محمود أمين العالم وموقفه من دراسة "التراث"

أ. د. مصطفى لبيب عبد الغنى(*)

يُعَدُّ محمود أمين العالم امتدادًا لسلسلة الروَّاد من دعاة النهضة الحديثة الذين حرصوا على تحقيق التوازن بين حضارة العصر وموروث الأُمّة. فمنذ النصف الأول من القرن التاسع عشر الميلادى أدرك رفاعة رافع الطهطاوى قيمة الوعي بتراثنا الإسلامى وضرورة إحيائه. وكان اهتمام محمد عبده - مُجدِّد الفكر الإسلامى الحديث - وتلاميذه النابهين من بعده بنشر عيون التراث الدينى واللغوى والتاريخى ملحوظًا، وذلك إحياء لذاكرة الأمَّة وترسيخا لهويتها. وتركَّزت عناية تلميذه الشيخ مصطفى عبد الرازق - الذى أصبح من بعد شيخا للأزهر وأول أستاذ للفلسفة الإسلامية بالجامعة المصرية - بالتعريف بالتراث الفلسفى الإسلامى على اتساعه وعلى الخصوص فى ميدان "أصول الفقه" و"علم الكلام" اللذين رأى فيهما موطن الإبداع العقلى الخالص للمسلمين.

كما تمثَّل اهتمامه أيضا فى إثارته لحماس تلاميذه من خريجى كلية الآداب بالجامعة المصرية لنشر ذخائر التراث الفلسفى ودراسته دراسة تحليلية نقدية. ثم كانت المحاولة الجسور للشيخ على عبد الرازق عندما أصدر كتابه "الإسلام وأصول الحكم"، ولطه حسين عندما أصدر كتابه "فى الشعر الجاهلى"، وكلاهما جاء قراءة نقدية للتراث بعيدة عن رؤية المحافظين التقليدية، وثمرة تحكيم منهج العقل فى مواجهة سلطان "الرواية" والمأثور. ويهتَمُّ عثمان أمين - تلميذ الشيخ مصطفى عبد الرازق- بنشر "إحصاء العلوم" للفارابى و"تلخيص ما بعد الطبيعة" لابن رشد بهدف إحياء الجانب العقلى من التراث، من ناحية، وبيان أهميته فى تكوين الفكر الأوربى الحديث من ناحية أخرى، هذا بالإضافة إلى جهود مخلصة باقية لمحمود الخضيرى، وأبى العلا عفيفى، ومحمد عبد الهادى أبو ريدة، وغيرهم، أسفرت عن نشر نفائس من التراث الفلسفى للكندى، وابن سينا والقاضى عبد الجبار المعتزلى، وابن عربى.

وتُمثِّل جهود زكى نجيب محمود، من بدايات النصف الثانى من القرن العشرين، علامة فارقة فى النظر إلى التراث العربى بكل مكوناته التى يختلط فيها المعقول باللامعقول، والمثقل بشروح ربما ابتعدت به كثيرا عن مقاصده الأصلية وأجهضت فاعليته فى صقل الشخصية العربية التى تواجه نزعات التغريب. ثم تأتى محاولة

---

* أستاذ الفلسفة الإسلامية وتاريخ العلوم - كلية الآداب - جامعة القاهرة.

عبدالرحمن بدوى المهمة لتسلِّط الضوءَ على النزعات الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى، فضلا عن جهوده الواضحة فى دراسة وتحقيق نصوص الفلسفة الإسلامية وترجمته لدراسات المستشرقين المعتبرة للتراث.

وتتوالى بعد ذلك مواقف كثير من الباحثين - عن التراث لا فى التراث ذاته - ويتصدَّرون للحكم على جدواه فى حياتنا المعاصرة، وتتنوَّع فى ذلك مقاصدهم ومناهجهم فتتراوح بين تقديسه والقطيعة معه والمصادرة على قيمته ، أو بين الدعوة إلى تنقيته أو اجتزاء جانب من جوانبه؛ ونادرًا ما كنا نجد عندهم ذلك الموقف المتوازن الذى ينظر إلى التراث فى مجموعه دون أن يُصادر على قيمة جانب من جوانبه، أو يقطع ما بينه وبين ظروف إنتاجه الموضوعية - المكانية والزمانية - وبما يكشف عن علاقة هذا التراث بالموروث الحضارى السابق والوافد عليه بعد عصر الترجمة فى زمن الدولة العباسية (وعلى الخصوص من منتصف القرن الثامن حتى منتصف القرن العاشر الميلاديين).

