

حدود الرؤية النهضوية في فكر طيب تيزيني

جاد الكريم الجباعي⁽¹⁾

ملخص

يعالج هذا البحث "حدود الرؤية النهضوية في فكر طيب تيزيني"، ولا سيما الحدين الرئيسين: العروبة والإسلام، من خلال رؤية التيزيني للتراث الموصوف بأنه عربي مرة، وإسلامي مرة أخرى، وعربي إسلامي مرة ثالثة، والذي يتماهى مع الفكر العربي والثقافة العربية، ومع الفكر الإسلامي والثقافة الإسلامية، وبصفته أساساً ومستنداً معرفياً وتاريخياً للثورة ثم للنهضة، في ترسيمة تيزيني الفكرية. ويناقش المشروعات المعرفية لما يسميه تيزيني "النظرية التراثية".

يتضمن البحث مقدمة تعين موقع المفكر السوري الراحل، طيب تيزيني، في الثقافة العربية المعاصرة وفي الثقافة السورية خاصة. ومناقشة الإشكالية المطروحة أدناه وتفكيكها ونقدها، ويحاول الإجابة عن بعض أسئلتها، من خلال أعمال طيب تيزيني ذات الصلة، ويناقش، في السياق، جملة من القضايا الإشكالية، كالتطبيع المعرفية، ومعنى التراث وجدلية العقل والإيمان... ويرصد توافق رؤية تيزيني أو تعارضها مع رؤى أخرى لمفكرين عرب وسوريين، ويبرز بعض المسائل، التي يمكن استئنافها والبناء عليها. ويخلص إلى تعيين حدود الرؤية النهضوية في فكر طيب تيزيني، ويختم بكلمة أخيرة تبين موقف الباحث من المفكر المبحوثة رؤيته.

(1) مفكر وكاتب سوري.

مشكلة البحث

تنطلق مشكلة البحث من "مكر التاريخ"، الذي لا يعبأ بنيات الفاعلين والفاعلات وغاياتهم/ن المعلنة، في أي مجال من المجالات، ولا سيما في مجالي الثقافة والسياسة، والذي يقدم للمجتمعات والشعوب كشفاً بنتائج أعمالها، الموافقة أو المعاكسة لأهدافها المعلنة وتطلعاتها. فالمفكرون الذين انصرفوا إلى البحث في التراث، أو إلى ما يسمى "النقد الثقافي"، من زاوية نظر إثنية أو طبقية أو مذهبية أو "شعبية"، أي من وجهة نظر أيديولوجية، على وجه العموم، إنما انخرطوا، بوعي أو بغير وعي، في تعميق انقسامات الماضي، واستئناف صراعاته. فليست آثارهم سوى جزء من حصاد هزيمة حزيران 1967، وحصاد "الصحة الإسلامية"، 1979، وحصاد "الحركة القومية الاشتراكية"، قبل هذه وتلك، (منذ 1958)، وما أثارته تلك الحركة من أفعال وردود فعل معاكسة، على مختلف الأصعدة.

السمة الرئيسة لهذا الحصاد هي كثرة القش وندرة البذور، فهو، أي الحصاد، ليس وليد الفقر المعرفي والجفاف الأخلاقي، فقط، بل عامل رئيس من عوامل زيادة الفقر والجفاف وتعميقهما وتعميمهما. فقد تمحور اهتمام المفكرين السوريين بالثقافة والنقد الثقافي ودراسة التراث إما على "دور الثقافة (والتراث ضمناً) في الثورة أو في النهضة والتنوير"، وإما على "وظيفتها الاجتماعية"، (الحفاظ على وحدة الجماعة وهويتها). و"لم تصبح قضية الثقافة مسألة متميزة للبحث إلا مع تفجر مسألة الهوية؛ فأصبحت علاقة الثقافة بالهضبة حكرًا على المتحدثين بالتغيير والثورة، وعلاقتها بالهوية حكرًا على المنادين بالمحافظة والتمايز والاستقلال"، حسب برهان غليون⁽²⁾. فالإشكالية، التي تمحور عليها جهد تيزيني المعرفي والثقافي هي محاولة تجاوز التعارض بين المنادين بالهضبة ونسق الحدائث، وبين المنادين "بالمحافظة والتمايز والاستقلال"، الذي عبر عنه برهان غليون بوضوح. قطبا الإشكالية هما القسمة الحدية، التي افترضها غليون، ومحاولة التوفيق بين طرفيها، من قبل تيزيني، مع تحوله من الثورة إلى النهضة. وترجمتها الأيديولوجية السياسية هي التوفيق بين "الإسلام السياسي" و"العروبة السياسية"⁽³⁾، ومضمونها، أي مضمون الإشكالية، هو الارتداد عن فكر النهضة والتنوير،

(2) برهان غليون، اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، ط4، (الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 2006)، ص 19. يبدو أن غليون يضع دعاة النهضة، أي دعاة الحدائث والتنوير والديمقراطية والعلمانية في خانة التبعية للخارج (الغرب) والتفريط بهوية "الجماعة" ووحدها، في مقابل المنادين بالمحافظة والتمايز والاستقلال.

(3) لقد اعتبرنا تسييس الإثنية (القومية) مثل تسييس الدين، يفضي إلى التعصب والتطرف، ويولد العنف والإرهاب، راجع/ي:

وعن منجزات العهد الليبرالي القصير⁽⁴⁾.

لقد بين تيزيني أسباب اهتمامه بدراسة التراث بقوله: "لقد اكتسبت قضية التراث العربي الفكري، في الآونة الأخيرة - على الأقل منذ السنوات العشر المنصرمة - أهمية خاصة مميزة من حيث بروز علاقتها الجدلية العميقة بالواقع الاجتماعي الطبقي والقومي والسياسي العملي وبالحياة الأيديولوجية في هذا الواقع"⁽⁵⁾. ولعل هذه الأسباب أو الدوافع هي التي تعين حدود رؤيته والأفق الذي تتجه نحوه، وتدرجه في مسار الارتداد عن فكر النهضة والتنوير⁽⁶⁾، الذي أنتجته المرحلة الليبرالية، تحت شعارات النهضة والتنوير والجدلية المادية التاريخية وما إليها.

فالأسئلة، التي تطرحها الإشكالية، والتي لا محيد عن مقاربتها، هي: إلى أي مدى تتقاطع رؤية تيزيني (العلماني) مع الرؤية الإسلامية السلفية والأصولية، التي انتقدها، ومع الرؤية الصحوية، التي ناهضها، وكتلتهما تنبنيان على "الوظيفة الاجتماعية للثقافة"، بتعبير برهان غليون، وتنعقدان على الدفاع عن الهوية من غوائل الحداثة وشرور العولمة؟ وإلى أي مدى يتقاطع منهجه الجدلي، "المادي التاريخي" (الماركسي) مع المنهج الفقهي؟ وهل التأويلية في دراسة التراث، التي ينتمي إليها تيزيني موضوعيًا، تؤدي إلى إصلاح ديني، يمهد لنهضة قومية "ديمقراطية"، أم تعزز التقليد، وتمدّد "السنة" (الأرثوذكسية) بأسلحة جديدة لمحاربة الحداثة وتوسيع دائرة البدعة، التي تفتت في عضد "الإسلام"، وتهدد هوية "الجماعة"؟

لكن السؤال، الذي قد يثير غير قليل من الصعوبات والمشكلات المعرفية والأخلاقية، هو: ما الحصيلة المعرفية والأخلاقية والعملية من كل ما كتبه التراثيون والثقافيون، في سورية وغيرها؟ نعني الحصيلة، التي "تنفع الناس وتمكث في الأرض". لعل الحرب، التي ما تزال دائرة في سورية، تقدم بعض الجواب.

جاد الكريم الجباعي، وردة في صليب الحاضر، نحو عقد اجتماعي جديد وعروبة ديمقراطية، (دمشق/الفرات/بيروت: دار بتر، 2013).

(4) راجع لي، جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردة، (بيروت: دار الساقي، 2000).

