البحوث والدراسات

لماذا نحتاج إلى التجديد المنهجي؟

الدكتور:
الطيب بوعزة

مركز نهوض للدراسات والنشر
NOUHOUD CENTER FOR STUDIES AND PUBLICATIONS

جميع الحقوق محفوظة © ٢٠١٨
All rights reserved © 2018

لماذا نحتاج إلى التجديد المنهجي؟

د. الطيب بوعزة

الفهرس:

الملخص التنفيذي: ٣

تقديم ٣

١- في الوصل بين فكرة التجديد وبين فكرة الزمن ٥

٢- في دلالة التغيير الكيفي ومستلزماته ١٢

٣- في حاجة مشروع التجديد إلى منهجيات درس الواقع ١٥

٤- في الحاجة إلى تجديد كيفي ١٧

الختام ٢٣

الملخص التنفيذي:

أستهدف من هذه المداخلة توكيد فرضية الحاجة إلى التجديد المنهجي؛ بدعوى أن التغيير الذي حصل في بِنْيَةِ الاجتماع تغييرٌ كيفيٌّ وليس تغييراً كميًّا فقط.

وسأعالج هذه الفرضية من خلال أربعة محاور:

أولها: بحث دلالة الوصل بين التجديد والزمن.

ثم أنتقل في المحور الثاني إلى بيان طبيعة الواقع المستجد، بتوكيد حصول التغيير الكيفي في بنياته.

ثم ثالثًا: سأدافع عن أهمية اعتماد العلوم الاجتماعية للخلوص إلى فهم الواقع الراهن.

وفي المحور الرابع: أنتهي إلى لازم البحث؛ وهو بما أن طبيعة التغيير الذي حصل في بنية الاجتماع العربي الإسلامي الحديث، هو تغيير كيفي - فإن المقولات والمفاهيم الموروثة لا يمكنها أن تُقارب هذا النمط من الاجتماع، وعليه فلابد أيضًا من تجديدٍ كيفيٍّ يناسب طبيعة ذلك التغيير. وأقصد بالتجديد الكيفي ذاك الذي يُجاوز تغييرَ الأفكار إلى تغيير منهج التفكير.

تقديم

ثمة طُرفة أحب أن أبتدئ بها مداخلتي[1] هذه، مفادها سؤال يحمل في الظاهر مفارقة، وهو:

كيف تكون اليونان اليوم؟ وهي التي لها ذلك الإرث الفلسفي والحضاري الغني متخلفةً؛ بينما أمريكا التي لا ماض لها متقدمة؟!

والإجابة تتحَدَّد ارتكازًا على ذات ما يؤسس تلك المفارقة، وهو أن اليونان متخلفة؛ لأن لها ماضيًا ثريًّا جدًّا؛ فهو يُثقل كاهلها عن الخطو في الحاضر، بينما أمريكا لا تراث لها؛ لذا تسافر في الوجود بسرعة متخففة من ثقل الأمتعة.

إن هذه الطرفة تلخص لنا أيضًا موقف كثير من دارسي التراث العربي الإسلامي؛ حيث تجدهم يضعون مسؤولية تخلف الحاضر على أفكار التراث التي لا تزال متحكمة في العقول وتوجهها في الزمن الراهن.

صحيح، إن هذا التحليل المرتكز على منطق تلك الطرفة لا يخلو في الظاهر من سطحية؛ فليس التراث مسؤولًا عن تخلف الحاضر، بل المسؤولية هي على من يعيش حاضره دون وعيٍ بكيفية التعاطي معه، والإبداع في معالجة مستجداته.

1 أصل هذه الدراسة مداخلة ضمن ورشة «العلوم الإسلامية ومسألة التجديد المنهجي: الرؤية – المنهج – كيفية التنزيل» ، التي نظمتها دار نهوض للدراسات والنشر الكويت، بمراكش يومي 02 و03 أبريل 2016م

ولهذا إذا أردنا أوجزَ جواب عن السؤال الذي عنونَّا به هذه المداخلة، أي:

ما الذي يجعل التجديد ضرورةً؟

فلنقل بلفظ واحد: إنه الزمن.

ونعني بذلك أن من طبيعة الوجود المجتمعي أنه محايث بصيرورة تؤول به حتمًا إلى ظهور تغييرات عمرانية، ومشكلات جديدة تتطلب من الوعي أن يساوقها بالتفكير المجتهد القادر على بناء أساليب ومفاهيم جديدة؛ ليتمكن من استيعاب حركة الواقع والتفاعل معها، وإدارتها وحل إشكالاتها.

والصيرورة أو التغير الجاري في الاجتماع، نوعان[2]:

- نوع كمي لا يثير الكثير من الإشكالات على الفكر؛ لأنه يكون من سِنْخِه وضمن منطقه الثقافي.

لكن في حالات معينة يطرأ على بنية الاجتماع وهيكلة العمران:

- تغيير من نوع كيفي يجعل الأنساق الفكرية السالفة - إذا أخذت مأخذًا تقليديًّا - ليس فقط غير قادرة على سد الحاجة إلى حل المشكلات، بل أيضًا عاجزة عن سد حاجة الفهم، أقصد فهم بنية وأنظمة الحياة التي تجددت تجديدًا كيفيًّا.

وهذه هي الحالة التي يعيشها العقل المسلم المعاصر في تقابله مع العالم؛ حيث لا يواجه مشكلات معدودة، بل هيكلة جديدة لنمط في الاجتماع، لم تعهدها أنساقه الفكرية والفقهية القديمة.

وعليه فإن فرضية هذه المداخلة تقوم على الوصل بين الاجتهاد وصيرورة الاجتماع، مع التوكيد على أن التغيير الذي طرأ على المجتمعات الإسلامية الحديثة هو تغييرٌ كيفيٌّ وليس فقط تغييراً تراكميًّا كميًّا؛ مما يستوجب تجديدًا في طريقة فهمنا للتجديد ذاته. وأعني به وجوبَ التجديد في مناهج التفكير، وليس الاكتفاء بتجديد وتغيير في ثمار المنهج الموروث.

لبيان ذلك، سأحاول في هذه المداخلة بحث دلالة الوصل بين التجديد والزمن، وإيضاح مستلزمين من مستلزمات التغيير الكيفي؛ هُما وجوب درس الواقع ووجوب تجديد المنهج.

2 قلنا بأن التغيير نوعان: كمي، وكيفي. وهذا المعنى متداول في الأبحاث السوسيولوجية تحت مسميات واصطلاحات أخرى، حيث يميز بعض علماء الاجتماع بين التغيير changement والتحول Transformation والانتقال Mutation، غير أننا اكتفينا في المقال بمدلولين اثنين، دونما إيغال في مناقشة تلك التمييزات الاصطلاحية.

-1- في الوصل بين فكرة التجديد وبين فكرة الزمن

إن الربط بين التجديد وإيقاع الزمن قضية يشير إليها بوضوح حديث النبي ﷺ: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها».[3] ففي نص الحديث نلحظ ربطًا بين فكرة التجديد وفكرة الوقت (مائة سنة)؛ الأمر الذي يوحي لنا بأن داعيَ التجديد هو حركة الواقع وقوانينه الجارية؛ ومن ثَمَّ فهو ليس ترفًا ذهنيًّا، بل هو ضرورة مجتمعية يفرضها قانونُ الصيرورة وما يفعله في بنية وظواهر الاجتماع.

ومن ثَمَّ فإن التأسيس المنهجي لدراسة هذا الحديث كان يفرض التوقفَ مليًّا عند معنى تجدد الحاجة إلى التجديد بفعل تقادم الزمن، لكن الملحوظ أن الذي استوقف دارسي هذا الحديث قديمًا هو «الاسم الموصول»، أعني لفظ «مَنْ»، ولم ينشغلوا بمستلزمات دلالة لفظتَيْ «مائة سنة»؛ فكانت عناية بعضهم متجهة إلى أن يحدد من هو العالِم الذي يستحق أن يكون مجدد المائة الأولى، وذاك الذي يحق أن ينسب إليه فضل التجديد في المائة الثانية وهكذا، حتى بلغ ببعضهم أن يعلن عن نفسه، راجيًا أن يكون هو مجدد زمانه[4].

---

3 رواه أبو داود (رقم/4291) من حديث أبي هريرة.

4 أقصد هنا الإمام السيوطي، الذي ترجى في أرجوزته أن يكون مجددَ المائة التاسعة. ولا أعني هنا أن اعتراضنا على رجائه، بل الاعتراض على التعيين الفردي للمجدد. هذا ونضيف اعتراضًا آخر وهو أنه في أرجوزته لم يعين في تسمية المجددين بعد المائة الأولى، سوى علماء الشافعية، وفي ذلك تضييق لا يستوعب رحابة الفكر الإسلامي وتعدد مذاهبه.

يقول السيوطي:

