Al-Daleel
مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية
Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

Humanising Heritage and its effect on contemporary Islamic Thought

Fahad Abdul Qadir Abdullah al-Hatar

Professor, Ibb University, Yemen. E-mail: alhamedi@aldaleel-inst.com

Abstract

The issue of humanising heritage has been presented as a methodology, aiming at embodying heritage as a humanitarian attribute, in that it is human results and human effort. What is extracted from this is the attribute of infallibility, in which the Islamic intellect was acquired in its interaction with divine revelation. This paper aims at explaining the most distinctive efforts of contemporary Islamic thought in humanising heritage, and the most important methodologies it relies on. A surveying of its positive and negative effects on contemporary Islamic thought is also presented, relying on descriptive analytical methodology, with a critical outlook as well. This research concludes with numerous results, the most important of them is that the heritage of human effort is non-infallible, and humanising it has gone through two stages of connecting to it and disconnecting from it. Different theories have been presented, based on the different methods of humanising, and it has left positive and negative effects in contemporary Islamic thought.

Abstract: Humanising, Heritage, Thought, Islamic, Methodologies, Critical, Reviewing, Effects

_____

Al-Daleel, 2022, Vol. 5, No. 2, PP.47-74

Received: 12/6/2022; Accepted: 3/7/2022

Publisher: Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

©the author(s)

أنسنة التراث وأثرها على الفكر الإسلامي المعاصر

د. فهد عبد القادر عبد الله الهتار

أستاذ الفكر الإسلامي المشارك بجامعة إب، اليمن، البريد الإلكتروني: alhamedi@aldaleel-inst.com

الخلاصة

لقد طرحت قضيّة (أنسنة التراث) باعتبارها منهجًا يحاول أن يجسّد في التراث صفة "الإنسانية"، باعتباره نتاجًا بشريًا وجهدًا إنسانيًا، ينزع عنه صفة "العصمة" التي اكتسبها العقل الإسلامي بتفاعله مع الوحي الربّاني، وقد **هدف هذا البحث** إلى بيان أبرز الجهود الفكرية الإسلامية المعاصرة في أنسنة التراث، وأهمّ المناهج التي اعتمدت عليها، ورصد آثارها الإيجابية والسلبية على الفكر الإسلامي المعاصر، وقد اعتمد هذا البحث على المنهج الوصفي التحليلي، مشفوعًا بالمنهج النقدي، وقد توصّل البحث إلى جملة من النتائج، ومن أهمّها: أنّ التراث جهد بشري غير معصوم، وأنسنته مرّت بمرحلتي اتّصال به، وانقطاع عنه، أفرزتا قراءاتٍ متنوّعةً ومختلفةً له؛ لاختلاف مناهج الأنسنة، تركت آثارًا إيجابيةً وأخرى سلبيةً على الفكر الإسلامي المعاصر.

الكلمات المفتاحية: أنسنة، تراث، فكر، إسلامي، مناهج، نقدية، قراءة، آثار.

مجلة الدليل، 2022، السنة الخامسة، العدد الثاني، صص. 48-74

استلام: 2022/6/12 ، القبول: 2022/7/3

الناشر: مؤسسة الدليل للدراست والبحوث العقديّة

© المؤلف

المقدمة

فقد حفل الفكر الإسلامي المعاصر، بمجموعة من المشاريع والأطروحات الجادّة في مجال نقد العقل العربي والإسلامي، من خلال دراسة التراث ومحاولة أنسنته، وتوظيف مناهج حداثية جديدة؛ من أجل إدخاله في أطر التفكير المنهجي، والنقد الإبستيمولوجي، ولعلّ من أبرز هؤلاء : نصر حامد أبو زيد ومحمد أركون ومحمد عابد الجابري وحسن حنفي وغيرهم، فقد حاولوا دراسة الموروث العربي الإسلامي وتجديده من خلال إضفاء مناهج غربية جديدة ارتأوا أنّ من شأنها رفع مستوى الفكر وتحريره من القيود التي تكبّله. [إيمان، الأنسنة وسؤال المنهج في فكر محمد أركون، ص أ].

وكان من أبرز الأسباب التي حملت بعض المفكّرين الإسلاميين على أنسنة التراث، هو اختلاف الحياة المعاصرة عن حياة السلف في القرون الماضية، يقول الجابري: «إنّ الحياة المعاصرة: الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية وبكلمة واحدة (الحضارة الراهنة)، تختلف اختلافًا جذريًّا عن نمط حياة السلف» [الجابري، التراث والحداثة، ص 10 و11].

وقد اختلفت رؤى المفكرين الإسلاميين وتعدّدت مواقفهم في دراستهم للتراث إلى حدّ السجال الفكري، والجدال الفلسفي المشوب بلغة الإساءات المتبادلة أحيانًا، والازدراء والاحتقار، والحطّ من قدر بعض المشاريع النقدية للتراث في أحايين أخرى؛ لأنّ قضيّة التراث ـ كما يذكر فهمي جدعان ـ ستظل أحد هواجسنا الرئيسة في السنوات القابلة، وإن لم توضع بعد ذلك وضعًا صحيحًا، قد تصبح مصدر قلق وحيرة دائمة للأجيال، ويرد جدعان هذا الوضع للتراث إلى أمرين: أوّلهما: أنّ التراث مشرع الأبواب على ماضٍ مقدّس، وثانيهما: أنّ التراث ملتحم بحاضر متخلّف. [جدعان، نظرية التراث، ص13]

وهذا البحث فيه محاولة لرصد جهود أبرز المفكّرين الإسلاميين ومناهجهم في أنسنة التراث، وأثرها على الفكر الإسلامي المعاصر، من خلال الإجابة عن الأسئلة الآتية:

ـ ما مفهوم أنسنة التراث في الفكر الإسلامي المعاصر؟ وما المراحل التي مرت بها أنسنة التراث؟

ـ ما أهم المناهج الحديثة، والآليات المنهجية التي اعتمدها المفكّرون الإسلاميون في أنسنة التراث؟

ـ ما أبرز نتائج أنسنة التراث على الفكر الإسلامي وآثارها عمومًا؟

وقد اتّبع الباحث ـ للإجابة عن هذه الأسئلة ـ ثلاثة مناهج بحثية أساسية اقتضتها هذه الدراسة، وهي: المنهج الوصفي التحليلي، والمنهج المقارن، والمنهج النقدي.

المفاهيم التصوّرية للبحث

أوّلًا: مفهوم أنسنة التراث

أ ـ **الأنسنة**: مصطلح لم يرد في معاجم اللغة العربية؛ إذ إنّه من المصطلحات الحديثة، وُلِد من رحم التسلّط الديني الذي فرضته الكنيسة ورجال الدين المسيحي على حياة الإنسان الغربي.

وقد تعدّدت المفاهيم والتعريفات لمصطلح الأنسنة، وهي في مجملها تدلّ على أنّ الأنسنة هي عبارة عن: تصوّر عام للحياة السياسية والاقتصادية والأخلاقية، تقوم على الاعتقاد بخلاص الإنسان بواسطة القوى البشرية وحدها. [انظر: الشحماني، الأنسنة.. الماهية والمناشئ والمباني، ص 117]

ويقول شريعتي: «المشكلة أنّ المذاهب القديمة والأديان حطّمت شخصية الإنسان، وحملته على أن يقدّم نفسه قربانًا للآلهة، والتخلّي عن إرادته، مقابل إرادة الإله، والظهور بمظهر العاجز» [شريعتي، الإنسان والإسلام، ص 10].

ب ـ **التراث**: المفهوم العامّ للتراث، هو: ما يخلفه السابق للاحق، في الدين وفي الفكر، وفي الشرائع، وفي الآداب وفي الفنّ وغيرها. [انظر: العادلي، حرب المصطلحات، ص 22]

أي أنّ التراث هو عمل أو إنجاز إنساني خالص، الإنسان فيه هو الصانع، وهو السيّد، وهو المتمثّل، وهو المؤرّث للآتي من بعده، «وهذا يعني أنّه لا مدخل ذاتيًا للأمور الإلهية في دائرة التراث» [جدعان، نظرية التراث، ص 17]. والعلاقة بين التراث والمقدّس ـ بزعم جدعان ـ هي علاقة مصطنعة تمامًا، ودخول القرآن والسنّة ضمن التراث، هو من وراء تقديس التراث. [انظر: المصدر السابق، ص 18]

أمّا عن المفهوم الخاصّ لتراثنا في فكرنا العربي والإسلامي المعاصر كما يقول فهمي جدعان: «واحدٌ من أكثر المفاهيم تجريدًا وإثارةً للّبس والإيهام، فنحن لا نستخدم التراث استخدامًا واحدًا وبالمعنى نفسه دومًا» [جدعان، نظرية التراث، ص 15].

ومفهوم التراث ـ وفق توصيف جدعان السابق ـ يتّسم بالجدلية، ولا سيّما في مسألة الوحي، ودخوله ضمن التراث من عدمه، فبعضهم أدخل الوحي ضمن التراث، والأكثر أخرجه منه[1]، وقد ميّز بعض الباحثين بين الدين (الوحي)، وبين والتراث على صعيد الدلالة، أو الخصائص البنيوية، أو في

1 ـ للمزيد من الاطّلاع انظر: الحسان، بحث مفهوم التراث في الفكر الإسلامي.

النتائج والاستحقاقات المترتّبة على تلكم الدلالة وتلكم البنيوية لكلٍّ منهما. [انظر: العادلي، حرب المصطلحات، ص 34 ـ 64].

ويرى الباحث أنّ تقديس التراث الذي ذهب إليه جدعان، إن قصد به العصمة المطلقة وعدم احتمال وقوع الخطإ في مصاديق التراث، فيمكن نفي القداسة عن التراث بهذا الاعتبار، وأمّا لو قصد بتقديس التراث، عدم انطباقه على الواقع بصورة كلية، فهذا غير مقبول؛ فثمّة الكثير من القراءات والتفاسير لا شك في انطباقها على وجه التعيين على الواقع لوجود النصّ فيه، كما أنّ الكثير من التراث يطابق الواقع في بعض الظواهر والمشكوكات، وبناءً على ذلك هناك نوع من القداسة بهذا المعنى في التراث، وثمّة نوعٌ آخر من القداسة يقتضيه الموضوع الذي يعنى به التراث، وهو الدين الذي يدور حول الإله وما يريده من الإنسان ممّا يقتضي السعادة والشقاوة في الدارين.

وأمّا عن المفهوم الخاصّ للتراث الإسلامي، فهو: النتاج الإنساني الفكري والوجداني، الذي خلّفته لنا أجيال الأمّة الإسلامية السابقة، ويمكن بلورته وتحديده في أقسام ثلاثة ضرورية التمييز والفصل وهي: التراث الديني، والتراث الفكري العام، والتراث الوجداني: الأدبي والفنّي بشعبه المتعدّدة. [جمال سلطان، الغارة على التراث الإسلامي، ص 20]

جـ وفي ضوء المفاهيم السابقة وغيرها للأنسنة والتراث، يدور مفهوم (أنسنة التراث) – بالاعتبار المركّب ـ حول: جهود المفكّرين الإسلاميين في دراسة التراث في إطار ظروف إنسانه وزمانه ومكانه، وتحويله من الصبغة الإلهية أو الثيولوجية إلى الصبغة الإنسانية، أو الإنثربولوجية، وبعبارة أخرى مختصرة: نقل قدسية التراث إلى قدسية الإنسان المبدع لهذا التراث.

