الدعوة السابقة الذكر التي قلنا اننا نرفضها .

هذا السؤال يضعنا في قلب القضية التي نحن بصددتها : قضية الاتجاه الذي نختار في الارتباط مع التراث ، وقضية الاسلوب الذي نختار لهذا الارتباط .

هناك اتجاهان في هذا الموضوع : اولهما ، يقدر الماضي لذاته ، لانه الماضي وحسب . لذلك يأخذه باطلاقه ، يأخذه جملة واحدة بكل ما فيه من محتويات واشكال وقيم ، دون تمييز لما كان منها ذا حيوية فاعلة في حركة تطوره وصورته مما كان كايها او عائقا لهذه الحركة التاريخية . والاتجاه الثاني اتجاه نقدي ثوري يعارض نزعة التقديس للماضي ، بل ينظر اليه في ضوء القوانين العامة لحركة التطور التاريخي دون ان يتجاهل كون هذه القوانين تتجلى بأشكال وظواهر خاصة وفنا لخصائص المجتمع المعين في عصر معين وفي ظروف اجتماعية معينة . وبهذا المقياس تجري عملية النقد للتراث ، أي عملية الاستكشاف والتقييم التي تتمتع النظر في المحتويات والظواهر والاشكال التراثية على اساس رؤية كل منها في مكانه من حركة التطور والسيرورة ضمن الخصائص القومية التاريخية ذاتها .

وهذا الاتجاه الثاني هو الذي نأخذ به في سبيل ما يسمى بعملية احياء التراث . فالاحياء اذن - وفقا لاتجاهنا هذا - ليس احياء مطلقا . وبعبارة اكثر تحديدا : ليس احياء لكل شيء حتى ما هو ميت ، او ما قد اصبح ميتا . بمعنى ان احياء ليس عملية اصطناع وافتعال اعتباطية ، وليس هو - كذلك - هدفا بذاته ، وانما هو في آخر المطاف اعادة الاعتبار لما هو حي بالفعل من عناصر التراث ، لكي ندل على مكانه الواقعي والحقيقي من سيرة التطور ، ولكسبي نرفع عنه الاضهاد التاريخي الذي اصابه في بعض ظروف الازهاق الفكري الذي مارسته في التاريخ العربي - الاسلامي ، وفي تاريخ الحركة الاشتراكية الغربية ، قوى رجعية مختلفة المفاصل والاتجاهات ، ثم لكي نجد فيه حلقة الصلة الضائعة او المطموسة بين الحاضر والماضي .

اما الاسلوب المتبع في عملية احياء التراث ، فهو يختلف كذلك وفقا لاختلاف الاتجاهين السابقين : فهناك الاسلوب الذي يتعامل مع التراث من وجهة نظر سلفية محض ، وهو أخذ التراث في مكانه السكوني الجامد . ومن شأن هذا الاسلوب ان يكون الماضي نفسه مقياسا للحاضر ، بحيث يؤدي الامر الى نقل حالة السكون والجمود الى الحاضر واضفاء الروح السلفية عليه ، حتى تصبح العلاقة بين الماضي والحاضر علاقة ميتة ، ويصبح الحاضر نفسه عاجزا عن الارتباط بروح المعاصرة ، مقفرا موحشا لا تسكنه حوافز التخطيط وتطلعات المستقبل . واخيرا : يؤدي هذا الاسلوب الى الوجهة نفسها التي يتوجه اليها الطرف الآخر من اليمين الرجعي المعادي لثقافتنا الوطنية وتراثنا الفكري وقضيتنا القومية التقدمية .

وهناك ، مقابل ذلك ، اسلوب النظر في التراث انطلاقا من الحاضر ، أي اعتبار الحاضر مقياسا للماضي . بمعنى ان قضايا حاضرنا ومشكلاته ومتطلباته الاساسية الملحة هي التي تدفعنا الى البحث في التراث لاكتشاف عناصر الاصاله فيه ، واكتشاف مدى حيوية هذه العناصر ومدى استمراريته الحركية التي يمكن ان تتفاعل موضوعيا مع واقعا الثوري الحاضر . وليس يقتصر مؤدى هذا الاسلوب على اثبات الاصاله لثقافتنا الوطنية العربية المعاصرة وحسب ، بحكم اكتشاف نقاط التفاعل الحي بينها وبين العناصر التراثية التقدمية ، بل يذهب بمؤداه الى تطوير تلك العناصر التراثية نفسها ، والسعى لتطوير الثقافة الوطنية المعاصرة ضمن ارضيتها القومية التاريخية من جهة ، وضمن

العربي نحو التنكيد العلمي الغربي ، بل نحو الايدولوجية البرجوازية الغربية ، نحو تلك الانواع العدمية من ثقافة الغرب البرجوازي بخاصة ، والفرض الاساسي الذي يرمون اليه ابعاد هذا الجيل عن مشكلات بلاده ذات السمات والاتجاهات التي تحددها ظروف المعركة التحررية التقدمية القائمة الآن في بلاد العرب بأقصى حدتها ، ويدخل في هذا الفرض الذي يرمون اليه مقاومة الدعوة التي تناضل الآن ايضا في سبيل تطوير ثقافتنا الوطنية العربية على اساس ارتباطها الحركي الواقعي بتاريخنا الحضاري والتراث الفكري لهذا التاريخ ، وهو الاساس الذي يمنح حركة التحرر والتقدم العربية ابعادها التاريخية الحضارية ويسلحها بسلاحها الفكري والايدولوجي التقدمي ، ويفعما ثقة بقواها الاصيلية واصرارها على الصمود بوجه التحديات « الكوسموبوليتية » ويضفي على كفايتها روح التفاؤل التاريخي العلمي دون التفاؤل « الرومانطيسي » الوهمي .

وينبغي ان لا ننسى هنا ان اولئك « المبشرين » بفكرة القطيعة بين الثقافة العربية المعاصرة وبين تراثها الفكري الحضاري ، اذ تدفعهم الى ذلك دوافع التبعية للايدولوجية البرجوازية الرجعية المعادية لحركة التحرر العربية ، هم مع ذلك يجدون الاساس النظري لتبرير موقفهم هذا ، وهو الاساس الذي يتجلى في تصورهم المثالي والميتافيزيقي عن مفهوم التراث الذي اوضحناه في ما سبق .

فاذا كنا نعارض موقفهم ذاته بكل ما يرمي اليه من اهداف غريبة عن اهداف شعبنا واهداف نضاله الوطني والثقافي ، فعلينا اذن ان نعارض في الوقت نفسه وبالقدر نفسه لا الدافع الطبقي لهذا الموقف وحسب ، بل اساسه النظري ذلك ايضا .

\*\*\*

من هنا نعود الى سؤالنا السابق : اي الموقفين نختار في النظر الى تراثنا الثقافي ؟. هل نختار هذا الموقف الذي يقطع صلة حاضرنا بماضيها ويريد توجيه ثقافتنا الوطنية الى خارج تاريخنا وخارج معركتنا ، معركة التحرر والتقدم .. ام نختار الموقف الآخر الذي يرى حاضرنا امتدادا حركيا تطوريا للماضي ، ويسعى الى اقامة الاساس الوطني التاريخي لحركة تطوير الثقافة الوطنية العربية باتجاه يضعها في قلب مشكلاتنا الاساسية الحاضرة ، وهي المشكلات التي تواجه شعبنا العربي في صراعه العارم على طريق التحرر الوطني والاجتماعي والفكري ؟.

يبدو لنا ان ليس لنا في المسألة خيار . فان مسألتنا هنا - كما ظهر لنا - واضحة . وهي بالتحديد : ان الموقف الاول موقف عدسي تجاه التراث ، وهو موقف يختاره وينشط للتبشير به اعداء قضيتنا القومية التحررية التقدمية . وذلك يؤكد - عن غير قصد - صحة الموضوعية القائلة بالارتباط العضوي بين النضال في سبيل ثقافة عربية اصيلة متطورة ومتحررة من الافكار والمفاهيم الرجعية وبين النضال في سبيل قضيتنا الوطنية التحررية . والنتيجة المنطقية لهذا كله اننا نرفض هذا الموقف العدمي من تراثنا . نرفضه وطنيا بقدر ما نرفض اساسه النظري علميا . يبقى الموقف الآخر : فقد رأينا انه الموقف الذي يتوافق كليا مع قضية كفاحنا الوطني بقدر ما يتوافق اساسه النظري عن مفهوم التراث مع النظرة العلمية لكل تراث فكري حضاري . فينتهي ان نأخذ به في النظر الى تراثنا ، دون ان نجد في هذا الموقف ما يستدرجنا الى موقف عدسي آخر مقابل للموقف العدمي السابق ، بمعنى ان نرفض كل ما هو خارج ثقافتنا وخارج تراثنا وان نطلق الابواب والمنافذ دون ما هو تقدمي في الثقافات الاخرى ، ولا ما يستدرجنا - من جهة ثانية - الى الموقف الاقطاعي الرجعي الذي يدعو ، مع بعض رجال الدين المعادين للتقدم ، الى اعادة الماضي للحاضر ، أي اعادة ما هو في الماضي تعبير عن « ايدولوجية » الفئات الحاضرة المعادية طبقيا لمحتوى حركة القومية العربية في معركتها الجديدة ، متخذة من قضيتنا الحفاظ على التراث قناعا يخفي هذا العدا ..

توجهات وافعنا الثوري الحاضر من جهة ثانية ، وضمن حاجات هذا الواقع الثوري الى الانحام مع الواقع الثوري العالمي والثقافات المعبرة عنه ، وفقا لجديلية التفاعل بين الداخلي والخارجي الذي قلنا نحن قبل ، انها تجري على اساس صهر الخارجي ونحويله السى مسا يلائم قوانين حركة الداخلي نفسه ، كما حدث لثقافتنا العربية القديمة فسي تفاعلها مع ثقافات الشعوب الاخرى التي اتصلت بها حينذاك .