(5) طيب تيزيني، من التراث إلى الثورة: حول نظرية مقترحة في قضية التراث، ط2، (بيروت: دار ابن خلدون، 1978)، ص 10.

(6) عبد الله العروي، مفهوم العقل، ط5، (بيروت/الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2012)، ص 24.

الغاية من هذا البحث هي مناقشة بعض أفكار الراحل، الدكتور طيب تيزيني النهضوية، في سياق النزعة التراثية، التي تلبست كثرة من المفكرين العرب، بفعل "الجرح النرجسي"⁽⁷⁾، الذي تركته هزيمة حزيران 1967، في "الهوية القومية"، وإرجاع تلك الهزيمة إلى الابتعاد عن عقيدة "الأمة" وتراثها، من جانب، ثم بتأثير ما سمي "الصحوّة الإسلامية"، التي أطلقتها الثورة الإسلامية الإيرانية، (1979)، والتي سحرت معظم هؤلاء المفكرين، من جانب آخر. وإذ لا فائدة ترجى من المناقشة إذا لم تتجه نحو الفهم والنقد، يحاول البحث أن يقوم بهاتين الغايتين⁽⁸⁾، قدر المستطاع.

فقد أنتجت الهزيمة والصحوّة في سورية ثلاث مقاربات ثقافية مختلفة، لكل من صادق جلال العظم، وطيب تيزيني وبرهان غليون، إضافة إلى مقارنة ياسين الحافظ، الأيديولوجية - السياسية، التي لم تتأثر بالصحوّة الإسلامية، ومقاربات جورج طرابيشي التحليل-نفسية والثقافية، وخاصة في نقده محمد عابد الجابري. على صعيد البحث الثقافي ودراسة التراث، برزت، بوجه خاص، مقاربتنا تيزيني وغليون، الأول اختص بدراسة التراث و"النظرية التراثية"، والثاني متخصص في علم الاجتماع الثقافي، وألف في "النقد الثقافي". أشرنا إلى هذه المقاربات لدلالاتها على ما كان يعتمل في الحقل الثقافي السوري، وتأثر به تيزيني أو أثر فيه، وهذا يرسم دراسات مستقبلية.

مقدمة

يعد المفكر السوري الراحل، طيب تيزيني، من المفكرين العرب الذين انشغلوا بمشروع النهضة العربية تأسيساً على محاولتين سابقتين هما محاولة النهضة الأولى، 1798 - 1939⁽⁹⁾، والمحاولة

(7) التعبير من: جورج طرابيشي، في المثقفون العرب والتراث: التحليل النفسي لعصاب جماعي، (بيروت: الريس للكتب والنشر، 1991)، ص 19 وما بعدها، وص 158 ومواضع أخرى.

(8) النقد لا يلزم بتقديم قراءة مختلفة، على طريقة جورج طرابيشي في نقد الجابري، بل يلزم بمناقشة مسائل محددة، إذ لقيت قبولاً عاماً أو واسعاً، على أقل تقدير، يكون النقد قد حقق غايته. وهذا ما نلتزمه هنا.

(9) ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، 1798 - 1939، كريم عزقول (مترجماً)، (دم: دار النهار للنشر، بيروت، د.ت). وكذلك، فيليب خوري وماري ك. ويلسون، الشرق الأوسط الحديث، طلائع الإصلاح وتبدل العلاقات مع أوروبا، ألبرت حوراني (مترجماً)، أسعد صقر (مترجماً)، (دمشق: دار طلاس، 1996).

الثانية، التي قادتها مصر، في عهد عبد الناصر (1952 - 1970)، إلى جانب الأحزاب والحركات والنظم القومية التي نسبت نفسها إلى "حركة التحرر الوطني" العربية، ولا سيما حزب البعث العربي الاشتراكي وجمعة التحرير الوطني الجزائرية ومنظمة التحرير الفلسطينية... والتي سماها ياسين الحافظ "محاولة النهضة العربية الثانية"⁽¹⁰⁾. فإن آثار المحاولتين المذكورتين، ومآلاتهما، على اختلاف منطلقاتهما وأفاقهما، حاضرة في إنتاج التيزيني، سواء في فكرة الثورة القومية الاشتراكية المستندة إلى تراث "الأمة"، أو في إعادة طرح سؤال النهضة، الذي، كان قد طرحه شكيب أرسلان (1869 - 1946): "لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم"، والذي سيزج بكل رجالات النهضة والإصلاح في خضم أسئلة التقدم والتخلف. وأول هذه الأسئلة هو السؤال عن السبب أو الأسباب التي بها ساد المسلمون وشادوا وتفوقوا على أمم الأرض مجتمعة"⁽¹¹⁾.

وقد امتاز تيزيني من المفكرين القوميين، "التقليديين الجدد"، بلغة ياسين الحافظ، باعتبار التحول الديمقراطي، في كل بلد عربي، على حدة، مقدمة ضرورية وشرطاً لازماً لنهضة قومية عربية، تعبر عنها وحدة قومية، تمكن "الأمة العربية" من احتلال مكانة لائقة بين الأمم المتقدمة. وقد أشار إلى ذلك في مواقع متعددة من كتبه. علاوة على امتيازه بعدم التحسر على انهيار الإمبراطورية العثمانية، كبعض المفكرين السوريين، ذوي النزعة الإسلامية الصريحة أو الضمنية، على الرغم من انشغاله بالإسلام والتراث الإسلامي، والتراث العربي - الإسلامي. لكن الخيار الوطني الديمقراطي، في ترسيمته النظرية، محدود بكل الرومانسية القومية والإصلاحية الإسلامية، على اعتبار العروبة والإسلام بعدين من أبعاد التراث وأبعاد الثقافة السائدة في البلدان العربية كافة.

في المنهج و"الرؤية المنهجية"

كتب تيزيني في مقدمة كتابه من التراث إلى الثورة: "إننا في الحين الذي نرى فيه أن التراث العربي الفكري ينبغي أن يبحث في ضوء منهجية تراثية ناجعة علمياً وذات أفق اجتماعي إنساني تقديمي،

(10) ياسين الحافظ، الهزيمة والأيدولوجية المهزومة، في ياسين الحافظ، الآثار الكاملة، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005).

(11) الأمير شكيب أرسلان، لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم، (القاهرة: دار الكتاب المصري، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 2012)، ص 51.

في الحدود القصوى، في العصر الراهن، فإننا نلج، من طرف آخر، إلحاحًا مبدئيًا شديدًا على أن هذه المنهجية لا يمكنها إذا أرادت المحافظة على علميتها وتقدميتها إلا أن تأخذ بعين الاعتبار العميق تلك الحركة الذاتية الداخلية لذلك التراث، في سياقها التراثي الحقيقي بعيدًا عن مواقف القسر والاعتماد والإقحام⁽¹²⁾.

تتردد عبارة "المنهجية التراثية" في كتابات تيزيني، من دون أي تحديد لما هي هذه المنهجية، فلا يفهم منها سوى أنها طريقة التوصل إلى "الحقيقة التراثية" التي لا تختلف عن الحقيقة العلمية. وهذه "لا تكون حقيقة لأنها مفيدة، بل تكون مفيدة لأنها حقيقة"، بحسب تعبيره. فكل ما يسمح لنا الكاتب بمعرفته عن هذه المنهجية هو أنها علمية وذات أفق إنساني تقدمي، تأخذ الحركة الداخلية للتراث، "في سياقها التراثي الحقيقي" بعين الاعتبار، ومن خلالها ينكشف خطل وقصور تلك المحاولات اليسارية الفجة، لدراسة التراث العربي الفكري. ويستثني من المحاولات اليسارية تلك "التي تبرز في مراحل صعود الطبقات الاجتماعية ودخولها في علاقات اشتراكية بحيث تتلاحم الأيديولوجية مع العلم بمختلف قطاعاته⁽¹³⁾". إذًا، ثمة "سياق تراثي حقيقي"، يحتاج إلى منهجية تراثية، تتصف بكذا وكذا. ولسنا نعرف كيف "تتلاحم الأيديولوجية مع العلم، بمختلف قطاعاته"، ولسنا نعرف ما هي قطاعات العلم. نريد أن نقول إن لغة تيزيني لا تراعي العلاقة بين الدال والمدلول، في كثير من الأحيان، مع عدم الميل الشديد إلى المجاز، وهذا، الذي يستوقف القارئ/ة، لا يرجع إلى عدم تمكنه من اللغة، أو إلى فقر قاموسه، بل إلى أسباب أخرى، لعل أحدها الهرب من التحديد، أو الحذر، لكي لا نقول الخوف من شيء ما.