الْحَمْدُ لله الْعَظِيمِ الْمِنَّة ... الْمَانِحِ الْفَضْلَ لِأَهْلِ السُّنَّة
ثُمَّ الصَّلَاة وَالسَّلَام نَلْتَمِس ... عَلَى نَبِيِّ دِينه لَا يَنْدَرِس
لَقَدْ أَتَى فِي خَبَرٍ مُشْتَهِر ... رَوَاهُ كُلّ حَافِظ مُعْتَبِر
بِأَنَّهُ فِي رَأْس كُلّ مِائَة ... يَبْعَث رَبّنَا لِهَذِي الْأُمَّة
مَنَّا عَلَيْهَا عَالِمًا يُجَدِّد ... دِين الْهُدَى لِأَنَّهُ مُجْتَهِد
فَكَانَ عِنْد الْمِائَة الْأُولَى عُمَر ... خَلِيفَة الْعَدْل بِإِجْمَاع وَقَر
وَالشَّافِعِيّ كَانَ عِنْد الثَّانِيَة ... لِمَا لَهُ مِنَ الْعُلُوم السَّامِيَة
وَابْن سُرَيْج ثَالِث الْأَئِمَّة ... وَالْأَشْعَرِيّ عَدَّهُ مَنْ أَمَّه
وَالْبَاقِلَانِي رَابِع أَوْ سَهْل أَوْ ... الْإِسْفَرَايِينِي خَلَف قَدْ حَكَوْا
وَالْخَامِس الْحَبْر هُوَ الْغَزَالِي ... وَعَدَّهُ مَا فِيهِ مِنْ جِدَال
وَالسَّادِس الْفَخْر الْإِمَام الرَّازِي ... وَالرَّافِعِي مِثْله يُوَازِي
وَالسَّابِع الرَّاقِي إِلَى الْمَرَاقِي ... إِبْن دَقِيق الْعِيد بِاتِّفَاق
وَالثَّامِن الْحَبْر هُوَ الْبُلْقِينِي ... أَوْ حَافِظ الْأَنَام زَيْن الدِّين
وَالشَّرْط فِي ذَلِكَ أَنْ تَمْضِي الْمِائَة ... وَهْوَ عَلَى حَيَاته بَيْن الْفِئَة
يُشَار بِالْعِلْمِ إِلَى مَقَامِه ... وَيَنْصُر السُّنَّة فِي كَلَامِه
وَأَنْ يَعُمّ عِلْمُه أَهْل الزَّمَن ... وَأَنْ يَكُون جَامِعًا لِكُلِّ فَنّ
مِنْ أَهْل بَيْت الْمُصْطَفَى وَقَدْ قَوِي ... وَأَنْ يَكُون فِي حَدِيث قَدْ رُوِي
قَدْ نَطَقَ الْحَدِيث وَالْجُمْهُور ... وَكَوْنه فَرْدًا هُوَ الْمَشْهُور
أَتَتْ وَلَا يُخْلَف مَا الْهَادِي وَعَدَ ... وَهَذِهِ تَاسِعَة الْمِئِين قَدْ
فِيهَا فَفَضْل الله لَيْسَ يُجْحَد ... وَقَدْ رَجَوْت أَنَّنِي الْمُجَدِّد
عِيسَى نَبِيّ الله ذُو الْآيَات ... وَآخِر الْمِئِين فِيمَا يَأْتِي
وَفِي الصَّلَاة بَعْضنَا قَدْ أَمَّهُ ... يُجَدِّد الدِّين لِهَذِي الْأُمَّة
بِحُكْمِنَا إِذْ فِي السَّمَاء يَعْلَم ... مُقَرَّرًا لِشَرْعِنَا وَيَحْكُمْ
وَيُرْفَع الْقُرْآن مِثْل مَا بُدِي ... وَبَعْده لَيْسَ يَبْقَ مِنْ مُجَدِّد
مِنْ رَفْعه إِلَى قِيَام السَّاعَة ... وَتَكْثُر الْأَشْرَار وَالْإِضَاعَة
وَمَا جَلَا مِنَ الْخَفَا وَأَنْعَمَا ... وَأَحْمَد الله عَلَى مَا عَلَّمَا
وَالْآل مَعْ أَصْحَابه الْمَكْرُمَة ... مُصَلِّيًا عَلَى نَبِيّ الرَّحْمَة

صحيح لقد أجاد بعضهم - كالذهبي[5] وابن كثير[6] وابن حجر[7] وغيرهم - في نفي أن يكون ذلك الاسم الموصول دالًّا على الفرد، مؤكدًا أن المعنى ينصرف إلى الجماعة لا إلى شخص مفرد؛ لكن مفهوم الزمن في الحديث لم يُعط ما يستحق من انتباه وتأمل.

ولا ينبغي أن نعيب توقف القدماء عند حرفين من الحديث (مَنْ) والذهول عن ستة أحرف (مائة سنة)؛ فذاك يمكن تفسيره باللحاظ الـ«سوسيولوجي»؛ الذي يفيد بأن المجتمع التقليدي لم يكن فيه حراك الاجتماع ملحوظًا بسهولة.

ومن هنا نفهم لماذا انصرف القدماء حتى عند تأملهم في معنى الزمن كحراك، إلى تصنيف الحديث في باب الملاحم، حيث عدوه من المبشرات؛ وذلك لأن أوضح حراك اجتماعي في نمط الاجتماع القديم هو واقعة الحرب، وخاصة تلك التي تنتهي بالهزيمة؛ لأنها تكون أكثر إظهارًا لحدوث التغيير.

ولهذا عُدَّ هذا الحديث النبوي من المبشرات القائلة بأن في كل مائة عام يبعث الله لهذه الأمة من يجدد أمر دينها؛ فتستعيد قوتها. أما كون الحديث دالًّا على أن الزمن يجري في بنية المكان ومحمولاته تغييرات مجتمعية ونفسية؛ تستوجب مساوقتها باجتهاد جديد؛ فهذا ما لم يكن متاحًا التفكير فيه بعمق وتركيز في نمط الاجتماع التقليدي التي يتباطأ فيه فعل الصيرورة والتغيير.

والذهول عن فكرة الزمن في الحديث بادٍ أيضًا في انصراف النظر إلى حصر مدلول «مائة سنة» في مقدار زمني معين تحدده عقارب الساعة، بينما المقصود في الحديث - والله أعلم - الزمن ذاته كعلامة على الحركة، لا مقدار معين منه. وعليه لا نرى داعيًا إلى أن ندخل في ذلك الخلاف حول تعيين مبتدأ الحساب:

أنبدأ تعداد رأس المائة بتوقيت المولد النبوي، أم بالبعثة، أم بالهجرة، أم بوفاة النبي ﷺ؟[8].

ثم إن الذهول عن مقتضيات فكرة الزمن بادٍ أيضًا في تعريف معنى «التجديد»؛ حيث فُهم معنى العودة إلى ما كان عليه السلف فهمًا تقليديًّا؛ فاستحال التجديد مانعًا للتجديد، حيث فهم البعض العودة إلى ما كان عليه السلف بوصفه تقليدًا تامًّا

---

5 قال الحافظ الذهبي: «الذي أعتقده من الحديث أن لفظ (مَن يُجَدِّدُ) للجمع لا للمفرد.» من «تاريخ الإسلام» (180/23).

6 قال ابن كثير: «قال طائفة من العلماء: الصحيح أن الحديث يشمل كل فرد من آحاد العلماء من هذه الأعصار، ممن يقوم بفرض الكفاية في أداء العلم عمن أدرك من السلف إلى من يدركه من الخلف، كما جاء في الحديث من طرق مرسلةٍ وغير مرسلة: (**يحمل هذا العلم من كل خلف عُدوله، ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين**). وهذا موجود ولله الحمد والمنة إلى زماننا هذا ونحن في القرن الثامن.» «البداية والنهاية» (256/6).

7 قال ابن حجر في «فتح الباري»: «لا يلزم أن يكون في رأس كل مائة سنة واحد فقط، بل يكون الأمر فيه كما ذكر في الطائفة (يعني قد تكون جماعة) وهو متجه، فإنَّ اجتماع الصفات المحتاج إلى تجديدها لا ينحصر في نوع من أنواع الخير، ولا يلزم أن جميع خصال الخير كلها في شخص واحد، إلا أن يُدَّعى ذلك في عمر بن عبد العزيز، فإنه كان القائم بالأمر على رأس المائة الأولى باتصافه بجميع صفات الخير وتقدمه فيها، ومن ثم أطلقَ أحمد أنهم كانوا يحملون الحديث عليه، وأما من جاء بعده فالشافعي وإن كان متصفًا بالصفات الجميلة؛ إلا أنه لم يكن القائم بأمر الجهاد والحكم بالعدل، فعلى هذا كل من كان متصفًا بشيء من ذلك عند رأس المائة هو المراد، سواء تعدد أم لا.» انتهى من «فتح الباري» (295/13).

8 يشير المناوي إلى هذا الاختلاف في تعيين مبتدأ حساب المائة بقوله في «فيض القدير»: «يحتمل من المولد النبوي، أو من البعثة، أو من الهجرة، أو الوفاة.. ولو قيل بأقربية الثاني- أي البعثة- لم يبعد، لكن صنيع السبكي وغيره مصرحٌ بأن المراد الثالث.» عبد الرؤوف المناوي، فيض القدير شرح الجامع الصغير، المكتبة التجارية الكبرى، ط 1، مصر 1356، ج 9، ص 9.

لغطهم في الفكر والعيش، دون أن يستوقفهم السؤال: لماذا لم تتحقق هذه العودة وتتجسد فيما بعد مرحلة الخلافة الراشدة، رغم كثرة الحنين إلى ذلك الزمن؟

أليس عدمُ تكرار نمط الفكر والعيش الذي ساد في اللحظة التاريخية الأولى دليلًا على أن صيرورة الاجتماع تفرض منطقها عبر الزمن؟

ألا ينبغي أن فهم معنى العودة إلى السلف بمعنى العودة إلى روح الاجتهاد من الوحي لتكييف الحياة، فيكون التجديد هو استعادة لحس الاجتهاد الذي تميز به أعلام السلف، لا الجمود على محصول اجتهادهم؟

أليس النبي ﷺ القائل: «خيركم قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم»[9]، هو من قال: «مَثَلُ أمتي مثل المطر لا يُدْرى أوله خير أو آخره»[10]؟

فكيف ينبغي أن نؤسس فكرة التجديد وفق مقتضى الزمن، دون الوقوع في ذلك الالتباس النظري الخطير الذي يقلب التجديد إلى تقليد؟

في كتاب «الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف» يشير ولي الله الدهلوي إلى مراحل تطور الموقف من التقليد، معينًا المائة الرابعة كمبتدأ لتأسيس نزعة التقليد، حيث يقول: «اعلم أن الناس كانوا في المائة الأولى والثانية غير مُجمعين على التقليد لمذهب واحد بعينه؛ قال أبو طالب المكي في قوت القلوب: إن الكتب والمجموعات محدثة، والقول بمقالات الناس والفتيا بمذهب الواحد من الناس واتخاذ قوله والحكاية له في كل شيء والتفقُّه على مذهبه - لم يكن الناس قديمًا على ذلك في القرنين الأول والثاني. انتهى. أقول: وبعد القرنين حدث فيهم شيء من التخريج؛ غير أن أهل المائة الرابعة لم يكونوا مجتمعين على التقليد الخالص على مذهب واحد والتفقه له والحكاية لقوله، كما يظهر من التتبع، بل كان الناس على درجتين: العلماء، والعامة. وكان من خبر العامة أنهم كانوا في المسائل الإجماعية التي لا اختلاف فيها بين المسلمين أو بين جمهور المجتهدين لا يقلدون إلا صاحب الشرع.»[11]

وفي هذا السياق يمكن أن نشير إلى فكرة غلق باب الاجتهاد كمثال على الاحتراس والخوف من الجدة؛ حيث استقر الأمر منذ القرن الرابع الهجري على الدعوة إلى تقليد الأئمة الأربعة...[12]. وفي سياق نفي الاجتهاد انتشرت فكرةُ فقدان المجتهد المطلق، حتى إن ابن الصلاح «نقل عن بعض الأصوليين أنه لم يوجد بعد عصر الشافعي مجتهدٌ مستقلٌّ»[13]؛ وذلك

9 أخرجه البخاري، كتاب الشهادات، باب لا يشهد على شهادة جور إذا أشهد، (171/3)، برقم: (2651)، ومسلم، كتاب فضائل الصحابة، باب فضل الصحابة ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم، (1964/4)، برقم: (2535).

10 أخرجه الترمذي في سننه (بشرح تحفة الأحوذي)، كتاب: الأمثال، باب: رقم (6)، (138/8)، رقم (3030).

