

الفكر الإسلامي المعاصر.. متى يبدأ عصر النقد الفكري؟

الأستاذ زكي الميلاد*

١ - متى ندخل عصر النقد الفكري؟

لقد تعمد الفيلسوف الألماني الشهير إمانويل كانط أن تبدأ المؤلفات التي أصدرها في الشطر الأخير من حياته بكلمة نقد، التي صدر بها كتابه «نقد العقل الخالص» الصادر عام ١٧٨١م، وهو الكتاب الذي وصفه ول ديورانت بأنه هز العالم وأيقظه من نومه العقائدي، واعتمدها في كتابه «نقد العقل العملي»، وهكذا في كتابه «نقد ملكة المحاكمة أو التمييز»؛ وذلك لاعتقاد كانط أن عصره هو عصر النقد، أو هكذا هو أراد حين أطلق هذه الكلمة الفعالة آنذاك، حيث أراد أن يخضع كل شيء للنقد، ويرفع الحصانة والممانعة عن كل شيء، ويعتبر أن ليس هناك ما هو خارج عن دائرة النقد.

كما أنه أراد بهذه المؤلفات أن يدشن بنفسه هذا العصر، ويضع نفسه وفلسفته في قلب هذا العصر، ويجعل من النقد وجهة الفكر، ونفحة الفلسفة، وروح العصر؛ لأنه أراد أن يطلق طاقة العقل في أعلى درجاته، وهذه كانت مهمة كتابه «نقد العقل الخالص»، ويقال أن كانط أرسل نسخة من هذا الكتاب إلى صديقه هرز ليطلع عليه، وهو المعروف بسعة إطلاعه، وعمق تأمله، لكن هرز أعاد الكتاب إليه بعد أن قرأ نصفه، قائلاً له: إنه يخشى على نفسه الجنون، لو واصل قراءة الكتاب إلى نهايته، واعتبره شوبنهاور بأنه أعظم الكتب في الأدب الألماني وأكثرها أهمية.

* رئيس تحرير مجلة
الكلمة، المملكة العربية
السعودية.

وقد نجح كانط في هذه المهمة، ووصف ما أنجزه بالثورة الفلسفية، وقدم فتحاً عظيماً للفلسفة الأوروبية؛ حيث غير وجه الفلسفة، ومضى بالعقلانية إلى ذروتها، وبات يقال: إن الفلسفة بعد كانط هي غير الفلسفة قبله، وأحدث قطيعة فكرية كبرى في تاريخ تطور الفكر الأوروبي. وأصبح النقد هو علامة الفلسفة، بعد أن كانت الدهشة هي علامة الفلسفة في العصر اليوناني القديم، والشك هو علامة الفلسفة في العصر الديكارتية الذي سبق كانت بحوالي مائة سنة.

وحيثما ظهرت في هذا العصر، تيارات ما بعد الحداثة في داخل الفكر الأوروبي، كان في طليعة منطلقاتها الخوف من انطفاء شعلة النقد التي ظلت متوهجة طيلة قرون، والتي جعلت الفكر الأوروبي متوهجاً ومتحفزاً، وباحثاً دوماً عن التقدم، حيث أرادت هذه التيارات إطلاق طاقة جديدة من النقد، تحافظ على ديناميته في داخل الفكر الأوروبي.

والسؤال متى يبدأ الفكر الإسلامي المعاصر عصره النقدي، مستفيداً من تلك التجربة التي مر بها الفكر الأوروبي الحديث، وقاد من خلالها مراحل التحول والانتقال من النهضة إلى التنوير، ومن ثم إلى الحداثة، وهو يتطلع اليوم إلى إنجاز مرحلة ما بعد الحداثة؟