- 5 -

وبعد ، فاني اوافق - سلفا - على الاعتراض الذي سيتوجه الي بان هذه المقدمات اوضوعنا هنا قد استطلت كثيرا ، وانها اشتملت على استطرادات ربما رأى بعض القراء ان لا ضرورة لها . غير اني لا اوافق على ان هذه المقدمات وهذه الاستطرادات ليست ضرورية لمعالجة موضوع التراث ، سواء هنا في هذا البحث ام فسي معالجات اخرى لجانب آخر من التراث او اكثر من جانب . فنحن الآن في مرحلة ثورية بالفعل من تاريخ حركة التحرر العربية ، مرحلة تقع منها قضية التراث الفكري وقضية ارتباطه بثقافتنا الوطنية المعاصرة فسي موقف القضايا الاساسية نفسها التي يضعها امامنا وافعنا العربي العتييد لاعادة النظر فيها من جديد في ضوء تطورات الاحداث الجديدة المثيرة . واعني ، بخاصة ، هذه الاحداث التي بدأت بهزة الخامس من حزيران ١٩٦٧ . فالهزة هذه كانت من قوة الاثر وعمقه في وعي الشعب العربي ، ولا سيما وعي المثقفين التقدميين والوطنيين ، بحيث اكتسحت الكثير من القيم والمفاهيم والنظريات والمقررات الفكرية السابقة ، وحفزت الكثيرين الى اعادة النظر في هذه جميعا . مضافا الى ان القوى اليمينية المعادية لاتجاه تطور الحركة التحررية العربية قد استغلت هذا الفعل العميق الذي فعلته الهزة لتنفذ منه الى التشكيك حتى بالقيم الحضارية الاصيلة للتراث العربي ، وحتى بغابلية الشعب العربي نفسه للكون والتطور الحضاريين .

من هنا باني الاهمية البالغة ، في هذه المرحلة ، لقضية التراث ، اي للنظر في هذه القضية على اساس جديدة واضحة ، اساس تتصل بهذا الواقع العربي الجديد اتصالا منظورا اليه برؤية واقعية ثورية . صحيح ان قضية احياء التراث العربي وما يستتبعها من موافق مختلفة حيال هذا التراث ، قضية قديمة رافقت نشأته نشأة النهضة العربية الحديثة من نحو قرن . . رافقتها فكرة ونشاطا عمليا معا ، ولكن القضية هذه اتخذت في مجال تطورها ، طوال المراحل السابقة ، اتجاهات عدة . غير انها بقيت في الغالب اسيرة اتجاهين سائدين ، هما : الاتجاه السلفي القائم على تقديس الماضي كله لذاته ، يقابله الاتجاه العدمي القائم على رفض الماضي كله لذاته ايضا . وكلاهما اتجاه قائم على خطأ . وقد حان الوقت لتدارك هذا الخطأ في كلا جانبيه . وليس ممكنا تداركه الا بوضع الاسس العامة - باقل تقدير - للاتجاه الصحيح في احياء التراث . ولست ازعم - بالطبع - انني وضعت هذه الاسس بالفعل في المقدمات السابقة ، ولا يجدر لسي ان ازعم ذلك . ولكنها محاولة جد متواضعة لرسم بعض الخطوط الاولية والملاحم العامة التي اراها تتسجم مع وافعنا العربي الثوري العتييد .

- 6 -

اراني - بعد هذه المقدمات كلها - مضطرا الى الالتزام بها عمليا في ما بقي عليّ ان اعالجه من الموضوع الاساسي لهذا المقال ، اعني الموقف من تراثنا الديني والفلسفي . وهو - فسي الواقع - موضوع ليس لديّ من عدته الكافية سوى عنصر المفارقة . . لانه موضوع يتطلب خوضه الاختصاص الكلي اولا ، ويتطلب ثانيا الاحاطة الشاملة بمختلف جوانبه وبمختلف ظواهره . وهذا ما يحتاج - عدا العدة الاختصاصية الكافية - الى مجال اوسع جدا من مجال بحث او مقال فسي حدودهما المقررة من المجلة . من هنا كانت « المفارقة » . .

\*\*\*

.. ولنبدا بالجانب الديني من تراث الفكر العربي . فكيف ينبغي ان يكون الموقف من هذا الجانب التراثي الضخم ، حسب المنهج الذي التزمناه في ما سبق ؟ .

انه لبدهي ، طبعاً ، اننا نتكلم على ما يتجسد به هذا الجانب من تراثنا الفكري الحضاري ، وهو : الاسلام . ولكن ، قبل البسء هنا ، ينبغي ايضاح بعض الامور :

اولا ، ان الكلام على الاسلام من وجهته اليمانية الصّرف لا تدخل في موضوع هذه المعالجة . فان الانطلاق من هذه الواجهة يعين الموقف من الاسلام على اساس آخر لا علاقة له بالاساس الذي يبنى عليه الموقف من التراث الفكري بوصف كونه تراث أمة او شعب او قوم ، فسي حين ان النظر الى الدين من وجهة كونه دينا وحسب ، من شأنه ان ينفي الصفة التراثية عنه .

ثانيا ، انه بالرغم من ان للاسلام وجهه اليماني الكلي العام الذي تقدم به الى الناس بوصف كونه حيا آلهيا يحمل اليهم حقيقة كلية شاملة لا يختص بناس دون ناس ولا يقوم دون قوم - بالرغم من ذلك ، يبقى هناك واقع آخر اعتقد ان ليس ينكره حتى اشد الناس ايمانا بالاسلام من حيث هو دين وحسب . وذلك واقع تاريخي موضوعي لا تغير شيئا من واقعيته التاريخية الموضوعية ارادة احد . اعني بسه كون الاسلام ذا صفة تراثية عربية أضفاها عليه كونه وضع الاساس لنهضة الفكر العربي ، بل الثقافة العربية بمعناها الأشمل ، وانه كان منطلقا لمختلف القضايا والمشكلات التي حركت الفكر العربي الى اعمال النظر فيها ، والى الصراع الهائل الذي حدث منذ اواسط القرن الاول للهجرة ، بل منذ وفاة النبي ، في طريقة النظر اليها وفي سبيل الحلول النظرية والعملية لها . ومن هنا يصح لنا القول بان مختلف المعالجات الفكرية لمختلف تلك القضايا والمشكلات التي اثارها الاسلام ، عفيدة وشريعة ونظاما سياسيا ، هي ذاتها تؤلف الا قاعدة التراث الفكري العربي وحسب ، بل تؤلف كذلك حتى بنيتة الداخلية . فيكون الاسلام بذلك اصلا اول اساسيا مسن اصول هذا التراث . وهذا الاعتبار يحدد منذ الآن طبيعة الموقف العلمي السليم من التراث العربي في الدين ، اي الاسلام .

ثالثا ، اننا ننتقل في موضوعنا ، لتحديد هذا الموقف ، من وجهة كون الاسلام يتصل ايضا بالواقع الاجتماعي والتاريخي الذي انبثق في ارضه . فهو قد اشتمل على شريعة تضع اساسا معينة لنظام اجتماعي ارتبط من حيث نشوءه ، موضوعيا وتاريخيا ، بالبيئة العربية في مرحلتها الجاهلية ، وارتبط الكثير من معالم هذا النظام بظواهر اجتماعية معينة قائمة في تلك البيئة العربية عصر ظهوره ، فاقر منها ما اقره ، والقى منها ما كان جديرا بالالغاء ، وشرع بديلا عنه ما كانت تستلزمه دواعي التطور التاريخي التي رافقت ظهور الاسلام .

رابعا ، يضاف الى ذلك كله ان الاسلام ، بكونه انبثق في البيئة العربية بلغة هذه البيئة ، وبالصور الحسية والذهنية التي يتصور بها أهل هذه البيئة اشياء الكون والطبيعة ، وبالمفاهيم الانسانية والكونية التي تستطيع عقولهم التعامل معها حينذاك ، وبكونه اضاف الى اشكال بيانهم الفني السائدة يومئذ شكلا بيانيا جديدا رفيعا وعظيما جدا - نقول : ان الاسلام بكونه كذلك ايضا قد اكتسب صفته التراثية الاخرى بالنسبة لتراث الثقافة العربية بعامة ، ولتراث الفكر العربي بخاصة .

\*\*\*

من هذه المنطلقات يمكن ان يتحدد الموقف حيال التراث الديني الخاص بتاريخنا الحضاري . فالاسلام - اذا نظرنا اليه انطلاقا من كل ذلك - كان الموقف منه كما يكون الموقف مسن ايسة ظاهرة اجتماعية تاريخية جديدة تحمل الى مجتمعها والى المجتمعات الاخرى التي يمكن ان تتفاعل معه ، لا حاجات التفسير التي انصحتها الظروف الخاصة وحسب ، بل تحمل كذلك وسائل التفسير هذا ضمن حركة التطور والصيرورة التاريخية وفق قوانينها الموضوعية العامة ، ووفق تجليات

والمقتنيات المنزلية النفيسة المصنوعة في فارس أو بلاد الروم أو الهندة ويختصون بها أنفسهم وأقرباءهم ، وأخذوا بذلك يتميزون عن أفراد قبائلهم لا بطرق المعيشة وحسب ، بل يتميزون كذلك بملكيات الماشية وبالسيطرة على المراعي الخاصة بمناجيتهم ، وباختيار الأماكن الممتازة ، نسبيا ، لمضرب خيامهم فيها ، وإيجاد نوع من العزلة الاجتماعية عن فقراء القبيلة أو العشيرة ، والتفرد بالسلطة في إعلان الغزو أو عقد الصلح أو التحالف أو ما شابه ذلك لممارسة السيطرة شبه المطلقة على القبيلة .

وفد أدت هذه المظاهر المتعددة مجتمعة إلى تطور هام في أسس العلاقات الاجتماعية في مكانها المركزي الذي هو مكة . فهنا أخذ هذا التراكم الكمي للظواهر الجديدة يتجه إلى تحول نوعي في التركيب الاجتماعي ، فإذا بنا نرى الانقسام الطبقي يتخذ شكله الواضح في مجتمع مكة ، ويقوم مؤسسه السياسية والحقوقية - بأبسط أشكالها - لحماية امتيازات الطبقة الجديدة السائدة : طبقة الأغنياء ، إشراف فريش ، ذوي الأموال النقدية والملكيات الخاصة . ومن هنا كانت « دار الندوة » ، دار قصي بن كلاب ، هي الشكل الأولي الجيني للدولة في المجتمع العربي ، أي دولة الطبقة السائدة .