11 ولي الله الدهلوي، الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، ج1، ص 37-38.

12 وضعت ثلاث نقط للإشارة إلى أنه بالإضافة إلى الأئمة الأربعة كان وقتئذ حضور في المجال المذهبي السني لثلاثة آخرين هم: سفيان، والأوزاعي، وداود الظاهري. وقد اندثر مذهب سفيان وكذا مذهب الأوزاعي، ولم يبق سوى المذهب الظاهري إضافة إلى المذاهب الأربعة المشهورة.

13 المناوي، فيض القدير، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 1415 هـ 1994 م، ج1، ص16.

لتوكيد تقليد الأئمة. هذا مع أن الثابت أن مالكا[14] وأبا حنيفة[15] وكذا الشافعي[16] - وغيرهما من أعلام السلف - كانا ينهيان عن أن يُقلدا.

يقول ابن حزم: «كل من قلد صحابيًّا أو تابعيًّا أو مالكًا أو أبا حنيفة أو الشافعي أو أحمد... يبرؤن منه في الدنيا والآخرة...».

وأيضًا فإن هؤلاء الفقهاء قد نهوا عن تقليدهم وتقليد غيرهم، فقد خالفهم من قلدهم.»

وحتى بعد تشكُّل المذاهب، استمر عديدٌ من العلماء في التوكيد على خطر التقليد، وتوكيد فرضية الاجتهاد، وفي هذا السياق يقول السيوطي: «ما زال السلف والخلف يأمرون بالاجتهاد ويحضون عليه، وينهون عن التقليد ويذمونه ويكرهونه».

ثم أخذ في جرد الكتب التي نقدت التقليد، سواء تلك التي وقف عليها أو تلك التي تناهت إلى سمعه؛ قائلًا: «وقد صنف جماعةٌ لا يحصون في ذم التقليد، فمن صنف في ذلك المزني صاحب الإمام الشافعي، ألف كتابَ فساد التقليد، نقل عنه ابن عبد البر في كتاب العلم، والزركشي في البحر، ولم أقف عليه. وألف ابن حزم ثلاثة كتب في إبطال التقليد وقفت عليها، وألف ابن عبد البر كتاب العلم في ذلك، وقفت عليه، وألف أبو شامة في ذلك كتابه المسمى خطبة الكتاب المؤمل في الرد إلى الأمر الأول، وقفت عليه. وألف ابنُ دقيق العيد كتاب التسديد في ذم التقليد، لم أقف عليه. وألف ابن قيم الجوزية كتاباً في ذم التقليد وقفت على كرَّاسين منه، وألف المجد الشيرازي صاحب القاموس كتاب الإصعاد إلى رتبة الاجتهاد، لم أقف عليه.»[17]

ويقول ابن الجوزي: «في التقليد إبطال منفعة العقل لأنه خُلق للتدبر». وقال ابن عبد البر: «إنه لا خلاف بين أهل الأمصار في فساد التقليد»...

---

14 طلب الخليفة أبو جعفر المنصور من الإمام مالك في موسم الحج- أن يؤلف كتابًا في الفقه يوحد السلوك قائلًا: «يا أبا عبد الله ضع الفقه ودوّن منه كتابًا وتجنّب شدائد عبد الله بن عمر، ورخص عبد الله بن عباس، وشوارد عبد الله بن مسعود، واقصد إلى أواسط الأمور، وما اجتمع إليه الأئمة والصحابة، لتحمل الناس إن شاء الله على عملك، وكتبك، ونبثها في الأمصار ونعهد إليهم ألا يخالفوها".

غير أن الإمام مالك رفض حمل الناس على كتابه. وقال: "إن أصحاب رسول الله صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اختلفوا في الفروع، وتفرقوا في البلدان، وكلٌّ مصيبٌ."

مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي، دار القلم، دمشق، الطبعة 2، 1425 2004 ج1، ص313.

وأنوه هنا إلى أن الألباني شكَّ في نسبة القول «وكل مصيب» إلى مالك.

15 يقول أبو حنيفة: «قولنا: هذا رأي وهو أحسن ما قدرنا عليه، فمن جاءنا بأحسن من قولنا فهو أولى بالصواب منا». تاريخ بغداد، ج13، ص352.

ويقول زُفر بن الهذيل، أحد كبار فقهاء الأحناف: «كنا نختلف إلى أبي حنيفة ومعنا أبو يوسف ومحمد بن الحسن فكنا نكتب عنه، فقال يومًا لأبي يوسف: ويحك يعقوب! لا تكتب كل ما تسمعه مني، فإني قد أرى الرأي اليوم فأتركه غدًا، وأرى الرأي غدًا فأتركه بعد غد." الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، دار الكتب العلمية – بيروت/ ج13، ص 424.

16 قال الشافعي للمزني: «يا إبراهيم، لا تقلدني في كل ما أقول، وانظر في ذلك لنفسك فإنه دين».

17 عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد فرض في كل عصر، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة ب ت، ص42.

لكن على الرغم من أن هؤلاء الأعلام شددوا على وجوب الاجتهاد، والنهي عن التقليد، فإن المسار العام الذي انساق فيه أتباعهم هو توكيد التقليد، حتى بلغ الأمر ببعضهم أن صار الوحي عندهم محدودًا بسياجات المذهب، ومحكومًا به لا حاكما عليه.

وتلك هي الصورة التي يجسدها قول أبي الحسن الكرخي شيخ الحنفيين في بغداد في القرن الرابع الهجري: «كل آية تخالف قول أصحابنا فإنها تحمل على النسخ أو على الترجيح، والأولى أن تحمل على التأويل من جهة التوفيق.»[18]

فانتهى تطور الفكر الإسلامي إلى بناء مذاهب مغلقة، تسيج إمكانية التفكير المغاير؛ فتحددت وظيفة الفقيه والأصولي في الحفظ لا في الإضافة المجددة.

وهي الحالة التي استشعرها الفقيه الفيلسوف ابن رشد؛ فعبر عنها في كتابه «بداية المجتهد» قائلًا: «إن هذا الكتاب إنما وضعناه ليبلغ به المجتهد في هذه الصناعة رتبةَ الاجتهاد، وبهذه الرتبة يسمى فقيهًا لا بحفظ مسائل الفقه ولو بلغت في الصدر أقصى ما يمكن أن يحفظه إنسان، كما نجد متفقهةَ زماننا يظنون أن الأفقهَ هو الذي حفظ مسائل أكثر، وهؤلاء عرض لهم شبيه ما يعرض لمن ظن أن الخفاف هو الذي عنده خفاف كثيرة، لا الذي يقدر على عملها، وهو بَيِّنٌ أن الذي عنده خفاف كثيرة سيأتيه إنسان بقدَمٍ لا يجد في خفافه ما يصلح لقدمه، فيلجأ إلى صانع الخفاف ضرورة. فهذا هو مثال أكثر المتفقهة في هذا الوقت.»[19]

إن التشبيه الذي أتى به ابن رشد اعتمادًا على مثال الخفاف دالٌّ جدًّا على مأزق الفقه[20] المعتمد على التكرار والحفظ؛ فليس الخفاف هو الذي يمتلك خفافًا كثيرة، بل هو الذي يقدر على صناعتها؛ لأنه مهما كان مقدار الخفاف في محله، فإنه لابد أن يصطدم يومًا بحالة قدم ليس لديه مقاسها، فيضطر إلى البحث عمن يقدر على صناعة الخف المناسب لها.

وإذا كان ابن رشد في كتابه «بداية المجتهد» قد انتقد حالةَ الفقه في زمانه، فإنه في كتابه «الضروري في أصول الفقه.» نجده يكرر ذات النقد؛ الأمر يكشف عن عمق إحساسه بخطر المشكلة، التي صارت هاجسًا لديه. حيث يقول: «والفرق بين هؤلاء وبين العوام أنهم يحفظون الآراء التي للمجتهدين... من غير أن تكون عندهم شروط الاجتهاد.»[21]

إنه يقارب بين متفقهة زمانه وبين العوام، فلا يجد من اختلاف سوى في الحفظ، فيؤكد أنهم مجرد عوام يلبسون ثوب المجتهدين مما يُؤدي إلى التباس حقيقة أمرهم على الناس، فتراهم يتبعونهم ظانين أنهم أهلٌ للاقتداءِ والاحتذاءِ واستعلامِ

18 الكرخي، أصول الكرخي، المطبعة الأدبية، الطبعة الأولى، مصر، ب ت، ص 84 رغم أن قول الكرخي يمكن أن يحمل على محمل دلالي آخر، فإن إيرادنا له هنا هو للدلالة على التقليد المذهبي.

19 ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الكتب العلمية، ج2، 1988م، بيروت، ص.195

20 ركزنا في هذه الفقرات على الفقه تحديدًا؛ لأنه بحكم اتصاله بالفروع أي بالعمل هو أكثر مجالات الفكر الإسلامي اتصالًا بالحياة، فإذا تمكن فيه التقليد، فتلك دلالة على انفصام صلة الوعي الإسلامي بالواقع في مختلف تخصصاته المعرفية الأخرى؛ لأن الفقه أدعى بالاتصال الواقعي من غيره من التخصصات.

21 ابن رشد، الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفى، تقديم وتحقيق جمال الدين العلوي، الطبعة 1، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1944، ص144.

موقف الدين من أفواههم، بينما كل الاختلاف - حسب ابن رشد - هو في حفظهم لآراء وفتاوى الأئمة، أي إن ما يميزهم هو الذاكرة الحافظة لا غير.

وحقيقة أن حديثَ ابن رشد عن فقهاء زمانه صَدَقَ على كثير من فقهاء زماننا نحن؛ لأن حاصل التغيير في بنية الاجتماع حاليًّا أكبر من حاصل التغيير الذي كان وقتَ صاحب «بداية المجتهد». كما أن العلة التي عينها هي ذات ما نعانيه اليوم من كثير من المتفقهة، أي تعاظم الحفظ وقلة الفهم.

وبَيِّنٌ أنه لا يكفي الفقيه إزاء مستجدات الحياة وحراكها، مخزونُه من الحفظ ولا مخزونه من الموروث الفقهي؛ بل لابد له من مهارات عقلية[22] ليقارب الحياة ويتمكن من فهمها وإرشادها.

فالمطلوب من العملية الفقهية - والعملية الفكرية بشكل عام - أن تكون قادرة على استيعاب المستجد، وأخطر ما يمكن أن يصيب الفكر الإسلامي هو أن تستقر فيه تلك النزعة التي تحسب أن أفضل الفقهاء هو ذاك الذي لا يقول بشيء لم يقل به إمامٌ أو فقيه قديم.