وقد أشار بوضوح إلى أنه سيقوم بخطوتين متداخلتين، لوضع "نظرية تراثية": الأولى هي وضع محاولات كتابة التاريخ العربي في أفقه التراثي في موقعها الحقيقي من البنية الاجتماعية التاريخية التي انبثقت عنها. والثانية - "ولا تنفصل تراثيًا عن الأولى" - فهي ذات طابع إيجابي تركيبي يتمثل بضرورة إنشاء وبلورة وتطوير نظرية تراثية". وكان قد وعد بأن يبحث في "الحياة الفكرية العربية، منذ العصر الجاهلي حتى العصر الراهن" بحثًا تاريخيًا وتراثيًا، في ضوء منهجية تراثية علمية دقيقة، وهذا أيضًا يحتاج إلى الخطوتين اللتين أشار إليهما، أعني النقد والتحليل والتفكيك ثم التركيب والبناء. ولكنه عدل عن ذلك إلى دراسة المحاولات القديمة والحديثة لكتابة التاريخ العربي في أفقه التراثي. وفي الأحوال

(12) طيب تيزيني، من التراث إلى الثورة: حول نظرية مقترحة في قضية التراث، ط2، (بيروت: دار ابن خلدون، 1978)، ص 6.

(13) راجع/ي، تيزيني، من التراث إلى الثورة، ص 16.

جميعها لا تكتمل معالم "النظرية التراثية" إلا بالنفاذ إلى أعمق المنجزات النظرية والمنهجية في العصر الحديث، أي الجدلية التاريخية المادية⁽¹⁴⁾.

ووصف رؤيته بالجدة التي تعترف بالدراسات السابقة، وتتخطاها، وتكتسب "شرعيتها التاريخية والتراثية والمعرفية النظرية والمنهجية" لأنها تدخل في نطاق مشروع "استكمال أبعاده وأفاقه الرئيسية"⁽¹⁵⁾. لاحظوا طريقة الاستدلال، في هذا التعليل، وشرعيته: لأنها تدخل في نطاق مشروع استكمال أبعاده وأفاقه.

هذه الرؤية الجديدة محصنة بشرعيات عدة، لعل أهمها "الشرعية التراثية"، التي تُذكر دومًا إلى جانب "الشرعية التاريخية"، والمنهجية التراثية، التي تذكر دومًا إلى جانب المنهجية التاريخية، لكن تعدد الشرعيات والمنهجيات لا يدل على شيء سوى على تداخل المفهومات واختلاطها، كأن المفهومات تقوم بوظائفها التحليلية والتركيبية بمجرد ذكرها وتكرارها، فلا يفهم القارئ ما الذي تعنيه الشرعية التراثية والمنهجية التراثية والعلاقة التراثية، التي تربط الخطوات المنهجية، علاوة على "الرؤية التراثية" وكون "التراث أفقًا". ولا يفهم سر هذا الاقتران المتواتر بين التاريخي والتراثي أو بين الجدلي والتاريخي والتراثي.. وما علاقة هذا كله بالانتقال "من مجتمع ما قبل إقطاعي، وإقطاعي بورجوازي هجين ومبعثر قوميًا إلى مجتمع اشتراكي موحد قوميًا"⁽¹⁶⁾، وهو انتقال لا يمكن تحقيقه إلا في الذهن.

وبما أن الاشتراكية ليست الإقطاعية ولا البورجوازية، يعتقد الكاتب أنه ينهج نهجًا مختلفًا عن كل من المنهج التقليدي السائد في المجتمعات السابقة للرأسمالية والمنهج البورجوازي المتغلب في الغرب الرأسمالي، ويسميه "المادي التاريخي التراثي". وهكذا "تختلط الاشتراكية، التي هي مجموعة أهداف سياسية واجتماعية وأخلاقية والماركسية التي هي طريقة تحليل الظواهر الاجتماعية والاقتصادية والتاريخية"⁽¹⁷⁾.

فقد لاحظ كمال عبد اللطيف أن "خطاب الباحثين تيزيني ومروة لا يحترس تمامًا في إطلاق

(14) تيزيني، من التراث إلى الثورة، ص 11 - 12.

(15) تيزيني، من التراث إلى الثورة، ص 14.

(16) تيزيني، من التراث إلى الثورة، ص 16.

(17) عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، ط5، (بيروت والدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2006)، ص 8.

مفاهيم المادية التاريخية على الحقبة الإسلامية، ولا يشكك في نسبة هذه المفاهيم الفعلية من أجل المساهمة في توسيعها وإعادة صياغتها، مما أدى ويؤدي إلى استعارة خطاطة تاريخية عامة وتعميمها بدون مراعاة أصول البحث في الكتابة التاريخية⁽¹⁸⁾. أي إن الأحكام التي أطلقها تيزيني على المجتمع الجاهلي والمجتمع الإسلامي و"المجتمع العربي" .. لا تستند إلى أي معطيات مونوغرافية حول وضع الأرض القانوني والاقتصادي، وبنية المدن والمناطق الحضارية الإسلامية في علاقتها بالأمصار البعيدة، وبنية السلطة السياسية والمعرفية، التي تكونت عبر سلسلة تاريخية طويلة، وأنماط الكتابة الرمزية والخيالية.. إلخ.⁽¹⁹⁾. وعلى الصعيد المعرفي لم تُفكَّك الأبنية الفلسفية الإسلامية، لا من حيث بنيتها الاستدلالية ولا من حيث الروابط التاريخية التي نسجتها. في مقابل ذلك غلبت القراءة الأيديولوجية الإسقاطية على مساءلة النصوص نظريًا وتاريخيًا.

الماركسية العربية أو الأيديولوجيا القومية المعاصرة للأحوال العالمية، كما يراها عبد الله العروي، لا تُختصر في مبادئها المبسطة، (علاوة على مجرد ألفاظ مفاهيمها ومقولاتها)، بل تنحل في منطوق أبحاث تاريخية واجتماعية⁽²⁰⁾. وهذا ما قصده العروي بتعريف الماركسية، لغويًا وثقافيًا.

في الجزء الثاني من مشروع الرؤية، ينتقل تيزيني مرة ثالثة من "دراسة المحاولات القديمة والجديدة لكتابة التاريخ العربي، إلى "كتابة تاريخ الفكر العربي"، وكان قد انتقل في الجزء الأول من "البحث في الحياة الفكرية العربية" إلى دراسة المحاولات.. إلخ. لكن اللافت في مقدمة الجزء الثاني، إضافة إلى عدم التحديد، هو نوع علاقته "الجدلية"، بالجزء الأول؛ إذ يقول: "إن الدلالة المنهجية لصدور الجزء الثاني من مشروع الرؤية أنه يمثل "دراسة تطبيقية، في ضوء النظرية المنهجية المقترحة" في الجزء الأول". "لكن، إذا كان علينا أن نحقق جدلية التمهيج والتطبيق، يكتسب الأخير سياقًا تنهيجيًا، والأول سياقًا تطبيقيًا"⁽²¹⁾. أي إن الاختلاف بين التمهيج والتطبيق، (وهو اختلاف بين كتابين) يفضي جدليًا إلى صيرورة التمهيج تطبيقيًا والتطبيق تنهيجيًا (نستعمل أسلوب التيزيني في التعبير). ما يعني أن الجدل (الديالكتيك) ليس سوى تلاعب بالألفاظ، على نحو متكلف ومموج.

(18) عبد اللطيف ص 42.

(19) عبد اللطيف، ص 43.