وهذا المفهوم المركّب المستخلص في ضوء مفاهيم الأنسنة مفهوم غير دقيق؛ لما ذكرناه سابقًا عن الوهم والإيهام في لفظة (قداسة) التي نفاها بعض المفكّرين عن التراث من ناحية، وللانهزام والاستسلام لمفاهيم الأنسنة الغربية وإسقاطها على التراث الإسلامي من ناحية أخرى؛ ولذلك يرى الباحث بأن يتمّ «تأسيس علم أنسني وفق مبان عقدية مستوحاة من الدين الإسلامي؛ لتشكّل منطلقًا للاهتمام بالإنسان وتأمين سعادته، وتقدّم بديلًا لأطروحة الأنسنة» [الموسوي، الإنسان بين المعتقد الديني والأنسنة، ص 61]. وبناءً على ذلك يعرّف الباحث "أنسنة التراث" بأنّها عبارة عن: محاولة إبراز الجانب الإنساني في التراث الإسلامي، وغربلته وتمحيصه للإفادة منه، وفق منهجية علمية قائمة على النقل الصحيح، والعقل الصريح.

وينبغي الإشارة إلى أنّ السيّد فضل الله قد وسّع من مفهوم الأنسنة ليشمل تكامل الإنسان، مشيرًا إلى أنّ الأنسنة مفهوم مشكّك يكبر ويتّسع بمقدار القرب من الإله المعبود، والدين هو الذي بمقدوره

أن يوصل الإنسان إلى كمال إنسانيته، حيث يقول: «قصّة الدين تكمن في أن يؤنسنك، أن يعيدك إلى إنسانيتك، وإنسانيتك تكبر كلّما انفتحت على ربّك؛ لأنّك عندما تنفتح على ربّ العالمين الرحمن الرحيم، فأنت تشعر بأنّك جزء من العالمين جميعًا، لست وحدك؛ أنت وكلّ العالمين تقفون في الدنيا من أجل أن تجسّدوا عبوديتكم له في حركة إنسانيتكم تجاه أنفسكم، وتجاه الحياة ... وليتكامل الإنسان مع العالمين كلّهم في حركة المسؤولية؛ لأنّ قصّة الحياة في كلّ مشاريعها وقضاياها، هي أن تتكامل الطاقات، وتتوازن وتتعانق؛ لتكبر الحياة وتقوى» [فضل الله، حوارات في الفكر والسياسية والاجتماع، ص 35].

وفي ضوء هذا المفهوم الواسع ذهب السيّد فضل الله إلى القول بطهارة الإنسان بعامّة، أي طهارة الإنسان الفطرية، حيث يقول: «أنا حينما أقول: إنّ المشرك طاهر، والكتابي طاهر، فلأنّني لم أجد هناك أيّ دليل على نجاسة الإنسان» [أنسنة الدين في فكر فضل الله ، ص 28]، وهكذا فإنّه يوسّع دائرة الإنسان الطاهر والمحبّ للآخر، لتشمل الدائرة الأوسع، وهي دائرة الإنسانية الشاملة، بحيث يستطيع أيّ إنسان أن يدخل في علاقة إيجابية مع أيّ إنسان آخر، وأن ينفتح عليه باسم إنسانيته، بما أنّ أيّ إنسان مفطور على رؤية الآخر من زاوية أنّه قرين له، لا عدو، وهذا ما يعدّ انقلابًا بالمفهوم السائد أنّ الإنسان المتديّن، هو في علاقة فوقية، أو عدائية مع الإنسان الآخر المختلف له. [المصدر السابق، ص 29]

ولكن يمكن المناقشة في النتيجة المترتّبة على التوسّع في مفهوم الأنسنة بأن نقول ذهاب بعض العلماء إلى الحكم بنجاسة الكافر لا يتعارض مع القول بالأنسنة، فهؤلاء العلماء يفتون بحرمة التعدّي على الإنسان ووجوب الحفاظ على كرامته، ولزوم رعاية حقوقه، ولعلّ الحكمة في نجاسة المشرك محمولة على التنفير والابتعاد عنهم؛ حتّى لا يحصل التأثّر بفكرهم ونجاسة اعتقادهم، فالنجاسة المعنوية المتمثّلة بالأفكار والمعتقدات أخطر من النجاسة الحسّيّة.

ثانيًا: **مفهوم الفكر الإسلامي المعاصر**: له مفاهيم متعدّدة، وتعريفات متنوعة. [انظر: الكتاني، الفكر الإسلامي الحديث.. المفاهيم والتوجهات، ص 41 ـ 51]، فمنهم من عرّفه بأنّه «المنهج الذي يفكّر به المسلمون، أو الذي ينبغي أن يفكّروا به» [النجار، دور حرّيّة الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين، ص 29]. وعرّفه الزنيدي بأنّه: «الصنعة العقلية وفق منهج الإسلام، ويقصد بالصنعة العقلية: اجتهادات العلماء والنتائج الموضوعية التي توصّلوا إليها» [الزنيدي، حقيقة الفكر الإسلامي، ص 14].

وهذان التعريفان ـ وغيرهما مما أضربت الذكر عنها صفحًا ـ لا تشفي عليلًا، ولا تروي غليلًا؛ لأنّها مفاهيم عامّة لا تضع حدًّا فاصلًا بين مصطلح "الفكر الإسلامي" وبين مصطلحات إسلامية أخرى، ومنها ـ على سبيل التمثيل ـ مصطلح (التراث الإسلامي)، الذي سحبه بعضهم على (الفكر الإسلامي)، باعتباره شاملًا له. [انظر: العادلي، حرب المصطلحات، ص 79]، وقد فرّق خروبات بين الفكر

الإسلامي، وبين "التراث" و"الحضارة" بقوله: «أمّا الفكر الإسلامي فهو مصطلح حديث في الاستعمال، "تراث" مصطلح قديم، "حضارة" مصطلح قديم، وعلاقته بهما أنّه ينطلق منهما، ويدافع عنهما، ولا ينفصل عنهما» [خروبات، الفكر الإسلامي المعاصر.. دراسة في التدافع الحضاري، ص 15].

والمفهوم الذي يميل إليه الباحث لمصطلح "الفكر الإسلامي" هو ما ذكره محمد خروبات بأنّه: «كلّ ما أبدعه المسلمون من فكر في عصر النهضة (عصر مواجهات المفكّرين المسلمين للأفكار الغربية)؛ لمعالجة القضايا المحلّيّة، ومواجهة التحدّيات والأخطار التي تجتاح الأرض والتراث والحضارة والإنسان والإسلام» [المصدر السابق].

مراحل أنسنة التراث في الفكر الإسلامي المعاصر

المتتبّع لمشاريع قراءة التراث العربي الإسلامي، لا سيّما بعد الصدمة الحداثية، يميّز بين مرحلتين من مراحل نقد التراث وأنسنته، ويمكن إجمالها كالآتي:

الأولى: المرحلة الموصولة بالتراث: التي أسّسها وحمل لواءها محمد عبده، الذي استفاد من معارف العلوم الحديثة، وحاول الإفادة منها في تأويل النصّ القرآني، ونقد التراث الإسلامي، إلى درجة تبجيله للعقل الحداثي، حتّى تأوّل المعجزات تأويلًا أخرجها عن دائرة الإعجاز، ومثال ذلك تفسيره لسورة الفيل، وكيف فسّر الحجارة بالجدريّ [انظر: محمد عبده، تفسير جزء عمّ، ص 158]، ومثله فعل طنطاوي جوهري الذي مثّل امتدادًا لهذا المنزع التأويلي، وهكذا فعل غيرهم من تلامذة الشيخ محمد عبده، والملاحظ في هذه المرحلة أنّ أصحابها المذكورين سابقًا، بالرغم من تأثّرهم بالعلوم الحديثة، إلّا أنّهم لم يتنكّبوا المناهج التقليدية، ولم يحدثوا قطيعةً مع التراث. [انظر: المسقري، الوحي القرآني في منظور القراءة الحداثية، ص 49]

المرحلة الثانية: المرحلة المقطوعة عن التراث: وتتميّز هذه المرحلة بشيوع مصطلح "القراءة الحداثية" المرادف لمصطلح "التأويل التراثي"، وبرزت أنسنة التراث في هذه القراءة بقوّة؛ إذ استخدمت فيها النظريات الغربية في قراءة التراث عامّةً، وتأويل النصوص الدينية خاصّةً، وتجلّت في هذه المرحلة قواعد القطيعة مع مناهج التأويل التراثية، وفهوم السلف، ممهّدةً بذلك لنزع القداسة عن النصّ القرآني، فضلًا عن التراث الإسلامي، وقد أعلنت هذه القراءة حضورها الكبير منذ سبعينيات القرن الماضي. [المصدر السابق، ص49 و50]

وقد ميّز جابر عصفور في هذه المرحلة بين ثلاث قراءة حداثية لأنسنة التراث: الأولى: القراءة

الانتقائية: وهي القراءة التي تنتقي من التراث ما يتناسب مع العصر، وتترك ما لا يتناسب معه ـ حسب تصوّرها ـ وبحسب تعبيره: تنقّي العناصر السالبة التي لم تعد صالحةً للعصر وتُبقي العناصر الموجبة، وهذه القراءة عندهم لا يمكن الأخذ بها إلّا من منظور يقوم على التسليم بأنّ التراث عمل إنساني خالص ... بمعنى: أن لا نعتقد أنّ التراث مقدّس، مصدره ما وراء الطبيعة، وهذه قراءة زكي نجيب محفوظ، وفهمي جدعان. [انظر: عصفور، قراءة التراث النقدي، ص43 – 45]

القراءة الثانية: القراءة التثويرية: التي تهدف إلى تقديم "مشروع رؤية جديد" تنتقل من "التراث إلى الثورة" على حسب تعبير طيب تزيني أو "من العقيدة إلى الثورة" حسب تعبير حسن حنفي، أو من "الثابت إلى المتحول" حسب تعبير أدونيس، أو من "الضرورة إلى الحرّيّة" حسب تعبير حسين مروة، وهذه التعابير وإن تعدّدت إلّا أنّ مقصدها واحد، وهو القطيعة مع التراث وإقصاؤه، من خلال أنسنته بقراءته قراءة جديد مشتقّة من اعتبارات الحاضر، ومن نتاجه، لا من نتاج الماضي القديم.

القراءة الثالثة: القراءة "التنويرية": وتهدف هذه القراءة إلى "الكشف عن تكوين العقل العربي" بحسب تعبير محمد عابد الجابري، أو الكشف عن المستويات الخطابية السائدة في الفكر العربي حسب تعبير محمد أركون. [انظر: المسقري، الوحي القرآني في منظور القراءة الحداثية، ص50 و51]. والذي يظهر للباحث أنّ القراءتين: الثانية والثالثة لا فرق بينهما إلّا من حيث المبنى، وتشابهما من حيث المعنى!