ومن نافل القول الإشارةُ إلى أن حالة الجمود على السلف ليست ظاهرةً مخصوصة بتاريخنا الثقافي وحده، بل كل المجتمعات/الحضارات تمرُّ بطور استحكام التقليد؛ ففي السياق الأوربي مثلًا كان يكفي للرجل أن يقول: «هكذا قال الأستاذ» dixit magister ليكتسي قوله صفة الحقيقة. وكان لفظ الأستاذ يُطلق في الغالب على أفلاطون أو أرسطو، وقد كثر تكرار عبارة (dixit magister) في القرون الوسطى، فكانت أقوال المفكرين الماضين تكفي لَلَجْمِ الأفواه واستسلام الجميع.»[23]

كما أن استحكام طور التقليد لا يؤثر في حقل المعرفة الدينية وحدها، أو في المجال الثقافي الأدبي وحده، بل حتى في مجالات علمية بعيدة عن حقل التخصص الديني، تستحيل الأسماء العلمية الكبرى إلى مقدسات مانعة للاجتهاد. وفي هذا السياق يمكن أن نستحضر وضعية استحكام التقليد لطب جالينوس، حيث ساد أوربا، حتى في زمن التأسيس المنهجي للحداثة، أي القرن السابع عشر، نزوع تقليدي في بعض الأوساط الأكاديمية الطبية؛ وهو ما يجسده بوضوح تداول القول: «لأن نكون على خطأ مع جالينوس، خير من أن نكون على حق مع هارفي.»، وأنه «إذا خالفت الجثة رأي جالينوس، فقد صدق جالينوس وكذبت الجثة.»[24]

إنه لا بداية للتفكير الاجتهادي إلا بالاقتدار على النظر النقدي إلى الموروث، والحرص على إدراك خصوصية الواقع الذي يشتغل فيه المجتهد، ووعيه بالحاجة إلى تفكير جديد يناسب مقدار المستجد فيه.

22 تدريب الفكر الفقهي على مهارات التفكير مهمة تحتاج إلى تغيير كبير في مناهج تعليمه.

23 عبد الكريم سروش «المرتكزات النظرية لليبرالية» ص152، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، ص24-25، صيف وخريف 2003-1424.

24 Brodhead ω Paris,Pharmacologia,1831,p27

مذكور عند علي بن محمد الحمد، أزمة العلوم الشرعية في مقابل المنهجية العلمية الحديثة، بحث في الكتاب الجماعي: قضايا منهجية في الفقه والتشريع الإسلامي، المركز الثقافي العربي، مؤمنون بلا حدود، الطبعة 1، الدار البيضاء 2014، ص 21.

والفقه - برسم تعريفه، كعلم بالأحكام الشرعية العملية الفرعية، وبرسم أنماطه الحكمية التكليفية كالوجوب والندب والإباحة والكراهة والحرمة، أو الوضعية كالصحة والبطلان والفساد - ينبغي أن يكون موصولاً بالحياة ومعيارَ ما يحقق النفع والمصلحة للعمران؛ لأن الفقه متعلّقٌ بالسلوك العملي، لذا من المفروض أن يكون مفتوحًا على التغيير والتبديل، وإلا لن يكون فقه حياة بل فقه ممات.

ولعلَّ وجودَ المجتهد اليوم لا يستلزم فقط مَقْدِرةً ذِهنيَّةً، بل أيضًا مقدرةً نفسيَّةً، وأعني بها شجاعة الإرادة في إعلان الاجتهاد. والحال أن واقعنا الثقافي الإسلامي مقلوب في مراتبه؛ حيث إن العوام هم من يقودون «المجتهدين» لا العكس. وقد حاورت مراتٍ عديدًا من الأسماء الفكرية الوازنة في ثقافتنا الإسلامية المعاصرة، فوجدتها تُسِرُّ آراءها الاجتهادية، وتحصرها في مجالس مغلقة، ولا تكتبها ولا تعلنها على الملأ؛ مخافة أن ينالها سوء من العوام المقلدة.

وهذا من أخطر معاطب الفكر الإسلامي المعاصر؛ حيث يصير المفكر يفكر بمنطق العامي، ويقف عند محدودية تفكيره وذوقه؛ فلا يقول إلا ما يرضيه! أي يقول ما يطلبه المستمعون.

وباسترجاع لحظة ظهور التقليد وهيمنته في تاريخنا الثقافي نلحظ أن من بين الأسباب التي أدت إلى شيوعه، هو الاحتراز من تعمق الاختلاف واختلال وحدة المجتمع، ومن ثم يمكن القول بأن من اجتهدوا أو ابتدعوا، فقالوا بسد باب الاجتهاد[25] - حركهم ابتداءً الخوف من أن تتفرق الأمة وتختلف.

لكن رغم إخلاص هذه النية وصدقيتها، فإنها كانت غافلةً عن الخطر الحقيقي، الذي يمثله تجميد الفكر على ما مضى، فإذا استحضرنا تاريخَ الاجتماع الإسلامي، ستتضح حقيقة يبرزها الاستقراء، وهي أن الأمة المسلمة لم تبدأ في طور التخلف والانحطاط زمن التجديد، بل دخلت فيه - أي في طور التراجع والتخلف - زمن الجمود، الذي بدأت إرهاصاته في الاستحكام منذ القرن الخامس الهجري.

أجل، يتعلل البعض للتحذير من التجديد بدعوى أنه قد يأتي بأخطاء وانحرافات، بيد أنهم يغفلون عن أمر أهم، وهو أن الانحراف الذي يحصل في زمن التجديد أقل خطرًا من الانحراف الذي يحصل في زمن التقليد؛ لأنه في لحظة التجديد يكون العقل الاجتهادي مشتغلًا، حاملًا لخصائص النقد والمراجعة والتصويب، ومن ثم يكون الانحراف أو الخطأ قابلًا للانكشاف والنقد والتصويب، أما الانحراف زمن التقليد فإنه يتغلغل في نفسية الشعوب، ويفعل فعله دون رقيب من العقل الفاحص ولا حسيب من الفكر الناقد.

وعليه؛ فإن مشروعية إطلاق فعل التجديد يفرضها حراك الواقع، الذي نحتاج إلى إدراكه واستحضار مستلزماته. وخاصة عندما يحدث في بنية العمران تحوُّلٌ جذريٌّ يجعل الفكر الموروث قاصرًا عن أداء وظيفته في فهم ومعالجة المستجد.

25 المفارقة أن سد باب الاجتهاد هو بحد ذاته اجتهادٌ محدث لم يكن في السابق، حيث بينا كيف كان النهي عن التقليد شائعًا عند جميع الأئمة.

لقد أجاد الشهرستاني في كتابه «الملل والنحل» بحديثه عن فرضية الاجتهاد وخطر تركه حيث قال: «إن قصر [يقصد الاجتهاد] في أهل عصر عصوا بتركه، وأشرفوا على خطر عظيم.»[26] وهذا لا يعني أن هذه الفكرة الموروثة أو تلك لم تكن صالحة في زمنها؛ بل حتى الصالح في زمن قد لا يكون بالضرورة صالحًا لكل الأزمنة، ومن ثَمَّ فالحِجَاجُ على ديمومة صلاحية الفكرة بدعوى أنها أدت وظيفة إيجابية في لحظة تاريخية ما - حِجاجٌ خاطئ تعوزه البصيرة بماهية التاريخ البشري، وأنماط تحولاته عبر الزمن.

وهذا الوعي الحصيف يعبر عنه أبو علي مسكويه بقوله: «إن بعض الأحكام يتغير بحسب الزمان، وبحسب العادة، وعلى قدر مصالح الناس؛ لأن الأحكام موضوعة على العدل الوضعي، وربما كانت المصلحة اليوم في شيء وغدًا في شيء آخر.»[27]

غير أن هذا لا يعني المناداة بالقطع الجذري مع ماضينا الثقافي، بل إنه رغم قولنا مع مسكويه بأن الصالح لزمن قد لا يكون كذلك لزمن آخر، فإننا نرى أيضًا أن الميراث الفكري في تنوعه واختلافه مفيدٌ في توسعة أفق التفكير، بشرط أن ننظر إلى ذلك الميراث دون قدسية أو تصنيم؛ أي بوصفه فكرًا بشريًا اجتهد وفق مرجعية الوحي، واستجاب لشروط واقعه؛ ومن ثَمَّ لنا نحن أيضًا أن نتخذ من مرجعية الوحي ما نستهدي به لتأسيس الاجتهاد المواكب لشروط واقعنا.

أما الوقوف عندما انتهى إليه العقل المسلم في ماضيه، فهو تجذير لحالة الفصل بين الفكر والمجتمع، وهي حالة لن تئول إلا إلى تقادم الفكر وعجزه حتى عن سد حاجة الفهم؛ بلْهَ سد حاجة الحل ومعالجة مشكلات الواقع.

وهذا ليس عيبًا في ذلك الفكر الموروث، بل هو دليل عطالة التفكير اليوم. أما أفكار الأقدمين فقد أنتجت لزمنها وواقعها وكانت مواكبة لوقتها، ومن الطبيعي أن نحتاج إلى إجراء اجتهاد يجاوزها بما يواكب التغييرات الكيفية التي طرأت على واقعنا المعاصر.

-2- في دلالة التغيير الكيفي ومستلزماته

والمقصود بالتغيير الكيفي أنه تغييرٌ نوعي يجاوز مستوى التغيير الكمي؛ إذ يُايز علم الاجتماع بين هذين النوعين من أنماط التغير الاجتماعي، رائيًا في النمط التراكمي توسيعًا في البنية الاجتماعية والثقافية ذاتها، بينما النمط الكيفي يغير تلك البنية تغييراً جذرياً، حيث يستبدل بها بنية جديدة.

وإذا كان حدوثُ التغيير الكمي لا يتطلب تغييراً في الرؤى النظرية المؤطرة لحركة الاجتماع، فإنه عند حدوث التغيير الكيفي تفقد تلك الرؤى القديمة قدرتها الإجرائية على التوجيه الصحيح والتأطير القادر على نَظْمِ حركةِ الاجتماع لا تقييدها.

---

26 محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة بيروت، 1404، ج1، ص204.

27 التوحيدي ومسكويه: الهوامل والشوامل، نشره أحمد أمين، القاهرة 1951، ص 330.

ومعلوم أن هذا الكتاب موضوع على أسئلة وضعها التوحيدي وسماها الهوامل، وأورد لها من مسكويه أجوبة سُميت شوامل.

وهذا النمط من التغيير أَدْرَكَهُ الوعيُ الفلسفيُّ في بداية تشكله، وكذا الوعي السوسيولوجي في قراءته لنمط الاجتماع الحديث: فإذا كان الفيلسوف الإغريقي القديم هيراقليط أول من صاغ مقولة صيرورة الواقع، بقوله في الشذرة (ب91) المروية عند بلوتارك: «إننا لا يمكن أن نستحم في النهر ذاته مرتين»[28]؛ لأننا عندما ننزل في المرة الثانية تكون مياه النهر قد جرت وتغيرت، فنسبح في مياه جديدة غير تلك التي سبحنا فيها في المرة الأولى؛ فإن هيراقليط الحداثة، أعني هيجل قدم في القرن التاسع عشر في إطار نظريته عن «ظاهراتية الروح» فكرةَ الصيرورة التاريخية وفق منظور جدليٍّ يُفيد حصول النقلة النوعية.