(20) العروي، العرب والفكر التاريخي، ص 141.

(21) طيب تيزيني، الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى، (دمشق: دار دمشق، 1982)، ص 3-4 من المقدمة.

ولنتوقف ملياً عند قوله: "إن الانطلاق من مصطلح التعددية القرائية للنص الديني (القرآن الكريم) ربما كان من شأنه أن يضع يدنا على احتمالات مفتوحة للعلاقة بين الفريقين المذكورين (يقصد الجوهر والمظهر، وقد صارا فريقين). نقول بذلك، ونعني به أن الجوهر إذ يوجد أو إذ يأتي، أو - هنا - إذ يُنزل، فإنه يكون قد (تمظهر - تجلى)، على الأقل في اتجاهه نحو المقاصد البشرية. فطالما وُجد بشر يعلنون انتماءهم للإسلام فإن علاقة ما تنهض بين جوهره وتجلياته: إن الجوهر يتجلى (يتمظهر) وإن التجلي (التمظهر) يتجوهر. وكيفية التجوهر والتجلي هذه تتحدد وفق المستوى المعرفي النظري والأيدولوجي المصلحي، لمن يقوم بها وينتجها..."⁽²²⁾.

لقد افترض تيزيني، الذي تطوع، هنا، بفلسفة رأي البوطي، في النص السابق، أن القرآن الموحي به هو الجوهر (كلام الله، قبل أن يصير كلاماً بشرياً)، وأن القراءات المتعددة هي أعراض للجوهر (تجليات)، كأنه أراد أن يقول: إن البشري عرض من أعراض الإلهي، وبهذا يغدو تيزيني أكثر صوفية من البوطي نفسه. ويظهر التلاعب اللفظي جلياً في تجلي الجوهر وتجوهر المظهر. ويمكن القول: إن جوهر الموقف "الفلسفي" (العلماني) للتيزيني هو الموقف الديني للبوطي، وإن بين الرجلين توافقاً معرفياً، وتفاقماً أيدولوجياً فحسب. هل يريد البوطي ومن خلفه السلفيون والأصوليون أكثر من جوهرية الشريعة وشرعنة الجوهر الإلهي؟! هذه الجدلية التاريخية التراثية ينغلق أي أفق للمعرفة فضلاً عن التجديد والتغيير والإصلاح والنهضة.

يقول عبد الله العروي: لا يكفي أن يقال إن علي عبد الرازق قد قضى على دعوة الخلافة، وأبرز شرعية النظام الوطني التمثيلي في مصر، عندما ألف "الإسلام وأصول الحكم"، يجب أيضاً أن نرى هل مهد أم لا الطريق لحركة الإخوان المسلمين باستعماله منهجاً انتهازياً، انتقائياً في تعامله مع معطيات التاريخ الإسلامي؟ لا يكفي أن نسجل تصريحات المفكر السلفي واختياراته السياسية، التي تختلف عند علي عبد الرازق وعند سيد قطب، عند العقاد وعند خالد محمد خالد، عند علال الفاسي وعند مالك بن نبي، (عند البوطي وعند تيزيني)، بل يتعين أن نفحص تأثير المنطق المشترك لدى هؤلاء جميعاً على المدى الطويل، في خلق ثقافة غير ملائمة لمنظور المجتمع الحديث"⁽²³⁾.

هنا لا بد من طرح سؤال العروي: هل مهد تيزيني وغيره من التراثيين والثقافويين ومريدوهم أم

(22) محمد سعيد رمضان البوطي وطيب تيزيني، الإسلام والعصر: تحديات وأفاق، ط2، (دمشق: دار الفكر، 1999)، ص 78.

(23) العروي، العرب والفكر التاريخي، ص 20.

لا لتمكن القوى السلفية والأصولية، وعلى رأسها جماعة الإخوان المسلمين من السيطرة على دفة التوجيه، في المجتمعات العربية، حتى في أحداث الربيع العربي؟ إن رفض الليبرالية، وتصفية آثارها الفكرية والسياسية، مرة باسم الماركسية ومرة باسم الهوية القومية أو الإسلامية وإدانتها بوصفها مواكبة لحركة الاستعمار الحديث وحليفة لها قد قوى بالفعل جانب التقليد، أي كل ما هو عتيق، ميت ومميت، في ذهننا وسلوكنا ومجتمعنا⁽²⁴⁾. هذا، في اعتقادنا، جانب من جوانب الحصيلة المعرفية والأخلاقية للنزعة التراثية.

على صعيد الشكل، يلاحظ في نصوص التيزيني عمومًا أنه ما من فكرة إلا ولها مستويان أو يتفرع منها فرعان أو تنقسم قسمين أو تنتج منها نتيجتان... إلخ. هذا الاطراد والتواتر في "التقسيم قسمين" أو التفرع فرعين، ينم على ثنوية (مانوية) عميقة إبستمولوجيًا ونفسيًا.

تاريخية النص المقدس

نقع في نصوص التيزيني على تعميمات من نوع: "إن النظر إلى النص الكريم بوصفه سياقًا تاريخيًا، ضمن عملية النزول تنجيماً، لعله يقدم بعض الإجابة عن المسألة المطروحة هنا (أي تاريخية النص القرآني). وقد لجأ إلى هذا النظر جمع من الباحثين الإسلاميين، ومنهم على سبيل المثال محمد سعيد عشاوي، فهذا الأخير يكتب حول ذلك ما يلي: قاعدة تفسير آيات القرآن وفقاً لأسباب تنزيلها تؤدي إلى واقعية هذه الآيات، وتنتهي إلى تاريخيتها، وتفرض ربطها بالأحداث، ومن ثم ينبغي تفسير القرآن بأسباب تنزيله لا بعموم لفظه"⁽²⁵⁾. لنلاحظ كيف تتحول أسباب النزول، بصفتها تعبيراً عن واقعية الآيات القرآنية، وتنتهي إلى تاريخيتها، عند العشاوي، إلى عملية النزول تنجيماً، عند تيزيني. أي إن معنى التاريخية عند تيزيني لا يتعدى "التدفق الزماني"، الذي يعين قبلاً وبعداً، وأن القبل تمهيد لما بعده، كالجاهلية والإسلام. التاريخية مستنفدة في فكرة السلسلة والحلقات المتسلسلة والمتراطة. إن مقارنة منصفة بين قول تيزيني وقول العشاوي، قد تضع المفكر الإسلامي، كما وصفه تيزيني، على يسار المفكر الماركسي، نعني التيزيني نفسه. إذ يعتبر تيزيني "تغير الأحكام بتغير الأزمان"، "قاعدة

(24) راجع/ي، العروي، العرب والفكر التاريخي، ص 48.

(25) البوطي وتيزيني، الإسلام والعصر، ص 104.

فقهية جدلية تاريخية دقيقة" في ضبطها لجدلية الاتصال والانفصال⁽²⁶⁾ (الانفصال متصلًا والاتصال منفصلًا).

في هذا السياق، يمكن أن نصف حوار التيزيني والبوطي، في كتابهما المشترك: "الإسلام والعصر"، بأنه حوار كاشف لهشاشة الترسيم النظرية للتيزيني إزاء خطاب ديني متعطر، متماسك، يستقوي بالسلطة السياسية، من جانب، وبسلطة الرأي العام، من الجانب الآخر⁽²⁷⁾، ولا تفيد معه الإشارات الخجولة إلى تطرف الجماعات الإسلامية وممارساتها الإرهابية، ونسبتها إلى الإسلام. فمسألة الجوهر (كلام الله) والعرض (كلام المبلِّغ، أو الرسول)، التي أشرنا إليها، تصير مرة أخرى مسألة التنزيل (القرآن) والتأويل (الفهم والتمثل)، أي تحوُّل الكلمة الإلهية إلى كلمة بشرية؛ و"فك الارتباط بين الكلمتين" ... "في هذا النص الثاني (التأويل) تبرز إشكالية فهمه والعمل بمقتضاه، وقد اكتسبت هذه العملية تنوعًا هائلًا... لأن النص المقدس ما إن انتقل من فضائه الإلهي إلى الفضاء الإنساني حتى أخذ يعيش حالة من التشظي الدلالي، عبر البشر الفرادى والمجتمعين، وفق مواقعهم المجتمعية والمعرفية والأيدولوجية (السياسية والدينية والأخلاقية والجمالية)"⁽²⁸⁾.

