قراءات ومراجعات

مسيرة المعرفة والمنهج في الفكر العربي الإسلامي*

أنور الزعبي

مراجعة: محمد سلاّم جميعان**

مؤلِّف هذا الكتاب هو الدكتور أنور الزعبي؛ باحثٌ في الفكر العربي الإسلاميّ، وهو يحمل دكتوراه الدولة في الفلسفة، وألّف أحد عشر كتاباً في قضايا الفكر العربي الإسلامي، وحاز جوائز عدة. وكتابه هذا، الذي نقف على مراجعته؛ وافٍ في موضوعه، شاملٌ في منحاه ومنهجيته، كونه جاء تتميماً مستقصياً لانشغالات مؤلفه بقضية المعرفة والمنهج، التي بسط رؤاها وآفاقها في عدد من كتبه السالفة الصدور. وقد جاء هذا الكتاب ليعالج -باستفاضة- "إشكاليّة تمثّل الفكر العربي الإسلامي بكليته وآفاقه."[1]

وإذ استشعر المؤلفُ هذه الإشكاليّة، وأثرَها في الحياة الحاضرة والمستقبليّة للأمة، فقد نهز لاستعماق آفاقها ونواحيها، وبواعثها ونتائجها، فبسط أغراضه من هذه الدراسة، ومنحنى معالجته ومساءلته لها، ومنهجيته في التدليل عليها، ومن ثم ضبط اتجاهاتها ومراحلها، وأصّل قواعدها الفاعلة والمنفعلة، في مقدمته التي صدّر بها كتابه. وهي مقدمة تفصح عن الركائز الأساسية الثلاث: الغرض، والمنحنى، والمنهجيّة، التي احتكم إليها المؤلف في تجلية أبواب كتابه التسعة.

وتأتي أهميّة هذه الدراسة، من استيعابها واستجماعها للمسائل المتعددة التي عُني بها المفكرون المسلمون، وجهودهم المعرفية والمنهجية في مختلف حقول الفكر الإسلامي،

---

* الزعبي، أنور. **مسيرة المعرفة والمنهج في الفكر العربي الإسلامي**، ط١، عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٧م.

** كاتب أردني، ومدير تحرير مجلة أفكار الأردنية. البريد الالكتروني: mjomian1@yahoo.com

[1] الزعبي، أنور. **مسيرة المعرفة والمنهج في الفكر العربي الإسلامي**، ص١١.

ومشتملاته من المعارف والعلوم، ومواطن اختلاف كل مفكر عن آخر، أو اتفاقه، واستثمار ذلك كلِّه في المسيرة الحضارية العربية الإسلامية، نزوعاً إلى مستقبل أفضل، يأخذ في حسبانه تحوّلات العصر، والحداثة والتحديث، ومن ثم استنباط المنهجية النقدية الملائمة للتحديث، في ضوء مفهوم الحكمة الإسلامية، وتأتي هذه الدراسة استدراكاً على كثير من الدراسات المتخصصة؛ قديمة ومعاصرة، في ما حافها من التدقيق والتحقيق والعمق والشمول، وهي العناصر التي استوفتها هذه الدراسة واستحضرتها في حصيلة مشهدية، فضلاًعن تنويه المؤلف بضرورة البناء عليها وفق جهود جماعية مؤسسية.