- ٧ -

كانت هذه الملامح العامة لتطور العلاقات المادية والاجتماعية للمجتمع العربي الجاهلي ، تؤذن بضرورة التعبير عنها بأشكال التعبير غير المباشرة . . وهذه الأشكال هي التي تظهر عادة في الفن والادب ، أو في الدين والفلسفة ، أو في الأمثال والحكم ، أو في المؤسسات الحكومية والسياسية ، أو في الأساطير والحكايات الشعبية ومما فيها من صور ملحمية خارقة . فهذه كلها ، على تفاوت كبير بينها في درجات التعبير والتركيب ، لا تنشأ خارج الواقع المادي والاجتماعي ، وإن كانت تبدو بعد نشوئها وفي سياق تطورها بعيدة عن هذا الواقع ، وإنما هي نشأ في الاصل تلبية لحاجاته في وقت من أوقات كينونته ، أو في مرحلة من مراحل صيرورته ، ثم هي - بعد - تتخذ طريق تطورها مستقلة عنه ، ولكن استقلالها يبقى نسبيا غير مطلق .

ولقد كان للمجتمع العربي في جاهليته الأخيرة تلك ، وفي القرن السادس الميلادي بالتحديد ، تصوراته الجديدة عن علاقات الإنسان بالكون والطبيعة والإنسان الآخر، تصوراته الحسية الواقعية، وتصوراته الفيسية الأسطورية و « الخوارفية » ، نابعة كلها من واقعه المادي والاجتماعي نفسه ، وإن اختلف مدى تطابق كل منها مع هذا الواقع باختلاف التطور المستقل نسبيا لهذا النوع من التصورات عن ذلك . فالشعر الجاهلي ، مثلا ، كان تطوره أعلى من مدى التطور الذي كان قد بلغه الواقع الاجتماعي لمجتمع الجاهلية الأخيرة . وقد يكون لذلك سببان : أحدهما ، كون الشعر العربي لم يصبه الانقطاع التاريخي الذي أصاب الواقع الاجتماعي العربي بعد أحداث الخراب والحروب التي قضت على مؤسساته الحضارية القديمة في اليمن . وثانيهما ، كون الشعر ، من حيث طبيعته الفنية ، أكثر قابلية للتطور المستقل عن واقعه الاجتماعي والتاريخي . وليس لنا أن نسترسل هنا في مناقشة هذا الأمر الخارج عن موضوعنا . أما التصورات الدينية فقد كانت تتطور في مجتمع الجاهلية ذاك ببطء . ولكن لا يسعنا إلا أن نلاحظ علامات

هذه القوانين في خصائص المكان والزمان المعينين . كذلك شأن الإسلام . فهو أيضا ، من حيث المكان والزمان اللذين انبثق فيهما ، ظاهرة اجتماعية وتاريخية هامة حتى من وجهته الإيمانية ، إذ ظهر في مجتمع عربي كان في جاهليته الأخيرة يتطور باتجاه التغيير في كثير من أسس العلاقات الاجتماعية السائدة فيه ، انطلاقا من تلك التغيرات التي كانت تبدو معالمها ، شيئا فشيئا ، في سماته الاقتصادية الغالبة . إذ كان تطور الاقتصاد التجاري يتجه إلى أحداث تطور مطابق له تقريبا في نوعية تقسيم العمل بين فئات هذا المجتمع ، وكان هذا التطور الأخير يحمل علامات واضحة على أن مجتمع الجاهلية في شبه جزيرة العرب قد أخذ يتجه حينذاك ، تدريجا ، إلى التخلص من ظاهرة الاقتصاد الطبيعي لتحل محلها ظاهرة الاقتصاد البضاعي . وذلك بفضل التأثيرات العميقة التي كان يحدثها في نشاط السكان نشاط الطرق التجارية الرئيسية الواصلة أطراف شبه الجزيرة بعضها ببعض من جهة ، والواصلة عالمها الداخلي بمعظم بلدان العالم الخارجي المتحضر آنذاك من جهة أخرى . ففي هذا المجال كان قد نشأ في الفترة الأخيرة من الجاهلية انقسام واضح في العمل ، إذ انضم إلى العمل في التجارة أعداد ضخمة من أهل الجزيرة بينهم ملاك القوافل ، أي وسائل النقل ، وملاك الأموال الموظفة في التجارة ، وبينهم من يملكون رؤوس الأموال التجارية ووسائل النقل معا ، وبينهم الإجراء الذين يرافعون القوافل في خدمة ملاكها ، أو الذين يتولون حماية هذه القوافل على مدى الطرق التي يمر بها من الجنوب إلى الشمال وبالعكس ، وبينهم من يستعملونها في المحطات الرئيسية ويتعاملون معها ويقدمون لها الخدمات الضرورية الخ . . وكان هذا النشاط يؤدي إلى تفاوت بارز في الحانة المادية بين الملاك والإجراء ، إذ كانت تتركز ملكية القوافل ورؤوس الأموال التجارية في فئة محدودة ، على حين يتحول صفار المساهمين في هذه العمليات التجارية إلى إجراء فقط .

ومن جهة أخرى أدى النشاط التجاري هذا إلى ازدهار بعض المدن ، وفي طبيعتها مكة ، التي أصبحت ملتقى مركزيا لهذا النشاط ، فبرزت فيها ، بوضوح ، ظاهرة التفاوت الكبير نسبيا في الوضع المادي والمعيشي رافقه ونشأ عنه تمايز اجتماعي واضح كذلك .

ومن جهة ثالثة أخذت تظهر ملكية العبيد في أوساط المدن ، ولا سيما مكة منها ، بفضل الصلات التجارية الخارجية نفسها ، إذ كان العبيد جزءا من البضائع التجارية ، فاستملك أغنياء مكة فسما من هذه « البضاعة » ( العبيد ) وجعلوا يشغلونهم في خدمة منازلهم ومتاجرهم . على أن بعض العبيد المستجلبين من البلدان الأجنبية كانوا يحسنون بعض الصناعات الحرفية فأخذوا يمارسون هذه الصناعات في مكة ، وبذلك ظهرت بداية الإنتاج الحرفي بشكله الجيني .

ومن جهة رابعة كان يتطور في تلك الفترة فرعان من الإنتاج : الزراعة ، وتربية الماشية . أما الزراعة فكان تطورها في الجنوب ( اليمن ، مثلا ) تطورا له تاريخ عريق ، ولكن تطورها في الشمال بخاصة ( الطائف ) قد ارتبط بتطور العلاقات التجارية نفسها في مكة ، إذ أخذ أغنيائها يوظفون جزءا من مراحهم الكبيرة من التجارة باستملاك الأرض الزراعية واستثمارها وتشغيل قسم من عبيدهم في هذا الاستثمار .

وبقدر ما كان يبرز التفاوت بين ملاك القوافل ورؤوس الأموال التجارية والأرض الزراعية والعبيد وبين سائر السكان المعدمين والفقراء والإجراء و صفار التجار ، كان يبرز نسوع جديد آخر من استثمار الناس غير الملاك ، هو الربا . فقد كان هؤلاء مضطرين إلى تسليف المال من الأغنياء لسد حاجاتهم الأولية للعيش لقاء فوائد فاحشة كانت تزيد ظاهرة التفاوت والتمايز بين السكان عمقا ورسوخا .

ومثل هذا النوع من التفاوت والتمايز كان يظهر جديدا أيضا في العلاقات القبلية نفسها خارج المدن ، إذ كان رؤساء القبائل ، بفضل صلاتهم مع أصحاب القوافل على الطرق التجارية ، والتزامهم حماية هذه القوافل ، يكسبون الأموال النقدية ، ويقتنون البضائع الثمينة

لجميع مطبوعاتكم :



بيروت - تلفون : ٢٣٠٥١٢

تطورها في النصف الاخير من القرن السادس على نحو نستخلص منه ان التغيرات التي اخذت تظهر في العلاقات الاجتماعية الجاهلية فسي تلك الفترة ، كما رسمنا ملامحها العامة سابقا ، قد استتبعت تغيرا في تصور الحاجات الانسانية لدى السكان الذين اصابتهم العلاقات الاجتماعية الجديدة الناشئة باذى شديد ، اذ كان من اظهر نتائج هذه العلاقات فداحة التفاوت والتمايز بين فريقتي الاغنياء القلة وسائر السكان الفقراء . فكان الشقاء المادي يحتاج الى التعبير عن نفسه بأمل ما ، ولم تكن لامل آفاق غير آفاق القيب ، ولم يكن للوثنية الجاهلية الساذجة من الآفاق القبيية ما يعطي أملا واضح للعالم ، ولسم يكن لليهودية والمسيحية غير وجود محدود في بعض بيئات شبه الجزيرة ، واذا كانت لبعض مظاهر العبادة المجوسية آثار هنا وهناك ترتبط ببعض الظواهر الطبيعية فان هذه لم تكن تلبى سوى تطلعات آنية لا تحل شيئا من مشكلة الشقاء المادي . من هنا رأينا فسي بعض اوساط الجزيرة حينذاك نهوض تيار « الحنفاء » بما كان يحمله من تطلعات ايمانية تستجيب ، بغير وضوح ، الى رغبة البحث عن افق مسا وراء الجدار المسدود .

كان هناك ، اذن ، تطلع خفي في وعي مبهم عند الذين يكابدون اذى الجانب السلبي من تطور العلاقات الاجتماعية الناشئة . . كان ذلك تطلعا يبحث عن شيء ما يلبي الحاجة الى حل لمشكلة شقائهم المادي ، او الى أمل بهذا الحل .

اما اغنياء مكة ، اعضاء « دار الندوة » ، من حيث هم يمثلون القمة الاجتماعية التي اصبحت عليها العلاقات الطبقية المستجدة مكانة الطبقة الساندة في هذا المجتمع ، فقد وجدت فسي التقاليد الدينية الوثنية الموروثة ، وفي مكانة الكعبة بمكة من هذه التقاليد ، سلاحا آخر هاما لتكريز سيطرتها ونوفير القداسة الدينية لهذه السيطرة ، واستقلال ذلك كله لاستدرا المراج من التجمعات الموسمية للحج فسي الأشهر الحرم . فكان الدين هنا كذلك تعبيرا آخر عن حاجة فئة اخرى ، وكان تعبيرا طبقيها هنا ايضا ، ولكن لسنا ننسى انه هنا وهناك معا يعبر غير مباشر ، بينه وبين « خلفيته » الاجتماعية الطبقية صلة خفية ، غير انها صلة واقعية موضوعية ، بمعنى ان ادراكها ورؤيتها ليسا شرطا لوجودها .