تتجلى الهشاشة في التناقض العميق بين المعرفي والأيدولوجي، ويمكن القول: بين المعرفي والوجداني، وافتراق العقل عن الإيمان: النص المقدس ينتقل من الفضاء الإلهي إلى الفضاء البشري، أي إنه يكف عن كونه مقدسًا ويعيش حالة من التشظي الدلالي لدى الملل والنحل: القرآن مقدس وغير مقدس، وغير المقدس هو المدنِّس، بتعريف فهمي جدعان، المشار إليه؛ الفضاء الإلهي هو فضاء الجوهر/ الجواهر، أو المثل، فضاء أفلاطوني بالتمام والكمال، والعالم الواقعي والتاريخي مجرد ظلال على جدار الكهف، فما العمل بإزاء النص البشري، المرقون في مصحف (مادي) هو مرجعية الفرق والملل والنحل جميعًا، وكيف يمكن أن يُفهم فك الارتباط بين الكلمتين؟

المقدس وغير المقدس في الوقت نفسه هو وثن، يتوسط بين الإنسان والإله، فيكون الإسلام وثنية جديدة. هل أراد التيزيني أن يقول ذلك؟ لو طُرحت على تيزيني أسئلة من هذا النوع في حياته، ربما كان سيجيب بجدلية العلاقة بين الإلهي والإنساني: الإلهي مؤنسًا، والإنساني مؤلهًا، فيقع في حزن

(26) البوطي وتيزيني، الإسلام والعصر، ص 107 - 108.

(27) نفترض افتراضًا أن إقدام تيزيني على الحوار مع البوطي كان تعبيرًا عن ميل مكظوم إلى إظهار معارضته للسلطة وزبانيته

(28) البوطي وتيزيني، الإسلام والعصر، ص 110 - 111.

هيغل، أعني في ما يسمى "مثالية هيغل"، وأنسنة الإله وتأليه الإنسان⁽²⁹⁾.

على طريق الوضوح المنهجي

في كتابه الموسوم بالوضوح المنهجي قد لا يجد القارئ شيئاً عن المنهج والوضوح المنهجي، سوى قوله في مقدمة الكتاب: "المنهج المادي الجدلي التاريخي، الذي يخترق هذا الكتاب عمقاً وسطحاً، هو ذاته موضوع الحوار النقدي، مع الإشارة المبدئية إلى أن المنهج المذكور، حتى لو جُرد من معظم معطياته ومقوماته، فإنه يظل محتفظاً بركيزته الكبرى الحاسمة، تلك هي كونه منهج التجاوز والتخطي الجدليين الماديين، وكونه المنهج الذي يخضع لهذا التخطي وذلك التجاوز"⁽³⁰⁾. إنها لفته كريمة بالطبع، أن يعتبر المنهج المادي الجدلي التاريخي منهجاً خاضعاً للتخطي والتجاوز، وقابلاً للنقد، أو موضوعاً للنقد. ولكن هذه المقدمة تستلزم أن يعبر الكتاب نفسه، أو غيره من أعمال تيزيني عن عملية التخطي والتجاوز، لا سيما أن للموضوع علاقة بمنطق التاريخ ومبادئ الاجتماع البشري، وعمليات تشكل الثقافة، ومعنى التراث، ما يستلزم التخطي والتجاوز. ولكننا لا نقع على شيء من هذا.

الوضوح المنهجي لم يحل دون أحكام اعتبارية، لا سند لها سوى تقدير الكاتب، بمثل قوله: إذا عملنا على تكوين لوحة أكثر تشخيصاً وتحديداً لواقع الحال المركب الذي نحن بصدد البحث فيه، (يقصد تراجع نسبة القراءة والعزوف عن الكتاب) أمكننا النظر إلى المجتمع العربي في معظم حلقاته وفي مرحلة ما قبل السبعينات على أنه مكون من ثلاثة جيوب بالاعتبارين الديمغرافي والاجتماعي الطبقي؛ واحد في الأعلى ويتضمن على سبيل الافتراض التقريبي خسة بالمئة من سكان هذا المجتمع؛ وثنان يتواتر ما بين الأعلى والأدنى، ويتضمن خمسة وثمانين من المئة من هؤلاء، أما الجيب الثالث فيقع في الأدنى ويشمل ما تبقى من السكان، وهذا مجتمعاً يشير إلى أن الفئات الوسطى كانت تشغل الحيز الأكبر في التكوين الاجتماعي، بصورة عامة إجمالية"⁽³¹⁾.

(29) راجع/ي، هيغل، حياة يسوع، جرجي يعقوب (مترجماً)، (بيروت: دار التنوير، بيروت، د.ت)، ص 47 وما بعدها.

(30) طيب تيزيني، على طريق الوضوح المنهجي، (بيروت: دار الفارابي، 1989)، ص 7.

(31) تيزيني، على طريق الوضوح المنهجي، ص 10.

إن اتخاذ "المجتمع العربي" ميداناً للبحث يسمح باعتبار ميدان البحث متجانساً، بتغيب غير العرب وعدم الاعتراف بوجودهم، ويسمح باعتبار نسب (جيوب) المجتمع، أي فئاته، ثابتة، في جميع مراحل تطوره (حلقاته)، قبل السبعينات. ويعترف بأن هذه النسب تقريبية، والواضح أن تقريبيتها ليست من نوع التقريب المقبول علمياً، بل هي نوع من الشلف، ويجعل الاعتبارين: الديمغرافي والاجتماعي الطبقي اعتباراً واحداً هو الاعتبار الطبقي. هذا كله تحت عنوان الوضوح المنهجي لرسم لوحة أكثر تشخيصاً وتحديداً لواقع الحال المركب. وبعد قليل سيطالعنا الكاتب بأن الفئات الوسطى مستنيرة، "بحكم موقعها من الطرفين الأقصىين"⁽³²⁾. يمكن القول إن الاستنارة تحيل، من بعض وجوهها، على التوسط والاعتدال، أي على عدم التطرف، ولكن لا يمكن الركون إلى أن الاستنارة هي الوقوع بين طرفين أقصىين، فتغدو الاستنارة ماهية الطبقة الوسطى، لا صفة من صفاتها، تتغير بتغير أوضاعها وشروط حياتها. فلنلاحظ كيفية الاستدلال: كل متوسط بين طرفين أقصىين مستنير (كلية موجبة)؛ الطبقة الوسطى متوسطة بين طرفين أقصىين (جزئية موجبة) إذاً، الطبقة الوسطى مستنيرة. منطوق صوري متماسك لا غبار عليه، لكنة ليس منطق الواقع ولا شيء قريب منه، وليس منطق التجاوز بصورة خاصة.

لا تكمن قيمة الفكر النظري في أحكامه فقط، بل في طريقة التوصل إلى هذه الأحكام، ولعل الطريقة هي ما يجعل الفهم والنقد ممكنين، وما يجعل التذوق ممكناً، نعني طريقة البناء أو التشكيل أو النسج أو غير ذلك مما ينم على النسق أو النظام. وقد يكون سوء الفهم أو سوء التفاهم بين المتكلمة والمخاطبة أو بين الكاتبة والقارئة ناجماً عن اختلاف وتباين في طريقة كل منهما في التفكير والتعبير، أو عن اختلال في طريقة التفكير والتعبير، علاوة على مدى التشارك في المعاني والرموز⁽³³⁾.

لا بد أن نقدم عينة ثانية من الوضوح المنهجي، في موضوع آخر هو تحديث الفكر العربي. يقول تيزيني: إن التواطؤ الإمبريالي العربي - الإقطاعي، وما قبله وما بعده، بما رافقه من قسر وعنف وشراسة، ظل في أساس الأمر، محكوماً بقانون العلاقة الجدلية بين الداخل والخارج. فلقد استطاعت

(32) تيزيني، على طريق الوضوح المنهجي، ص 11.