يشكل الفصل الأول: (منهجية إعادة القراءة والنظم والاستشراف) مهاداً تأصيلياً وتنظيرياً، للتفاصيل والمؤثرات والتحولات التي أحدثها بزوغ الإسلام في الحياة العربية، وما حمله من إثمار معرفي وسلوكي وعملي "حين نهض العرب والمسلمون بحمل لوائه، وحين تأثر به العالم القديم بأسره، وتبنته شعوب جمة غفيرة."[٢] وقد شملت هذه الجهود العلوم الإسلامية المختلفة من: لغة، وفقه، وتفسير، وكلام، وأصول، وتصوف، وعلوم تجريبية، إلخ؛ مما استدعى رصد مسيرة المفكرين العرب والمسلمين في حقل المعرفة والمنهج، واستشرافها وتوثيقها، واستصفاء ما هو قابل للاستمرار والديمومة، من بين وقائع وأحداث تزخر بها مسيرة الفكر العربي والإسلامي، ومن ثم نقدها، وبخاصة ما ينافي العقل، فـ "صناعة المفاهيم وطبيعتها التحوّلية" التي تقوم على قياس المتغيّر إلى الثابت، وتستدعي جلاء المفارقة بين الحق والباطل، وغربلة الأحداث، تؤكد أن "جميع المفاهيم تتطور وتتحول مدلولاتها بضم مدلولات طارئة نتيجة إعادة القراءة والنظم، أو اطّراح مدلولات سابقة لم يعد لها شأن في ظل المدلولات الجديدة، لذا لا يمكننا أن ندّعي الحياد التام، وأن لا تكون قراءتُنا متحيزةً من وجه أو آخر."[٣] ويدلل المؤلف على نظرته هذه بحركية التاريخ وجدليته، وفق تباينات ما هو مادي ومثالي فيه، أو بدمج هاتين النظرتين، بعيداً عن الانغلاق وتمجيد الماضي، وإقراراً بالتأثير والتأثر.

---

[2] المرجع السابق، ص٧١.

[3] المرجع السابق، ص٤٢.

وفي السياق نفسه، يؤكد المؤلف التطور الدلالي للألفاظ اللغوية، على الرغم من ثبات صورتها البنيوية، وهو ما يستدعي حراكية مفهوم المعرفة وتحوليته. لذا، يدعو المؤلف إلى عدم الوقوف عند دلالات الألفاظ في بعدها التاريخي، والتسليم بالضرورة الحيوية التي تمتاز بها العربيّة؛ لغة القرآن الكريم، من مرونة التأويل ممثلاً لهذا بما تقتضيه الحدثان من تطور، سواء ما تعلق بالمعرفة الإنسانية الكدحية، أو المعرفة المنحيّة الإلهية. فثمة علاقة وطيدة بين الشريعة، والاجتهاد، والإبداع؛ لتحقيق الغايات المثلى للمعرفة.

ويتناول المؤلف في الفصل الثاني: (المعجزة وينابيعها)، ما أشاعته الأدبيات عن دور الثقافة اليونانية، وما تضمنته من رؤى وعناصر منطقية منهجية، وما استتبع ذلك من انبهارٍ بها، حتى عدّوها الثقافة الأوحد في مسيرة التاريخ المعرفية للبشرية، غافلين عن "معجزات حقيقية قد حدثت أيضاً، ممثلة في الرسالات السماوية جميعاً وفي طليعتها الإسلام."[٤] فالتعويل على عملية النهوض الحضاري، الذي يمكن أن تحدثه المعرفة اليونانية، لم يكن ذا تأثير بالغ وفاعل، بل على العكس من ذلك؛ إذ كان هذا التأثير في انحسار وتراجع، بما يشوب عقلانية الفكر اليوناني من التباسات نأت عن تأكيد حضورها في الحياة الاجتماعية، ما جعلها غير قابلة للتعميم. وهو ما استطاعت (المعجزة الإسلاميّة) تحقيقه؛ بأبعاد شموليّة ممتدة في المكان والزمان، وتماسّاً مع واقع الحال، واستيفائها للمنطقية المنهجية؛ فبنية النهضة الأوروبية الحديثة جاءت ثمرة من ثمار (المعجزة الإسلامية).

وينبّه المؤلف إلى ما شاب الحضارة اليونانية من أساطير وخرافات وأضاليل، ينبغي بالموازاة عدم الاعتداد بما لحق طروحات المعجزة الإسلامية من خلط "لم يأتِ به قرآن أو حديث صحيح أو إجماع، أو عقل سديد، وهذه وحدها الأصول المعتمدة للشريعة الإسلامية،"[٥] وهي العناصر المؤسسة للمنهجية الإسلامية ومؤسستها المعرفية القائمة على عقلانية شاملة.

وفي سبيل استقصاء الشموليّة وعناصر الإثمار؛ لتحقيق الشهود الحضاري، يحلّل المؤلف جدلية العلاقة بين العروبة والإسلام، ذلك أن البيئة العربية قد تماهت مع النصّ

[4] المرجع السابق، ص٢٤.
[5] المرجع السابق، ص٤٤.