وعند «تأسيس»[29] علم الاجتماع في القرن التاسع عشر، قدّم أوجست كونت في كتابه «خطاب في الفكر الوضعي» Discours sur l'esprit positif (1844) تصورًا للتغيير النوعي الذي يبدل نمط الاجتماع وفق ما سماه بقانون المراحل الثلاث، ناظرًا إلى الفترة التي عاش فيها، أي القرن التاسع عشر، بوصفها لحظةً مؤذِنَةً بالانتقال إلى المرحلة الوضعية والقطع مع المرحلتين السابقتين، أي اللاهوتية والميتافيزيقية.

صحيح أن نظريات التغيير الاجتماعي التي تبلورت في السوسيولوجيا الغربية، حكمتها في كثير من الأحيان مسبقات نظرية متمركزة على الذات؛ فعمَّمَتْ رؤيتَها على جميع المجتمعات، وجعلت من بعض رؤاها قوانينَ تحكم حركة التاريخ البشري في ماضيه ومستقبله، وهذا نقصٌ مُعيبٌ في تلك النظريات، لكن الذي يهمنا منها هنا أن ثَمَّةَ إدراكًا حصيفًا لوجود صيرورة في بنية الاجتماع تؤدي به إلى انتقالات نوعية.

وبصرف النظر عما في نظرية أكونت من ثقوب عديدة، خاصة في قراءتها القطائعية للتاريخ، فإنه يمكن أن نقف عندها بوصفها حددت بعض ملامح الزمن الجديد، ولامست بعض محدداته كالتصنيع وما آل إليه من تغيير في بنية المدنية الحديثة، التي سارت نحو تفكيكِ النمط التقليدي واستبداله.

وتكاثرت بعد كونت النظريات السوسيولوجية الباحثة في أنماط واتجاهات التغيير المجتمعي؛ حيث أبرز دوركايم دورَ تقسيم العمل في تشكيل الاجتماع الحديث، وركز ماكس فيبر - في تحليله لنمط الاجتماع الحداثي - على البيروقراطية في مستوى البنية الإدارية للمجتمع، وعلى نزع السحر عن العالم على مستوى البنية الثقافية، كما تعد أطروحة تالكوت بارسونز ذات فائدة في فهم أثر الانتقال إلى الانتظام وفق الأسرة النووية بدل الأسرة الممتدة، في تشكيل بعض ملامح المجتمعات الحديثة.

كما أن الدراسات الراهنة لأنماط التواصل الجديدة تؤكد أن نمط الحياة طرأ عليه اليوم تغيير عميق، يستوجب تجديدًا في مقولات الفكر لإمكان فهمه وحسن التفاعل معه.

---

28 Plutarque, Que signifie le mot EI,18,392 B.

29 أضع كلمة تأسيس بين مزدوجتين للإشارة إلى أن ثمة اختلافًا في تعيين لحظة تأسيس علم الاجتماع، وقد اتجه بعض الدارسين للمقدمة الخلدونية (مثلا حسن الساعاتي، ابن خلدون مؤسس علم الاجتماع، بيروت، 1972م.و محمد الفاضل بن عاشور، ابن خلدون أول مؤسس لعلم الاجتماع، أعمال مهرجان ابن خلدون، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة، 1962م...)، إلى استقدام نظرية علم العمران التي أسسها بن خلدون في مقدمة العبر، بوصفها تأسيسًا لعلم الاجتماع، ولا يسمح المقام بمدارسة هذه الفكرة هنا؛ لذا وضعنا لفظ التأسيس بين علامتي الازدواج.

ومن الملحوظ أن هذا النمط الحداثي لم يبق محصورًا في بيئته الغربية، بل امتد تأثيره إلى مختلف القارات محدثًا في بنياتها المجتمعية خلخلة جوهرية. وفي ما يخص الاجتماع العربي الإسلامي، فقد شهد منذ حوالي قرنين تغييرًا جذريًا في بنياته، فلم تعد بنياته القديمة في كيفية الإنتاج قادرةً على الاستمرار، كما أن جدلية المثاقفة[30] مع الغرب، أنهت كثيرًا من العوائد والأعراف المجتمعية بما أدخلته من أنماط حياة غربية، كما صارت منتجات التطور التقني حاضرة ومؤثرة.

ويضاف إلى ذلك التأثير الهائل على مستوى القيم والأفكار بفعل تطور تقنية التواصل؛ حيث لم تعد المجتمعات المجسمة هي المعطى الذي نواجهه، بل ثمة أيضًا مجتمعات افتراضية عابرة للقارات - أو "مجتمعات شبكية" باصطلاح دارن بارني[31] - تنتظم وتتوزع بشكل مفارق لمنطق الجغرافيا، وتطرح إشكالات حقيقية حتى على أدوات ومفاهيم المنهج السوسيولوجي الذي تشكل وفق موضوع مجسم، هو الاجتماع ككينونة واقعية.

وهذا الوضع الكيفي الجديد الذي يسم العالم المعاصر يفرض على جميع المجتمعات تحريكًا نوعيًا لطاقة الفكر فيها، لكي تستطيع إعادة بناء ذاتها لتكون حاضرةً وفاعلة في التاريخ لا واقعة على هامشه. والمجتمع العاطل عن التفكير، الذي يظن بأن أسلافه قادرون على أن يفكروا بدلًا عنه، فيستقدم رؤاهم ومقولاتهم ظنًّا بأنها أدوات تحليلية كافية لفهم الزمن الجديد وبلورة الحلول لمشكلاته، هو مجتمع لا مكان له في ساحة التاريخ؛ لأن الدخول إلى هذه الساحة يتطلب فكرًا حيًّا لا فكرًا ميتًا.

ولهذا من الطبيعي أن يحس المثقف المسلم اليوم بفاصل حقيقي بين موروثه الثقافي وبين نمط الاجتماع المعاصر، حيث إن الفكر الموروث لم يألف أنماط وعلاقات الحياة المستجدة، ولذا ينبغي أن نعترف بأن مقولاتنا ومفاهيمنا التراثية غير قابلة للتوقيع على واقعنا الجديد.

ولهذا كلما قرأت سورة الكهف خطر بذهني خاطرٌ له اتصال بما نحن نتباحثه في شأن علاقة التجديد بصيرورة الزمن، وهو أن الله عز وجل لما ابتعث أهل الكهف لم يجعلهم يعيشون في الزمن الجديد، بل أماتهم لمجرّد إظهار إمكان البعث بعد الموت؛ لأن مهمتهم لم تكن قيادةَ الزمن الجديد، بل لذلك الزمن - وكل زمن - أهله ومفكروه.

وفي هذا السياق يمكن أن نوسع من فهمنا للمقتضيات الدلالية لآية {وَكَذَلِكَ بَعَثْنَاهُمْ لِيَتَسَاءَلُوا بَيْنَهُمْ قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ كَمْ لَبِثْتُمْ قَالُوا لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالُوا رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنْظُرْ أَيُّهَا أَزْكَى طَعَامًا فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ}[32] بوصف كلمةَ {ورقكم} ليست دالة فقط على العملة النقدية، بل حتى العملة الفكرية[33] تصير غير قابلة للتداول في الزمن الجديد. هذا في سياق التاريخ القديم فكيف بلحظتنا الحديثة، التي صار فيها عقد واحد من الزمان يساوي في مقدار التغيير ما تساويه قرون من الزمن القديم؟!

30 أرى أن المثاقفة بين العالم العربي الإسلامي والغرب لم تكن جدلية متبادلة، بل هي في أغلب حالاتها تأثير واحدي الاتجاه، لا تبادلي.

31 دارن بارني، المجتمع الشبكي، ترجمة: أنور الجمعاوي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، الدوحة، بيروت، لبنان، 2015.

32 سورة الكهف، آية 19.

33 لا أقصد أنني بهذه التوسعة الدلالية أفسر منطوق الآية، بل إنني هنا أستثمر مستلزمات دلالتها؛ إذ بما أن العملة النقدية صارت غير قابلة للصرف في الزمن الجديد، أسست على ذلك الإشارة إلى حصول تحول مجتمعي يفيد حصول التغيير حتى على مستوى الفكر، أي أن الفكر عندما يتقادم يصير هو أيضًا غير قابل للتصريف في الزمن الجديد.

من الطبيعي أن يحس التفكير الإسلامي الراهن، عندما ينزل بورقه القديم إلى المدينة الحديثة، بمساحة الفاصل بينه وبين صيرورة الحياة المستجدة. إذن فالسؤال الذي ابتدأنا به حديثنا، أي: ما الذي يجعل التجديد اليوم ضرورة؟

يراد منه الإشارة إلى حالة الفاصل تلك، حيث نعيش في زمن جديد، وأمام بنية مجتمعية جديدة حدثت فيها تغييرات من نوع كيفي، تستوجب إيقاعَ تغيير موازن لها على مستوى المقولات المعرفية المؤطرة لحركة الحياة.

ووعيًا بطبيعة البناء الاجتماعي الحديث والتغييرات الكيفية التي أنتجته، ينبغي تحريكُ العقل المسلم المعاصر، ليطرح أسئلةً جديدة تسائل مدى قدرة الفقه الإسلامي الموروث على فهم بنية الاجتماع الصناعي، وقدرة الفقه الاقتصادي الإسلامي على فهم بنيات النظم المالية المعاصرة؛ وقدرة علم الكلام الإسلامي الموروث بنظرياته القائمة على التمذهب ونفي المختلف، على استيعاب اختلافات العقل الديني، والقدرة على التفاعل معها، ومساءلة استمرار الاعتماد على الأفكار الكلامية الموروثة القائمة على فيزياء بطليموس ونظريات الجوهر الأرسطي في زمن فيزياء الكم، ومنطق النسبية، وغيرها من القضايا والمسائل.

لكن كيف يمكن إيقاع ذلك التغيير على مستوى مقولات التفكير؟ وهل يمكن لتلك المُساءلات أن تكون بحد ذاتها، حلًّا للمشكلة وتأسيسًا للتجديد المأمول؟

-3- في حاجة مشروع التجديد إلى منهجيات درس الواقع

إذا كان التجديد في الحديث النبوي تم وصله بالزمن، وإذا كنا قد الْتَمَسْنَا من ذاك الوصل دلالة وجوب تفاعل العقل المجتهد مع حركة الواقع، وإذا كنا قد أشرنا إلى أن الحراك الجاري في العالم اليوم هو تغييرٌ كيفيٌّ وليس تبديلًا كميًّا، فإن مشروع التجديد الفكري اليوم يستلزم الوعيَ بطبيعة واقعنا الفكري والمجتمعي الراهن، ليصار إلى تعيين طبيعة الاحتياجات النظرية والعملية التي تستوجب الاجتهاد الإبداعي.