لا شك في ضرورة أن يتخذ الفكر الإسلامي، من هذا العصر، عصرراً يخوض فيه تجربته النقدية، وهي المهمة التي تأخرنا كثيراً في إنجازها، ودفعنا ثمناً باهظاً بسبب هذا التأخر، وكنا نخشى ونتهيب من الإقدام على هذه المهمة، وعطلنا بسبب ذلك ملكة النقد، إلى أن وصلنا إلى مثل هذه الأوضاع، التي تظهر وكأننا دخلنا عصر القرون الوسطى، التي جربتها أوروبا من قبل. فقد أصبح التعصب والتطرف والتكفير يتنامى ويتفشى بصورة خطيرة للغاية، ويتغلغل في صفوف أفضل وأثمن الطاقات في الأمة، وهم الشباب، ويحولهم إلى عقول بلا أمل بالمستقبل، وبلا سعي أو تطلع نحو التقدم والتمدد، وهم الطاقات التي لا ترى الأمل بالمستقبل بدونهم، ولا تنظر إلى التقدم إلا بهم. فهذه الإيديولوجية لا يمكن مواجهتها بعد كل هذا التضخم والتوسع والانتشار الذي وصلت إليه، إلا بأن يبدأ الفكر الإسلامي عصرراً نقدياً، تكون مهمته تفكيك البنى المفاهيمية لهذه الإيديولوجية، وتقويض مرتكزاتها الذهنية، والإطاحة بكل منظومتها، والارتداد بها إلى الوراء، وبدون عودة.

ولن تنجح هذه المهمة إلا إذا أطلقنا طاقة العقل، وأصبحنا من الذين لهم قلوب يعقلون بها، أو آذان يسمعون بها، فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور. فالعقل هو القوة الطاردة لتلك الإيديولوجية، والذي يزود الإنسان بحاسة الإبصار والتدبر والتفكير، والنظر في عواقب الأمور، في حين أن هذه الإيديولوجية تعمل على إقفال العقل،

وتجميد الفكر، وفي ظل هذا المناخ تنشط، وتتمدد، لكنها تتراجع وتنكمش متى ما حضر العقل.

والمقصود بعصر النقد، هو العصر الذي نطلق فيه طاقة العقل، ونجعل من النقد أداة لإعمال العقل، وهو العصر الذي يضع فيه الناس أصرهم والأغلال التي كانت عليهم، ويشعرون بالشجاعة في إعماله، ويعيبون على الذي ينتقص من عقله، ولا يبذل جهده في إعماله. وهو العصر الذي يكون التواصل فيه بين الناس إعمالاً للعقل، ومصداقاً للذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه.

ولن ننجز بالتأكيد هذه المهمة سريعاً وعاجلاً، أو بين ليلة وضحاها، وإنما نحتاج إلى عصر بأكمله، بحيث نعطيه وصف عصر النقد، ونؤرخ له لاحقاً بهذا الوصف، ونميز به، وذلك حتى يتحكم العقل في حياتنا، ويصبح الناس يتحاكمون إلى العقل، الذي هو عقال من الجهل. ولا ينبغي الخوف من العقل، فليس من العقل أن نخاف من العقل، فهو أعظم طاقة زود الله بها الإنسان، وبه أصبح الإنسان مكرماً، ومكلفاً بالأمانة التي أبت السماوات والأرض والجبال أن يحملنها وأشفقن منها، وحملها الإنسان، وما خلق الله خلقاً أعظم منه، ولا أطوع منه، وهو كما قال عنه الفيلسوف الفرنسي الشهير رينيه ديكارت في مفتتح كتابه «مقال عن المنهج»: «أحسن الأشياء توزعاً بالتساوي بين الناس، إذ يعتقد كل فرد أنه أوتي منه الكفاية، حتى الذين لا يسهل عليهم أن يقنعوا بحظهم من شيء غيره».

لكن السؤال هل أن الفكر الإسلامي المعاصر قادر على بعث مثل هذا العصر، الذي نسميه بعصر النقد؟

لن يكون في مقدور الفكر الإسلامي المعاصر أن يطلق مثل هذا العصر، أو يكتسب الشجاعة على ذلك، إلا بالعودة إلى القرآن الكريم الذي فيه أعظم دعوة إلى العقل، بل كله دعوة إلى العقل، وإلى التفقه والتدبر والتفكير، والذي طالما تحدث بلسان: «أفلا تعقلون»، و«لعلكم تعقلون» و«لقوم يعقلون». وحكمة القرآن الكريم اقتضت أن يستعمل العقل بصيغته الفعلية، للإشارة إلى ضرورة إعمال العقل، وأكثر ما طالب به الإسلام الإنسان هو أن يعمل عقله. فقد أرسل الله الرسل ليثيروا للناس دفائن العقول. كما علينا أن نتذكر نص إقبال وهو يحدد طبيعة مهمته الفكرية بقوله: «ولم يبق أمامنا من سبيل سوى أن نتناول المعرفة العصرية بنزعة من الإجلال، وفي روح من الاستقلال، والبعد عن الهوى، وأن نقدر تعاليم الإسلام في ضوء هذه المعرفة، ولو أدى بنا ذلك إلى مخالفة المتقدمين، وهذا الذي اعتزم فعله»