والذى يُمثِّل - فى رأينا - موقفًا متوازنًا يتجاوز المواقف السابقة كلها من التراث هو موقف محمود أمين العالِم : فهو وإنْ لم تنصرف عنايته إلى نشر أعمال تراثية بعينها إلاَّ أنه كان شديد العناية برصد وتقييم مختلف مواقف الباحثين المعاصرين من التراث، وبمتابعة انتقال بعضهم من موقع فكرى إلى موقع آخر. ولقد حدَّد العالِم لنفسه الموقف الواجب اتباعه فى هذا الشأن، واجتهد فى دراساته المتتابعة فى بيان الأيديولوجيات الكامنة فى مواقف أصحابها، وفى بيان مدى صوابها المنهجى؛ أو كما يقول فى مقدمة كتابه "الوعى والوعى الزائف فى الفكر العربى المعاصر" (١٩٨٦) : "هذا هو جهدى واجتهادى الذى أشارك به فى تجلية وتوضيح بعض المواقف الأيديولوجية فى فكرنا العربى المعاصر، وفى بلورة وتنمية وعى علمى فى حياتنا العربية المعاصرة، فى وقت أصبح فيه التضليل الفكرى وتزييف الوعى وخلط الأوراق الأيديولوجية، من بين أخطر الوسائل والأسلحة لتكريس تخلُّفنا الثقافى." وعلى ذلك يمكن لنا أن نعتبر دراسات العالِم - فى جوهرها - "نقدا للنقد".

والذى يكشف عن موقف العالِم من التراث هو قوله - فى كتابه السالف الذكر -: "فيما يتعلَّق بالموقف من تراثنا القديم فلا ينبغى أن نقف موقف الرفض أو الاستهانة أو الاستخفاف، ولا موقف التقديس والتقليد الأعمى، ولا موقف الانتقائية والتجزىء والنفعيَّة، ولا ينبغى أن يكون موقفنا من المضمون دون الشكل أو من أشكال دون مضمون. التراث كله، بكل ما فيه من مدارس مختلفة متصارعة، عقلانية أو لاعقلانية،

هو تراثنا الثقافى.. أنا لا أختار من بين هذه الاتجاهات ولا أنتقى، وإنما استوعبُ التراث كلَّه استيعابا نقديًا فى إطار واقعه التاريخى الاجتماعى الخاص. والاستيعاب النقدى ليس انتقاءً فحسب، أو تقييما لجانب منه على حساب جانب، وإنما هو إدراك ووعىٌ موضوعى لحقيقة التراث فى ملابساته الموضوعية التاريخية... العمل العقلى النقدى فى التراث والوعى النقدى العلمى التاريخى بهذا التراث، فى جوانبه المختلفة وحركته المتنوِّعة، هو الموقف الصحيح من التراث فى تقديرى. وهو ليس إحياء لكتاب دون كتاب، أو لمدرسة أو مذهب دون مدرسة أو مذهب وإنما هو إحياء تاريخى نقدى لتاريخ شامل.. التراث كلُّه تراثنا، فلنُحسن إدراكه واستيعابه واستلهامه وكشف حقائقه بطريقة نقدية تاريخية خلاَّقة".

وفى هذا دعوة ملحة إلى ضرورة استعادة تراثنا الذى سُلب منا - بالفعل - مرتين : مَرَّة باغترابنا عنه، ومرة بأن أصبحنا نراه من خلال قراءة استشراقية - هى بطبيعتها - أعجز ما تكون عن النفاذ إلى لبِّه، وإن افتتن بها البعض؛ إذ غالبا ما تأتى عرضًا تاريخيا مُسطَّحا، أو تأتى تحليلية وصفية فحسب. وهذه الاستعادة لتراثنا لن تتحقَّق بغير جودة تَمثُّلنا لمكوناته الأصيلة ولمفرداته المتنوعة بشروط إنتاجها الفعلية فى الزمان والمكان، وهو ما يسميه العالِم "الوعى الموضوعى" أو "الاستيعاب النقدى" الذى يكشف عن حدود معرفتنا الواجبة به.