والحال أن الأبحاث التي تتناول بالدرس طبيعةَ الاجتماع العربي المعاصر نادرة جدًّا، أو تنتهج أدوات معرفية قاصرة، غير قادرة على إبصار الحياة في بنيتها وعلاقاتها وكينونتها المركبة، وإدراك طبيعة تحولاتها الكيفية.

بل لعلي أقول: إن البحث في الواقع مستهجن عند كثير من أهل النظر، وعندما نقارن هذا بما يسود المجتمعات المتقدمة، فإننا نُصاب بالدوار والاندهاش من كثرة فرق البحث ومعاهد التفكير المتخصصة في تتبع أدق الظواهر الثقافية والمجتمعية.

وإذا استرجعنا المكتبة العربية نرى أن القليل من الأبحاث المهمة التي تناولت الواقع العربي - في زمنه الحديث - صارت اليوم أبحاثًا متقادمة؛ إذ كتبت منذ ما يزيد على خمسين عامًا، بل إن بعضها يرجع إلى ما يقارب مائة عام[34]، والغريب في الأمر أنها لا تزال تُعتمد ويُبتنى عليها بوصفها درسًا لواقعنا الحاضر، دونما انتباه إلى عمق وتسارع التغيير الحادث بعد زمن كتابتها.

وإذا قارنا هذا بما يشهده البحث العلمي عالميًّا، سنلحظ نشازًا كبيرًا. وأشير هنا على سبيل المثال فقط إلى فريق البحث السوسيولوجي «لويس ديرن» Louis Dirn[35] الذي استخرج في عام 1990 ستين اتجاهًا لتحولات المجتمع الفرنسي في فترة عشرين سنة فقط، هي تلك الفاصلة بين 1965 وبين 1985. وقد انتهى الفريق إلى إنتاج قالب بحثي لتحليل نظام العلاقات السببية الرابطة بين تلك الاتجاهات.

ثم بعد عشر سنوات أعاد فريقُ البحث من جديد درسَ اتجاهات التحول في الفترة الفاصلة بين 1975- 1995؛ فخلص إلى بناء قالب جديد مغاير للقالب الذي تمَّ إنتاجه في البحث السابق!

هذا مثال فقط عن مجموعة بحثية واحدة، وذاك مثال عن المجتمع الفرنسي فقط، فكيف بغيره من المجتمعات التي هي أكثر عناية بدرس واقعها وبحث مسارات التغيرات الفاعلة فيه؟!

لا حاجة إلى القول بأن واقعنا العربي المعاصر مثقلٌ بالكثير من الإشكالات، لكن الأمر الذي يستحقُّ القِيلَ بصوت مرتفع هو أننا قَلَّمَا نستبق معالجة إشكالاتنا بدراسات علمية رصينة، بل نعتمد في الغالب على المسبقات الموروثة، أو المعرفة العفويَّة، أو المعرفة النظرية التي تصدر عن مفاكرة متسرعة لا عن مدارسة علمية للواقع.

ولعلي لا أبالغ لو قلت: إن اللحظة التي نعيشها، التي قلنا آنفًا: إنها حصيلة تغيير كيفي - من أخطر لحظاتنا التاريخية، التي تستلزم الانتقال من المعرفة العفوية بذواتنا وواقعنا إلى "المعرفة العالمة" القادرة على إبصار التحولات الاجتماعية وقياسها علميًّا؛ لكي يُصار إلى التقدير النظري المناسب لبلورة المعالجات المطلوبة.

والقصد من هذه السطور توكيد أهمية العلوم الاجتماعية - بمدلولها الواسع، وليس بمدلولها السوسيولوجي الضيق، الذي يختزلها في علم الاجتماع، أي أقصد بالعلوم المجتمعية، علم الاجتماع، والأنثروبولوجيا، وعلم الاقتصاد، وعلم السياسة، وعلم النفس الاجتماعي - أي تلك الحقول المعرفية التي بمزاوجتها بين التنظير وبين اللحاظ الميداني، يمكن أن تمنحنا رؤًى ومعالجات أفيد، بفعل كونها تنزل إلى الواقع لتستقرئه في عينيّته، ولا تغريها أو تستغرقها جاذبية الرؤى الإنشائية الجوفاء.

34 تحضرني هنا أعمال ميشوبلير، وجاك بيرك (كبحث في المجتمع المغربي)، وكتابات عبد الكبير الخطيبي، وعبد الله العروي، وداريوش شايغان، وكذا أبحاث مصطفى حجازي في تحليله النفسي للشخصية العربية. ومن نافل القول الإشارة إلى أنني إذ أنعت هذه الأبحاث بأنها مهمة، فلا يعني ذلك أنني أتبناها أو أتفق مع جميع مفرداتها.

35 للتنويه أن لويس ديرن Louis Dirn اسم رمزي لمجموعة بحثية وليس اسمَ شخص.

كما نستهدف التنبيه إلى أن من بين أخطر العوامل التي تعوق القراءة العلمية لواقعنا، وما يستبطنه من مشكلات - هو غياب الالتزام بقواعد البحث العلمي؛ حيث ننتج رؤًى ونظريات ومقاربات على غير سند من استبيان الواقع، فيكون الناتج عنها في توجيه الفعل السياسي والاقتصادي تعميقًا للأزمات بدل معالجتها.

من الخطأ الركون إلى معرفتنا العامية الشائعة، ونتخذها دليلًا على معرفتنا بواقعنا المجتمعي، فكثيرة هي الأفكار التي نستندُ عليها في حواراتنا الفكرية والسياسية بوصفها حقائق يؤكدها وَعْيُنا العفوي بالمجتمع، هي أفكار مغلوطة ليست ناتجةً عن بحث ودرس إنما عن تخمينٍ أو تلقٍّ للأفكار المتداولة.

ولذا فالعلوم الاجتماعية ووسائلُها المنهجية في بحث الواقع شرطٌ ضروريٌّ لترقية فهمنا للواقع؛ إذ هي المدخل المعرفي المؤدي إلى إدراك الظواهر المجتمعية وفهمها فهمًا علميًّا، وتخليصنا من تلك التمثلات والأقيسة الذهنية الصورية التي لم تتأسس على ملحوظات ولا على استبيانات معرفية منهجية.

يقول أنطوني جيدنز في إيضاحه لقيمة السوسيولوجيا: "يُمَكِّنُنَا علم الاجتماع - بادئ بَدء - أن نرى العالم الاجتماعي من وجهات نظر غير ما لدينا."[36]، أي أن تَوَسُّلَ علم الاجتماع وإجراء أدواته البحثية يؤدي بنا إلى كشوفات مدهشة، تؤكد أن فهمنا المسبق للاجتماع مغايرٌ لما يخلص إليه البحث الفعلي المتقوم بأدوات العلم[37].

4- في الحاجة إلى تجديد كيفي

ثم إن مشكلات العالم الإسلامي اليومَ هي بمقدار من الاتساع والتعقيد والجدة؛ بحيث تحتاج إلى مقولات ومفاهيم في مثل جدتها، وهذا ما لا يمكن أن يتوفر بمجرد تقليد المقولات والرؤى الموروثة، بل لابد من تجديد كيفيٍّ نوعيٍّ يتناسب مع طبيعة التغيير الكيفي الحاصل في بنية الاجتماع المعاصر.

فكيف نُحَصِّلُ التجديدَ الكيفي؟

ثمة مسألة أهم من بحث مسوغ التجديد، هي مسألة نوعية هذا التجديد المطلوب، وقد انتهينا إلى أن التغيير الكيفي في الواقع يتطلب تغييراً كيفيًّا في مقولات المنهج.

والحاصل أن أزمة خطابنا الإسلامي المعاصر هو أنه لم يركز على تغيير المقولات والكيفيات المنهجية، والدليل على ذلك أنه منذ عقود عديدة كَثُرَ في خطابنا المعاصر الكلامُ عن ضرورة التجديد ووجوبه.

36 أنطوني جيدنز، علم الاجتماع، ترجمة فايز الصياغ، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت 2005، ص 52.

37 سبق أن بينت هذه الفكرة بتوسع مستحضرًا، مساهمة السوسيولوجي الأمريكي بول لازارسفيلد Paul Lazarsfeld في تعليقه الذكي على نتائج دراسة المؤرخ أرثر شليزينجر Arthur Schlesinger المعنونة بـ"الجندي الأمريكي" The American Soldier، انظر مقالنا: الطيب بوعزة، في حاجة الواقع العربي إلى تفعيل العلوم الاجتماعية، مقال منشور بمنتدى العلاقات العربية والدولية، بتاريخ 24 أغسطس 2014.

ولهذا الحديث دلالة لابد من الوعي بها وإبصار قيمتها ومستلزماتها؛ إذ إن هذا الحديثَ عن الحاجة إلى التجديد دليلٌ على أن مألوفَنا في التفكير لم يعد يتناسب مع احتياجاتنا اليوم، ولا هو كفيل بالتفاعل باقتدار مع التحديات الحالية.

لكن الملاحظة التي نريد تسجيلَها ابتداءً هي أنه على الرغم من هذا الإكثار في الحديث عن التجديد، وعلى الرغم من كثرة الكتب التي تناولته بقصد إنجازه، يمكن أن نقول: إن الوعي الإسلامي المعاصر لا يزال في مرتبة القول والمناداة بوجوب التجديد، ولم ينتقل بعد إلى مستوى إنجازه وتحقيقه.

والدليل على ذلك هو حالة الفكر والثقافة الإسلامية الآن، وما أخذت تفرزه من ظواهر العنف والتشدد. فما سبب هذا العجز عن الإنجاز؟ وما هي عوائق تجديد الوعي الإسلامي ونظام خطابه؟

يختزل البعض مشكلةَ التجديد الديني في بعض القضايا، التي رغم أهميتها، فإن الانشغال بها يتم على حساب الأصول المنهجية المؤسسة لها. وكمثال على ذلك يمكن أن أشير هنا إلى النقاش الحالي الذي يتعلق بإصلاح الفتوى؛ حيث يكاد يقتصر العمل على فكرة ضبط عملية الإفتاء بالتقليل من الفوضى التي تَسِمُ الحقلَ الديني.