(33) قد يقول قارئ حصيف أو قارئة: ها أنت تفهم ما يقوله تيزيني وتنقده، فثمة توافق بين طريقة تفكيرك وطريقة تفكيره. بالطبع سأشكره وأشكرها، وأفكر في الموضوع: ما أسباب سوء الفهم أو سوء التفاهم بين المتكلمة والمخاطبة، أو بين القارئة والكاتب؟ وهذا يستحق العناء.

الإمبريالية أن تفعل فعلها في الوضعية العربية انطلاقاً من عدم التكافؤ التاريخي في البنى الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية، أي بسبب من التوقيت الذي حدث بين بدايات الرأسمالية البورجوازية العربية من طرف وبين نهايات الرأسمالية الإمبريالية من طرف آخر⁽³⁴⁾. يفترض تيزيني هنا أن عدم تكافؤ البنى بين العرب والغرب سببه بزوغ فجر الرأسمالية البورجوازية العربية، وقت غروب شمس الإمبريالية الرأسمالية. هل نفهم من هذا أن "الرأسمالية البورجوازية" العربية وليد ضعيف لأم وأب هرّمين، أو خديج؟ وهل شمس الإمبريالية الرأسمالية توشك الغروب بالفعل؟ جواب السؤال الثاني يحتاج إلى منجم.

شروط الإنتاج الفلسفي

في كتابه المشترك مع أبو يعرب المرزوقي حاول تيزيني أن يكشف عن الارتباط بين شروط الإنتاج الفلسفي العربي في "العصر الوسيط" وبين مثلتها في الوضعية العربية المعاصرة. فخلص إلى أن الفلسفة العربية المعاصرة ستقوم على ركنين هما العقل والعلم، على نحو ما عينتهما المنظومة الاعتقادية الإسلامية، وإلا ستكون الفلسفة التي ينشدها المرزوقي والتيزيني مظهرًا من مظاهر التبعية المقابلة للسلفية، بتعبير برهان غليون. هنا تكف المنظومة الاعتقادية عن كونها متشظية دلاليًا، بحسب تنوع الأفهام وتعدد الفرق الممل والنحل واختلاف المذاهب، وتصبح منظومة منسجمة ومتناغمة هي مرجعية العلم والعقل، التي وصفها تيزيني بأنها تتحدد من الخارج، أي من الفضاء اللاهوتي، أو من النص المقدس، وتظل مع ذلك حافزًا على التفكير المنهجي الكلامي والفلسفي⁽³⁵⁾.

ثمة تصاقب بين رؤية تيزيني لشروط إنتاج الفلسفة ورؤية برهان غليون لشروط تكون نظام العقل؛ يقول غليون: عندما نتحدث عن شروط اجتماعية وتاريخية لتكون نظام العقل، فهذا يعني أن العقلانية ليست مطلقة ولا حيادية. فهي تعكس تنظيم الجماعة لواقعها في الذهن، أي إعادة تركيبه في مسائل كبرى وإشكاليات قابلة للحل من أفق الشروط التاريخية القائمة. وهذا يفترض أن المعقولة لا يمكن أن تكون مستقلة عن الوضعية الخاصة بكل جماعة ومكانتها في الحضارة، ولا عن

(34) تيزيني، على طريق الوضوح المنهجي، ص 20.

(35) المرزوقي وتيزيني، آفاق فلسفة عربية معاصرة، ص 133.

القيم الأساسية التي تدافع عنها"⁽³⁶⁾. ويرى غليون أن "الثقافة العربية – الإسلامية والقيم المرتبطة بها لا يمكن أن تكون سبباً أساسياً في انحطاط العرب أو تأخرهم... بل إن الانحطاط هو نفسه نتيجة للتخلي عن هذه الثقافة وتحريفها، وإن أي أمة لا تستطيع على كل حال أن تحلم بالخروج من تأخرها واستدراك ما فاتها من تقدم إلا على قاعدة إحياء ثقافتها وبالدرجة التي تنجح فيها باستعادة أصالتها وقيمها الحية. وإن حضارة ما لا يمكن أن تبنى على قيم خارجية أو غريبة ليس لها في الواقع المحلي أية جذور"⁽³⁷⁾. ومن ثم، إن "خطة التقدم تتركز على إحياء الثقافة العربية الإسلامية وتطهيرها من الشوائب والتشويهات، التي طرأت عليها، والاستناد إليها لتدعيم المقاومة المحلية ضد الغزو الأجنبي الفكري والمادي"⁽³⁸⁾. جاء كلام غليون هذا تحت عنوان "من الاستقلال إلى التبعية"، من دون أن يدل القارئ/ة على أي استقلال هو المقصود، أو في أي مرحلة من مراحل التاريخ. المهم هنا أن التقارب شديد بين تيزيني ومواطنه وابن مدينته الدكتور غليون، إلى الحد الذي يدعو إلى التفكير في التناص.

في حقل اجتماعي سياسي ثقافي تملؤه السلطة السياسية وفئة الفقهاء وجمهور المؤمنين أنتجت "أنماط من النصوص الفلسفية تغطي الوضعيات السوسيوثقافية القائمة، بقدر ما تمثل هذه الوضعيات مصادر لها، انطلقت منها وتأسست في ضوءها. وقد كان من شأنها أن جرى قدر من التماهي بين الفريقين المذكورين، النصوص الفلسفية والوضعيات السوسيوثقافية. وهذا بدوره أنتج نصاً فلسفياً ذا نسيج سوسيوثقافي مباشر، نصاً هو فلسفي بقدر ما هو سوسيوثقافي. وفي هذه العملية، التي تمثل إحدى خصوصيات الإنتاج الفلسفي العربي الإسلامي، كمنحت احتمالات التنوع والتفرع النصي، التي برزت منها خصوصاً الأنماط التالية: (نص خفي) و(نص احتمالي) و(نص مسكوت عنه) و(نص مدان) و(نص مهمش) و(نص معلق)⁽³⁹⁾.

لنا أن نستنتج، مما تقدم، أن ضغوط السلطة السياسية والفقهاء و"الرأي العام" لدى جمهور المؤمنين، إذا جاز التعبير، هي التي حكمت الإنتاج الثقافي بوجه عام والإنتاج الفلسفي بوجه خاص، في العصر الوسيط. هذه الضغوط لها ما يناظرها ويزيد عليها أضعافاً مضاعفة في أيامنا، وهي التي

(36) برهان غليون، اغتيال العقل، ص 142.

(37) غليون، اغتيال العقل، ص 24.

(38) غليون، اغتيال العقل، ص 34.

(39) المرزوقي وتيزيني، آفاق فلسفة عربية معاصرة، ص 137 – 128. والأفواس من وضع تيزيني.

ستحكم الإنتاج الثقافي، ولا سيما الفلسفي منه وتعين آفاقه، وهي تحكمه وتتحكم فيه بالفعل. فإذا ربطنا الإنتاج الثقافي بما سماه تيزيني التشظي الدلالي للنص المقدس، بصفته نصًا مؤسسًا للفلسفة (والعلم والعقل)، وأن التشظي المشار إليه قائم ومستمر في أيامنا فإن آفاق الفلسفة وقدرها أن تنتج أنماطاً من النصوص الفلسفية، كالتي حددها تيزيني في الفقرة السابقة. وإذا تساءلنا: في أي نمط من أنماط النصوص المذكورة يندرج نص التيزيني نفسه ونص المرزوقي أيضًا، ماذا عساه أن يكون الجواب؟

أخشى أن نكون مضطرين إلى إضافة نمط جديد لم يذكره تيزيني، هو النص المرآئي، وإلى وصف "الفلسفة القومية - الاشتراكية" بفلسفة الرياء، لا من حيث الرياء للسلطات المشار إليها فقط، بل من حيث كونها قومية ظاهرة وإسلاموية باطنًا. وهي، بهذه الحثية، فلسفة جماهيرية، و"ثقافة شعبية" هي الوجه الآخر للسلطوية أو التسلطية.