وسوف يبقى السؤال مطروحاً أمام الفكر الإسلامي المعاصر: متى يبدأ عصر النقد؟

٢ - الفكر الإسلامي والخبرة النقدية

ما زال الفكر الإسلامي المعاصر يستعيد الحديث عن تلك التجربة الفكرية الشيقة، التي جرت بين أبي حامد الغزالي في كتابه «تهافت الفلاسفة»، وبين ابن رشد في كتابه «تهافت التهافت»، في الفترة ما بين بداية القرن السادس الهجري ونهايته. وقد باتت هذه التجربة تؤرخ لمرحلة فاصلة في تاريخ تطور الفكر الإسلامي، وبالذات من جهة علاقته بالفلسفة، وهي العلاقة التي أثرت على وجهة الفكر الإسلامي العامة، وعلى طبيعة مساراته الفكرية. فأثر ذلك الانقسام والتباين ما زالت مفاعيله حاضرة في اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر، فهناك من يتحيز إلى الغزالي، ويصطف إلى جانبه، ويدافع عن موقفه المعارض لنهج الفلاسفة، وهناك أيضاً من يتحيز إلى ابن رشد، ويصطف إلى جانبه، ويدافع عن موقفه المساند لنهج الفلاسفة.

والشاهد في هذه التجربة الفكرية، هي أنها كشفت عن خبرة نقدية مبكرة في المجال الفكري الإسلامي، وعلى مستوى علمي رفيع، جمعت بين قطبين بارزين مثل فيها الغزالي مدرسة علم الكلام، ومثل فيها ابن رشد مدرسة علم الفلسفة. والمهم في هذه التجربة أنها برهنت على إمكانية أن يولد الفكر الإسلامي من داخله، ومن معارفه ومنهجياته مثل تلك الخبرة النقدية، وبذلك المستوى العلمي الرفيع.

ويُسجّل لهذه التجربة أنها ساهمت في توليد وتحريك الخبرة النقدية في المجال الفكري الإسلامي، حيث واصل البعض مسلك الغزالي، وفي هذا النطاق صدرت ثلاثة مؤلفات حملت عنوان كتاب الغزالي نفسه «تهافت الفلاسفة»، وكانت متأثرة بنهجه، ومدافعة عن موقفه في معارضة مسلك الفلاسفة، وهذه المؤلفات: واحد من تأليف سعيد بن عبد الله بن الحسن الراوندي في القرن السادس الهجري، وآخر من تأليف علاء الدين الطوسي في القرن التاسع، وثالث من تأليف مصلح الدين خواجه زاده في القرن التاسع أيضاً.

وتجددت تجربة الغزالي وابن رشد في تجربة مشابهة لهما، ومتأثرة بنهجهما، حصلت ما بين القرن السادس والقرن السابع. فقد أصدر صاحب كتاب الملل والنحل محمد بن عبد الكريم الشهرستاني كتاباً في صف الغزالي بعنوان «مصارعة الفلاسفة»، فرد عليه نصير الدين الطوسي في القرن السابع بكتاب يدافع فيه عن الفلاسفة بعنوان: «مصارعة المصارعة».

وفي القرن السابع ظهرت تجربة أخرى ما بين الفخر الرازي ونصير الدين الطوسي، وهي أيضاً من التجارب التي ما زال الفكر الإسلامي المعاصر يتوقف عندها، ويستعيد الحديث عنها. فعندما صنف الفخر الرازي كتاباً في شرح كتاب: «الإشارات والتنبيهات»

أحد أشهر مؤلفات ابن سينا الفلسفية، وأظهر فيه نقداً ومعارضة لأفكار ابن سينا الفلسفية، حيث وقف إلى صف الغزالي في معارضة الفلاسفة، مع استقلاله في منهجه عن الغزالي، فقد كان عالماً بارعاً في العلوم العقلية والنقلية. هذا الموقف من الفخر الرازي حرض نصير الدين الطوسي على أن يصنف كتاباً آخرأ في شرح الكتاب نفسه دفاعاً عن ابن سينا ونهج الفلاسفة، ونقداً لأفكار الفخر الرازي.