## - ٨ -

في أرض هذا الواقع الاجتماعي والتاريخي ظهر الاسلام . فكان تلبية صارخة لحاجات هذا الواقع ، بلية ذات طبيعة مركبة من دين وشريعة ، من عقيدة ايمانية غيبية ونظام اجتماعي واقفي ملائم لحاجات التطور الموضوعية في عصره ظهرت لا لكسي يليها وحسب ، بل ليطورها كذلك ، ثم ليتخطى بعضها في اطار من الصيرورة اوسع من الاطار الذي كان يحتويها عند انبثاق الدعوة الاسلامية . لقد اجتمعت في الدين الجديد « ميتافيزيقاه » وواقفيته في نطاق من وحدة طبيعته المركبة هذه .

ولعل الظاهرة الاولى لواقعية الاسلام كونه جمع في نظامه الايماني ونظامه التشريعي كليهما بين التعبير عن تطلعات الفقراء والتعبير عن الحتميات التاريخية التي افتضاها تطور العلاقات الاجتماعية الناشئة في مجتمع الجاهلية والتي كانت تبلورت في مجتمعات اخرى حينذاك بأشكال اعلى من اشكالها الجاهلية ( في الامبراطورية البيزنطية وفارس مثلا ) . ذلك بأن الاسلام :

اولا ، جاء بما يعكس الحاجة الى التخفيف من الشقاء المادي الذي كان يعانيه الفقراء والمستضعفون . وقد ظهر ذلك في نوعين من التخفيف : نوع معنوي غيبي يتمثل بالوعود الآهله في ما وراء الحياة على الارض ، اي بفكرة الخلود الاخروي . ونوع مادي ارضي يتمثل بالنشريات العملية التي تقضي - مثلا - بتحريم الربا والاحتكار وواد البنات ، وبإلغاء انواع من الزواج كانت في الجاهلية شكلا من اشكال

القسر والظلم للمرأة وجعل الزواج عقدا رضائيا اختياريا بين المرأة والرجل بحيث يكون عقد الزواج لاغيا اذا رافقه اكراه لواحد منهما او كليهما الخ . . . هذا كله يعني ان الاسلام لا يدعو الى التوبيخ عن فقدان العدالة على الارض بالعدالة في الآخرة دون الدعوة الى تحقيق نوع من العدالة الدنيوية له طابعه التاريخي ، كما رأينا .

ثانيا ، ومن جهة اخرى ، اقر الملكية الخاصة لوسائل الانتاج . اذ كانت هذه الملكية في طور التنامي في مجتمع الجاهلية كما رأينا فسي كلام سابق . وفي طور المرحلة الاقطاعية المتداخلة مع مرحلة العبودية في بعض المجتمعات الاخرى عند ظهور الاسلام . وبذلك اقر الاسلام نوع العلاقات الاجتماعية التي تنشأ عن الملكية الخاصة .

وليس من شك ان هذه التشريعات ، بكل وجهيها ، كانت استجابة واقعية وتقدمية متوافقة مع ضرورات التطور التاريخية في العصر الذي كانت فيه الملكية الخاصة تمثل شكلا اعلى من العلاقات الاجتماعية السابقة لها ، كما انها كانت يومئذ من دوافع التطور ، في حين اصبحت الآن من العوائق القائمة بوجه التطور والتقدم .



على ان الموقف من الاسلام ، من حيث هو تراث ، وفقا للمنطلقات التي حددناها سابقا ، يستلزم النظر في بعض جوانبه الاخرى الهامة التي لم تكن استجابة للواقع القائم يومئذ وحسب ، بل دافعة لتطویر هذا الواقع بانجاه تلك الحركة التاريخية التي خرجت بالعرب من ظروف جاهليتهم ومن شبه جزيرتهم الى الانتشار في بقاع فسيحة من العالم ضمن ظروف جديدة والى انشاء حضارة كدست للبشرية تجارب جديدة في سبيل تطورها اللاحق .

فكرة التوحيد ، مثلا ، اذا لم نقصر النظر فيها على جانبها الايماني الالهي الذي ظهرت به في الاسلام ، والذي فلنا - من قبل - انه لا يدخل في موضوعنا ، فد نرى فيها مضمونا اجتماعيا يتصل بواقع المجتمع العربي الجاهلي من جهة ، وبحاجة هذا الواقع الى التغيير نحو التطور الى الارفي ، من جهة ثانية . ففعل الفكرة بصورتها الايمانية كانت تتضمن نوعا من الانعكاس غير المباشر لما كان يعتدل في داخل ذلك المجتمع من تطلعات خلقتها التغيرات الناشئة فسي مجال العلاقات الاجتماعية الجديدة على نحو ما وصفناها سابقا . نقصد هنا ان تلك التغيرات كانت عواملها الداخلية ، وعواملها الخارجية كذلك ( الانصال بالعالم الخارجي بوساطة الطرق التجارية ) تدفعها الى النمو من الداخل الى حد كان يؤذن ، فيقبل ظهور الاسلام ، باقتراب الزمن الذي يصبح فيه تعدد هذا المجتمع في اطارات قبليية ضيقة محدودة بانتماءات الانساب وعصبياتها ، امرا لا يمكن استمراره مع نمو تلك التغيرات فسي مجال تقسيم العمل الذي ادى الى انقسامات طبقية فسي المدن وشبه طبقية في البادية ، بحيث يصح القول ان هذا التعدد قد داخلته تناقضات جديدة في داخل كل اطار قبليي تمثل بتلك المعالم الجديدة من التمايز بين مصالح رؤساء القبائل وامتيازاتهم وبين مصالح افرادها ، الى جانب التناقضات التقليدية التنازعية بين الاطارات القبليية بعضها مع بعض . ولكن لا نستطيع ان نزعس ان التناقضات الجديدة هذه اصبحت هي الرئيسة هنا . ومعنى كل ذلك ان هذا التعدد فسي مجتمع الجاهلية كان يحمل في داخله عوامل التفجير لاطاراته ، اي للوحدات القبليية المنغلقة ، ليحل محلها اطار اجتماعي واسع متوحد فسي سبيل كينونة مجتمع يقوم فيه الانتماء على اساس جديد يتلاءم مع العلاقات الاجتماعية الناشئة النامية في تلك الفترة التاريخية التي كانت تقترب من موعد ظهور الاسلام .

لقد كانت هناك اذن تطلعات جينية مبهمة غير واعية الى توحيدية قائمة على ارض هذا المجتمع وفي حياته الواقعية ، فجاءت فكرة التوحيد في الاسلام مفكرة حتى بمفهومها الايماني الالهي عن اصداء بعيدة لهذه التطلعات . ولكن الاسلام اضاف الى هذا التعبير البعيد غير المباشر ، تعبيرات اخرى واقعية عملية مباشرة . وذلك بما وجه في تعاليمه من



. هل التراث العربي من الاسلام يقتصر على موضوعات الاسلام ذاتها بذاتها ، أي بما اشتملت عليه من نظام للعقيدة ونظام للشرع ، مجردة من علاقتها بالتطبيق العملي ، ومن علاقتها بنشاط الفكر العربي في مجالها التطبيقي ؟ .

اعتقد ان الإجابة عن هذا السؤال تحتل مركزا رئيسيا في موضوعنا . والواقع ان حاصل هاتين العلاقتين يؤلف ترانسا عريبا ، حضاريا وفكريا ، قائما بذاته ، وان لم يكن مستقلا عن مصدره : الاسلام . فهذا التراث الأخرس يثبت اصلته ايضا ، بمعنى ان له خصائصه المتميزة المستفادة من ارتباطه بالخصائص التاريخية لحركة تطور المجتمع العربي بعد الاسلام . والنظر في هذا التراث ، وفق المنهج الذي نلتزمه ، ينطلق ايضا من النظر في حاضرنا نفسه .

وسأحاول الآن ، ان ارسم بعض الملامح الرئيسية لهذا التراث من جانبه التطبيقي العملي ، أي ما يتصل منه بالطريقة او الطرق التي مارسها اولئك الذين ساءوا بقيادة العملية التطبيقية بعد عهد النبي في نشاطهم الخاص بهذا المجال ، وفي فهمهم للقوانين العامة للإسلام من نصوصها ومصادرها الرئيسية .



اول ما يلفت نظر الباحث هنا موقف اولئك الغادة تجاه الشريعة الاسلامية . فكيف كان هذا الموقف ؟ .

تدل الشواهد التاريخية ان الكثرة منهم استطاعت ان تضع فارقا بين اصول العقيدة وروح الشريعة . فظرت الى الاولى نظرتها الى حقيقة مطلقة لا تقبل المساس بها بوجه . ونظرت الى الثانية نظرها الى قوانين عامة واقعية مرنة قابلة للتطبيق بهذا الوجه او ذلك وفق مقتضيات المصلحة العامة . على ان هذه المصلحة العامة لم تكن تخضع لمقياس محدد ، بل قد اختلفت مقاييسها باختلاف الظروف التاريخية المحلية ، وباختلاف طبيعة النظام السياسي السائد في هذه المرحلة وتلك ، وباختلاف « الايديولوجيات » الطبقية للذين يتصدون لتطبيق الشريعة في مجال القضاء والفتيا او مجال الحكم او مجال الادارة . ولكن مهما اختلفت الظروف والمراحل التاريخية فان المصلحة العامة كانت تفهم في المجتمع العربي - الاسلامي الطبقي بانها مصلحة الطبقات السائدة .