لعل رؤية تيزيني لآفاق الفلسفة العربية المعاصرة مرتبطة برؤيته للأوضاع الراهنة في ظل الاستبداد والفساد، فهو يقول: "التمييز الذي نواجهه في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية الوسيطة.. بين الخطاب الفلسفي المراوغ والموارب والذي سعى إلى تمرير مقولاته وقضاياه ومفاهيمه دونما صدام مع النص الديني، بل أحيانًا من داخله من طرف، وبين الخطاب الفلسفي ذي البنية والمقاصد والإستراتيجية المعلنة جهازًا، وأحيانًا بكيفية واضحة من التحدي للمؤسسة الدينية والمجموعات الظلامية من طرف آخر، يكاد أن يكون جرى تجاوزه في أحوال ليست استثنائية ضمن المرحلة العربية الراهنة. ونحن نرى في ذلك تعبيرًا عن تعمق وتجذر ما يوازي مقولة ابن الصلاح الشهيرة: "من تمنطق فقد تزندق" من آراء ووجهات نظر في المرحلة العربية المعنية. وفي هذا دون ريب، إفصاح عن أحد الاتجاهات الكبرى والحاسمة في الحياة الفكرية العربية الراهنة، نعني الظلامية القائمة، بأحد أوجهها، على إدانة التعددية الفكرية وعلى التشهير بالعقل والعقلانية والحرية والتنوير"⁽⁴⁰⁾.

انتقد تيزيني الموقف الأيديولوجي "المضاد للتاريخ، والمستند إلى المذهب البنيوي وما بعد الحداثة، تحت حد النزعة الإبتسمولوجية، على اعتبار أن هذه النزعة الأيديولوجية تتأسس، فيما تتأسس عليه، على مفهوم (القطيعة الإبتسمولوجية)، الذي يكرس الدعوة إلى إقصاء (التاريخ) لصالح (البنية) و(الانفصال). ولشيء من التدقيق والتمحيض يُلاحظ أن ذلك يقود إلى العبث بقضية التراث

(40) المرزوقي وتيزيني، آفاق الفلسفة العربية المعاصرة، ص 141.

الفلسفي الوطني والقومي"⁽⁴¹⁾.

بخلاف ما يذهب إليه تيزيني والمرزوقي، نعتقد أن استعمال مناهج حديثة في قراءة التراث، كالمناهج الذي يدعي تيزيني استعماله، هو خطوة أولى في طريق القطيعة المعرفية والأخلاقية⁽⁴²⁾. هنا يمكن الحديث عن قطيعة غير واعية بذاتها بصفتهما كذلك. والأيديولوجية القومية أو الإسلامية هي ما يعيق هذا الوعي ويشوشه. يمكن القول إننا إزاء قطيعة واقعية واستمرار وهي.

وفي جميع الأحوال، يمكن عد قراءة تيزيني ومروة وغيرهما من المفكرين القوميين أو الماركسيين أو الإسلاميين للتراث نوعاً من "الاستعمال الخصوصي للعقل"، نعني الاستعمال الإثني أو الديني أو المذهبي، الذي يحول دون المعاصرة والكونية، ويجعل النزوع إلى "الثورة" أو إلى النهضة والتنوير هشاً ومثلوماً.

عن الجاهلية والعصر الجاهلي

تحسب للتيزيني عنايته بما سمي "العصر الجاهلي"، والبحث في بواكير الفكر العربي والتاريخ العربي. هذه العناية تمثل الحد القومي من حدود رؤيته النهضة، يقابله الحد الإسلامي بطبيعة الحال، وهما محكومان بحد منهجي يصفه تيزيني بأنه "جدلي تاريخي تراثي". كما يحسب له تمييز الفكر العربي والتاريخ العربي معرفياً من الفكر الإسلامي والتاريخ الإسلامي، ومن التركيب التلفيقي بين العربي والإسلامي، إلا أنه يستمد تعريف العصر الجاهلي من القرآن والحديث، في حين ذهب طه حسين باكراً إلى تبين معاني القرآن في ضوء الحياة الجاهلية، والشعر الجاهلي، خاصة، أو تعرف الإسلام في البيئة التي نشأ في كنفها. القرآن مرآة الحياة في العصر الجاهلي، حسب طه حسين.

ولكن تيزيني لم يحافظ على الحدود المعرفية بين ما هو عربي وما هو إسلامي، وهي الحدود المنطقية بين الحامل والمحمول.

الإسلام محمول متغير لحامل متغير، هو العرب أو الفرس أو الترك أو سواهم. إن كيفية تحول

(41) المرزوقي وتيزيني، آفاق الفلسفة العربية المعاصرة، ص 147.

(42) نذكر بموقف الأزهري الذي يرفض استعمال مناهج حديثة في قراءة التراث، لن هذه المناهج تتعارض مع نصوصه.

أكثرية الجماعات الإثنية إلى مسلمين، وكيفية اندغام الإسلام في ثقافتهم، هو وجه من وجوه التطور التاريخي، لا يمكن النظر إليه اليوم إلا من خلال وحدة الزمان والمكان، وإعادة تعريف مفاهيم الماضي والحاضر والمستقبل، فقد تحول بعض سكان الجزيرة العربية إلى مسلمين في حاضرتهم ذلك، لا في ماضينا، ولا في تاريخنا، وإلا تكون العروبة والإسلام مجردات أثرية لا تاريخية ولا واقعية.

التأريخ هو سرد لتعاقب عصور أو عهود كل واحد منها هو حاضر أهله، وليس من اليسير معرفة أسباب التحول من عهد إلى عهد، ومن عصر إلى عصر. هنا تنطرح إشكالية العلاقة بين الدين وبين ما صار يسمى التراث، ومن ثم تنطرح إشكالية تعيّن الدين في التاريخ. لقد ذهب مؤتمر جامعة الأزهر، الذي عُقد في آذار (مارس) 2018، تحت شعار: "قراءة التراث الإسلامي بين ضوابط الفهم وشطحات الوهم"، إلى إخراج القرآن والسنة من التراث، واعتبارهما مستقلين عنه، لكي يمكن التغاضي عن بعض القراءات الجديدة للتراث أو لتجويز نقد التراث نقدًا "إيجابيًا"، على سبيل التنقية والتدقيق والعناية بتحقيق التراث، ورفض إخضاعه لمناهج بحثية حديثة، لا تتناسب مع طبيعة نصوصه⁽⁴³⁾.

في رأي العروبي أن كلمة تاريخ تحمل في اللغات العصرية جميعها، منذ القرن الثامن عشر، على الأقل، معنيين: الأول هو سلسلة الوقائع الماضية، أي مجموع الأحداث التي وقعت بالفعل، والثاني هو الكيفية التي تُسرد بها تلك الوقائع، وأن الوقائع لا تعرف ولا تلمس إلا بالسرد شفويًا كان أم كتابيًا⁽⁴⁴⁾، نرى أن هذا التحديد ينصرف إلى التأريخ، ولا يساعد على فهم تاريخي للتاريخ نفسه، بوصف التاريخ توقيعيًا لممكّنات على حساب ممكّنات أخرى، ونزعم أن هذا المعنى الأخير، ذا النكبة الأرسطية، هو الأقرب إلى منطلق المادية التاريخية، كما تُفهم من نصوص كارل ماركس، والتي لا يكفي تعريفها بأن العلاقات الاجتماعية هي التي تحدد العلاقات السياسية والصور الذهنية، أو أن الفكر لا يخلق الواقع، بل العكس. وما زلنا نعتقد أن كلمة التاريخ لا تطابق كلمة الماضي، وكذلك كلمة التراث. الماضي والتراث والتاريخ ثلاث كلمات مختلفة جذريًا، وثلاثة مفاهيم مختلفة جذريًا. لم يتوقف أستاذنا العروبي عند هذه المسألة، على نحو ما توقف عندها الياس مرقص، وعذر العروبي أنه ليس فيلسوفًا.