هذه بعض التجارب الفكرية النقدية التي اشتهرت وعرفت في الكتابات والدراسات التي تناولت الحديث عن تاريخ تطور الفكر الإسلامي، وتاريخ تطور الفلسفة والفكر الفلسفي في الإسلام، إلى جانب تجارب أخرى قبل وبعد تلك التجارب، وبعضها ينتمي إلى معارف وعلوم أخرى.

وبغض النظر عن موقفنا وتقييمنا لهذه التجارب، إلا أنها ساهمت في تطور الفكر الإسلامي والمعارف الإسلامية، وفي تحريكهما وازدهارهما.

والفكر الإسلامي المعاصر وهو يجابه أخطر إيديولوجية تنبعث اليوم في البيئات الإسلامية، وهي إيديولوجية التعصب والتطرف والتكفير، والتي تقدم صورة تتعارض بشدة والجوهر الحضاري والمنبع الإنساني للإسلام، فإنه بحاجة ماسة لأن يستعيد تلك الخبرة النقدية، لتوليد فكر نقدي من داخله لمواجهة ومحاصرة تلك الإيديولوجية العمياء.

فمعركة الإسلام الحقيقية هي في بناء المدنية والعمران الإنساني، ومكافحة الجهل والأمية، وطلب العلم ولو بالصين، وتحرير العقول من الغلو والتطرف والخرافات، والسعي في طريق التقدم. وهذا هو التحدي ينتظر الفكر الإسلامي المعاصر!

٣. الفكر الإسلامي والنقد الأكاديمي العربي المعاصر

هناك نسق من الكتابات التي توجهت نحو حقل الإسلاميات التاريخية والفكرية، وتناولت قضايا وظواهر وإحداثيات الفكر الإسلامي الوسيط والمعاصر. هذه الكتابات خضعت لتصنيفات عديدة ومختلفة بحسب تكوينات الفهم لطبيعة منازعتها وميولها واتجاهاتها، بدون النظر لوحدها النسقية، أو التي كان بالامكان النظر لها من خلال وحدة نسقية لها شرائطها الجامعة ومنطقها المشترك. وعن طريق تمييزها وتحديدها بحقل منهجي له طرائقه وتقنياته في الدراسة والتحليل والبحث، وهو حقل البحث الأكاديمي. ولأن الصفة البارزة على هذه الكتابات هي الصفة النقدية، لذلك جاز لنا وصفها بالنقد

الأكاديمي. باعتبار أن طبيعة هذا النقد وأدواته ومفاهيمه ونظرياته تركز على المنهجيات النقدية الأكاديمية في العلوم الإنسانية والاجتماعية، ولأن منشأ هذا النقد هو الوسط الأكاديمي، وينسب إلى أكاديميين هم أساتذة جامعات وباحثين لهم أهلية التخصص. وتوجيه النظر للنقد الأكاديمي في مجال الإسلاميات والفكر الإسلامي، يتأكد من جهتين: معرفية ومنهجية.

الجهة المعرفية: تتصل بالمستوى العلمي والفكري للدراسات والكتابات المقدمة في هذا الشأن، والتي تحاول أن تميز حالها بالحيادية والموضوعية والجدية. والجهة المنهجية تتصل بالتركيز على إظهار المستوى المنهجي في البحث والالتزام بالمعايير العلمية والأكاديمية. أو هكذا تحاول أن تصور هذه الكتابات حالها بتلك المزايا والمواصفات. لكنها لا تفسر أو تفهم بهذا النحو دائماً، فغالباً ما يكون هذا النمط من الكتابات موضع جدل، أو محفزاً للجدل بحيث يصل أحياناً إلى فتح نقاشات ساخنة وسجالية مع نخب مختلفة.