والقراءات السابقة ـ من حيث المجمل ـ تهدف إلى أمرين: الأوّل: نقد التراث، والثاني: إنتاج ثقافة جديدة تتوافق مع المنتج الثقافي لعصر القارئ (أي أنسنة التراث).

مناهج ونماذج من أنسنة التراث في الفكر الإسلامي المعاصر

شاع في الفكر الإسلامي المعاصر مصطلح (نقد التراث) أو (نقد الموروث)، والنقد ليس بالضرورة أن يكون بمعنى الهدم، وإنّما هو كما يقول بلقزيز: «فهم الموروث الثقافي في تاريخيته، وبيان حيويته الداخلية الدافعة، وحدوده المعرفية في الوقت عينه، ومساجلة القراءة التاريخية الرائجة، والدافعة إلى رفع التراث فوق شروط الزمان والمكان والتاريخ وإعادة إحيائه» [بلقزيز، نقد التراث، ص 33].

وهذه القراءة المعاصرة للتراث هي ضرورة لتجديده، كما عبّر عنها حسن حنفي بقوله: «التراث هو نقطة البداية كمسؤولية ثقافية وقومية، والتجديد والأصالة أساس المعاصرة، والوسيلة تؤدّي إلى الغاية، التراث هو الوسيلة، والتجديد هو الغاية، وهي المساهمة في تطور الواقع» [حنفي، التراث والتجديد، ص 13].

وبالتالي فإنّ الهدف من إحياء التراث هو: «إقامة جسر بين القديم والجديد، والبحث عن ما يصلح منه في تطوّر حاضرنا ومستقبلنا، وتتمثّل هذه العملية الصعبة الشاقّة في تحديد معنى التراث في خطوات ثلاث: أوّلها: التعرّف عليه والوعي به، وثانيًا: تنقيته ممّا فيه من شوائب، واستخلاص أفضل ما فيه، وثالثًا: تطوير معطياته، والسعي إلى الانتفاع بها» [عبد القادر، قضايا الفكر الإسلامي، ص 200].

وقراءة التراث قراءةً حداثيةً ذات بعد إنساني متجدّد، تقتضي مناهج خاصة بتلك القراءة؛ إذ «يعدّ المنهج من الركائز الأساسية في دراسة وترميم الفكر الإنساني، فكان بمثابة تيّار عامّ فرضه العصر على صفوة كتّابه المفكّرين؛ لكي يستجيبوا لمطالبه» [القاسمي، سؤال المنهج في الخطاب النقدي المعاصر، ص 91].

والسؤال المطروح هنا: ما أهمّ المناهج التي اعتمدها المفكّرون الإسلاميون في أنسنة التراث؟

اعتمد المفكّرون الإسلاميون بعض المناهج الغربية ذات النزعة الإنسانية في قراءة التراث قراءةً حداثيةً، وقد أجملها بلقزيز في ثمانية مناهج: (المنهج التاريخي، المنهج التاريخي الفيلولوجي، المنهج المادي التاريخي، المنهج الفيمونولوجي، منهج التحليل الإبستمولوجي، منهج التحليل النقدي، المنهج التأويلي، المنهج التاريخي النقدي). [بلقزيز، نقد التراث، ص 68 ـ 71]

وهذه المناهج نجدها متداخلةً في النصّ الواحد، وعلى مستوى المفكّر الواحد.

والقراءات المتعدّدة للتراث وفق تلك المناهج، منطلقةً من انفتاح النصّ التراثي للتأويلات المتعدّدة، يقول فهمي جدعان: «إعادة قراءة التراث هو موقف يرى الآخذون به أنّ التراث حمّال للوجوه، فكانت قراءته وفقًا لهذا المنهج أو ذلك، أو هذا المذهب أو ذلك، أمرًا ممكنًا تمامًا بتماسك تام، وقد نجم عن هذه الرؤية قراءة علمية، وأخرى لغوية، وثالثه فيمونولوجية، ورابعة ماركسية، وخامسة بنيوية، وسادسة تفكيكية، وهذا رغم التباعد والتباين بين هذه القراءات، لكنّها تشي بمبدإ ضمني هو غنى التراث من وجه، ونسبيته من وجه آخر» [جدعان، التراث في المشهد المعاصر، ص 186].

ولمّا كان المقام هنا لا يتّسع لتحليل مناهج أنسنة التراث؛ فسننتقل توًّا إلى نماذج من أنسنة التراث لدى ثلّة من أبرز المفكّرين الإسلاميين، على النحو الآتي:

1ـ أنسنة التراث في فكر نصر حامد أبو زيد

لعلّه يعتبر الدكتور نصر حامد أبو زيد القطب الأوّل والأهمّ الذي طرح هذا المصطلح (الأنسنة) على الساحة المعرفية العربية، وذلك من خلال دراساته المعروفة، ابتداءً من "النص، السلطة، الحقيقة"، وانتهاءً بـ "نقد الخطاب الديني". [انظر: العادلي، حرب المصطلحات، ص 89]

وقد انطلقت فرضية نصر حامد أبو زيد في الأنسنة، من أنسنة "النصّ القرآني" نفسه، والذي تحوّل – بزعمه ـ لحظة نزوله الأولى مع قراءة النبيّ له من كونه نصًّا "إلهيًّا" إلى نص "إنساني"؛ لأنّه تحوّل من التنزيل إلى التأويل، يقول نصر حامد أبو زيد: «إنّ الثبات من صفات المطلق والمقدّس، أمّا الإنساني فهو نسبي متغيّر، والقرآن نص مقدّس من ناحية منطوقه، لكنّه يصبح مفهومًا بالنسبي والمتغيّر، أي من جهة الإنسان ويتحوّل إلى نصّ إنساني (يتأنسن)، ومن الضروريّ هنا أن نؤكّد أنّ حالة النصّ الخام المقدّس حالة ميتافيزيقية، لا ندري عنها شيئًا إلّا ما ذكره النصّ عنها، ونفهمه بالضرورة من زاوية الإنسان المتغيّر والنسبي. النصّ منذ لحظة نزوله الأولى ـ أي مع قراءة النبيّ له لحظة الوحي ـ تحوّل من كونه "نصًّا إلهيًّا" وصار فهمًا "نصًّا إنسانيًّا"؛ لأنّه تحوّل من التنزيل إلى التأويل» [أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص 125 و126].

والنصوص الدينية بهذه النظرية تنفتح على كلّ التأويلات اللامتناهية، يقول نصر حامد أبو زيد: «إنّ النصوص الدينية ليست في التحليل سوى نصوص لغوية، بمعنى أنّها تنتمي إلى بنية ثقافية محدّدة تمّ إنتاجها طبقًا لقوانين تلك الثقافة» [المصدر السابق، ص 203]، وقال في موضع آخر: «إنّ القول بإلهية النصوص والإصرار على طبيعتها الإلهية، يستلزم أنّ البشر عاجزون بمناهجهم عن فهمها ما لم تتدخّل العناية الإلهية بوهب البشر طاقات خاصّة تمكّنهم من الفهم» [المصدر السابق، ص 206].

والمغالطة هنا غليظة؛ إذ إنّ أنسنة النصّ القرآني بهذه النظرية مجافية للحقيقة، يقول موريس بوكاي (Maurice Bucaille): «وعلى حين نجد في التوراة أخطاءً علميةً ضخمةً، لا نكتشف في القرآن أيّ خطإ، وقد دفعني ذلك لأن أتساءل: لو كان كاتب القرآن إنسانًا، كيف استطاع في القرن السابع من العصر المسيحي أن يكتب ما اتّضح أنّه يتّفق مع المعارف الحديثة؟! ليس هناك أيّ مجال للشكّ، فنص القرآن الذي نملك اليوم هو فعلًا نفس النصّ الأوّل» [بوكاي، القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم: دراسة في الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة، ص 152].

«إنّ مثل هذا الاستنتاج ينفي بالمطلق دور النبوّة، فيا ترى ما ضرورة النبيّ والرسول إذا كان النصّ الإلهي الملقى إليه والمأمور بتبليغه قد تأوّل إنسانيًّا، بمعنى أنّه نتاج أرضي بعد لحظة تعقّله الإنساني؟! ... إنّ مثل هذه الاستنتاجات لا يمكنها أن تستقيم مع أدنى قراءة للنصّ القرآني الذي أوضح بشكل قاطع لا يقبل اللبس أنّ مهمّة الرسول تبليغ النصّ القرآني، ثمّ الشروع في عمليه البيان له، وأنّ الهدف الأساس حتّى من النصّ إنّما هو غرض البيان الكاشف لسبل الهدايه على تنوعها، ﴿**وَمَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ**﴾ [سورة النحل: 64]» [العادلي، حرب المصطلحات، ص 103].

2_ أنسنة التراث في فكر محمد أركون

بدت النزعة الإنسانية في فكر محمد أركون منذ وقت مبكّر، حيث تطرّق لها في أطروحة الدكتوراه التي كتبها بالفرنسية في ستّينيات القرن الماضي، والموسومة بـ "نزعة الأنسنة في الفكر العربي"، كشف فيها عن وجود نزعة إنسانية في الفكر العربي الإسلامي في القرن الرابع الهجري. [إيمان، الأنسنة وسؤال المنهج في فكر محمد أركون، ص 69]

ويذكر أركون أنّ الثقافة العربية كانت سبّاقةً إلى النزعة الإنسانية عن الثقافة الغربية، حيث كانت الأنسنة العربية حاضرةً في القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي، لا سيّما عند التوحيدي ومسكويه، ولم تصل إلى الغرب حتّى مطلع القرن السادس عشر والسابع عشر الميلادي. [انظر: أركون، نزعة الأنسنة فى الفكر العربي، ص 14]

وقد ظهرت هذه النزعة التي سمّاها أركون بـ "الأنسية العربية" في جيل مسكويه والتوحيدي الذي جسد اهتمامه بالإنسان وليس الله فقط. [انظر: أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ص 605]

ثمّ تتابعت اهتمامات أركون في الأنسنة، وسخّر لها جهده وقلمه، فألّف في ذلك بعض الكتب، ومنها بالفرنسية (Humanisme et Islam: Combats et propositions)، ترجمه إلى العربية محمود عزب بعنوان: "الأنسنة والإسلام.. مدخل تاريخي نقدي"، وقد انعكس هذا الاهتمام في مشروعه النقدي (نقد العقل الإسلامي)، والذي دعا فيه إلى ضرورة تخطّي الفكر الدوغمائي عن طريق التفكيك، ومحاولة تجاوز الغيبيات والماورائيات التي تحكم تفكير الإنسان. [إيمان، الأنسنة وسؤال المنهج في فكر أركون، ص 50]

ومع أنّ أركون قد خصّص جزءًا كبيرًا في أطروحة الدكتوراه "نزعة الأنسنة في الفكر العربي" لدراسة أعمال مسكويه، إلّا أنّه يبدي تأثّره الكبير بفيلسوف الأنسنة أبي حيان التوحيدي، صاحب عبارة "الإنسان أشكل عليه الإنسان"، فراح أركون يدافع بها عن الأنسنة، فيشرحها بقوله: «الإنسان يتحمّل كلّ مسؤولياته بصفته كائنًا عاقلًا، ويلتزم بكلّ مرونته وطاقته الذهبية، بصفته شخصًا مستقلًّا ذاتيًّا، يفكّر بنفسه، ويتّكئ على ذاته» [أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ص 609].