الإلهيّ وتفاعلت معه، ما جعلها أمّة الدعوة، والحاضنة الأمينة –من خلال إنسانها ولغتها– للمعجزة الإلهية. "من هنا فإنه لا معنى أن يصار إلى فصل الإسلام عن العروبة، أو الإقلال من شأن العروبة لغير سبب،"[٦] مميزاً بين عروبة الإنتماء العرقي، وعروبة الولاء؛ وكلاهما يلتقي على مفهوم (العروبيّة) التي أسهمت في تفعيل (ينابيع الحكمة الإسلامية) بأركانها الأربعة التي تنهض عليها: القرآن الكريم، والسنة الشريفة، والإجماع، والعقل، وهي كافية للتفاعل والاستيعاب والتفهّم والتفهيم والتطبيق العملي، وكل ركن من الأركان الأربعة السالفة، يتضمن عناصر منهجيّة وعقلانية تستوفي شروطها، وهي متعاضدة متساندة في قيام معرفة إسلاميّة، بالرغم من مما يبدو من إشكاليّة وقطيعة نسبية بين العقل والنقل، وهو ما تكفّل التأويلُ بحلّها ولأْمِها.

أمّا الفصل الثالث؛ فقد تعرّض فيه المؤلف إلى سيرة الريادة والاستكشاف، سعياً لتمثلها، وتفهمها، وتفعيلها؛ لتأخذ دورها في الحياة والوجود. ولمّا كانت كيفية تدوين أساس الشريعة من القضايا المرتبطة بالمعرفة والمنهج، لا سيّما بعد انقطاع الوحي وخبر السماء، فقد تحرّى المؤلف بسط مسألة الخلافة، وكيف أن اختيار خليفة للمسلمين جاء وفق مسالك منهجيّة ومعرفيّة في مواجهة الحدث، نشداناً للصحة والحقيقة المستمدة من أصول الشريعة. والأمر ذاته ينطبق تمام الانطباق على مسألة جمع القرآن الكريم وتدوينه، وفق خطوات منهجية علمية يبسطها المؤلف في نقاط محدّدة معيّنة، مبرزاً دور الصحابة الكرام في اكتشافها والريادة فيها، والسبق إلى تطبيقها على الوقائع والأحداث، مفصحاً ومنبهاً إلى أنه "لو قابلنا بعض هذه الخطوات المنهجيه بما يجري في عصرنا الحالي لدى وضع القوانين والأنظمة، لافتقرنا إلى أمثالها في وضع كثير من هذه القوانين. وهذا يثبت فقه الصحابة – رضوان الله عليهم – وحرصهم على الاستقصاء المنهجي الواجب اتباعه."[٧]

ومن العناصر والقضايا التي كان لها تأثير في استنبات بذور الريادة والاستكشاف؛ قضية الشورى وما اتصل بها من الخلافه والإمامة، التي استدعت الاجتهادات فيها إثراء

[6] المرجع السابق، ص٧٤.
[7] المرجع السابق، ص٧٢.

الفكر باستعمال العقل النظري وتحكيمه في الشريعة بإفراط، مما ولّد تالياً نشوء فرق وظفت المنطق الأرسطي، وأفادت من معارف الأمم السابقة كاليونان والعرب والهنود، كما هو الحال لدى الخوارج والمعتزلة وأهل السُّنة والشيعة. وإذا كانت هذه المعرفة أحدثت حراكاً فكرياً في مرحلة الريادة والاستكشاف، فإن المنهجية المتبعة في بلوغ ذلك، قد فتحت شرخاً في الحياة العربية الإسلامية فـ "التحزب والتفرّق في الإسلام، لا يعود في كثير منه إلى تباين الاجتهاد، بقدر ما يعود إلى المصالح الفئوية والفردية، التي باتت تطفو على السطح، وينفخ فيها أعداء الإسلام داخلياً وخارجياً."[٨]