وإذا كان العالِم يرى أن التراث هو قراءتنا له وموقفنا منه وتوظيفنا له، فإن ذلك لا يلغى الحقيقة الذاتية للتراث أو يتجاهل تحققه الموضوعى : "فالتراث موجود ومتحقِّق بالفعل موضوعيًا.. فى لحظة تاريخية معيّنة. وتتراكم هذه اللحظات الزمنية لتشكِّل تاريخنا القومى الثقافى التراثى العام. على أنه يبقى فى النهاية «أثرًا ماضيًا» وليس فعلاً أقوم به، وإنما هو تحقق سابق على وجودى، وحقيقته فى ذاته مشروطة بمدى معرفتى بها، وطبيعة موقفى منها، وتوظيفى لها. قد أتجاهل التراث أو أكرِّره حرفيًا أو أفسِّره أو أستلهمه أو أُهوِّل من شأنه أو أُهوِّن منه، وقد أراه على هذا النحو أو ذاك. وفى أى موقف من هذه المواقف يفقد التراث ماضيه - حتى وإن كرَّرته حرفيًا - أى يفقد حقيقته الذاتية المرتبطة، بغير شك، بسياقه الزمنى التاريخى والاجتماعى الخاص، ويصبح جزءًا من زمنى، من سياق حاضرى الخاص؛ ولهذا فإن الموقف من التراث ليس موقفًا من الماضى، وإنما هو موقف من الحاضر".

وكونُ التراث هو قراءته لا يلغى - فى نظر العالِم - كينونته الذاتية "وإنما يفتح الباب إلى قراءات ومواقف متعدِّدة مختلفة. والاختلاف لا يكون حول الكينونة وإنما حول

دلالتها ومدى موضوعية هذه الدلالة. فالماضى - فيما يرى العالِم - هو "سَنَدى وسلاحى لمشروعية حاضرى، وبحسب معرفتى بحاضرى وموقفى من حاضرى، تكون معرفتى وموقفى من الماضى... وطوال هذا "الماضى - الحاضر" و"الحاضر - الماضى" كانت هناك دائما إضافات وممارسات ومنجزات مادية وفكرية وثقافية وروحية تصبح تراثا مع كل انتقال لها من حاضر إلى ماضٍ، أى مع كل حاضر جديد بالنسبة إليها".

ولعلَّ معالم النظرة التكاملية إلى التراث - عند العالِم - تَتَّضح فى تحديده لطريق الأصالة والعصرية. فهو يكتب فى سنة ١٩٧٤ قائلا : "إن الموقف من تراث الماضى هو دائمًا موقف من الحاضر - المستقبل. إنه فى الحقيقة موقف واحد من التاريخ. ولهذا فلا ثنائية بين الأصالة والعصرية. والقول بالثنائية بينهما هو حكم مقارن بين موقفين مختلفين، وليس تقييما لأى موقف منهما. فالذى يرفض العصرية باسم الأصالة لا يقيم ثنائية بينهما، وإنما يسعى لفرض الماضى على الحاضر. والذى يرفض الأصالة باسم العصرية لا يقيم ثنائية بينهما كذلك، وإنما يسعى لإفراغ الحاضر من بعده التاريخى. والمقارنة بين الموقفين هى التى تصنع هذه الثنائية بين الأصالة والمعاصرة، حيث لا ثنائية فى أى موقف منهما. ليس هناك موقف من الأصالة لا يتضمَّن موقفًا من العصرية. وليس هناك موقف من العصرية لا يتضمَّن موقفًا من الأصالة".

وإذْ يتساءل العالِم : هل من سبيل إلى إدراك التراث فى ذاته؟ أو بتعبير آخر : هل يمكن دراسته دراسة علمية خالصة بعيدة عن المواقف الأيديولوجية؟ فإن جوابه عن ذلك بالإيجاب؛ حيث يقول : "نعم، بغير شك، إن الجهود التى تبذل فى تحقيق نص تراثى، وفى نشره نشرًا صحيحًا دقيقًا، والدراسات التى تقوم لاكتشاف أثر معمارى قديم، أو لتحديد معالمه تحديدًا وصفيًا دقيقًا بعد اكتشافه، هى جهود علمية بغير شك. وما أكثر الجهود التى بذلها المستعربون الأجانب والدارسون العرب فى هذه السبيل، غير أن العلم بالنسبة للتراث يقف عند الحدود الوصفية التقريرية الخالصة للتراث فى مختلف تجلياته. ولكن عندما نبدأ فى الانتقال من عملية التحقيق والوصف إلى عملية التقييم والتوظيف فإننا ننتقل مباشرة إلى أُفق الأيديولوجيا".