وقد أفصح أركون عن إعجابه وتأثّره الكبير بالتوحيدي بقوله: «قد أدّى في حياتي الشخصية دورًا هامًّا لم يؤدّه غيره، يمكن أن أقول: إنّه أخي، إنّه أبي، إنّه شقيقي» [أركون، الفكر الإسلامي.. نقد واجتهاد، ص 248].

وقد تميّزت الأنسنة في فكر التوحيدي ـ من وجهة نظر أركون ـ بالنزعة العقلية المتمرّدة على الفكر، فقال: «رحم الله أبا حيان التوحيدي الذي علّمني القيمة الفكرية للتمرّد العقلي؛ إذ ضاق المجال أمام الممارسات الهادئة والمنهاجية للعقل» [أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 10].

وقد يُعترض على أركون بأنّ أنسنة التوحيدي، كانت ردّة فعل لظروفه الخاصّة به، فهو كما يقول عنه زكي نجيب محمود: «فقد كان أبو حيان التوحيدي بائسًا في حياته وبعد مماته، أمّا في حياته فقد عاش فقيرًا، وأمّا بعد موته فلم يجد من المؤرّخين من يترجم له ترجمةً وافيةً» [محمود، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، ص 207].

وقد يُعترض على كلام زكي نجيب السابق بأنّه ليس من شأن الباحث سبر نوايا الشخص أو التنقيب على بواعث اعتقاده، بل عليه نقد الفكرة لا نقد قائلها، وهذا الاعتراض يجعل من دراسة الأفكار والمعتقدات دراسةً سطحيةً، تحول دون معرفة أسبابها وبواعثها، والتي هي من صميم النقد العلمي ليسهل مناقشتها وتفنيدها؛ فكلّ فكرة أو عقيدة لا يمكن فصلها عن الظروف النفسية والسياسية والاجتماعية لصاحبها، وفي ضوء ذلك نفهم المقارنة التي فعلها أركون بينه وبين التوحيدي، حيث يرى أنّه عاش حياة التهميش والمعاناة الفكرية التي عاشها أبو حيان التوحيدي؛ لأنّهما ثارا على الأوضاع الفكرية التي سادت عصريهما، يقول أركون: «التوحيدي كان له هذا الحظّ لسوء حظّه، وكان لي معه لسوء حظّي أيضًا، فقد عانيت مثلما عانى، وتعرّض كلانا لفنون من الذمّ والسباب والهجوم الشديد» [أركون، المصدر السابق، ص 260].

وقد قام أركون بأنسنة التراث وفق مناهج غربية جديدة، ومن أهمّ هذه المناهج: (المنهج اللغوي، والمنهج التاريخي، والسوسيولوجي)، كما قام بـ «تقييم فلسفي شامل لهذا التراث لطرح ما أصبح ميّتًا فيه، ومعرقلًا لحركة التطوّر، والإبقاء على العناصر الصالحة من أجل استخدامها في البنيان الجديد» [أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 292].

وقد أفصح أركون عن أنسنة التراث أيّما إفصاح، حينما وصف قراءته للتراث بأنّها قراءة متسكّعة، فيقول: «إنّ القراءة التي أحلم بها هي قراءة حرّة إلى درجة التشرّد والتسكّع في شتى المجالات ... قراءة تجد فيها كل ذات بشرية نفسها» [أركون، الفكر الأصولي واستحاله التأصيل، ص 76].

كما أخضع أركون النصوص للمقاربات السيمائية التي تعتبرها لغةً ورموزًا ودلالاتٍ تمكّننا من التأويل، حيث إنّ: «النصّ لغةٌ، واللغة بحاجة إلى تأويل، واللغة بها حقيقة ومجاز، ظاهر ومؤوّل، محكم ومتشابه، مجمل ومبين» [مسرحي، الحداثة في فكر محمد أركون، ص 111].

ويمكن إجمال مظاهر الأنسنة في فكر أركون بالنقاط الآتية:

1ـ تطبيقه للدراسات الإنسانية والاجتماعية الحديثة على الكتب السماوية، فهو يرى أنّ القرآن والأناجيل ما هي إلّا «منجزات عالية تتكلّم عن الوضع البشري، إنّ هذه المنجزات لا يمكن أن تكون

قانونًا واضحًا» [أركون، الإسلام.. الأخلاق والسياسة، ص 185].

2ـ تبنّي ما أسماه بـ "الإسلاميات التطبيقية"، التي تبلورت في فكره منذ عام 1970 م، متجاوزًا بها مرحلة "الإسلاميات الكلاسيكية"، من خلال تطبيق القراءات الإبستيمولوجية العلمية واللسانية السيمائية على نصوص القرآن الكريم، ومن خلال إخضاعه لمحكّ النقد التاريخي؛ باعتبار النصّ القرآني نصًّا محكومًا بتاريخه وزمان نزوله؛ لأنّ القرآن ـ بزعمه ـ رغم قداسته ومكانته في الفكر الإسلامي، لم يحظ بتلك القراءة التي شهدها الفكر المسيحي الأوروبي منذ وقت طويل، يقول أركون: «أريد من الآن أن أربط بين مسألة القرآن، وبين مسألة القطب التاريخي للحداثة من جهة، وبين القطب الأكثر تعقيدًا، أو الخاصّ بالظاهرة الدينية من جهة أخرى، قلت: أكثر تعقيدًا؛ لأنّه مستلحق ومحتقر في آن معًا» [أركون، الفكر الأصولي واستحاله التأصيل، ص 23].

وهذا المفهوم الأنسني (الإسلاميات التطبيقية) مستمدٌّ من مفهوم "العقلانية المطبقة" الذي بلوره مؤرّخ العلم الفرنسي غاستون باشلار (Gaston Bachelard) في حقل الإبستيمولوجيا، واستخدمه عالم الإنثروبولوجيا جورج باستيد (Georges Bastide) في كتابه "الإنثروبولوجيا المطبقة". [انظر: السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي، ص 139]

كما أبدى أركون اهتمامًا بالحديث عن عوائق الأنسنة في الفكر العربي والإسلامي، والتي يمكن إجمالها بالآتي:

1ـ الأرثوذكسية: وهذا مصطلح (أركوني) يعبّر عن الانغلاق الفكري، والجمود العقلي، والتعصب الديني. [انظر: أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص 78]

2ـ العقلية الدغمائية: المرتبطة بشدّة وصرامة بمجموعة من المبادئ العقدية، وترفض بنفس الشدّة والصرامة مجموعةً أخرى، وتعتبرها لاغيةً، لا معنى لها؛ ولذلك تدخل في دائرة اللامفكر فيه، والمستحيل التفكير فيه [انظر: أركون، الفكر الإسلامي.. قراءة علمية، ص 5]؛ ولذلك يقف هذا العقل عائقًا أمام الأنسنة، يقول أركون: «إنّ الصعوبة الكبرى التي تواجهنا هنا تكمن في كيفية تحرير العقل النقدي من القيود الإبستيمية والإبستيمولوجية التي فرضها العقل الدغمائي على جميع الممارسات الفكرية والثقافية التي قام بها الفكر البشري» [أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 6]. وهذه المقالة ستضيق بالتعليق والردّ العلمي والنقد لهذا المنهج الأركوني في قراءة التراث، وقد كفانا مؤونة ذلك العديد من الباحثين، منهم الدكتور عامر عبد زيد في بحثه الموسوم بـ "أنسنة التراث عند محمد أركون".

3_ أنسنة التراث في فكر محمد عابد الجابري

تبنّى الجابري مشروع (نقد العقل العربي) والذي يعني به "النقد الإبستيمولوجي للتراث العربي في مستويين: تكويني تاريخي، ونسقي بنيوي، وفي حقول ثلاثة هي: المعرفة والسياسة والأخلاق، ولا يخفي الجابري أنّ الهدف من المشروع هو تأسيس عصر تدوين جديد، ودفع المشروع النهضوي العربي» [السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي، ص 162].

وقراءة الجابري للتراث «ترتكز أساسًا على مناهج العلم الجديد المعاصر، وعلى رؤية عالمية وعقلانية» [مهنانة، الفلسفه العربية المعاصرة، ص 335].

وقد أضفى الجابري على التراث بما يمكن أن نسمّيه بـ "الأنسنة التاريخية" للتراث، من خلال قراءتي (الوصل والفصل) للتراث، أي «جعل المقروء معاصرًا لنفسه، معناه فصله عنّا ... وجعله معاصرًا لنا: وصله بنا ... قراءةً تعتمد إذن الفصل والوصل، وخطوتين منهجيتين رئيستين» [الجابري، نحن والتراث، ص 12].

وهذه الأنسنة التاريخية (ببعديها: الاتّصالي والانفصالي) في قراءة التراث في فكر الجابري، تمر بثلاث خطوات تحليلية منهجية أساسية: الأولى: التحليل البنيوي: أي دراسة النص التراثي كما هو بألفاظه، بعد تجريده من الأفهام السابقة، الثانية: التحليل التاريخي: أي ربط فكر صاحب النصّ بمجاله التاريخي؛ للوقوف على المنطوق والمسكوت عنه، والثالث: التحليل الإيديولوجي؛ للكشف عن الوظيفة الفكرية للتراث، والتي جعلته معاصرًا لنفسه، وإمكانية إعادة تاريخيته، بعد تحريره من قيوده الإيديولوجية. [انظر: الجابري، التراث والحداثة، ص 32]

وبما أنّ الشيء بالشيء يُذكر، فقد ذهب المفكّر حسن حنفي مذهبًا مختلفًا عن الجابري في مفهوم (الوصل والفصل) في قراءة التراث وأنسنته، حيث اشتقّ من قراءة (الفصل والوصل) نموذجين: الأوّل: نموذج خاص بالنهضة الغربية التي قامت على أنقاض التراث (الفصل)، والثاني: نموذج عامٌّ للنهضة للدول غير الأوروبية تقوم على أكتاف التراث (الوصل)، يقول حنفي: «إذا كان الغرب قد أعطى نموذج النهضة على أنقاض التراث، فإنّ المجتمعات غير الأوربية تعطي النموذج الآخر للنهضة على أكتاف التراث، وتكون البشرية أمام نموذجين: الانقطاع أو التواصل، وإذا كان الغرب قد حقّق إبداعه الفكري الذاتي ابتداءً من هدم التراث، فإنّ الشعوب غير الأوربية تحقّق إبداعها الفكري الذاتي ابتداء من تجديد التراث» [حنفي، دراسات فلسفية، ص 51].

ولا يفوت الباحث هنا اعتراض المفكّر المغربي طه عبد الرحمن ـ في سياق قراءته النقدية للتراث ـ على قراءة الوصل والفصل للتراث في فكر الجابري وحنفي، وآثر عليها ما سمّاه "القراءة التكاملية" التي

تنظر إلى التراث العربي الإسلامي على أنّه كلّ متكامل لا يقبل التفرقة بين أجزائه، وأنّه وحدة مستقلّة لا تقبل التبعية لغيره [انظر: السيّد ولد أباه، أعلام الفكر العربي، ص 72 و73]، وقد جعل من هذه "القراءة التكاملية" منهجًا جديدًا لقراءة التراث بديلًا عن مشاريع قراءة التراث التي تدعو إلى تطبيق المناهج الغربية في الأنسنة، والتي طغت على مشروع الجابري وحسن حنفي وغيرهما في قراءة التراث إلى حدّ فصله عن محتوياته ومضامينه فيقول: «ينبغي الخروج عن الطريق الذي اتّبعه الغرب والعرب على حدٍّ سواء في تقويم التراث الإسلامي العربي» [عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، ص 144].