ومن الأسماء التي تبرز في هذا المجال، وتصنف كتاباتهم على هذا النمط من النقد الأكاديمي، وفي النطاق العربي تحديداً، من هؤلاء الدكتور محمد أركون من الجزائر، والدكتور هشام جعيط من تونس، والدكتور فهمي جدعان من الأردن، والدكتور رضوان السيد من لبنان. ويشترك هؤلاء في تخرجهم لمرحلة الدراسات العليا من الجامعات الأوروبية والفرنسية بوجه خاص، ما عدا الدكتور رضوان السيد الذي حصل على الدكتوراه من جامعة توبنغن الألمانية سنة ١٩٧٧م.

كما أن الفلسفة هي الحقل المعرفي المشترك بينهم، إلى جانب اهتمامهم وتخصصهم في مجال الدراسات الإسلامية والفكر الإسلامي، فمنهم من حصل على الدكتوراه في قسم الفلسفة، ومنهم من كان أستاذاً للفلسفة في التدريس الجامعي. والمشارك الآخر والأساسي بينهم هو في الدراسات والأبحاث التي قدموها في مجال الإسلاميات الكلاسيكية وبمنظور تاريخي-فكري وفلسفي. فالتعليم في الجامعات الأوروبية ساهم في تكوين الذهنية الأكاديمية لهؤلاء، والتخصص في حقل الفلسفة ساهم في تكوين النزعة النقدية عندهم، لهذا اتصفت كتاباتهم بالنقد الأكاديمي أو جاز وصفهم بذلك.

والدراسات التي قدمها هؤلاء أضافت اتجاهاً جديداً في حقل الدراسات الإسلامية، يستفيد من الخبرة العلمية والنقدية والأكاديمية للغرب؛ لذلك فهي تختلف وتتمايز عن النمط السائد في كتابات الإسلاميين ودراساتهم في هذا الحقل.

وقد عكست تلك الدراسات بنسبة ما روحية البحث عند الغربيين من حيث النشاط

والجدية والإحاطة والسعي نحو الكشف العلمي. وهي الروحية التي وصفها الدكتور مصطفى عبد الرازق في كتابه الشهير (تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية) بقوله: «إن الناظر فيما بذل الغربيون من جهود في دراسة الفلسفة الإسلامية وتاريخها، لا يسعه إلا الإعجاب بصبرهم ونشاطهم، وسعة إطلاعهم وحسن طريقتهم». مع ذلك فهو لا يزيكهم بالكامل، ويبرر لأخطائهم بما يصفه بالضعف الإنساني، في تنمة كلامه، حيث يضيف: «وإذا كنا ألمعنا إلى نزوات من الضعف الإنساني تشوب أحياناً جهودهم في خدمة العلم، فإننا نرجو أن يكون في تيقظ عواطف الخير في البشر وانساقها إلى دعوة السلم العام والنزاهة الخاصة والإنصاف في التسامح مدعاة للتعاون بين الناس جميعاً على خدمة العلم باعتباره نوراً ينبغي أن لا يخالط صفاءه كدر».

والوصف الذي نستعمله لهذا النسق من الكتابات لا يعني التوافق بين تلك الكتابات، أو الانسجام الفكري بين أصحابها، بل إنها تتعدد وتختلف في منظوراتها التفسيرية والتحليلية، وفي المنهجيات النقدية التي يعتمد عليها، وفي الأطروحات التي يحاول كل واحد من هؤلاء صياغتها والتوصل إليها. كما أن تلك الكتابات تتأثر بنوعية البيئات والشروط الاجتماعية والسياسية والثقافية المكونة لها، وفي طبيعة الدور الذي يحاول كل واحد من أولئك أن يتمثله، وفي الموقع الذي يتأثر منه ويؤثر من خلاله. فالدكتور محمد أركون ينطلق من منظورات نقدية شديدة الجذرية والصرامة في التعامل مع النص الإسلامي والمعارف الإسلامية، وبالاعتماد على المناهج العلمية الحديثة في الأسنات والعلوم الإنسانية والاجتماعية، متجاوزاً وناقداً مناهج الفقهاء واللغويين والمفسرين الكلاسيكية والتقليدية، حيث يعتبرها مناهج مستهلكة وقديمة، وغير قادرة على مواجهة الفكر الحديث، والولوج إلى عالم الحداثة، ولا تصل إلى دائرة اللا مفكر فيه، أو المستحيل التفكير فيه. ولا شك في أن أركون متأثر في صياغة هذا المنظور من الموقع الأكاديمي الذي يحتله، باعتباره أستاذاً للدراسات الإسلامية ومديراً لمعهد الدراسات العربية والإسلامية بجامعة السوربون الفرنسية، قبل أن يتفرغ للعمل والبحث الفكري.