كان الخليفة الراشدي الثاني ، عمر بن الخطاب ، من ذوي المبادرات الاولى في هذا الموقف من الشريعة . ففتح تعرف في سيرة هذا الخليفة ، اثناء توليه مقاليد الخلافة ، كثيرا من الشواهد تسدل على فهمه لواقعية التشريع الاسلامي ومرونته وارتباطه بظروف الواقع المتحرك المتطور . وهذه الشواهد مستفادة من واقعات اجتهاد فيها عمر في تطبيق الشريعة ، متصرفا فيها برأيه تصرفا يحدد موقفه بوضوح ، وبنية بما قلناه عن ان نظرتهم الى الشريعة تختلف عن نظرتهم الى اصول العقيدة . فليست هي - اي الشريعة - عندهم حقيقة مطلقة لا تقبل التصرف بها فهما وتطبيقا وتطويرا . فانه من المعروف ان عمر منع الزكاة عن المؤلفة قلوبهم ، ومنع التسوية بين المهاجرين والانصار في تقسيم المظاء ، وحرّم متعة الحج ومتعة الزواج ( الزواج المؤقت ) . وهذه كلها احكام شرعت في عهد النبي ، أي انه كانت لها صفة الشريعة دون شك . بل لقد استعمل عمر رأيه واجتهاده حتى فسي التشريعات التي ورد النص الصريح عليها في القرآن الكريم ، كمنعه قطع يد السارق في ايام المجاعة . فهل يقال هنا ان عمر خالف الشريعة ؟ . لم يقل احد بذلك لا في عهده ولا في اليهود اللاحقة له . بل يبدو ان موقفه ذلك لم يكن مبادرة فردية خاصة به لا تحمل دلالة عامة ، وانما الامر عكسي العكس ، بمعنى ان هذا الموقف كان - كما هو الملحوظ - قائما على مبدأ من المبادئ المسلم بها عند الصحابة بوجه عام . بدليل ان العمل بالرأي ، او ما سمي بـ « الاجتهاد » فسي فهم الشريعة وتطبيقها واستنباط الاحكام الخاصة من قواعدها العامة ، تكونت له مدرسة

توجهات معارضة بل مكافحة للعصبيات القبلية ، وبمحاولته هدم رابطة الدم والنسب واقامة رابطة اخرى ذات شمول ، فكانت هذه الرابطة بشكل عقيدة يحمل مضمونا اجتماعيا عززه بعدة تشريعات لها صبغة حركية عملية . منها - مثلا - ابطال شكل الصراع السائد في الاطارات القبلية ، القائم على الغزو ، اما قصدا للثأر الفردي والقبلي ، او انتزاعا لاماكن السقي والرعي ، لاحتلال شكل للصراع محل ذلك يتجاوز تلك الاطارات المتعددة الضيقة ويمزجها . هو الصراع الجامع الموحد ، هو الجهاد العام . وهذا الشكل الجديد لفكرة الصراع ، بالرغم من انه اغرق الى الاعماق نوع الصراع الناشئ عن العلاقات الاجتماعية الجديدة النامية ، كان له فعله التاريخي الضخم حين تحول الى مضمون عملي بما انتهى اليه من تفاعل حضاري واسع وعميق بين المجتمع العربي وتطلعاته الجديدة وبين المجتمعات الاخرى ومكتسباتها الحضارية .

ونذكر ايضا بهذا الصدد ان الاسلام ، في سبيل تجاوز الاطارات القبلية وايجاد الاطار العام التوحيدي ، تجاوز كذلك اعراف النظام القبلي وتقاليدته التي كانت تقوم مقام القانون ، وكانت في الوقت نفسه « نكريسا » لظاهرة التعدد المفلق في وحدات المجتمع ، ولظاهرة الرفض لكل سلطة خارج سلطة القبيلة الواحدة . تجاوز الاسلام تلك الاعراف والتقاليد القوية التجريبية ليحمل من شريعته القانون العام للمجتمع المتوحد كله ، ومن سلطته العليا البديل الاعم القائم فوق كل سلطة ، بل الرفض لكل سلطة اخرى . وعمن المفهوم الديني لهذا القانون العام ولهذه السلطة العليا انبثق مفهوم جديد للنوطة جساء - من حيث مضمونه العملي - تطورا للمفهوم الجينيبي للدولة الذي نشأ بمكة ، قبيل الاسلام ، بنشوء « دار الندوة » . وسنرى كيف تطور هذا المفهوم في عهود الاسلام اللاحقة .

يستطيع الباحث ان يجري في هذا السياق الى مدى بعيد جدا في رصد مثل هذه الجوانب من الاسلام وفي رؤية الاصداء الاجتماعية والتاريخية التي تنعكس فيها معبرة بذلك عن العلاقة الواقعية بين ظاهراته الدينية وحركة التطور الاجتماعي والتاريخي لعصر ظهوره .

من هنا يمكن القول الآن ان الموقف من هذا التراث اذا انطلق من الحاضر الى الماضي يقتضي ان يتجه النظر فيه الى ملاحظة هذه العلاقة الواقعية الموضوعية ، لكي يتاح لنا ان نبصر للحاضر ، في ضوء هذه العلاقة ، ما تستلزمه ضرورات التفاعل بينه وبين الماضي من جهة ، وما تستلزمه حاجات التطور في الحاضر من جهة اخرى . فان النظرة الى الاسلام من هذه الناحية تنفي أي تناقض بين ايمان المسلم وبين تطلعاته نحو التحرر الاجتماعي والتقدم بمفهومها المعاصر . ولكن هناك ايمان المسلم الاقطاعي وايمان السلم الراسمالي اللذين يعاديان حركة التحرر والتقدم ، فهما لذلك يبحثان في الاسلام عن النواحي التي يفسرانها بما يضيء على ايمانها طباعا طباعا معاديا لروح التحرر والتقدم . من هنا ينبغي التفريق بين تفسيرين متناقضين حتى للجانب الواحد من الاسلام ، كالملكية الخاصة مثلا . فالقطاعي والراسمالي يجد ان فيها قاعدة جامدة لا تتحرك مع تطور ظروف التاريخ البشري . في حين ان روح التشريع الاسلامي وقواعده العامة تعارض هذه النظرة الجامدة . وسنرى ، بعد قليل ، كيف فهم الخلفاء الراشدون وسائر الصحابة ، باجتهاداتهم في التشريع الاسلامي ، روح هذا التشريع من حيث مرونته وقابليته للتطبيق وفق الوجة الملائمة للمصلحة العامة .

ان المصلحة العامة هذه هي القاعدة الاساسية الاعم في الشريعة . ولكن الاسلام نفسه لم يقيد المسلمين بمقياس واحد جاهز مجدد يستخدم في مختلف العصور وفي مختلف ظروف التطور التاريخي ، وانما ترك للمسلمين انفسهم تحديد المقياس حسب المفاهيم المتغيرة المتطورة لهذه المصلحة العامة . وبهذا يمكن ان نرى ما كان يعد تقدما في القرن السابع الميلادي وفق المصلحة العامة ، يعد في القرن العشرين سلاحا لاعداء التحرر والتقدم بقياسهم المصلحة العامة على مصالحهم الخاصة .

تشريعية معروفة شائعة الذكر والامر ، واصبح له علم قائم بذاته ( علم اصول الفقه ) ولهذا العلم نظامه وقواعده واصوله ، وكان بعض الصحابة ، مثل عبد الله بن مسعود ، من اعلام هذه المدرسة . ومنذ بدأ تاريخ القضاء الاسلامي ، أي منذ عهد عمر بن الخطاب بالذات ، وانتشر القضاء في الامصار التي استقر فيها الاسلام بعد الفتح العربي - الاسلامي ، برز ذلك الموقف حيال الشريعة باكثر وضوحا ، اذ رأينا هؤلاء القضاة يختلفون كثيرا في طرائق فهمهم لسروح الشريعة حسب اختلافهم في مناحي التفكير . ولذلك كان من الطبيعي ان تظهر السى جانب مدرسة « أهل الرأي » هذه مدرسة معارضة محافظة عرفت بمدرسة « أهل الحديث » . ولا شك ان الصراع بين هاتين المدرستين وفر مناخا صالحا لاختصاص حركة التشريع الاسلامي ، وانضج حركة « الاجتهاد » فانت بنتاج علمي رائع ، كان هو كذلك تراثا عظيما من تراثنا الثقافي الاصيل .

اما المبدأ الاساسي الذي قامت عليه تلك النظرة السى الشريعة ، وقام عليه ذلك الموقف ، فهو اعتماد روح التشريع ، وهو المصلحة العامة كما اشرنا منذ قليل . فكم كان عظيما من عمر بن الخطاب مثلا ان يمنع قطع يد السارق في ايام المجاعة ، رغم النص القرآني الصريح في هذه المسألة . اذ ادرك ان اطلاق النص لا يمنع تقييده بما يوافق روح التشريع من كون العقاب على السرقة انما شرع لمنع مثل هذه الجريمة في المجتمع ، ولكن الجائع حين يسرق ليسد جوعه وليدفع الموت عن نفسه ، فليس هو بالمجرم ، لانه سرق مضطرا ، لا عن قصد اجرامي .

هذا الجانب من التراث العربي في مجال الدين يضع امامنا موقفا تراثيا كذلك حيال الدين ، والى جانبه موقف تراثي آخر . احدهما تطوري تقدمي ، والآخر محافظ رجعي . فأيهما اقدر على التفاعل الحي مع مواقف الحاضر؟

\*\*\*

.. وهناك جانب آخر من التراث « الموقفي » حيال الشريعة ، او التراث التطبيقي للشريعة . اعني به الجانب السياسي ، الذي يتمثل بنشاط مختلف الفئات الاجتماعية داخل الانظمة السياسية التي مارسها المجتمع العربي في مراحل تطوره بعد الاسلام .

في هذا الجانب التراثي نجد ايضا النظرة نفسها الى الشريعة ، أي النظرة « الاجتهادية » القائمة على كونها - أي الشريعة - قابلة لمختلف وجوه الفهم والتطبيق . وقد اختلفت هذه الوجوه بالفعل كما تبيننا الواقعات التاريخية في مصادرها الوفيرة . والملاحظ ، بكثير من الوضوح ، ان هذا الاختلاف لا يرجع الى اختلاف في طريقة التفكير الذاتية الفردية ، بل يرجع الى اختلاف ذوي الطرائق الفكرية في استخدام الشريعة من حيث انتماؤهم الى هذه الفئة الاجتماعية او تلك ، ومن حيث مكان كل فئة من الواقع الاجتماعي ثم مكانها من الواقع السياسي الذي يمثل هذا الواقع . فهناك مثال صارخ على ذلك يبرز امامنا اول ما يبرز في هذا المجال : مسألة الخلافة .