إذن قام منهج طه عبد الرحمن في قراءته التكاملية للتراث على نقد التبعيّة أوّلًا، ثمّ إعادة إحياء التراث وتجديده بالتأصيل والتحديث ثانيًا. [انظر: جلول، فلسفة التواصل في الفكر العربي المعاصر، ص 166]

وفي ضوء نقده للمفكّرين العرب الواقعين في شراك التبعية، فقد تحفّظ في النتائج التي توصّل إليها الجابري في قراءته للتراث، بل وشكّك في قيمتها الإجرائية؛ لأنّ الجابري ـ بزعمه ـ أخطأ في اتّخاذ الآليات المناسبة لدراسة التراث، فلا بدّ إذن من عدم التسليم بالنتائج التي يطرحها. [انظر: عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 41]

وللباحث جملة من الملاحظات على القراءات السابقة، يمكن إجمالها في النقاط الآتية:

الأولى: قراءة "الوصل والفصل" عند حنفي لا تختلف كثيرًا عن قراءة الجابري من حيث الجملة، فكلا القراءتين تعتمدان تحليل التراث بنيويًّا وتاريخيًّا وأيديولوجيًّا؛ لفرز التراث إلى: قسم ميّت مرتبط بزمانه وظروفه، ولا حاجة لنا به، وقسم صالح يمكن الإفادة منه بعد إعادة بنائه من جديد وفق معطيات وظروف عصرنا.

الثانية: ركّز حنفي في قراءة "الوصل والفصل" على الإفادة من الغرب كنموذج حديث في الاتّصال بهذه التجربة لبناء تراث جديد (منفصل) عن القديم غير الصالح، وهذه الإفادة ـ من وجهة نظر الباحث ـ تكون مفيدةً بشرط الحفاظ على الهوية الإسلامية للتراث، وفق آليات منهجية ضابطة لهذا الاقتباس النافع، وبهذا نتلافى التبعية التي تحدّث عنها طه عبد الرحمن في قراءته التكاملية ونقده للجابري وحنفي.

الثالثة: لا يسلّم الباحث بالنتائج التي لم يسلّم بها طه عبد الرحمن ـ في معرض نقده لقراءة الجابري للتراث ـ فهذا فيه غمطٌ لجهد مفكّر إسلامي كالجابري، الذي أثرى المكتبة الإسلامية بالعديد من المصنّفات والمؤلّفات التي فيها محاولات جادّة في قراءة التراث خصوصًا، وتقديم مشروع نقدي للعقل العربي عمومًا، وهو غني عن التعريف هنا، ولا يعني هذا التسليم ـ في المقابل ـ بكلّ نتائج الجابري في دراسته للتراث، فالمسألة ـ في الأوّل والأخير ـ جهد بشرٍ فيه الصواب والخطأ، ومن العدل عدم شطب

جهود الآخرين بجرّة قلم، والنقد البنّاء ظاهرة صحّية في عالم الأفكار والعقائد.

4ـ أنسنة التراث في فكر حسن حنفي

يتميّز المفكّر المصري حسن حنفي بغزارة التأليف، ومن أهمّ مؤلّفاته: "التراث والتجديد"، "من العقيدة إلى الثورة"، "من النقد إلى الإبداع"، "من الفناء إلى البقاء"، "مقدمة في علم الاستغراب"، فضلًا عن ترجمته لـ "رسالة في اللاهوت والسياسة"، لسبينوزا.

وقد ركّز مشروعه الفكري على ثلاثة جوانب رئيسة (التراث والغرب والواقع) متخذًا أربع أدوات منهجية، وهي: التحليل الشعوري لإعادة بناء العلوم العقلية والنقلية، ولاهوت التحرير من أجل إعادة بناء الشعور الديني، وعلم الاستغراب لتحجيم الغرب وتحويله لموضوع القراءة والتجاوز. [انظر: السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي، ص 32]

وقد حدّد حنفي مستويين للتراث: الأوّل: مادّي "يتجسّد في المخطوطات والمؤتمرات والخطب" [بلقزيز، فقد التراث ص 182]، والمستوى الثاني: صوري يعبّر عن "مخزون نفسي عند الجماهير" [حنفي، التراث والتجديد، ص 15] وهذا المستوى جزء لا يتجزّأ عن الواقع.

وقد شدّد حنفي على ضرورة "التجديد اللغوي" كشرط لتجديد التراث، وهذا التجديد اللغوي ما هو إلّا مظهر من مظاهر الأنسنة للتراث؛ إذ إنّ اللغة التقليدية قاصرة عن مواكبة العصرنة؛ لأنّها كما يقول حنفي: لغة إلهية ثابتة، واللغة التي يراها حنفي مناسبةً للتعامل مع التراث يجب أن تكون لغةً عامّةً قابلةً للتغيير والتبديل تخاطب جميع الأذهان، وبهذا تكون لغةً إنسانيةً عقليةً تطابق الواقع. [انظر: بلقزيز، نقد التراث، ص 171]

ولأجل ذلك مدح حنفي علماء الفلسفة القدماء الذين تخلّوا عن المصطلحات الدينية إلى مصطلحات أخرى، فيقول: «إنّهم ـ أي الفلاسفة ـ استطاعوا التخلّي عن لغة اللاهوت الخاصّة من (إله، ورسول، وثواب، وحساب، وعقاب، وملاك، وشيطان)، وهي اللغة المغلقة التي ما زالت خاضعةً للرمز الديني، واستعمال لغةً أكثر عقلانيةً، وانفتاحًا وإنسانيةً، يمكن لأيّ فرد أيًّا كانت ثقافته أن يعقلها، مثل (الإنسان، والعقل، والنظر، والعمل، والفضيلة)، ونحن الآن قد رجعنا خطوةً أخرى إلى الوراء، وألغينا التطوّر، وآثرنا لغة اللاهوت المغلق على لغة الفكر المفتوح» [حنفي، التراث والتجديد، ص 157].

ويبدو للباحث أنّ هذه الثورة على اللغة ـ تحت ستار التجديد اللغوي ـ واقعةٌ تحت تأثير الانهزام

النفسي أمام بريق التقدّم الحضاري الغربي، والذي حمل حنفي على التنكّر للّغة العربية، وما يترتّب على ذلك من قطيعة مع نصوص القرآن المنزل بلسان عربي مبين، وعزلها عن معانيها التي خاطب الله العرب بها، وهذا لا يعني أن تكون اللغة معزولةً تمامًا عن مستجدّات عصرنا، فاللغة حية متجدّدة باستيعاب المصطلحات الجديدة من خلال التعريب والترجمة والتوليد ـ المعروفة في علوم اللغة ـ في إطار الحفاظ على أصولها وهويتها بدون تمييع أو ذوبان.

وقد برزت جهود حسن حنفي في أنسنة التراث بقوّة من خلال تحويله لعلم الكلام من العلم بالله إلى العلم بالإنسان تطبيقًا للمنهج الفيمونولوجي (الظاهراتي) والذي دعا من خلاله كذلك إلى تجديد الفلسفة الإسلامية تحت مسمّى "فلسفة الحضارة". [انظر: السحمودي، مناهج الفكر العربي المعاصر في دراسة قضايا الدين والعقيدة، ص 174]

وقد صرّح حنفي بذلك من خلال تساؤلاته الجريئة: «هل يمكن الانتقال من الإلهيات العقلية القديمة إلى الإلهيات الإنسانية والاجتماعية والتاريخية الجديدة، كما يحدث ذلك في لاهوت التحرير المعاصر لنا في أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية؟ ... هل يمكن إعادة قراءتها بحيث تتحوّل هذه الإلهيات العقلية إلى إلهيات إنسانية اجتماعية وتاريخية، بحيث يصبح الله هو العلّة الغائية في الفرد، وفي الجماعة وفي التاريخ؟» [حنفي، هموم الفكر والوطن، ج 1، ص 104].

وعلّل حنفي هذا الانتقال بأنّ «الإنسان مركز الكون، سيّد الطبيعة، وكليم الله وخليفته في الأرض، الإنسان هو العالم الأصغر، والكون هو العالم الأكبر ... ومهمّة الفيلسوف اكتشاف التقابل بين هذين العالمين» [المصدر السابق، ص 105].

وهنا يظهر تأثّر حنفي بالأنسنة بالمفهوم الغربي والذي جعل من الإنسان مركزًا للكون، فنسي حنفي أو تغافل قصور هذه المفهوم الأنسني الذي قدّم صورةً ناقصةً عن الكون والإنسان، صورةً تتجاهل أهمّ أبعاد الإنسان وخصوصياته (الروح)، نتيجة اقتصارها في المعرفة على المعرفة التجريبية فقط، متجاهلةً العقل البرهاني، والشهود والوحي كمصادر أخرى للمعرفة، فكانت الأنسنة الغربية بالمفهوم السابق ـ كما وصفها بعض المفكّرين ـ بأنّها حركة مناهضة للإنسانية ومفهوم مخادع. [انظر: الموسوي، الإنسان بين المعتقد الديني والأنسنة، ص 38 و39]

كما اعتمد حنفي في أنسنة التراث على منهج التأويل (الهرمينوطيقي) الذي زاوج بينه وبين المنهج (الفيمونولوجي) ومنهج (التحليل الشعوري)؛ أذ «يكاد حنفي أن يحصر هذا التجديد في التحليل المعتمد على الشعور بما هو مستوى من مستويات الفعل الإنساني وبما هو فاعلية في تشكيل الموروث الثقافي، وهو إذن يتوسّل التحليل الهرمينوطيقي والظاهراتي» [بلقزيز، نقد التراث، ص 172].