ورغم قيمة مثل هذا الضبط، فإن ثمة ما هو قبل ذلك، أي الخلل الكامن في الشروط المنهجية للإفتاء الديني، التي تبين عن ضعف في فهم الواقع النفسي والمجتمعي للإنسان المعاصر، فضلًا عن سيادة منطق التقليد واشتراط صواب الفتوى بأن يكون أحدٌ من القدماء قد قال بمثلها، وإلا افتقدت الجوازَ والمشروعية؛ بمعنى أنه لا يتمُّ التفكير في الأصول المنهجية للظاهرة، بل في هوامشها ولواحقها.

إن التغييرات الكيفية التي جرت في واقعنا تفرض علينا تغييرًا عميقًا في طرق التفكير إن أردنا الوصلَ بين النظر والاجتماع، وهذا الوصل أحسب أنه لن يتحقق دون إنجاز منهجي جديد، بمعنى أن ثمة عائقًا أزعم أننا لو استطعنا تخطيه لأمكننا الخروج من تلك الدائرة المقفلة - دائرة تكرار المناداة بوجوب التجديد - إلى التأسيس لإنجازه.

وأقصد به العائق المنهجي، فالمزلق الأكبر لمحاولات تجديد الخطاب الإسلامي هو أنها اقتصرت على نقد النتاج ولم تتناول نقد الآلة التي تنتج ذلك النتاج؛ بينما لو أردنا تجديدَ الخطاب الإسلامي نحتاج إلى تجديدٍ في الآلة المنهجية التي يصدر عنها، لا الاقتصار على تحويلٍ أو نقد أو تجديد في نتاجات تلك الآلة.

فلو كان لدينا آلة صناعة الثوب، وكانت تلك الآلة تُخرج لنا قطعًا من الثوب فيها خرق، فإنه من العبث الجلوس لترقيع تلك القطع المثقوبة؛ لأنه مهما رقعنا فإن الآلة ستنتج من بعد قطعًا ثوبية مخروقة، ولذا فالصائب هو الذهاب إلى مصدر الإنتاج، أي الآلة لإصلاحها، لا الاقتصار على إصلاح منتوجها.

وكذلك الحال في الخطاب الإسلامي المعاصر، فبدل نقد فكرة هنا وترقيع أخرى هناك ورفض ثالثة بين هذا وذاك - ينبغي أن نضع أيدينا على الآلة المنهجية التي تنتج تلك الأفكار الجامدة، التي لم تعد تتناسب مع زمننا ولا تُشبع احتياجاتنا العقلية والنفسية والمجتمعية، ليتم تجديد الآلة أو إصلاحها أو تغييرها.

لذا نؤكد هنا أن الخطاب الإسلامي المعاصر يحتاج إلى نقلة منهجية، ولن يتحقق التجديد ما لم تتحقق تلك النقلة بمدلولها المنهجي. ودليلنا على ذلك آت من استقراء لحظات التحول الكبرى المنجزة في تاريخ الفكر الإنساني؛ حيث كانت لحظات تحول منهجي، ولتبيين ذلك، نستحضر بما يسمح به المقام بعض تجارب التحولات الفكرية في المجالين الثقافيين الأوربي والإسلامي.

في سياق التاريخ الثقافي الغربي، يعد ظهور الفكر الفلسفي في الزمن اليوناني أهَمَّ لحظة من لحظات تحولاته الفكرية، وبتحليل طبيعة هذا التحول يتبين أنه لم يكن تغييراً في الأفكار فقط، بل كان حاصل تغيير في منهج التفكير، بل إن التغيير الذي حصل في المنهج، جعل قراءة الأفكار الماضية قراءةً نوعية مَنَحَتْهَا دلالةً وتوظيفًا جديدين.

لقد سادت تاريخَ الفكر الفلسفي قراءةٌ خاطئة لماهية النقلة التي حدثت في تاريخ الوعي اليوناني، بانتقاله من نمط التفكير الأسطوري (الميثولوجي) إلى نمط اللوغوس (العقل)؛ حيث كان السائد في الكتابة التاريخية هي أنه في القرن السادس قبل الميلادي ظهر نمط التفكير العقلاني الفلسفي، الذي كما يقول برنت: "فتح الطريق أمام العلم، ولم يحصل من بعد سوى سلوك ذلك الطريق."[38]

لكن هذا التصور سيُصاب بعديد من النقود، التي بينت اختلالَه وقصورَه عن فهم دلالة النقلة التي أنجزها التفكير الفلسفي، ويعد البحث الذي قدمه الفيلسوف الأمريكي كورنفورد Cornford عام 1912 أول مراجعة حقيقية لهذا التصور الذي هيمن على تاريخ الأفكار الفلسفية، حيث بين في كتابه «من الدين إلى الفلسفة» From religion to philosophy «الرابط الذي يصل الفكر الديني ببداية المعرفة العقلانية.»[39]

ثم بعد وفاته بتسع سنوات صدرت في عام 1952 مجموعةُ أبحاثٍ في كتاب «PrincipiumSapientiae"؛ حيث درس كورنفورد "أصول الفكر الفلسفي الإغريقي"، مؤكدًا "ضدا على برنت... بأن الفيزياء الأيونية ليس لها أي شيء مشترك مع ما نسميه بـ(العلم)، فهي تجهل كل شيء عن التجريب، كما أنها ليست نتاج العقل الملاحظ للطبيعة"[40].

وقد أحدثت أطروحة كورنفورد إشكالًا في تفسير دلالة النقلة التي أنتجتها الفلسفة، ويعد الفيلسوف الفرنسي جون بيير فرنان، المتخصص في الفلسفة اليونانية، من أكثر المؤرخين المهتمين بدرس معنى النقلة الفلسفية؛ حيث انتهى إلى ما

38 Early greek philosophy3 ،e éd. ،Londres ،1920 ،p. v.

39 Vernant Jean-Pierre. Du mythe à la raison. La formation de la pensée positive dans la Grèce archaïque. In: Annales.Écon - mies ،Sociétés ،Civilisations. 12e année ،N. 21957 ،. ،p184.

40 Vernant Jean-Pierre. Du mythe à la raison,ibidem.

خلص إليه كورنفورد، أي أن الفكر الفلسفي لم يقطع تمامًا مع الأفكار الميثولوجية الدينية، بل استعمل كثيراً من مفاهيمها، وأن الفارق الذي ميز التفكير الفلسفي هو استعماله منهج الاستدلال.

بمعنى أن النقلة الكبرى التي أنجزتها فلسفات طاليس وأنكسيمنس وأنكسيمندر وفيثاغورس - لم تكن تبديلًا في الأفكار تحديدًا، بل كانت تبديلًا في منهج التفكير؛ حيث كانت الثقافة التي سادت في مرحلة الأسطورة/ الميثوس ثقافةً سردية تتلقى بالتسليم، ولما جاء طاليس حدثت نقلة نوعية في التعامل مع المفاهيم والأفكار المؤسسة لتلك الثقافة، حيث دخل عاملٌ منهجي جديد هو وجوب الاستدلال.

فبدل طرح الرؤية إلى العالم طرحًا أسطوريًّا عبر منهج السرد والحكي، الذي يتم التعامل معه بحس التلقي، أصبحت تلك الرؤية تُطرح بمنهج البرهنة والحجاج، وموضوعة أمام المساءلة والنقاش.

صحيح لم يقف فرنان عند دلالة هذا الاختلاف كما نقف نحن هنا؛ لأنه لم يكن يفكر في سؤال التجديد وشرائطه، إنما شاهدنا هنا هو هذا الاختلاف الذي وضع يده عليه، حيث نراه نحن اختلافًا في منهج التفكير أكثر منه اختلافًا في الفكرة، وهذا ما يؤكد أطروحتنا السابقة القائلة: إن التحول التجديدي لا يتمُّ إلا بتحولٍ في منهج التفكير.

ثم لو انتقلنا من لحظة الفلاسفة الأوائل إلى اللحظة السقراطية[41] سنلاحظ أيضًا أن التحول تم في المنهج؛ حيث أبدع سقراط مفهوم الحد الماهوي كمطلب للتفكير بقصد الوقوف في وجه موجة الشك[42]، التي شاعت في الواقع الديموقراطي الأثيني، ومفهوم الحد الماهوي هو الذي سيكون نقطة الارتكاز للفكر الفلسفي مع أفلاطون الذي سيقدم الماهيات بوصفها ذات وجود أنطلوجي (عالم المثل)، وجعل الطريق إلى طلبها أو إيضاحها هو الجدلين الصاعد والنازل.

والحد الماهوي أيضًا كان هو أساس الفلسفة الأرسطية، في تأسيسها لمنطق الحدود الكلية، مع اختلافٍ في تعيينها، حيث قال بالمحايثة مخالفًا نظرية المفارقة الأفلاطونية.

ولو نظرنا إلى العصر الحديث، سنلاحظ أيضًا أن كل النقلات الفكرية الكبرى كانت تتأسّس على نقلات منهجية، ودليلنا على ذلك: أن الفلسفة الديكارتية - التي يعد مؤسسها "أب الفلسفة الحديثة" - كان نجاح مشروعها - الذي أحدث تحولًا هائلًا في الفكر الأوروبي بدءًا من القرن السابع عشر - راجعًا إلى وعي ديكارت بأن التجديد لن يحصل إلا بإحداث نقلة منهجية. وهذا هو دلالة حرصه على تخصيص أكثر من كتابٍ لبحث المسألة المنهجية، بل وعنونة بعض كتاباته باستحضار لفظ المنهج:

41 لا نعني باللحظة السقراطية، إسهام سقراط تحديدًا، بل نمدد من دلالة ما صدق تلك اللحظة لتضم أفلاطون وأرسطو أيضًا.

42 هذا حسب القراءة الأفلاطونية لجدل سقراط مع السوفسطائية.

فمعلوم أن كتابه الأشهر كان هو "خطاب حول المنهج"[43]، وثمة كتاب منهجي آخر لم يكمل صياغته كان عنوانه "قواعد لقيادة العقل"، كما أن كتابَه "تأملات ميتافيزيقية" هو صيرورة تفكير تأملي بناء على وعي بوجوب الضبط المنهجي.

وشخصيًّا عند تقييمي للفلسفة الديكارتية كنت دائمَ التساؤل: ما سبب هذه القيمة الكبرى المعطاة لديكارت في الفلسفة الحديثة، إلى درجةٍ جعلت هيجل يرى بأن كل النقاشات التي هيمنت على الوعي الفلسفي الحديث جرت على أرض ديكارتية؟

من حيث الجرأة على نقد الأفكار الجامدة؛ لم نجد لديكارت ما يعلو به على فلاسفة ومفكرين آخرين عاشوا قبله أو زامنوه، فعندما نقرأ لبرونو أو راموس سنلاحظ أنهم كانوا أجرأ منه وأكثر قوة في نقد الجمود الفكري السائد، بل حتى من حيث العمق الفكري يمكن للقارئ أن يحدس في صيغة المقارنة؛ بأن كثيراً من الأفكار التي سطرها "أب الفلسفة الحديثة" في كتابيه "خطاب في المنهج" و"تأملات ميتافيزيقية" لا تخلو من سطحية في الطرح، بل يمكن أن يستشعر بأن العمق الفلسفي الذي يجده في نصوص "دان سكوت" وفلاسفة النزعة الاسمية أكبر بكثير مما يجده في نصوص ديكارت.