فهنا نشب صراع هائل قامت عليه ابنية عدة وفخمة من الآراء والنظريات المتنافضة المتصارعة . ولم يكن موضوع الصراع ، في الواقع ، هو الاشخاص الذين ينبغي ان يتولوا مقاليد هذا المنصب على رأس الدولة في المجتمع العربي - الاسلامي ، بل كان ظاهر الصراع على المبدأ الاسلامي في اختيار الخليفة ، وان كانت « خلفية » الصراع الواقعية شيئا آخر ، شيئا طبقيًا قبل كل شيء . وهذه « الخلفية » الحقيقية هي التي كانت توجه هذا الموقف وذاك تجاه المبدأ الاسلامي في مسألة الخلافة . وقد تجلى ذلك ، بصورة من الجلاء لا شك فيها ، منذ عهد الخليفة الراشدي الثالث ، عثمان ، في الثورة التي اردت الخليفة ، وفي عوامل هذه الثورة ، ثم في حربي الجمل وصفين ومما تلاهما من انواع الصراع الدموي والمذهبي والفكري والتشريعي معا .

هل حدد الاسلام المبدأ التشريعي في هذه المسألة تحديدا قاطعا؟.. الذي حدث ان فريقا وجد له تحديدا معينًا واتخذ طريقه في الصراع

على اساس هذا التحديد ، ووجد له فريق تحديدا آخر واتخذ طريقه ايضا في الصراع على اساس تحديد ذلك . وفعل مثل هذا فريق ثالث ورابع . وكل فريق كان يختار التحديد الملائم لمكانه من الهرم الاجتماعي . والاستنتاج الذي اقصده استخلاصه من ذلك ان هذا الاختلاف في تحديد « المبدأ » هو بذاته تعبير عن موقف « اجتهادي » من الشريعة ، في فهم نصوصها وفي فهم الروح التشريعية لها وفي طريقة تطبيقها . ومثل ذلك في التعبير عن هذا الموقف كثير من اشكال الصراع النظري الذي يتناول موضوع الخلافة نفسه ، كالصراع الذي استمر طويلا في تحديد مفهوم الايمان ، او في حكم مرتكب الكبيرة . فان كلا هذين الموضوعين قد انصل اتصالا مباشرا بالاحداث والقضايا والشخصيات التي ارتبطت بالصراع في مسألة الخلافة ، وكلاهما يعبر عن الموقف « الاجتهادي » تجاه مبادئ الشريعة وتجاه المفاهيم والنصوص الدينية التي تؤدي هذه المفاهيم .

وهل ننسى المسألة الكبرى بين هذه المسائل كلها : مسألة القضاء والقدر ، مسألة الجبر والاختيار؟ . فهنا ايضا ، وبوجه اكثر وضوحا ، التزم فريق الحكام جانبا من الصراع في هذه المسألة ، والتزم فريق المضطهدين جانبه الآخر المقابل لذلك . الحكام التزموا القول بان الاسلام يقرر عدم حرية الانسان في افعاله ، أي القول بالجبر ، وفريق المضطهدين او من يمثلهم من المفكرين ، التزموا القول بحرية الانسان في افعاله وبمسؤوليته عن هذه الافعال . ومصدر ذلك ان الاولين ارادوا اسباغ الشرعية على تصرفهم الاستبدادي بالناس استنادا الى انه قضاء الله وقدره بحكم الشريعة ، وامسا الآخرون فارادوا ان يرجعوا مسؤولية المظالم التي ينزلها الحكام المستبدون بالناس الى هؤلاء الحكام انفسهم ، لا الى قضاء الله وقدره ، ومرجعهم في ذلك هو الشريعة كذلك . هذا هو الاصل « الخفي » الواقعي الكامن وراء ذلك الصراع الطويل في مسألة القدر بالاسلام ، الذي احتضن اولى بذور التفكير الفلسفي عند العرب ونماها بحوية دافقة حتى تسلمها العصر الفلسفي ، في القرن الثالث الهجري ( القرن التاسع الميلادي ) ، وهي ناضجة للاعتصار والتحويل ..

\*\*\*

تلك جملة من المواقف التراثية حيال التراث الديني ، عرضتها هكذا على سبيل المثال دون الحصر . وهي وامثالها تؤلف - كما قلت من قبل - تراثا بذاته : فكريا ، وتشريعا ، وسياسيا ، وفير الخصب والفنى ، متنوع الظاهر والطرائق والاتجاهات و « الخلفيات » الاجتماعية . فهو - لذلك - جدير ان يعاد فيه النظر الآن في مجال هذه الحركة الناشطة عندنا نحو دراسة التراث دراسة جديدة في ضوء منهج علمي يعزز الاتجاه الوطني التقدمي لهذه الحركة .

- ١٠ -

قلت منذ قليل ان الصراع الطويل في مسألة القدر في الاسلام هو الذي احتضن البذور الاولى للتفكير الفلسفي عند العرب . وفي اعتقادي ان هذا هو المدخل الحقيقي للنظر نظرا منهجيا علميا في تراثنا الفكري الفلسفي . فمن هنا يبدأ تاريخ هذا التراث ، ومن هنا ينبغي ان نبدأ البحث عن « الارض » الواقعية التي فيها نشأت اولى الشروط الاجتماعية والتاريخية لكيثونة الوعي الفلسفي عند العرب ، وفيها اخترمت تلك البذور التي اشرنا اليها اختمارا طويلا معاونة على انضاجه في تربة هذه « الارض » ذاتها عوامل داخلية وعوامل خارجية معا ، ولكن العوامل الخارجية كانت مهمتها امداد العوامل الداخلية بحيوية جديدة تزيد في نشاطها الذاتي لفعل التخيم والانضاج .

لا اعني ان مسألة القدر بحد ذاتها كانت هي تلك « الارض » الواقعية ، بل اعني « الارض » التي نشأت مسألة القدر نفسها كذلك . وهي « ارض » الاسلام بالذات . ولعله صار واضحا من كل ما سبق في هذا البحث اننا حين نقول الاسلام هنا انما نعني ايضا ذلك

وحسب ، بل - بالاساس - من حيث المكان الذي يشغله هذا الفريق منهم او ذاك في التركيب الاجتماعي المرتبط بذلك النظام .

لقد اشرت في كلامي على حركة القدر ، في ما سبق ، الى المصدر الاجتماعي والسياسي الذي اثار المشكلة ، و اشرت الى مسألة مرتكب الكبيرة كذلك ، وهي من الموضوعات التي اختصم المفكرون واختصمت فيها المذاهب كثيرا ، والى مصدرها في ذلك الصراع الذي بدأ بمقتل الخليفة الثالث عثمان واحتدم بعد حربي الجمل وصفين . والواقع ان من يرجع الى المسألة ولو بنظرة تاريخية صرفا سيجد كل رأي فيها كأنه يدل بالاصبع على هذا الشخص او ذاك وعلى هذه الفئة او تلك ممن يخوضون غمرة ذلك الصراع الهائل . وسيجد الامر نفسه في كل مسألة دار عليها الصراع الفكري والمذهبي في تلك الفترة التاريخية المثيرة الخصب . واذا نحن عالجت اصول المعتزلة الخمسة التي فاسم عليها مذهب الاعتزال برمنته معالجة منهجية علمية ، فسنجد فيها ، مجتمعة ومنفردة ، اصداء ، ظاهرة حيناً وخفية حيناً ، لكل ما كان يتحرك في اعماق المجتمع العربي او على سطحه حينذاك من احداث وصراعات ومشكلات ومظالم ومطامح .

والقضية الاساس التي دار عليها الصراع بين المعتزلة وسائر خصومهم من السلفيين المحافظين ، ولا سيما الاشاعرة ، هي قضية العقل . صحيح ان المعتزلة لم يخرجوا بمباحثهم في اصولهم الخمسة كلها عن اطار الباحث الالهية ، ولكن دفاعهم المجيد عن قضية العقل وعن قدرته على المعرفة حتى في ما وراء الطبيعة ، كان - في الواقع - وجهاً من وجوه الصراع بين النزعة السلفية المحافظة التي ترفض ان يكون للانسان ارادته ، وان يكون لعقله شأن في تصرفه كائنسان ، وبين النزعة العقلانية التي نرفض هذه « الآلية » المطلقة لوجود الانسان . فاذا بحثنا عن « الخلفية » الاجتماعية والسياسية لكلتا النزعتين امكنا ان نراها في واقع النظام الاجتماعي والسياسي القائم على استبدادية الحاكمين باسم الخلافة ، وباسم كون الخلافة ممثلة ارادة الله في الارض ، مستخدمين الاسلام لتوطيد الحكم المطلق ، بحيث كلما رسخت فكرة « آلية » الانسان المطلقة كان ذلك عوناً لهم على توطيد هذا الحكم . وعلى ذلك تكون النزعة السلفية برفضها ندخل العقل في اي شأن من شؤون حياة الانسان ، ممثلة - في واقع الامر - ايدولوجية الحكم هذا . وليس شرطاً ان يكون ذلك تمثيلاً واعياً . وتكون النزعة العقلانية ممثلة - بالمقابل - ايدولوجية الحكوميين الذين يكابدون مظالم هذا الحكم . فليس مصادفة ان معظم مفكري المعتزلة ، بل اعظمهم شأناً في عالم الفكر العربي واكثرهم تمسكاً بقضية العقل وقضية حرية الانسان ورفض فكرة القضاء والقدر ، كانوا متحدرين من فئات اجتماعية تعد في المرتبة الدنيا من مجتمعهم . صحيح ان كونهم كذلك ليس شرطاً لان يمثلوا ايدولوجية تلك الفئات ، ولكنه عامل له دوره في ذلك .

من هذه النظرة ينطلق الحديث عن علم الكلام لا بوصف كونه ذروة الفلسفة الاسلامية وحسب ، بل كذلك من حيث كان « الشرنقة » التاريخية التي خرجت منها الفلسفة العربية لتقيم لنفسها وجوداً مستقلاً عن هذا العلم ، ولكن بقي استقلالها عنه نسبياً يحمل الكثير من منطقاته النظرية والاسلامية واساليبه الاستدلالية فضلاً عن طابعه الاسلامي الاصيل .