5_ أنسنة التراث في فكر طيب تيزيني

أفصح طيب تيزيني عن منجهه في أنسنة التراث من خلال دراسته الموسومة بـ "من التراث إلى الثورة.. نحو نظرية مقترحة في قضيّة التراث العربي"، والقائمة على المنهج المادّي الماركسي (الفلسفة المادّية الجدلية التاريخية)، والذي جعله هو الوريث الشرعي والوحيد للتراث العربي والإسلامي [انظر: تيزيني، من التراث إلى الثورة، ص 347]، جاعلًا من الماركسية شرطًا للعلم بالتراث عامّةً، والعربي الإسلامي منه خاصّةً، حيث زعم بأنّ «الجهل بالماركسية العامّ، يعني بالضرورة الجهل بالخاصّ، أي : التراث العربي بأوجهه المتعدّدة» [المصدر السابق، ص 525]، ومن ثمّ فقد قرّر بأنّ عملية إحياء التراث تعدّ «سلاحًا جماهيريًا تستخدمه القوى السياسية والأيديولوجية الإقطاعية والرجعية عامّةً، يدًا بيد مع الغزاة الإمبرياليين في تكريس الأوضاع القائمة، وإضفاء هالة القداسة عليها» [تيزيني، من التراث إلى الثورة، ص 8]، كما هاجمت الدراسة السابقة "الأصالة الإسلامية" ووصفتها بأنّها وهم غير موجود [انظر: المصدر السابق، ص 709]، ثمّ انتهت تلك الدراسة إلى "رفض المصادر الدينية الميتافيزيقية حول وجود مبادئ وقيم تصلح لكلّ زمان ومكان" [المصدر السابق، ص 703]، كما أكّدت على عدم حاجتنا كعرب ونحن أبناء القرن العشرين إلى رسول الله ﷺ أو أصحابه، وغيرهم ممن سبقهم وخلفهم [انظر: المصدر السابق ص 733]، ومن العجب العجاب في أمر هذا المفكّر أنّه بعد هذا الكلام، يتمسّح بمن تنكّر لهم سابقًا في تناقض واضح، حيث يقول: «نحن الاشتراكيين العرب، فخورون بألّا ننحدر ـ بما نحن اشتراكيون ـ من ماركس وإنجلز ولينين ... وحسب، وإنما كذلك من المسيحيين الأوائل ومحمد بن عبد الله، وأبي ذر الغفاري، وعمر بن الخطاب، وعلي بن أبي طالب، وغيلان الدمشقي والخوارج والقرامطة والزنج» [المصدر السابق، ص 1014].

ولا يخفى على القارئ خطأ المنهج المادّي في قراءة التاريخ والتراث، فهي قراءة قاصرة لا تعطي نتائج حقيقيةً واقعيةً عن التاريخ والتراث؛ لأنّ هذا المنهج يتجاوز المصادر والنظريات المعرفية المستوعبة لعالم الغيب والشهادة، وبما فصّلته كثير من الدراسات والأبحاث ذات العلاقة. [انظر: العاني، نظرية المعرفة ومصادرها في بناء الفكر الإنساني].

وكان يودّ الباحث في وقفته مع أنسنة التراث عند المفكّرين الإسلاميين المعاصرين أن تطول، لولا قيود البحث وحدوده، ولكنّ قطرة من البحر قد تغني بطعمها عن البحر كلّه، ولعلّ القارئ قد لاحظ على النماذج السابقة في قراءة التراث وأنسنته وفق المناهج الغربية الحديثة (فينوميولوجية، ولسانية، وبنيوية، وعقلانية، ومادية، وبراجماتية ...) أنّ كلّ قراءة منها توجّه التراث توجيهًا قبليًا واضحًا؛ بغرض توظيف التراث لقضايا العصر وهمومه وأغراضه، فهي ليست مجرّد قراءة وأنسنة للفهم

وحسب، وإنّما للعقل والتأثير أيضًا، وبعضها لا ينشد التغيير بقدر ما ينشدّ التثوير، من خلال أدلجة التراث، وتعريته من شروطه الموضوعية، ومن ظروفه الأبستمولوجية والثقافية التاريخية الخاصة به. [انظر: جدعان، نظرية التراث، ص 28]

آثار أنسنة التراث على الفكر الإسلامي المعاصر

لا شكّ أنّ لأنسنة التراث آثارًا وانعكاساتٍ على الفكر الإسلامي المعاصر، وهذه الآثار منها ما هو إيجابي، ومنها ما هو سلبي، ونجمل ذلك بما يأتي:

أوّلًا: الآثار الإيجابية

1ـ إيجابية المفهوم: كان لمفهوم الأنسنة بالمفهوم الواسع الذي شمل الدين نفسه انعكاسات إيجابية ثلاثة: الانعكاس الأوّل: التأكيد على القيم الإنسانية المشتركة التي دعت إليها كلّ الأديان، يقول أحد العلماء: «كن ابن نفسك، وابن عشيرتك، وابن طائفتك، ولكن لا تجعل هذهِ الأمور سجنًا تسجن فيه ذاتك، بل عش في دائرة، واترك فيها بابًا ينفتح على الناس» [أنسنة الدين في فكر السيد محمد حسين فضل الله، ص 30].

الانعكاس الثاني: حتمية التحاور مع الآخرين، فإن أنت انفتحت على الناس، فهناك غاية إنسانية من ذلك، والغاية هي أن تحاورهم ويحاوروك، وتتفاهم معهم ويتفاهموا معك؛ لتكتشف خطأك من خلال ذلك، أو يكتشف الناس خطأهم. [المصدر السابق]

الانعكاس الثالث: هو على الإسلام نفسه، بما يخصّ الإنسان؛ إذ إنّ على الدين تربية المؤمن على "الوعي والفهم والقدرة والحرّيّة"؛ ليستطيع تحقيق أهدافه الأساسية التي هي أهداف الحياة، إلى جانب تحريك "القيم الروحية التي تبني للإنسان إنسانيته، فلا تتجمّد حياته عند حدود حاجاته" سواء كانت مادّيّةً، أو معنويةً، أو نفسيةً، بل تتحرّك إلى البعيد في نطاق القضايا الكبيرة من أهدافه، التي هي أهداف الإسلام نفسه. [انظر: المصدر السابق، ص 31]

2ـ غربلة التراث: من خلال محاولة الكشف عن المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري بعد تجريده من مشكلات الأقدمين الخاصّة بهم؛ لتطاول الزمن بيننا وبينهم، وهذا ما دفع بعض المفكّرين المعاصرين لفعل ذلك، كزكي نجيب محمود في كتابه "المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري"، وقد نصّ على هذا الغرض بقوله: «وقد أردت بهذا الكتاب ... أن أقف مع الأسلاف ـ في نظراتهم العقلية وفي شطحاتهم اللا عقلية كليهما ـ فأقف عند لقطات ألقطها من حياتهم الثقافية؛ لأرى من أيّ نوع

كانت مشكلاتهم الفكرية، وكيف التمسوا لها الحلول، لكنّني إذ فعلت ذلك، لم أحاول أن أعاصرهم، وأتقمّص أرواحهم لأرى بعيونهم وأحسّ بقلوبهم، بل آثرت لنفسي أن أحتفظ بعصري وثقافتي، ثمّ أستمع إليهم كأنّني الزائر جلس صامتًا لينصت إلى ما يدور حوله من نقاش، ثمّ يدلي فيه بعد ذلك ـ لنفسه ومعاصريه ـ برأي يقبل به هذا، ويرفض ذاك» [محمود، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، ص 8].

وغربلة التراث أثر إيجابي لأنسنته؛ إذ تتكشّف الجوانب الإنسانية في تراثنا، والتي أفادت منها الحضارات والثقافات الأخرى، كالشكّ المنهجي في البحث العلمي، الذي ذهب إليه الغزالي في القرن السادس الهجري، قبل أن يكون منهج ديكارت (René Descartes) وبيكون (Francis Bacon) في العصر الحديث. [انظر: المصدر السابق، ص 321 ـ 328]

أمّا الجانب اللاعقلي، فقد تمثّل في تراثنا بمعارف الصوفية وشطحاتهم اللاعقلية من خلال الرؤى والإلهام، وهي «لا فائدة لنا نحن بني الإنسان من (معرفتهم) تلك، إنّها معرفة مفيدة ـ ربما ـ لصاحبها المتصوّف؛ لأنّها تضعه في حالة يرضى بها عن نفسه حينئذ، وأمّا سائر الناس في كلّ جوانب حياتهم، فلا يتغيّرون قيد شعرة بمعرفته تلك» [انظر: المصدر السابق، ص 417]. فهذا النوع اللاعقلاني من التراث لا يفيد أمّةً ولا يبني حضارة!

3ـ الإثراء الفكري: أثمرت الأنسنة سجالاتٍ عقليةً نافعةً، وحواراتٍ فكريةً رائعةً، ومن الحوارات الفكرية التي جسّدت "العقلنة" بوصفها مظهرًا أساسيًّا للأنسنة ما حصل قديمًا بين الغزالي في كتابه "تهافت الفلاسفة" وبين ابن رشد في كتابه "تهافت التهافت"، «ألا إنّه لنموذج ممتاز للعقل العربي يحاور بعضه بعضًا، فحسبنا مثل كهذا للطريقة التي يتجاوب بها اثنان من رجال الفكر العربي ـ الغزالي في المشرق، وابن رشد في المغرب ـ لنقول: إنّنا نستطيع أن نرث عن الآباء وقفاتهم العقلية إزاء المشكلات العارضة، لنكون خَلَفًا قد أخذ عن السلف، وسار على نهجه» [محمود، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، ص 345]، وقد شهد الفكر الإسلامي المعاصر العديد من السجالات الفكرية من خلال الردود والمناقشات، والتعقيبات على بعض المؤلّفات، ومنها مثلًا كتاب "أضواء على السنّة النبوية"، لمحمد أبي رية (1889 – 1970 م)، بتقديم طه حسين، فهذا الكتاب أحدث ضجّةً فكريةً كبيرةً؛ لمناقشته مسألةً محوريةً مهمّةً مرتبطةً بقضيّة الإسناد في الحديث النبوي، فتصدّى لهذا الكتاب الكثير من المفكّرين والعلماء بالردود والتعقيبات والمناقشات، بقرابة 100 كتاب، أشهرها: "الأنوار الكاشفة لما في كتاب أضواء على السنّة من الزلل والتضليل والمجازفة" لعبد الرحمن المعلمي اليماني، وكتاب "ظلمات أبي ريّة أمام أضواء السنّة المحمّدية" لمحمد عبد الرزاق حمزة، وكتاب "السنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي" لمصطفى السباعي، وكتاب "دفاع عن السنّة" لمحمد أبي شهبة، وكتاب "السنّة في مكانتها وفي تاريخها"

لعبد الحليم محمود وغيرها، ومجمل القول: إنّ تعّدد المناهج والمشارب في أنسنة التراث تضع الباحث والقارئ أمام ثراء فكري، وغنًى معرفي، يفيدنا للخروج من دائرة التكفير إلى دائرة التفكير، ومن دائرة المواجهة بالحرب والسنان، إلى دائرة النقاش بالحجّة والدليل والبرهان!

ولكن تبقى هناك إشكالية في معايير هذه المحاكمات العقلية التي تختلف من مفكّر لآخر؛ لاختلاف الأفهام، والمدركات، والظروف النفسية والاجتماعية والثقافية والسياسية ... التي تحيط بالمفكّر، وحلّ هذه الإشكالية ـ من وجهة نظر الباحث، من خلال الانفتاح على الآخر المخالف، والاتّفاق على مرجعية عامّة في الأسس والثوابت، وتجسيد قاعدة "نتعاون فيما اتّفقنا عليه، ويعذر بعضنا بعضًا فيما اختلفنا فيه".