واللغة هي إحدى المدونات المعرفية المتصلة بالشريعة، ما استدعى فتح مسالك الدراسات اللغوية؛ إذ تأسّست مع ما صاغه أبو الأسود الدؤلي للقواعد النحوية، وما نهض به الخليل بن أحمد في معجمه العين، وفق الطريقة التجريبية في تقصّي الألفاظ والحروف. وبتفشّي اللحن -نتيجة اختلاط الشعوب الإسلامية ببعضها بعضاً- "أجبر على الرجوع إلى الأعراب في بواديهم لضبط النطق بطريقة استقرائية."[٩]

وقد استتبع ذلك ظهور مدرستين لغويتين هما: مدرسة الكوفة ومدرسة البصرة، اللتان انتهجتا استنباط المعاني والدلالات وفق منهجيات الحس، والتجربة، والقياس، والتعليل، "والتوجه نحو الاهتمام بالمنهج التجريبي، فضلاً على الإسهام في عمليات التحليل اللغوي المنطقي أيضا."[١٠]

ولتلاحق الأحداث في الحياة الإسلامية، وفرضها تحولات جذرية في الحياة الاجتماعية، شرع الواقع يفرض على المسلمين الاهتمام بعلوم: السيرة، والتاريخ، والتفسير، والحديث، والفقه، وغيرها. وبالتالي، تعاضَد الحفظُ والرواية والتدوين باهتمام الصحابة المرافقين لجيوش الفتح. وقد حظيت السيرة النبوية بالحظ الأوفر من هذه العلوم، فاستطاع ابن هشام التأصيل لمنهجية تدوينيه أكثر إحكاماً مما فعله ابن

[8] المرجع السابق، ص٧٧.
[9] المرجع السابق، ص٧٩.
[10] المرجع السابق، ص٨١.

إسحق، حتى أحكمها ابن حزم وابن خلدون، اللذان خلّصا "الروايات الصحيحة من الزائفة على أساس منطقي منهجي،"[١١] وذلك انصياعاً لأحكام العقلانية.

وفي سبيل تأسيس معرفة شمولية تقدم على التواصل والتثاقف، أضحى للترجمة نصيبٌ موفور من الحظوة بالثقافات القديمة: للفرس، والروم، والأكراد، والبربر، والأتراك، وغيرهم من الشعوب، ولا سيما في المجالات العلمية، كعلوم: الطب، والكيمياء، والعلوم الرياضية، والطبيعية، "حتى أصبح لكل علم من هذه العلوم متخصصون، برزت أسماؤهم وتقدمت على بعض الأسماء التي كان لها نصيب في إقامة هذه العلوم في الثقافات القديمة." وقد بعثت هذه الترجماتُ الفكرَ اليونانيَّ، وحفظته من الاندثار والموت.

في الفصل الرابع، عرض المؤلف لسيرة التفتح والازدهار للعلوم الشرعية والحكمية، فبيّن معالمها الرئيسية، مما يتصل بالحديث والمحدثين، والتفسير والمفسرين، والفقه والفقهاء، والتأريخ والمؤرخين، والأدب والأدباء، والعلوم الطبيعية، والرياضية، والفنون؛ إذ شهدت هذه المعارف ازدهاراً ونموّاً مطّرداً في زمن متسارع وجيز، فالمنهجية التي احترفها علماء الحديث في أخذ الأحاديث وتدوينها وتحقيقها، "كإجراء المقابلات، وتعقّب الرواة، والأسانيد، وفحص المتون، والإحصاء والمقارنة، والتعديل والتجريح، ظلت ذات تأثير وشأن في نشأة المناهج الأخرى، لا سيما المناهج التاريخية والتجريبية والأصولية، التي يمكن وصف إنجازها بأنه دَفْعٌ باتجاه محاولة منهجة العلوم جميعاً: إنسانية واجتماعية، بما فيها العلوم الفلسفية التي بدأت تَفِدُ إلى الوسط الإسلامي تباعاً."[١٢]

ويمثل المؤلف في العنوانات الفرعية التي تضمنها هذا الفصل، بوافر من الأعلام المسلمين الموسوعيين، وتصنيفاتهم في كل علم، منبّها إلى دور كل واحد منهم في:

[11] المرجع السابق، ص٨٤.
[12] المرجع السابق، ص٩١.