(43) راجع/ي، حوار مع عبد الباسط هيكل، موقع حفريات على الرابط:

<http://cutt.us.com/gMyePpc2>

(44) العروبي، العرب والفكر التاريخي، ص 77.

وإلى ذلك رأى العروبي أن "التأليف في التاريخ الإسلامي من إبداع العرب"⁽⁴⁵⁾، بخلاف ما كشف عنه المنقبون من مؤثرات أجنبية في الفلسفة وعلم الكلام وعلوم أخرى⁽⁴⁶⁾، وعلل ذلك بارتباط "التاريخ" بالعلم الأوحده الوحيد، أي علم شؤون الدين، سواء في مجال العبادات، لتعيين أسباب النزول ومعرفة الناسخ والمنسوخ... أو في مجال امتيازات الأفراد والجماعات (الشعوب)، في الفياء وغنائم الغزوات والفتوحات وإقطاع الأرض.. إلخ. إن ما يسمى التاريخ الإسلامي أو التاريخ العربي - الإسلامي هو جملة من السرديات المختلفة والمتخالفة في كثير من الأحيان، والتي تنعقد كل واحدة منها على "السيرة المحمدية"، بتعبير طيب تيزيني، وعلى كرامات آل البيت والسادة من قريش ومناقهم. لذلك نوهنا باستعمال التيزيني لمفهوم السيرة المحمدية، الذي نعتبره أحد امتيازاته المعرفية، والذي يؤسس لرؤية جدلية تاريخية للتراث عمومًا والدين خصوصًا، على اعتبار الدين من إنتاج الإنسان، لا العكس. هنا سنطور مقولة العروبي بالقول: لا يستطيع أحد أن يدرس التراث دراسة علمية، من دون نزع صفة القداسة عن جميع نصوصه. مقولة السيرة المحمدية، بغض النظر عن صحة الروايات أو عدم صحتها، يمكن أن تتجه في هذا الاتجاه، على نحو ما ذهب كتاب "الشخصية المحمدية"⁽⁴⁷⁾، المنسوب للرصافي الشاعر.

كلمة أخيرة بدلاً من الخاتمة

أمل أن تفهم الأحكام، التي عُرِضت في هذا البحث، أو التي توصل إليها البحث، ولا سيما الأحكام القاسية لفظًا، على أنها أحكام على بعض أفكار الراحل الكبير طيب تيزيني، لا على شخصه الحاضر في الذاكرة والوجدان قامه فكرية ووطنية شامخة، وقد قلت ذلك في حفل تأبينه بمدينة برلين، ودعوت إلى دراسة أفكاره ونقدها، وكذلك في مقال تأبيني غير مجامل. خاصة أن بعض النقد أو جلّه،

(45) العروبي، العرب والفكر التاريخي، ص 79.

(46) لا بد أن نشير إلى أن العروبي الذي طبعت كتبه طبعات عدة لم يعد النظر في بعض مصطلحاته، كالمجتمع العربي في عصوره الذهبية، بين القرنين الثاني والرابع بعد الهجرة. فما كانت عصورًا ذهبية للفاتحين من العرب، لم تكن كذلك للمغلوبين، وهم الأغلبية العظمى في البلدان المفتوحة، بما فيها تلك التي صارت تسمى بلدانًا عربية، كالعراق وبلاد الشام ومصر وبلاد المغرب. أو حين يسمى امتيازات الأفراد والعشائر والجماعات الإثنية حقوقًا، أو حين يسمى غير العرب عجمًا.

(47) انظر/ي، الرصافي، الشخصية المحمدية، أو حل اللغز المقدس، (ألمانيا: منشورات الجمل، 2002)، ص 20.

هو من قبيل النقد الذاتي الجبان، أي نقد الذاتي من خلال نقد الآخر، وعدم الجرأة على مواجهة الذات، أو الخوف من "اهتزاز الصورة" في عيون الآخرين.. فكاتب هذه السطور كان قومياً ناصرياً، ثم قومياً ممن يصفون أنفسهم بالقوميين الديمقراطيين، من أصدقاء ياسين الحافظ والياس مرقص وتلاميذهما، ثم ليبرالياً، كما يحلو لبعضهم أن يصفه وخير أثر الأيديولوجية الحاجب للواقع، وأثر "الالتزام الحزبي" في تأويل الأفكار والوقائع، وذاق مرارة اللجوء إلى المداورة، خوفاً من العواقب الوخيمة. ويجب أن يعزى ذلك كله إلى المناخ السياسي العام الحاكم على الثقافة وشروط إنتاجها، وعلى المثقفين والمثقفات وشروط حياتهم/ن، وإلى انعدام أي مساحة أخلاقية للحوار والمناقشة العامة، وهذا أحد عوامل القحط المعرفي والجفاف الأخلاقي، إضافة إلى ارتهان الثقافة للسياسة وارتهان المثقف/ة للسياسي.

وقد تشرفت بمعرفة المفكر الراحل منذ منتصف ثمانينات القرن الماضي، وجمعتنا مناسبات عدة، واشتركنا في ندوات واحدة عدة، منها عن كتابي "حوار العمر" حوار مع إلياس مرقص، أقامها الكاتب عبد الرحمن الحلبي في المركز الثقافي العربي بأورمان، وأذيعت في برنامج "كاتب وموقف" من إذاعة دمشق. وقرأت معظم كتب التيزيني، وسمعت بعض محاضراته، وهو في نظري، من خلال هذا كله، أحد المفكرين الذين يجمعون بين الفكر والأخلاق، ويحظون بمكانة لائقة في الثقافة السورية والثقافة العربية. وحسبه أنه كان مناهضاً للاستبداد والفساد علناً.

المصادر والمراجع

1. أرسلان. الأمير شكيب، لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم، (القاهرة: دار الكتاب المصري، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 2012).
2. الجباعي. جاد الكريم، وردة في صليب الحاضر، نحو عقد اجتماعي جديد وعروبة ديمقراطية، (دمشق/الفرات/بيروت: دار بتر، 2013).
3. الحافظ. ياسين، الهزيمة والأيدولوجية المهزومة، في ياسين الحافظ، الآثار الكاملة، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005).
4. الرصافي، الشخصية المحمدية، أو حل اللغز المقدس، (ألمانيا: منشورات الجمل، 2002).
5. العروي. عبد الله، مفهوم العقل، ط5، (بيروت/الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2012).
6. العروي. عبد الله، العرب والفكر التاريخي، ط5، (بيروت/الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2006).
7. تيزيني. طيب، من التراث إلى الثورة: حول نظرية مقترحة في قضية التراث، ط2، (بيروت: دار ابن خلدون، 1978).
8. تيزيني. طيب، الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى، (دمشق: دار دمشق، 1982).
9. تيزيني. طيب، على طريق الوضوح المنهجي، (بيروت: دار الفارابي، 1989).
10. تيزيني، طيب، ومحمد سعيد رمضان البوطي، الإسلام والعصر: تحديات وآفاق، ط2، (دمشق: دار الفكر، 1999).
11. حوراني. ألبرت، الفكر العربي في عصر النهضة، 1798 – 1939، كريم عزقول (مترجمًا)، (دم: دار النهار للنشر، بيروت، د.ت.).
12. خوري. فيليب، وماري ك. ويلسون، الشرق الأوسط الحديث، طلائع الإصلاح وتبدل العلاقات مع أوروبا، ألبرت حوراني (مترجمًا)، أسعد صقر (مترجمًا)، (دمشق: دار طلاس، 1996).
13. طرابيشي. جورج، من النهضة إلى الردة، (بيروت: دار الساق، 2000).
14. طرابيشي. جورج، في المثقفون العرب والتراث: التحليل النفسي لعصاب جماعي، (بيروت: الريس للكتب والنشر، 1991).
15. غليون. برهان، اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، ط4، (الدار البيضاء/بيروت: المركز الثقافي العربي، 2006).
16. هيغل، حياة يسوع، جرجي يعقوب (مترجمًا)، (بيروت: دار التنوير، بيروت، د.ت.).