وعن رؤيته للدور الذي يحاول أن ينهض به في النطاقين العربي والإسلامي، والأوروبي الغربي، فإنه يرى نفسه معنياً بصورة أساسية بمخاطبة المفكرين والباحثين والمستشرقين الغربيين، حيث يدعوهم إلى إعادة النظر في طريقة تدريس الدراسات الإسلامية من خلال منهجيات نقدية عقلانية صرفة تتجاوز الطرق التقليدية، وأشكال التحيز وعدم الموضوعية، كما يطالب بشطب مفردة الاستشراق من القاموس الفكري المعاصر؛ لأنه حسب رأيه يمثل مرحلة تاريخية انقضت، وتركت شراً عميقاً بين دول

المتوسط، وحاجزاً حضارياً بين الشرق والغرب. وتقوم أطروحته الأساسية على نقد وتفكيك النص الديني الإسلامي، على صورة النمط الذي وصل إليه الغرب في نقد وتفكيك العهدين القديم والجديد للديانة المسيحية، كشرط للدخول في عالم العلمانية والتقدم والحدائق.

أما الآخرون وإن كانوا ينطلقون من منظورات نقدية، إلا أنها ليست بتلك الجذرية أو الصرامة التي يصفها هاشم صالح بإقامة مواجهة ما بين القرآن والصيغ النظرية للفكر الحديث كضرورة ثقافية وتاريخية ملحة. وهاشم صالح الذي يقول هذا الكلام هو الذي قدم أركون إلى العالم العربي، وعرف بدراساته وكتابه.

كما يختلف أولئك عن أركون أيضاً في طبيعة الأطروحة الأساسية، فأطروحة هشام جعيط تتحدد في أن العرب والمسلمين لا يمكن أبداً أن يلجوا باب الحدائق والمشاركة في العالم المعاصر، إلا إذا كَوَّنوا لأنفسهم طموحاً عالياً في مجالات الفكر والمعرفة والعلم والفن والأدب، وقرروا بصفة جدية الأخذ عن الغير، وما أبدعته الحدائق في كل هذه الميادين.

أما أطروحة فهمي جدعان، فهي تتحدد في أن الأزمنة الحديثة إنما تبدأ مع ابن خلدون، الذي اعتبر إشكاليته هي الإشكالية الحضارية في الأمة، التي تقوم عليها قيام الحضارات وانهارها، أو صورة الأمة أو الدولة المثلى التي يمكن لقيامها أن يجنب الأمة استمرار التقهقر، ويحقق لها الانعتاق من حالة الانحطاط، والسير في طريق التمدن والتقدم. وأما أطروحة رضوان السيد فتتحدد في ضرورة أن تتقدم إشكالية التقدم على إشكالية الهوية.

لا شك في قيمة مثل هذا النقد الأكاديمي، وفي حقل الدراسات الإسلامية بالذات، ومن الضروري الانفتاح عليه والتواصل النقدي معه. حيث تتأكد قيمته مع ما أصاب حقل الدراسات الإسلامية من جمود وانغلاق، وتشبث بالنمط التقليدي القديم، ومحدودية في مواكبة تطورات الفكر العالمي، ومتابعة للمستجدات الحديثة في ميادين العلوم والمعارف والمناهج. وهذا ما يمكن أن تضيفه أو تعرف به، وتؤكد عليه تلك الكتابات الأكاديمية.

أما النقد الذي يسجل على النقد الأكاديمي وبالذات كتابات أركون، فهو الإفراط الشديد في استعمال المفاهيم والمصطلحات التي تنسب إلى الفكر الأوروبي لتفسير وتحليل ونقد النصوص والمعارف الإسلامية، والمغالاة في تطبيق منهجيات الأسنات والعلوم الإنسانية والاجتماعية، والتقليل من شأن المنهجيات الإسلامية مثل منهجيات الفقه وأصول الفقه واللغة والتفسير، بالإضافة إلى التجريد النظري، والإسراف في النقد، والتعامل الفوقي، والنخبوية المتعالية.