التأصيل، والتقعيد، والإضافة. وكلٌّ ذلك بتأثير من الشريعة، التي جعلت المعارف جميعها أرفع معارف عرفها تاريخ البشرية.

وبالتفتح والازدهار الذي بلغته المعرفة الإسلامية، وبارتقاء مناهجها في تحقيق غاياتها من الإثمار والتواصل والتأثير الناضج، صار لا مندوحة من الضبط والتأصيل عبر تنظيرات تولّاها منظّرون مختلفو المشارب، أفصحوا عن نقدهم لكثير من تجليات هذه المعرفة، وما تنطوي عليه ينابيعُ الحكمة الإسلامية من ثراء وخصوبة، وهو ما أفرد له المؤلف الفصل الخامس: (سيرة التنظير والتأصيل). وقد اتّسمت هذه المرحلة ب "العقلانية الشاملة" سواء لدى الأصوليين الفقهاء، أم المتكلمين، أم المتصوفة، أم الفلاسفة، كلٌّ في مجاله الذي انشغل به، و لم تلبث هذه العقلانية أن نَمَت وارتَقَت، وقادت الاهتمام بمسالك وأساليب مميزة، وبالأبحاث المنطقية بشقيها: الصوري والمادي. ويكشف المؤلف بالأمثلة الدالّة عن مواطن الائتلاف والاختلاف بين العلماء الموسوعيين في قطاعات المعرفة المتعددة، وإلى أي درجة تقاطعوا مع الشريعة والعقل والثقافة اليونانية، والثقافات الأخرى الوافدة.

لكن المؤلف نفسه يستدرك بعنوان فرعي: (إشكاليات التنظير والتأصيل) والمتمثلة في: "إشكاليات التعميم والعليّة والاطّراد؛"[١٣] إذ فحص مراوحة هذه الإشكاليات في أقطاب المعرفة الرئيسية، ورسم فواصلها الدقيقة مع المناهج الأخرى، المتمثلة أخيراً في نقل المنهج الاستقرائي من مستواه الإحصائي الذي اعتمده المفكرون اليونانيون، إلى المستوى التجريبي، ولا سيما في حقل العلوم الطبيعية والإنسانية.

وانعقد الفصل السادس على الحديث عن: (سيرة المراجعة والتحديث). وتأتي ضرورة هذه المسألة وتناولها، من كون الوقائع والأحداث في الوجود غير متناهية، ومن كون الشريعة مستمرة في الأزمنة والأمكنة "وهذا يعكس أثره -تحديثاً- على الشريعة ذاتها، لا بالتبديل والتحريف، ولكن بالاستلهام والتدبّر والتجديد، لتربو وتتنامى، لأن

[13] المرجع السابق، ص١٤٤.

التجديد من قدر الله."[١٤] وتغدو عملية المراجعة والتحديث ضرورة لازمة عندما تتجاذب الفكرَ في مسيرته، تياراتُ متعارضة في طروحاتها، على نحو ما لحظه ابن حزم من تصادم بين تيار الفكر السلفي المحض، والتيار الفكري المنتسب للتغريب، فيما كان ينبغي أن يسيرا متصالحين، وهو ما تجلّى في كتابه (الإحكام في أصول الأحكام) وطبّقه عملياً في كتابه الجامع: (المحلّى في الفقه). ويصف المؤلف منهجية ابن حزم بأنها: "حوّلت الأنظار من الاهتمام بما هو خارج الطبيعة، إلى الاهتمام بما هو داخلها، الأمر الذي يجعلها من وجه أو آخر، فلسفة للمعرفة والعلم."[١٥] وقد خلص ابن حزم إلى هذه المنهجية باستقراء مسيرة المعارف المتعددة ومنجزات علمائها، سواء في عصره أو فيما سبقه من عصور، مرسّخاً عقلانية علمية عملية، قوامها التنقية والتخصيب، وهذا فتّح للغزالي ما سماه المؤلف: "المحاولة التحديثية الشاملة الثانية،"[١٦] التي عنيت بمعطيات الفلسفة، والكلام، والتعليم، والتصوف على أساس من منهجية: العقل، والحس، والبرهان، "ولكن من غير اشتراط عدم انفكاك العقل عن الحس، معللاً ذلك بوجود عقلانيتين إحداهما أرقى من الأخرى: أولاهما غير منفكة عن الحس، وهذه عقلانية مفيدة، ولكنها عقلانية دنيا لا تتجاوز حدود الظاهر، والأخرى عقلانية منفكة عن الحس وتعد العقل جوهراً، ولكن ليس على طريقة الفلاسفة السابقين."[١٧]