إذن؛ إن مكانة "أب الفلسفة الحديثة" وقوَّتَه كامنةٌ في شيء آخر، إنها ليست في الفكرة، بل في آلة إنتاجها، أي في منهجية التفكير.

فالعبقرية الديكارتية ترجع إلى كونه لم يشغل نفسه - كما فعل برونو - بالارتطام بالأفكار والأوثان المقدسة، بل تقصَّد سحبَ الأساس المنهجي للبناء الفكري السائد، فانهار من تلقاء نفسه. باختصار: إن قيمة ديكارت أو قوة تجديده للفكر الفلسفي آتية من إسهامه المنهجي.

هذا على مستوى المفكّر الفرد، أما على مستوى التقويم الإجمالي لمراحل الفكر، فإننا نلاحظ أن الفكر الفلسفي الحداثي لم يتمّ تأسيسه فعليًّا إلا في القرن السابع عشر، ونحن لو قارنا هذا القرن بما سبقه لا نجده يعلو عليه من حيث الأفكار، بل علوُّه آتٍ من المنهج، فالقرن السابع عشر لم يكن قرن تحوّلٍ وانتقال إلا لكونه وعى ضرورةَ نقد المنهج والتأسيس لآلة تفكير بديلة.

وهذا ما نلاحظه بوضوحٍ في عناوين الكتب والمشروعات الفلسفية التي أُنتجت خلاله؛ فإذا كان ديكارت كتب "قواعد لقيادة العقل"، و"خطابًا حول المنهج"؛ فإن فيلسوفًا آخر من فلاسفة القرن السابع عشر - هو "فرنسيس بيكون" - سيكتب "الأورغانون الجديد"، و"أورغانون" كلمة إغريقية تعني الآلة، وحرْصُ بيكون على وسم آلته المنهجية المقترحة بنعت الجديد توكيدٌ على إدراكه بأن الثقافة الأوروبية لم تعُد في حاجةٍ إلى المنهج الأرسطي، بل لابد من تأسيس منهج جديد؛ وهو المطلب الذي سيعمل على تحقيقه بتقعيد المنهج الاستقرائي كبديل للمنهج القياسي الصوري.

كل هذا وذاك يثبت:

43 تم ترجمته إلى العربية بـ«مقال عن المنهج» من محمود الخضيري، وبـ«حديث الطريقة» من عمر الشارني.

أن الوعي الفلسفي في القرن السابع عشر كان يضع التفكيرَ في مسألة المنهج في مرتبة الأولوية، وهذا ما جعله يُنجز تلك النقلة الكبرى في الفلسفة والثقافة الاوروبية، ويشكل في سياق صيرورتها مرحلةَ التأسيس الفلسفي للحداثة.

كما أن فلسفة ما بعد الحداثة ما كانت لتكون نقلة وتحوّلًا إلا لكونها نقدت الأساسَ المنهجي للحداثة، أي الكوجيتو الديكارتي، مستبدلة إياه بمرجعيات وأسس منهجية بديلة، سواء مع الفرويدية أو البنيوية.

ثم إذا انتقلنا من سياق الثقافة الأوربية إلى سياق ثقافتنا الإسلامية سنلاحظ أن النقلات الكبرى التي انبجست داخل الصيرورة التاريخية لهذه الثقافة كانت تستندُ إلى نقلات منهجية، بل إن الإسلام برسالته القرآنية أنجز تحولًا نوعيًّا في الجزيرة العربية، ولم يكن هذا الإنجاز راجعًا إلى تغيير في الأفكار، بقدر ما كان تغييراً في منهج التفكير ذاته، وذلك بتأسيس مفهوم التوحيد، وتحديد الوحي كمرجعية للتفكير، فلم يشغل النبي ﷺ نفسه بتهديم الأصنام الحجرية، بل هدم منهج التفكير الوثني الذي يؤسس لطبيعة الرؤية إلى الصنم، وهو قلب منهجي.

ومن بين لحظات التحول المنهجي أيضًا تلك التي ظهرت في سياق ثقافتنا الإسلامية، لحظة الشافعي، التي لو دققنا النظر في إسهامه المعرفي سنلاحظ أن مكانة الشافعي لم تكن راجعةً إلى أفكار أو فتاوى، بل ترجع إلى تأصيله وتحديده لمنهج إنتاج الأفكار واستنباط الفتاوى، حيث كان مشروعه المنهجي في كتاب "الرسالة" نقلة منهجية كبرى في تاريخ التفكير الإسلامي.

كما أن مكانة الجويني والغزالي والقرافي والشاطبي في الأصول هي مكانة نُظَّارِ منهج. وقس على هذا باقي النقلات النوعية التي شهدها تاريخنا الثقافي؛ حيث إن التبديل في المنهج هو الذي يعطي لتلك اللحظات الثقافية قوتها ونفوذها.

وعندما يحصل تغيير في طريقة التفكير بدل تغيير الأفكار فإن أفكار الماضي يتمُّ استيعابها واستعمالها بطريقة مغايرة لطرائق النظر والاستعمال السالف؛ لأنها تهضم في صيغة منهجية قابلة للوصل والمعايرة بمنطق الحياة المستجدة، بمعنى أن التغيير المنهجي لا يعني بالضرورة مجاوزة كل الأفكار السالفة والقطع معها، بل يظهر أحياناً كقدرة على تحويل فكر الماضي بطريقة جديدة.

وعود إلى ما سبق الإلماح إليه: إن النقلات الثقافية النوعية كانت تحولات منهجية، وقد أعطينا مثالًا على ذلك بالنقلة التي شهدتها ثقافة الإغريق مع طاليس، ثم مع سقراط وأفلاطون وأرسطو، كما مثلنا لها بديكارت وبيكون في الزمن الحديث، وبالثورة على الكوجيتو في الزمن الفلسفي المعاصر.

كما أوضحنا ذلك أيضًا من خلال الوقوف عند دلالة التغيير الإسلامي الذي تحقق مع النبي ﷺ. ثم أشرنا إلى الدلالة المنهجية للمبحث الأصولي في تأسيسه مع الشافعي ومن تلاه من كبار الأصوليين. وقد لاحظنا - بناء على استقراء هذه النماذج التغييرية كلها - أن أساسها كان تغييرَ منهج التفكير، وليس فقط تغييراً لتفاريق من الأفكار.

والحقيقة أن وضعنا للمنهج كمبتدأ للتجديد، لا يعني أننا نقول بهذه الأولية على مستوى الوجود الفعلي، بل إن كثيراً من اللمع المنهجية في العلوم حصلت كحدوس، وأحياناً يستوي النسق المعرفي الجديد ثم يكتشف الأصل المنهجي المحرك له، لكن كل ذلك لا يطعن في ما قلناه سابقًا، أي أولوية تجديد المنهج لحصول التجديد الثقافي؛ ذلك لأن التجربة التاريخية تؤكد أيضًا أنه إذا كان حصول النسق المعرفي الجديد يسبق أحياناً اكتشاف مخبوئه المنهجي - فإن هذا الاكتشاف نفسه هو ما يثمر لاحقًا فعالية ذلك النسق، أي أن المنهج الجديد يتحقق كفعالية ثم يُكتشف ويُقَعَّد.

كما أن المنهج إذا كان مبتدأ التجديد فلا يعني أنه لا يكون عائقًا، بل إن الجمود يكون في الغالب مؤسسًا تأسيسًا منهجيًّا هو أيضًا، ولكن هذا لا يطعن في وجوب التجديد المنهجي؛ لأنه لا يمكن تجاوز الجمود إلا بتجاوز المنهج المؤسس والمبرر له.

واستهداءً بما سبق إذا قلنا: إن التجديد الفعلي لا يحصل إلا بتجديد منهجي. فإننا نرى أن المزلقَ الأكبر للفكر الإسلامي المعاصر ولكثير من مشروعات التجديد كامنة في انحصارها، في نقد مزَقٍ من الأفكار وتفاريقٍ من الآراء والفُهوم، ولم تتقصّد نقد المرتكز المنهجي الذي يُؤسسها، ولذا ظل سؤال التجديد الفعلي عالقًا ينتظر الإجابة، وظلت محاولات التجديد مجرَّدَ تهذيبٍ شكليٍّ للموروث.

لذا ندعو إلى توجيه الفكر التجديدي نحو دراسة الآليات المنهجية لفعل التفكير وعدم الاقتصار على نقد منتوجاته.

غير أن بحث المنهج إن جاز وضعه على المستوى النظري ومناقشته فلسفيًّا، فإنه لا ينبغي أن ننسى أن المنهج ليس مستقلًّا بذاته كأداة عن موضوعه، ولهذا ركزنا في ما سبق على احتياج التجديد الفكري الإسلامي إلى فهم الزمن الراهن، وتعيين طبيعة احتياجاته، لكي يكون المنهج موصولاً بالحياة المستجدة وشروطها ومطالبها، وهذا الفهم لا نراه ممكنًا دون إجراء علوم الاجتماع بمدلولها الموسع.

وختامًا:

إن التجديد ضرورةٌ يستوجبها قانونُ الاجتماع، والفكر الذي يمتنع عن التجديد مآله الخروج إلى هامش التاريخ، وحالتنا اليوم هي دلالة على هذه الهامشية؛ ولا مخرج منها سوى بإنجاز تجديد فكري إسلامي شامل ينفذ إلى الأسس المنهجية ذاتها.

وقد أشرنا سابقًا إلى أن التحولات الكبرى في تاريخ الفكر تكون مسنودةً بتحولات في المنهج؛ إذ لا يكفي في لحظاتِ تبدُّلِ بِنْيَةِ الاجتماع إجراءُ تغييرٍ جزئيٍّ على الفكر الموروث، بل لابد من إجراء تغيير في منهجية ذلك الفكر ذاته، أي إن التجديدَ في هذه الحالة يخص مناهج التفكير ولا يقتصر على تجديد ثمارها.

وباختصارٍ نرى أن التجديد الفكري الإسلامي يحتاج إلى تعديلٍ جوهري في رؤيته إلى مؤشرات الزمان؛ حيث نرى مساحةَ مؤشر الماضي مهيمنةً عليه، بينما لا حصول للتجديد دونما تركيز على مؤشر المستقبل، المؤسس على قراءة دقيقة لطبيعة الحاضر واستبصار اتجاهات حركته واستباقها بالاجتهاد الفكري.

جميع الحقوق محفوظة © ٢٠١٨

All rights reserved © 2018