كان علم الكلام علم العقائد حقيقة ، وقد سمي وقتنا ما علم الفقه بالدين ، وهي تسمية واقعية دون شك ، اذ كان بواقعه دفاعاً عن عقائد الاسلام بطرق عقلية وباسلوب فلسفي في التفكير . من هنا يمكن تحديد مكانه من الفكر الفلسفي العربي ومكانه من الواقع الاجتماعي والتاريخي العربي ، بوجوه ثلاثة :

أولاً ، بوجهه العقائدي والمنطقي الذي ورثه من بنائه الاولين : المعتزلة . وهذا الوجه له جانبان : جانبه الميتافيزيقي ، وجانبه الواقعي المرتبط بقضية العقل من حيث كونها قضية حرية الانسان في افعاله ، بمعنى فعل الارادة الذي تترتب عليه مسؤولية الانسان عن افعاله ،

الواقع الاجتماعي والتاريخي الذي ارتبط به الاسلام وامتد به التفاعل في حركة تطور وصيرورة دائبة الفعل والنشاط . وما كانت مسألة القدر سوى ظاهرة واحدة من ظواهر فعل هذه الحركة ونشاطها في ما بعد منتصف القرن الاول للهجرة . ولكنها ظاهرة بارزة قوية وفاعلة . ذلك بما احده احتدام الصراع بشأنها من تحول في الوعي الاجتماعي عند العرب . اذ انتقل هذا الوعي خلل النقاش في القدر ، من حالة التعبير المباشر عن الصراع الاجتماعي والسياسي في تلك الفترة الى حالة التعبير غير المباشر . أي انه انتقل من الشكل البسيط للوعي لياخذ طريق تطوره نحو الشكل المركب والمعقد ، وهو الشكل المتقدم الذي نسميه الوعي النظري ، او ما يدعى عادة بالنظر العقلي في القضايا والمشكلات التي تضمنها حركة تطور المجتمع امام الفكر .

قد تكون حركة « الاجتهاد » في التشريع الاسلامي احدى المقدمات لهذا التحول ، وهي حركة سبقت حركة القدر الى الوجود ثم رافقتها وتفاعلت معها ومع سائر الحركات الفكرية المترابطة بعضها ببعض والتي كان يتوالد بعضها من بعض . غير ان مسألة القدر بخصوصها قد اندفعت في طريق التطور بكثير من القوة والسرعة حتى ولدت حركة المعتزلة كبرى الحركات الفكرية العربية - الاسلامية التي وضعت الاسس النظرية والقاعدة المنطقية لعلم الكلام بوصف كونه علماً له نظام العلم واصوله بالنسبة لعصره . وحين نصل مع تطور الفكر العربي - الاسلامي الى مرحلة علم الكلام هذا ، فانما نصل - في الواقع - الى مرحلة ترسم فيها علام النضج في الوعي الفلسفي عند العرب . بل يجب الاعتراف هنا بان هذا العلم هو ذروة الفلسفة الاسلامية .

وليس تناقضاً ان نقول عن علم الكلام انه ذروة الفلسفة الاسلامية بعد ان قلنا انه مرحلة النضج في الوعي الفلسفي عند العرب . ذلك بان الوعي الفلسفي العربي ، او الفكر العربي بوجه عام ، لم ينفصل قط ، لا في هذه المرحلة من تاريخ تطوره ولا في المراحل التالية لها ، عن تلك « الارض » التي كانت مهد كينونته ومدرج نشأته ومسار تطوره . اعني : الاسلام . حتى الفلسفة العربية بعد انفصالها عن علم الكلام واستقلالها بقيت على ارتباط بتلك الارض .

ولكن ، ماذا نعني بهذا الارتباط ؟

هنا المسألة في موضوعنا . وينبغي لنا ، في ايضاح ذلك ، ان نرجع الى ما تقدم من كلامنا على الاسلام من حيث ارتباطه الموضوعي بالظروف الاجتماعية والتاريخية للمجتمع العربي ، ومن حيث تفاعله المستمر مع هذه الظروف في حركة تطورها وصيرورتها غير المنقطعة . فنحن اذا تتبعنا الحركة القدرية ، مثلاً ، في نشأتها وفي مسار تطورها الى ان انبثق عنها الفكر المعتزلي ، والى ان انتظم هذا الفكر علماً سمي علم الكلام ، فماذا نجد ؟

حقاً اننا نجد ، بالفعل ، موضوعات اسلامية ، في العقيدة وفي الشريعة ، تدور عليها وفي اطارها مختلف الظاهرات الفكرية التي برزت منذ الحركة القدرية الى آخر المراحل التي انتهت اليها الحركة الكلامية الابداعية ، أي المرحلة التي تسلم فيها الاشاعرة هذه الحركة . حقاً اننا نجد الامر هكذا بالفعل . ولكن ، علينا ان نسأل هنا : هل كانت تلك الموضوعات الاسلامية ، سواء ما يتصل منها بالعقيدة ام بالتشريع ، موضوعات مجردة ، بمعنى انها منفصلة عن واقعها الاجتماعي والتاريخي ، نعني واقع المجتمع العربي ؟ وهل كانت تلك الظاهرات الفكرية التي دارت على هذه الموضوعات الاسلامية وتحركت في اطارها ، مجردة ايضاً ، أي منفصلة عن هذا الواقع ذاته ؟

اعتقد ان اللجوء الى الوقائع التاريخية بحد ذاتها ، بصرف النظر عن كون المرء يفكر بهذه الطريقة او تلك من طرق التفكير ، يكفي لرؤية العلاقة الجدلية بين تلك الموضوعات وهذه الظاهرات ، وبين القضايا والمشكلات الاجتماعية والسياسية التي كان النظام السائد حياة المجتمع العربي آنذاك يضعها امام المفكرين ، لا من حيث هم مفكرون

وهذا هو جانبُه التقدّمي .

في تفاعل مع كثير من العوامل الاقتصادية والاجتماعية والتاريخية والسياسية ، وان «الروح الذي يبني السكك الحديدية بأيدي العمال» وان «الفلسفة ليست خارجة عن العالم» وان «الدماغ ليس خارجا عن الانسان» . من هنا نرى هذا الفريق من مؤرخي الفكر العربي او فلسفة هذا الفكر ، يكتفون بسرد سلسلة متتابعة زمنيا من اسماء المفكرين العرب او فلاسفتهم وعرض آرائهم ونظرياتهم مجردة من كل علاقة تفاعلية مع واقع مجتمعهم وعصرهم ، سوى علاقة بعضهم ببعض وتناثر بعضهم بافكار بعض ، أي ان هذا الفريق من المؤرخين والباحثين يحصر العلاقات التاريخية في العلاقات الفردية والتأثرات الذاتية ، وهذا ضرب من الاسلوب والتفكير المثاليين الذاتيين . غير انه لا بد هنا من ايضاح ان توكيدنا ، في هذا المجال ، للعلاقة التفاعلية بين المفكرين والفلاسفة وبين مجتمعهم وعصرهم ، لا يعني اننا ننكر دور العامل الذاتي لدى الافراد ، ولا سيما ذوي العقول والمواهب الكبيرة والمبدعة ، وانما الذي نعنيه اولا ان دور العامل الذاتي هذا ليس هو بالدور الحاسم في تشكيل الوعي الفكري او الفلسفي ولا فسي نوعية الافكار والفلسفات واتجاهاتها الاساسية ، بل الدور الحاسم للواقع الاجتماعي والتاريخي في ذلك كله . ولتفاعل هذا الواقع مع العامل الذاتي . ونعني - ثانيًا - ان دور العامل الذاتي نفسه لا يظهر الا ضمن اطار الخصائص العامة لذلك الواقع ، وان كان من شأن الافكار العظيمة والواقعية ان تمارس تأثيرها العميق على الواقع ذاته الذي تأثرت به ، وهذا هو بعينه ما نقصد بالعلاقة التفاعلية بين الفكر والواقع الاجتماعي والتاريخي .

\*\*\*

.. اما الفريق الآخر من المؤرخين او الدارسين للفكر العربي ، ولا سيما الفلسفة العربية ، فهو الفريق الذي ينتجه لا الى نفي كل ارتباط، موضوعي او ذاتي ، بين هذا التراث وبين واقعه ذلك وحسب ، بل هو يبالغ في الخطأ الى مدى ابعد من ذلك ، أي انه يتجه كذلك الى ما يؤدي به آخر الامر الى نفي انتساب هذا التراث اساسا الى العرب او الى الاسلام ، فهو اذن تراث لا اصاله له اطلاقا ، وانما هو تراث يوناني منقول نقلا الى العربية ، فضلا عن كونه نقلا مشوها « لاصله » و « لمداته الاساسية » !.. اما العمل الذي يعترف هذا الفريق بسفه للفكر العربي - الاسلامي فلا يزيد عن محاولات الشرح لتلك المادة « المنقولة » .

هذا النوع من « الراي » اشاعه بالاصل بعض المستشرقين الاوروبيين ، ولا سيما مستشرقو القرن التاسع عشر . وكثير من الباحثين العرب والاسلاميين المعاصرين المعنيين بهذا الموضوع يعرفون اولئك المستشرقين باعيانهم وآثارهم معا ، فلا حاجة بنا هنا الى تعداد اسمائهم والا الى ايراد نصوص من اقوالهم . ومن المؤسف ان كثيرا من هؤلاء الباحثين العرب والاسلاميين قد اخنوا بهذا « الراي » ، اما متابعة وتقليدا للمستشرقين ، واما قصورا عن دراسة التراث العربي - الاسلامي دراسة علمية سليمة ، واما انسياقا مع « ايدولوجية » معينة تدفع اصحابها ، عن وعي او غير وعي ، الى ربط الفكر العربي المعاصر ، او الثقافة العربية المعاصرة كلها ، باتجاهات خارجة عن اتجاهات مجتمعنا العربي في حاضره الثوري . ولا شك ان قطع صلته بتراثه ، عن طريق تشويه هذا التراث ، هو من وسائل ذلك التوجيه « ايدولوجي » الفعالة .

ولكن ، ليس من مهمتي هنا الانهام وكفى .. بل الاهم من ذلك مناقشة هذا « الراي » منهجيا وعلميا .