وبالرغم من نقاط الافتراق والالتقاء مع منهجية ابن حزم وطروحاته، إلا أنه استطاع تحديث سياسة العلم على أساس من البرهان والشريعة في إطاراتها الملكوتية، الأمر الذي جعله أكثر قبولاً عند سياسيي عصره، وفي الوقت ذاته عرضة لنقد ابن رشد الحفيد في كتابه: (تهافت التهافت) الذي اتخذ من المنهج الأرسطي مرجعية في تشييد المعرفة، وبناء العقلانية ممثلة في البرهان. وإذا كانت عقلانية ابن رشد قد نجحت إلى حد كبير في رد الاعتبار للمنهج الأرسطي، وإنقاذه من طروحات الفارابي وابن

14 المرجع السابق، ص١٥٥.
15 المرجع السابق، ص١٦٦.
16 المرجع السابق، ص١٦٨.
17 المرجع السابق، ص١٦٨.

سينا، فإن جهوده التحديثية قد جوبهت بالمصادرة وحرق كتبه، كون طروحاته لم تحظ بالقبول لدى النخب الفاعلة في الفكر العربي الإسلامي، وما أنجزته هذه النخب في مسيرة العقلانية المنهجية العربية الإسلامية الخالصة.

وهنا يسترسل المؤلف في الحديث عن واقعية ابن تيمية، وتوفيقها بين أسلوبين يبدوان متصادمين: "أسلوب النقل وأسلوب العقل، مطّرحاً العقلانيات المفارقة والفيضية أيضاً بعد نقدها، إلاّ أنه لم يكتفِ بذلك، بل اتخذ له من العقلانية المنطقية المنهجية الأرسطية –وهي الأبرز– عنواناً على العقلانية اليونانية، موضوعاً للنقد في ضوء العقلانية المنطقية المنهجية التي عدّها إسلامية."[١٨]

ويفيض المؤلف في استخلاص واقعية ابن تيمية، وأُسسها التي بُنيت عليها، وقدرته في المباينة بين منهجيته ومنهجيات الآخرين السابقين، وبذلك يكون "قد خلّص المنهجية المنطقية والتجريبية من كثير مما أصابها من الخلط."[١٩] ولكنه –كسابقيه– تعرّض إلى سوء فهم من مشايعيه حين مضوا به إلى اتجاهات سلفية ضيقة، في حين ذهب خصومه إلى تجريمه وتجريحه، "وبصرف النظر عن بعض التوجهات التي سار فيها، أو أُلصقت به، فإن فكره ينطوي على أوسع عملية تحديثية يمكن أن تكون نابعة عن الفكر العربي الإسلامي، ومستفيدة –في الوقت ذاته– من المنجز الحضاري، ومن جهود سابقيه."[٢٠]

ويصرّح المؤلف أن العقلانية المنهجية التي انتهجها ابن خلدون، لا تختلف كثيراً عن عقلانية ابن تيمية، بل هي مستمدة منه على نحو أو آخر، لكن التجربة السياسية والدبلوماسية لابن خلدون، جعلته "يصدر في فكره عن تجربة عملية انغمس فيها بنفسه،" ما جعل عقلانيته مثمرة في إنتاج علوم جديدة كعلم الاجتماع، وفلسفة التاريخ، اعتماداً على استقراء التجربة التاريخية، وتمثّلها في الحاضر، من خلال استلهام

[18] المرجع السابق، ١٧٥.
[19] المرجع السابق، ص١٧٨.
[20] المرجع السابق، ص١٧٩.