4ـ تجديد الفكر الإسلامي: في ضوء مقاصد الإسلام، وكلّيّات القرآن، للخروج به من الماضوية، المشدودة إلى الماضي بالتفسيرات التقليدية للنصّ التراثي، لا سيّما في الجانب السلوكي الحياتي وبما يحقّق صلاحية هذه الشريعة لكلّ زمان ومكان، فقد كشفت أنسنة التراث عن مظاهر عديدة للتديّن المغشوش المولود من رحم الجمود الفكري، بسبب التفسيرات النصّيّة والحرفية للنصوص الدينية من جهة، وتقديس تراث السابقين وتقليدهم من غير فهم للواقع والملابسات من جهة ثانية، يقول نصر حامد أبو زيد: «وفي تقديرنا أنّ العودة للسياق الاجتماعي الخارجي، السياق المنتج للأحكام والقوانين، وتحديد أحكام النصّ على ضوئها، يمكن أن يمثّل دليلًا هاديًا، لا لفهم الأحكام فقط، بل يفتح باب الاجتهاد لتطويرها على أساس تأويلي منتج، وإذا قرأنا نصوص الأحكام من خلال التحليل العميق لبنية النصوص ـ البنية التي تتضمّن مستوى المسكوت عنه ـ فربّما قادتنا القراءة إلى إسقاط كثير من تلك الأحكام بوصفها أحكامًا تاريخيةً، كانت تصف واقعًا أكثر ممّا تضع تشريعًا» [أبو زيد، النصّ، السلطة، الحقيقة، ص 139].

وقد كان لبعض المفكّرين الإسلاميين المعاصرين اجتهادات عصرية جريئة ربطوا فيها كثيرًا من الأحكام الشرعية بعللها (وجودًا وعدمًا)[1]، وميزوا في نصوص السنّة النبوية بين ما كان على سبيل الإخبار، وبين ما كان على سبيل التشريع كما فعل الشيخ محمود شلتوت، ومثل هذه الأنسنة الجريئة في الاجتهاد الفقهي، حصلت محاولات عديدة لأنسنة الفكر السياسي الإسلامي، كما فعل الدكتور محمد عمارة في كتابه "الإسلام والسلطة الدينية"، والذي دعا فيه إلى التمييز ـ لا الفصل ـ بين الديني

1 ـ يمكن ملاحظة القرضاوي في كتابه "شريعة الإسلام" نموذجًا.

والسياسي. [انظر: جدعان، نظرية التراث، ص94 – 99]

ولا يفوت الباحث في ختام الحديث عن هذا الأثر القول بأنّ "تجديد الفكر" بوصفه أثرًا من آثار "أنسنة التراث" لازم من لوازم "الجمع بين الثبات والمرونة" التي اتّسم بها دين الإسلام الحنيف بما يضمن صلاحيته واستمراره في مواكبة المتغيّرات، واستيعاب المستجدات، وحلّ المشكلات المتجدّدة بتجدّد الزمان والمكان والإنسان، والحديث هنا عن الثوابت والمتغيّرات في الدين ينبغي أن يفهم بعيدًا عن المفهوم الأنسني الغربي الذي لا يؤمن بأيّ أمر ثابت للدين أصلًا، حيث أضحى الإنسان في ظلّ هذا المفهوم إلهًا معبودًا من دون الله، ولكن قصدنا من الثابت والمتغيّر هنا في إطار المفهوم الإسلامي الصحيح (للأنسنة) ـ التي أشرنا إليها في سياق نقد هذا المفهوم في المفاهيم والتصوّرات – باعتبار الإسلام دينًا عالميًّا للإنسانية جمعاء ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا**﴾ [سورة سبإٍ: 28].

5ـ الإبداع الفكري: الناتج من قراءة التراث السابق، وصنع تراث جديد لاحق، يقول فهمي جدعان: «نحن على الدوام، وفي كلّ العصور نصنع عناصر تراثيةً جديدةً، ونورّثها لمن يأتي من بعدنا، وموقفنا الطبيعي هو أنّنا في الوقت نفسه الذي نتلقّى تراثًا، فإنّنا نصنع آخر جديدًا، يغني التراث الذي تلقّيناه، أو ورثناه، بحيث يصحّ القول بأنّ مهمّتنا لا تنحصر فقط في تلقي التراث، وإنّما أيضًا وربّما بقدر أكبر في إبداع التراث» [جدعان، نظرية التراث، ص 32]، ويقترح جدعان ثلاثة مصادر لما أسماه "إبداع التراث"، وهي إجمالًا: المعطيات المباشرة للواقع، والتراث الحيّ، والوحي [انظر: المصدر السابق، ص 35 – 41]، ولعلّ السؤال الذي يضع الفكر الإسلامي المعاصر أمام إشكالية (الإبداع الفكري) الناتجة من أنسنة التراث، هو: إذا كانت وظيفتنا إبداع التراث، فما هو التراث الذي ينبغي أن نبدعه؟ وهذا السؤال يملي على المفكّرين الإسلاميين تحليل عوائق بناء التراث المبدع، والتي يمكن إجمالها بالحصار المطبق على حياتنا، حيث إنّنا محاصرون بأنماط الفهم التقليدية، ومحاصرون بأوهامنا ورغباتنا وأهوائنا الأنانية والطائفية والعشائرية والأسرية والقطرية، ومحاصرون بسوء توزيع ثرواتنا» [انظر: المصدر السابق، ص 40].

ثانيًا: الآثار السلبية

1ـ **فقدان الهوية الإسلامية**: حيث «وُجد من يتحدّث عن التراث ليس بوصفه الفعل الإنساني المتعاطي مع مرجعية الإسلام، وإنّما بوصفه هو الإسلام ذاته، أو هو البديل عن الإسلام، وأصبح المسلم المعاصر يواجه الحديث عن القرآن والسنّة ـ الوحي ـ بوصفهما "تراثًا إنسانيًّا"، وبالتالي يكون "المنهج النقدي" الذي يسري على التراث الإنساني يسري عليهما، ونتج عن ذلك محاولات تناول النصّ القرآني كوثيقة تاريخية قد لا تثبت علميًا (طه حسين على سبيل المثال)، ومحاولات أخرى للتعامل مع

النصّ القرآني كنوع من فنون النصّ ... (محمد أحمد خلف الله نموذجًا)، كما وجدت محاولات للتعامل مع الوحي بوصفه "نصوصًا أيديولوجية" تقبّل النقد من خلال سياقها التاريخي الاجتماعي (محمّد أركون على سبيل المثال) وغني عن البيان ما تحمّله هذه المحاولات من مخاطر على "هويّة المسلم" من حيث إنّها تطعن في صلب هويّته وعمادها، وقطبها المحوري ألا وهي عقيدته الإسلامية، مع ملاحظة أنّ هذه المحاولات "الاجتهادية" توضع تحت وصف "الدراسات التراثية"، ومن ثمّ يطلق على معظم أصحابها وصف "المفكّر الإسلامي"، وكلّ ذلك من أوله إلى آخره إرباك للعقل المسلم أو سحب له إلى مسالك التيه والضلال إلى الحدّ الذي يدفعه لليأس من البحث عن "هوية" [سلطان، الغارة على التراث الإسلامي ، ص 37]، فكان للربط بين الهوية والتراث ـ بالمفهوم السابق ـ أثرًا سيئًا على هوية المسلم وانتمائه التاريخي إلى الحدّ الذي يقول فيه باحث أكاديمي مصري (سيد عويس): أنا أرى نفسي وثنيًّا في بعض تصرفاتي ونحن المسلمين المصريين في الواقع وثنيون ومسيحيون ومسلمون في وقت واحد! ويستدلّ على ذلك بقوله: «أنا أعتبر نفسي كمصري في ضوء أنماط سلوك وثني، ويتمثّل ذلك عمليًا في قيام ربّة البيت بنقش قرص الشمس على الكعك» [انظر : المصدر السابق، ص37 و38].

2ـ سفسطة الفكر: وهذا أثر حتمي لبعض مناهج الأنسنة التي جعلت من الإنسان محورًا للحقائق، فليس هناك معيار أو ميزان فوق الإنسان الذي هو المرجع في المعرفة الصحيحة، وفي نقد التراث، والسؤال الذي يطرح نفسه بقوّة، هو: أيّ إنسان هو المرجع والمعيار في تلك المعرفة، وفي نقد وقراءة التراث؟ تجيب الأنسنة بأنّ أيّ إنسان بمفرده هو المعيار، ويتمخّض عن هذه الرؤية القول بالتعدّدية المعرفية من جهة، والفردية من جهة أخرى. [انظر: الموسوي، جدلية الرؤية الأنسنية والرؤية العقدية، ص 28]

وهذا يفسّر لنا بعض القراءات الحرّة (المتسكّعة) ـ بحسب تعبير أركون ـ في أروقة التراث، وهذا يؤدّي إلى فوضى فكرية بلا زمام أو خطام!

3ـ غربنة الفكر الإسلامي: تحت تأثير الحداثة، فقد الفكر الإسلامي أصالته ومثّل في بعض أنحائه تبعيّةً عمياء للغرب، فهذا صحافي جزائري يسأل المستشرق الفرنسي شارل بلّا (Charles Pellat): ماذا تقرأ: الأدب العربي القديم أم الحديث؟ فأجابه على الفور: الأدب العربي القديم، فسأله الصحافي فزعًا: ولم لا تقرأ الأدب العربي الحديث؟! فأجاب: لأنّه أدب أوروبي مكتوب باللغه العربية! [انظر: سلطان، الغارة على التراث الإسلامي، ص 23 و24]، وهذا الأثر السلبي يعبّر عن "نجاح المستشرقين في إعادة ترتيب العقل الإسلامي الحديث والمعاصر، وفق منهجية فكرية وإنسانية تراثية منتقاة بدقّة، ساعدهم على ذلك أنّهم كانوا يملكون الذاكرة التاريخية للأمّة على الحقيقة، من خلال سيطرتهم على القسم

الأكبر من تراث الإسلام الذي نقلوه في غفلة من الأمّة [انظر: المصدر السابق، ص55]، ويحضرنا هنا ما فعله المستشرق الشيوعي كراتشفوفسكي (Krachkovsky) في دراساته حول الإسلام، والتي وضع فيها للرفاق المحلّيّين القواعد التقدّمية للنظر في التراث الإسلامي، وفق رؤية ماركسية حادّة، أخذ بها رفيق محلي في كتابه "مشروع رؤية جديدة للتراث العربي في العصر الوسيط" أسّسه على النظرية المادّيّة الجدلية الماركسية، ويقرّر فيه بوضوح أنّ كتابات أغناطيوس كراتشفوفسكي «تشكل إسهامًا جدّيًّا على طريق إعادة الاعتبار الحقيقي لذينك ـ التاريخ والتراث ـ الإسلاميين» [تيزني، من التراث إلى الثورة، ص 573].

4ـ تزييف بعض الحقائق: نتيجة افتقاد بعض مناهج الأنسنة للحيادية في البحث، وللموضوعية في التحليل، حيث تعامل بعض المفكرين مع التراث على اعتبار ما يجب أن يكون هذا التراث برأيهم، لا على اعتبار ما كان فعلًا، فهذا ـ مثلًا ـ محمد أحمد خلف الله، عندما تحدث عن مفهوم الأمّة بوصفها ظاهرةً حيّةً من مظاهر الوحدة الإسلامية، يقرّر بأنّ: «العرب هم الذين أقاموا هذه الوحدة.. أقاموها لحسابهم الخاصّ أيّام النبي ﷺ وأبي بكر» [انظر: خلف الله، الوحدتان، مجلّة الوحدة، العدد الأول].