والواقع انني بدأت هذه المناقشة بالفعل منذ دخلت في هذا البحث نظريا ، ثم منذ بدأت ، عمليا ، في عرض المدخل الذي نستطيع ان نشرف منه على مسار العملية التاريخية الداخلية لحركة تطور الفكر الفلسفي العربي وصيرورته ، منذ حركة الاجتهاد في الشريعة الاسلامية فحركة القدرية فحركة المعتزلة الى استقرار علم الكلام وانبثاق

تاريخية داخلية ضمن « ارض » الاسلام ، أي الواقع التاريخي المرتبط به الاسلام . فان كونه نشأ دفاعا عن العقائد الاسلامية بوجه التيارات الفكرية والنزعات الفلسفية التي تتضمن التشكيك بهذه العقائد ، جعل منه سلاحا للدفاع كذلك عن الثقافة والحضارة نفسيهما اللتين كان الاسلام اطارا لحركتهما وتطورهما التاريخيين ، وهما : الثقافة العربية والحضارة العربية . وقد كان هذا السلاح مصدر قوة وصمود وتماسك لهما ، كما للاسلام نفسه ، امام الثقافات التي كانت الابواب مشرعة بوجهها الدخول الى مختلف نواحي الفكر العربي . وهذا ايضا جانب ايجابي لعلم الكلام كبير الاهمية .

ثالثا ، بوجه « ايدولوجي » . بمعنى ان وظيفته الدفاعية عن العقائد الاسلامية كانت في الوقت نفسه اداة للحكم المطلق القائم باسم الاسلام للدفاع عن مكانه الديني في رأس الهرم الاجتماعي ، ولحماية هذا المكان من التشكيك بسلطانه . اي ان علم الكلام كان من هذا الوجه تعبيرا غير مباشر عن « ايدولوجية » الحكام في المجتمع العربي .

\*\*\*

لست هنا مؤرخا للفكر الفلسفي عند العرب ، وما كان هذا العرض لنشأة الوعي الفلسفي عندهم ، عملا تاريخيا من اجل التاريخ . هذا كله خارج طبعنا عن موضوع بحثنا . فماذا فصدت اذن بهذا العرض دون ان ادخل في صلب التراث الفلسفي نفسه بالمعنى الدقيق لهذا الجانب من التراث ؟

فصدت بذلك غرضين اثنين : اولهما ، تحديد اسلوبية البحث في تراثنا الفلسفي . وثانيهما ، اظهار المهاد التاريخي الاصيل الذي عاشت فيه الفلسفة العربية مدة طور الحضارة ، ثم منه درجت الى مكانها الاوسع لتؤدي دورها في الحضارة العربية والحضارة العالمية طوال القرون الوسطى . وكلا هذين الغرضين يجريان في اتجاه واحد ، هو ايضاح ان الفلسفة العربية - ككل فلسفة تنتسب الى اممة بعينها او مجتمع بعينه - لم يكن من الممكن لها ان تنشأ في غير الارض التي نشأت فيها ، وعلى غير اساس من واقع هذه الارض ، اعني واقع الحركة التاريخية الداخلية في اطار المكان والزمن من جهة ، واطار الخصائص التطورية التي تتجلى في نشاط الناس الواقعيين المرتبطين بهذا المكان وهذا الزمن من جهة اخرى . تلك هي طبيعة القوانين الموضوعية العامة التي تجري على تطور الوعي الاجتماعي بمختلف اشكاله وظاهرته فسي الادب والفن والدين والفلسفة الخ .. كما تجري على تطور الوجود الاجتماعي ( المجتمع ) نفسه .

على هذا الاساس الواقعي الموضوعي نقول مسع ماركس ان « الفلاسفة لا يخرجون من الارض كما تخرج النباتات الفطرية ، وانما هم ثمار عصرهم وشعبهم ، وهم العصاراة الرفع شأننا والامن والابعد عن ان ترى ، والمعبرة عن نفسها بالفكر الفلسفي . وان الروح الذي يبني الانظمة الفلسفية بقول الفلاسفة هو نفسه الروح الذي يبني السكك الحديدية بأيدي العمال . فليست الفلسفة خارجة عن العالم ، كما ان الدماغ - وان لم يكن في المعدة - ليس خارجا عن الانسان » (1) .

ثم بناء على هذا الاساس نفسه ايضا يظهر لنا مدى الخطأ الفكري والاسلوبي عند فريقين من الباحثين الذين تصدوا لتاريخ الفكر العربي وللفلسفة العربية بالذات او لدراستها : فريق نظر الى نتائج هذا الفكر بعامة او فلسفته بخاصة وكأنه نتاج عمل افراد وارادتهم الذاتية ، دون النظر الى علاقة هؤلاء الافراد ، المفكرين والفلاسفة ، ب « عصرهم وشعبهم » ، ودون رؤية ان ذلك كان نتاج عملية تاريخية معقدة تطورت

١ - من مقالة لكارل ماركس في ملحق العدد ١٩٥ ل « الجريدة الرينية » بتاريخ ١٤ تموز (يولية) ١٨٤٢ (راجع لوسيان سيفه: «الفلسفة الفرنسية المعاصرة ونشوؤها من سنة ١٧٨٩ الى ايامنا هذه» - المنشورات الاجتماعية - باريس ١٩٦٢ - ص ٩ .

نحو ما أوضحناه . وهو - الى ذلك - رجعية مقيتة تلنقي مع نقيضتها العدمية و « الكوسموبولييتية » إلقاء مباشرا ، ثم هو يخنق التراث والثقافة حتى الموت ..

\*\*\*

ذلك هو الخط العام لما نرى ان يكون عليه الموقف من التراث الفكري العربي في الفلسفة . اما الخطوط التفصيلية لهذا الموقف ، أي النظر في المقولات التي اعتمدها الفلسفة العربية ، وفي الموضوعات التي احتوتها والنظريات التي اخرجتها وانطبعت بطابعها ، ثم نقدها وتحديد قيمها وتمييز ما يقوى منها على التفاعل مع قضايا الحاضر ومشكلاته مما لا يقوى على هذا التفاعل - نقول : اما الخطوط التفصيلية هذه ، فليست من موضوع بحثنا ، وانما تحتاج الى معالجة متخصصة على انفراد .

حسين مروة

### مصادر البحث ومراجعته

- |   |                    |
|---|--------------------|
| تاريخ الطبري                                  | الشهرستاني         |
| تاريخ اليعقوبي                                | ابو الحسن الاشعري  |
| الملل والنحل                                  | د. جواد علي        |
| مقالات الاسلاميين                             | احمد امين          |
| تاريخ العرب قبل الاسلام                       | د. البير نصري نادر |
| ضحى الاسلام                                   | مصطفى عبد الرازق   |
| فلسفة المعتزلة                                | د. جميل صليبا      |
| تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلاميه                | د. علي سامي النشار |
| من افلاطون الى ابن سينا                       | سيد امير علي       |
| نشأة التفكير الفلسفي في الاسلام               | ت. ج. دي بور       |
| مختصر تاريخ العرب                             | كارل بروكلمان      |
| تاريخ الفلسفة في الاسلام                      | د. ريتشارد فالترز  |
| العرب والامبراطورية العربية                   |                    |
| الفلسفة الاسلامية ومركزها في التفكير الانساني |                    |

الفلسفة العربية ذاتها من هذا المسار وذلك وفقا لمسار حركة تطور المجتمع العربي - الاسلامي نفسه . غير انه لا بد لي من العودة هنا الى المقولة التي اشترت اليها في موضوع سابق من هذا البحث ، وهي القائلة بان ديالكتيك العلاقة بين الداخلي والخارجي - والقصد هنا الثقافة الخارجية والثقافة الداخلية - يقضي ، موضوعيا وباستقلال عن اية ارادة ذاتية ، بان الخارجي لا يستطيع ان يفعل في موضوع آخر الا من خلال العلاقات الداخلية لهذا الموضوع ، اي من خلال الخصائص التاريخية لحركته في الداخل . وقد شرحت معنى ذلك ومؤداه ، فسي مكانه من البحث ، بتطبيقه على المسألة نفسها التي نعالجها الآن ، أي على العلاقة بين الثقافة العربية والثقافة اليونانية ، او - بالتحديد - بين الفلسفة العربية والفلسفة اليونانية . اذ قلت هناك - ولا مؤاخذا على الاعادة - ان الثقافة اليونانية ما كان لها - وفقا لهذه المقولة الديالكتيكية الموضوعية - ان تؤثر تأثيرها المعروف في الثقافة العربية الا بطريقة الانصهار والتحول داخل الثقافة العربية وفقا لمنطق حركتها الداخلية . وقد عنيت بذلك : وفقا لارتباط منطقتها هذا بمنطق حركة واقفها الاجتماعي والتاريخي . وهو الواقع الذي يتحرك حركته فسي « ارض » واحدة مع الاسلام ، على نحو ما قد سبق ايضاحه اكثر من مرة في البحث . على اننا اذا رجعنا ايضا في معالجة هذه المسألة الى مقولة العلاقة بين العام والخاص ، والى القوانين العامة للفكر والفن والفلسفة ، فسنرى في هذه وتلك ما يؤكد صحة هذه النتيجة التي وصلنا اليها بمقتضى مقولة العلاقة بين الداخلي والخارجي . ذلك بان العام لا يمكن ، موضوعيا كذلك ، ان يتجلى في الخاص الا وفق منطق حركة الخاص نفسه . وهكذا شأن القوانين العامة للفكر والفلسفة بالخصوص من حيث تحركها وتفاعلها مع الفكر والفلسفة فسي ظروف تطور مجتمع معين في عصر معين .

ثم بهذا المقياس العلمي ذاته نقيس خطأ فريق ثالث يقف من التراث ، ومن الثقافة الوطنية بوجه عام ، في الطرف الآخر من الموقف السابق . هو الفريق المنعصب الذي يضع التراث العربي والثقافة العربية في « همقم » مسدود يخشى عليهما من كل علاقة بتراث الشعوب الاخرى وثقافتها . فالتراث العربي عنده لم يتأثر باي تراث آخر ، والثقافة العربية لا يجوز ان تفتح لابة ثقافة تقدمية اخرى ، واذا اتبع لها ان تفتح فان كل ما يصلها من الخارج انما هو « بضاعة مستوردة » .. ومصدر الخطأ هنا هو نفسه مصدر الخطأ هناك ، وهو الجهل بفعل ديالكتيك العلاقة بين الخارجي والداخلي ، وبين العام والخاص على

صدر حديثا :

# الحركة الوطنية الجزائرية

تأليف

الدكتور ابو القاسم سعد الله

اشمل دراسة عن تاريخ الحركة الوطنية في الجزائر ، تلك الحركة التي انتهت بثورة الجزائر العظيمة وقيام الجمهورية الجزائرية الديمقراطية والشعبية .

منشورات دار الآداب - بيروت

٩ ليرات لبنانية