المعارف السابقة كلها، وعرض إنجازات التجربة العربية الإسلامية، ما يؤكد الوعي بالذات والهوية باستثمار المنهج التجريبي والتوجه الحدسي. ويخلص المؤلف من هذا الفصل إلى تأكيد عقلانية المراجعة والتحديث وتكاملها، واستمدادها أنساقها من الشريعة، وإجماع هذه العقلانية التحديثية من خلال أعلامها البارزين على نقد التوجهات الفلسفية الميتافيزيقية، وعقلانية المتكلمين، والعقل التقليدي. فهم جميعاً يلتقون في التصورات الأساسية الدافعة باتجاه التطور والترقي؛ لصدورهم عن منهل واحد هو الشريعة التي استوعبت أطروحاتهم، وإنّ خلافاتهم "تعود إلى تكييف المسائل أكثر منها إلى التضارب فيها، أو يعود إلى إيلاء الأهمية لأمرٍ أو التوسع فيه أكثر من غيره."[٢١]

ويلحظ القارئ في الفصل السابع: (العقل والعقلانية الشاملة في الفكر العربي الإسلامي)، الرؤيةَ التأطيرية التأصيلية للعقل والعقلانية على نحو تثويري استنهاضي، يقوم على الحفز والمساءلة والحفر في أعماق المنهجيات؛ لتقرير التسليم العلمي والعملي بالضرورة العقلية في فهم الذات والوجود، والإجابة عن الأسئلة الكونية والبشرية، التي لا يفتأ المرء يبحث لها عن إجابات، ويعيد النظر فيها مرّة تلو المرّة، لإثمار معرفي يضع الحقيقة تامة ونهائية ومطلقة في مستواها البشري، فوقف عند العقل من حيث: مفهومه، وطبيعته، وكيفية قيامه بأعماله، ومجاله وتطلعاته في الفكر اليوناني، ومن ثم تأثيرات هذا الفكر في الفكر العربي الإسلامي، سواء في المنطق الصوري أو المنطق المادي.

وفي فورة الإقرار بأن الوجود ليس حالة قارّة، وسعي الإنسان إلى تلبية احتياجاته وتطلعاته، يغدو لازماً استثمار العقل، وإذ يغدو استثمار العقل غير كافٍ، فإن الشريعة السماوية هي العاصم للمعرفة العقلية المنطقية المنهجية، وهو ما توجِّهُنا إليه عديدٌ من الآيات القرآنية "في مسالة قراءة الكون المتحوِّل والتعلم منه في تصويب أفكارنا."[٢٢]

---

[21] المرجع السابق، ص١٩٧.

[22] المرجع السابق، ص٢٠٥.

ويدلّل على هذا بعدد من المفاهيم الأساسية "كالغريزة، والفطرة، والبديهة، ونحو اللغة، والبرهان، والاستدلال، وما يتعلق به، والتجربة، ثم الحدس، والإلهام، والرؤيا، والوحي وما يتصل به من: مشاهدة، ونظر، وتفكر، واعتبار، وتدبر، وحجة، وبرهان، وغير هذا مما يتصل به، يندرج في العرف الإسلامي ضمن العقل والعقلانية."[٢٣] و يمثّل المؤلف لأثر هذه الفواعل في جدلية العقل والنقل، كما تجلت عند أبرز المفكرين الإسلاميين، في تأصيل منهجياتهم المتآزرة في مرجعيتها الشرعية، ما جعلهم -في نسقهم الواحد- يتجاوزون بها من سبقهم، وأثّروا من خلالها فيمن بعدهم .