والحق أن مفهوم الأمّة، مفهوم قرآني أصيل، ولقد جسّد النبي الكريم ﷺ هذا المفهوم القرآني في حياة المسلمين عربهم وعجمهم، دون اعتبار لجنس أو لون أو عرق؛ لأنّ «المسلم للمسلم كالبنيان»، «والمسلمون عدول، تتكافأ دماؤهم، ويسعى بذمّتهم أدناهم، وهم يدٌ على من سواهم» [انظر: سلطان، الغارة على التراث الإسلامي، ص 42 و43].

5ـ قولبة الفكر الإسلامي بالمصطلحات الوافدة: التي تحجب الحقائق، كدراسة التاريخ الإسلامي ضمن قالب (العصور الوسطى) التي اشتهرت بها أوروبا في التعبير عن حالة التخلّف والانحطاط التي عاشتها في تلك المرحلة التاريخية المظلمة، وهي ذاتها المرحلة التي برزت فيها إشعاعات الحضارة الإسلامية المبدعة والخلّاقة، فلماذا هذا التشويش على العقول باستخدام مصطلح (العصور الوسطى) في دراسة التاريخ الإسلامي؟! وقس على ذلك استعمال مصطلحات غربية ضمن دراسة تراثنا الفكري مثل: رجال الدين، والكهنوت، والثيوقراطية، بل تعدّى إلى مراحل خطيرة في بعض دراسات التراث المعاصرة التي وضعت تراثنا في قوالب المصطلحات العقدية النصرانية، كما فعل ـ مثلًا ـ محمد أركون في وصفه لعقائد السنّة والشيعة بأنّها تمثّل "العقل الأرثوذكسي في الإسلام" [انظر: سلطان، الغارة على التراث الإسلامي، ص 48]. فضلًا عن مغالطات الفكر الأنسني التي يريد بها عزل الإنسان عن الدين من خلال توجيه الأنظار لبعض الممارسات والصراعات الدموية باسم الدين، بغية إظهار الدين بأنّه غير إنساني. [انظر: الديوان، البعد الإنساني في الدين الإسلامي والأنسنة الحديثة، ص 189]

أختم هذا البحث بالقول: إنّ دراسة التراث دراسةً دقيقةً تحتاج إلى بحوث عديدة، ورسائل عميقة،

تستوعب شتاته، وتجمع أطرافه، والباحث ـ على قلة بضاعته، وتواضع معارفه ـ لا يدّعي الكمال في بحثه، والتمام في مقالته، لكنّه جهد مقل، عسى الله أن ينفع به.

النتائج والتوصيات

أوّلًا: النتائج

يمكن إجمال نتائج البحث، في النقاط الآتية:

ـ التراث، هو نتاج إنساني وجهد بشري، وفي قَدْنَسَتِهِ إجهاض لعملية نقده، فضلًا عن أَنْسَنَتِهِ!

ـ مرّت أنسنة التراث في الفكر الإسلامي المعاصر بمرحلتين: الأولى: مرحلة الاتّصال بالموروث مع الإفادة من العلوم الحديثة، ومثّلها فكر المدرسة الإصلاحية بزعامة محمد عبده وتلاميذه، والثانية: مرحلة الانقطاع عن الموروث؛ بسبب تسليط المناهج الغربية الحديثة في قراءته، ومثّلها الفكر الحداثي والعلماني الليبرالي في عالمنا العربي والإسلامي.

ـ تنوّعت نماذج أنسنة التراث في الفكر الإسلامي المعاصر بتنوّع مناهج الأنسنة، والتي يجمعها القراءة الحرّة، أو القراءة المتسكّعة ـ بحسب تعبير أركون ـ للنصّ التراثي والمنفتح لتلك القراءات المتعدّدة التي تزعّمها بعض رجالات الفكر الإسلامي المعاصر، كنصر حامد أبي زيد ومحمد أركون وحسن حنفي ومحمد عابد الجابري، وغيرهم ممّن شملهم هذا البحث كنماذج لأنسنة التراث في الفكر الإسلامي المعاصر.

ـ كان لأنسنة التراث بعض الآثار على الفكر الإسلامي المعاصر، ميّزها الباحث إلى آثار إيجابية وآثار سلبية، فمن أهمّ الآثار الإيجابية: إيجابية مفهوم الأنسنة في التأكيد على القيم الإنسانية المشتركة وعقلنة الفكر وإثرائه وتحديثه. ومن الآثار السلبية: فقدان الهويّة، والسفسطة الفكرية، وتزييف بعض الحقائق، وقولبة الفكر بالمصطلحات الوافدة.

ثانيًا: التوصيات

ـ إشاعة ثقافة القيم الإنسانية المشتركة في وعي الناس من خلال المؤسسات التربوية والإعلامية.

ـ الإفادة من نتائج البحوث والدراسات والمؤلّفات المعنيّة بالأنسنة عمومًا، والتراث خصوصًا؛ لتجاوز عقبات الجمود والجحود في قراءة التراث.

ـ عقد مؤتمرات ولقاءات وندوات فكرية بصفة دورية، من قبل رجالات الفكر الإسلامي المعاصر؛ لمناقشة قضايا الفكر الإسلامي المستجدة، وإبراز قيم الإسلام الحضارية الإنسانية في العالمين.

قائمة المصادر

أبو زيد، نصر حامد، النص، السلطة، الحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 1، 1995 م.

أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، القاهرة، ط 2، 1994 م.

أركون، محمد، الإسلام الأخلاق والسياسة، ترجمة: هشام صلاح، مركز الانتماء القومي، لبنان، 1990 م.

أركون، محمد، الفكر الإسلامي.. قراءة علمية، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي والمركز الثقافي العربي، ط 2، 1996 م.

أركون، محمد، الفكر الإسلامي.. نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط 6، 2012 م.

أركون، محمد، الفكر الأصولي واستحاله التأصيل، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقي، لبنان، ط 1، 1999 م.

أركون، محمد، قضايا في نقد العقل الديني، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 2000 م.

أركون، محمد، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، دار الساقي، بيروت، ط 1، 1997 م.

أنسنة الدين في فكر المرجع السيد محمد حسين فضل الله، مؤتمر فكري عُقد لمناسبة الذكرى السنوية الخامسة لرحيل السيد محمد حسين فضل الله، بتأريخ 2015/10/06 م، منشورات المركز الإسلامي الثقافي، بيروت، ط 1، 2016 م.

إيمان، نوال، الأنسنة وسؤال المنهج في فكر محمد أركون، مذكّرة تخرج لنيل شهادة الماستر، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة الدكتور مولاي الطاهر سعيدة، الجزائر، 2017 ـ 2018 م.

بوكاي، موريس، القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم: دراسة في الكتب المقدّسة في ضوء المعارف الحديثة، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، ط 2، 2004 م.

تيزيني، طيب، من التراث إلى الثورة، دمشق، دار الجيل، ط 3، 1979 م.

الجابري، محمد عابد، نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط 6، 1993 م.

جدعان، التراث في المشهد المعاصر، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، لبنان، العدد الخامس، 1999 م.

جدعان، فهمي، نظرية التراث، دار الشروق للنشر والتوزيع، ط 1، 1985 م.

جلول، ماقورة، فلسفة التواصل في الفكر العربي المعاصر (طه عبد الرحمن وناصيف نصار بين القومية والكونية)، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، 2015 م.

حنفي، حسن، التراث والتجديد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، ط 5، 2002 م.

حنفي، حسن، دراسات فلسفية، مكتبة الأنجلو المصرية، 1988 م.

حنفي، حسن، هموم الفكر والوطن، دار قباء للطباعة، مصر، ط 3، 1998 م.

خروبات، محمد، الفكر الإسلامي المعاصر.. دراسة في التدافع الحضاري، ط 1.

خلف الله، محمد أحمد، الوحدتان، مجلة الوحدة، عربية تصدر في باريس، العدد الأوّل، السنة الأولى، أكتوبر 1984 م.

الديوان، علي، البعد الإنساني في الدين الإسلامي والأنسنة الحديثة، مجلة الدليل، العدد الثالث، السنة الرابعة، 2021 م.

الزنيدي، عبد الرحمن، حقيقة الفكر الإسلامي، دار المسلم، الرياض، ط 1، 1415 هـ

السحمودي، شاكير أحمد، مناهج الفكر العربي المعاصر في دراسة قضايا الدين والعقيدة مركز التأصيل للدراسات والبحوث، السعودية، 2010 م.

سلطان، جمال، الغارة على التراث الإسلامي، مكتبة السنة، القاهرة، ط 1، 1990 م.

الشحماني، فؤاد صالح، الأنسنة.. الماهية والمناشئ والمباني، مجلة الدليل، العدد الثاني، السنة الرابعة، 2012 م.

شريعتي، علي محمد، الإنسان والإسلام، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت، ط 1، 2006 م.

شهيد، الحسان، بحث مفهوم التراث في الفكر الإسلامي، مجلة التفاهم، وزارة الأوقاف والشئون الدينية، سلطنة عمان، المجلد 9، العدد 31، كانون الأوّل 2011 م.

العادلي، حسين دوريش، حرب المصطلحات، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2003 م.

العاني، نظرية المعرفة ومصادرها في بناء الفكر الإنساني، مجلة جامعة حضرموت، المجلد 12، العدد 1، يونيو، 2015 م.

عبد الرحمن، طه، تجديد المنهج في تقويم التراث المركز الثقافي العربي، لبنان، 1994 م.

عبد الرحمن، طه، حوارات من أجل المستقبل، دار الهادي، لبنان، 2013 م.

عبد القادر، محمد أحمد، قضايا الفكر الإسلامي، دار المعرفة الجامعية، مصر.

فضل الله، السيد محمد حسين، حوارات في الفكر والسياسية والاجتماع، إعداد وتنسيق: نجيب نور الدين، دار الملاك، بيروت، ط 3، 2001 م.

القاسمي، محمد، سؤال المنهج في الخطاب النقدي المعاصر، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، الأردن، 2014 م.

الكتاني، محمد، الفكر الإسلامي الحديث: المفاهيم والتوجهات، أكاديمية المملكة المغربية، العدد 11، 1994 م.

محمد عبده، تفسير جزء عم، مصر، ط 3، 1341 هـ

محمود، زكي نجيب، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، دار الشروق.

مسرحي، فارح، الحداثة في فكر محمد أركون، منشورات الاختلاف، 2006 م.

المسقري، يحيى مصلح، الوحي القرآني في منظور القراءة الحداثية، رسالة ماجستير(غير مطبوعة)، كلية الشريعة والدارسات الإسلامية، جامعة قطر، 2017 م.

مهنانة، إسماعيل، الفلسفه العربية المعاصرة، دار الأمان، المغرب، 2014 م.

الموسوي، سيد روح الله، جدلية الرؤية الأنسنية والرؤية العقدية، مجلة الدليل، العدد الثاني، السنة الأولى، شتاء 2018 م.

الموسوي، روح الله، الإنسان بين المعتقد الديني والأنسنة، مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية، ط 1، 2019 م.

النجار، عبد المجيد، دور حرية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين، إصدار المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، سلسلة أبحاث علمية (6)، قضايا الفكر الإسلامي، ط1، 1992 م.

ولد أباه، السيد، أعلام الفكر العربي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان، 2010 م.