ويخصص المؤلف الفصل الثامن للحديث عن (سيرة التراجع والنكوص)، ويعيد بداياتها وعواملها إلى القرن الرابع الهجري، وأنها غدت بصورة حادة بعد مطلع القرن الثامن الهجري. وتمثلت مظاهر التراجع في "انفراط عقد الخلافة ونشوء الدول والإمارات؛[٢٤] إذ نشط دور الأمصار، وتنوَّع على نحو قلَّص فاعلية المراكز الرئيسية، وما رافق ذلك من توالي الغزوات والحروب على العالم الإسلامي، كالغزو المغولي والصليبي، "وانتشار المدارس والرباطات الصوفية على غير ضابط، ونزوعها إلى التراخي والكسل في التعامل الدنيوي."[٢٥] والسبب الأكثر أهمية من وجهة نظر المؤلف هو "مناهضة عمليات المراجعة والتحديث، وتراكم العلوم والمعارف مع غير ضابط، واختلاطها بما هبَّ ودبَّ. وما نلمحه من نتاج معرفي في تلك الفترات، لا سيما المتأخرة منها، كان يدور أغلبه حول: الشرح، والتفسير، والاختصار، والتهذيب، والتأليف في أغراض تبدو هزيله، أكثر ما يدور حول الاجتهاد والإبداع."[٢٦]

إذن، لم تعد الشريعة تدور مع الحدثان، ولا تتكيّف مع الوقائع والأحداث وفق سنن التطور والتحديث والتجديد، بل انكفأت الحياة العربية الإسلامية على نماذج متصارعة متصادمة، فتولّدت اتجاهات ثلاثة: اتجاه مثالي يقف عند سلفيته، متخذاً

[23] المرجع السابق، ص٢٠٧.
[24] المرجع السابق، ص٢٢٥.
[25] المرجع السابق، ص٢٢٦.
[26] المرجع السابق، ص٢٢٧.

الماضي درعاً يحمي به ذاته ورسالته، واتجاه تغريبي يدعو إلى الانفلات من صـــلاحية الشريعة لكل زمان ومكان، واتجاه ثالث يدعو إلى حالة التفاعل والتزاوج. وبين الشدّ والجذب بين هذه الاتجاهات الثلاثة، قلّت عملية المراجعة والتحديث، ما أدّى أخيراً إلى التراجع والنكوص، لهذا يدعو المؤلف في سبيل تجاوز هذه المحنة المعرفية إلى "توفّر النظام المنشود بوجود محافظين وإصلاحيين في الوقت ذاته،"[٢٧] تحقيقاً للتوازن المنشود.

وفي الفصل التاسع: (سيرة الاستعادة واليقظة والنهضة)، تمّـت إعـادة نمذجـة القضايا، بحيث يتآزر فيها التصالح بين القديم المحافظ والجديد الإصـلاحي، بخيـارات مسوّغة، يمكن تمثّلها في الواقع. وهنا يعرض المؤلف تجارب بعض الحركات الإسلامية، مثل: الوهابية، والسنوسية، وتماهيها بالسياسة؛ إذ أفادت في تحريك الواقـع باتجـاه مشروع الإعادة والاستئناف. وبالرغم مما أحدثة الاستعمار من أثرٍ في الأفراد والنخب، في مصر والشام وإيران وأفغانستان وغيرها، فإننا نجد عيوناً انفتحت علـى الغـرب، وظهرت اتجاهات تدعو إلى التحديث، وبرزت اتجاهات قومية، وليبرالية، واشتراكية، ولكن عملية التحديث ظلت جزئية وانتقائية "لذا فإن ما نلمحه من عقلانية منهجية في هذه الحقبة لدى جميع التيارات، هو أنها كانت تنظر إلى العقل والعقلانية، من خـلال مسعاها التحرري ومنظارها السياسي المذهبي."[٢٨] وبشكل سريع يصوّر المؤلف جهود مفكري الاستعادة واليقظة والتحديث، متوقفاً عند جهود الطهطـاوي، والأفغـاني، ومحمد عبده، والكواكبي. "وهذه الجهود قد نقلت مستوى المسائل من مجرد الاستعادة وإزاحة التراكمات، إلى الاستعارة والاستفادة."[٢٩] ويَعد الكاتب باستكمال مسيرة هذا الفكر من خلال مؤلَّف مُكَمّل بعنوان: تيارات الفكر العـربي الإسـلامي المعاصـر وتحولات العصر وتداعياته، آملين له التوفيق.

---

27 المرجع السابق، ص٢٣٣.

28 المرجع السابق، ص٢٤٤.

29 المرجع السابق، ص٢٥١.