* * *

وفى تقييم العالِم للحظات المتأخرة من تشكُّل تراثنا العقلى فى القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين ينبّه إلى أن هذا التراث لم يكن اغترابًا عن هويتنا الثقافية

والحضارية : فطه حسين ليس ديكارت الفرنسى، كما يُقال. كما أن محمد عبده ليس لوثر، ولطفى السيد ليس منتسكيو، وسلامة موسى ليس سبنسر، كما يقول عبدالله العَرَوى فى كتابه "الأيديولوجية العربية المعاصرة"؛ ذلك أن التأثر بالفكر الغربى والتفاعل معه ليس بالضرورة تبعيّةً وفقدانا للهوية الثقافية، بل قد يكون سبيلاً لتأكيد هذه الهويّة وإغنائها وتنميتها تنمية مستقلّةً". وهذه دعوة إلى التحرر من كل أشكال التعصب القومى والدينى ومن الجمود بوجه عام.

والعالِم حريصٌ على التفرقة بين المعرفة العلمية الموضوعية الدقيقة بالتراث، تلك التى تكون مستندة إلى أسباب وعوالم وشروط محدّدة، وبين الرؤية الأيديولوجية له التى يغلب عليها التوجّه الذاتى أو الوجدانى أو المصلحى، أو التعصب فى تجلياته المختلفة، حتى وإن استندت هذه الرؤية إلى بعض الأسس والحقائق الموضوعية.

ويُنبه العالِم إلى حقيقتين مهمتين - فى واقعنا الراهن - هما :

أولاً - إنه فى مراحل الأزمة والتحوّل دائما ما أكثر ما يتخذ الأمر مظهر العودة إلى الماضى، إلى الينابيع الأولى للتراث القومى عامة، أو الدينى بوجه خاص، فى محاولة لإعادة النظر، إعادة التفسير، إعادة التقييم، فى ضوء مقتضيات اللحظة الجديدة، إن الماضى لا يتحكم فى الحاضر، بل الحاضر هو الذى يتخذ من الماضى سندًا لمشروعية مشروعه "الحاضر - المستقبل". وما أكثر القوى المتصارعة فى الحاضر وعلى الحاضر، وما أكثر مشروعاتها كذلك.

ثانيًا- إن الدين عامة، والإسلام بوجه خاص جانب بالغ الأهمية من جوانب النشاط الفكرى العربى الراهن، ولكنه ليس القضية المحورية، خاصة إذا ما وضعنا فى الاعتبار ذلك التوحيد الموهوم بين الدين - فى ذاته - وبين الفكر الدينى السائد أيضا، فى لحظة ما، كرد فعل للأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

وربما يكون طه حسين من أكبر الذين أَثَّروا فى فكر العالِم بهذا الخصوص وحدَّدوا قناعته من فهم التراث والتزامه بضرورة أن نكون «نحن» "بعلمنا وإنتاجنا أفضل امتداد لماضينا، وأفضل شركاء فاعلين مسهمين إسهامًا إيجابيًا فى عصرنا"، كما أنه "لا تحقُّق لأصالتنا بغير انتصار حاضرنا - المستقبل".

لعلَّ فى الوقفة المتأنية مع دراسات العالِم، وبخاصة دراساته عن "ابن خلدون" وعن "مفهوم الزمن فى الفكر الإسلامى" (ضمن كتابه مفاهيم وقضايا إشكالية)، والتى يظهر فيهما تحرره من الموجِّهات الاستشراقية، إلى جانب تدبرنا لمغزى دراساته المبكرة

لفلسفة المصادفة وللمادية الجدلية، ودرايته بتطور الفيزياء المعاصرة، مع ما كانت تموج به فترة شبابه ونضجه من صراع للأيديولوجيات لم يكن منفصلا بالطبع عن بنية الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية، لعلَّ فى ذلك كله مفتاحًا لفهم موقف العالِم من "تجديد التراث" الذى كثرت الدعوات فى أيامنا إليه. وخلاصة رأى العالِم هنا هو أن "التجديد الحقيقى للتراث ليس بإحيائه أو تحديثه وإنما باستيعابه استيعابًا عقلانيًا نقديًا، وبإبداع "تراث جديد" هو ثمرة الانطلاق من خصوصية الخبرة القومية والاجتماعية والإنسانية فى الواقع الحىّ الذى يُعد تراثا الماضى - بمختلف أنماطه واجتهاداته وصراعاته - بُعدًا وجدانيًا معرفيًا من أبعاده المختلفة "المتنوعة".

إن نظرة العالِم المتميزة إلى الخصوصية هى أنها فى الحقيقة مشروع متطورٌ مفتوح على التجديد والإبداع - إلى غير حدٍّ... وليس أُقنوما جامدًا. "فلا إبداع بغير التحرر من أكفان الماضى والتمرُّد على ما هو سائد مسيطر مهيمن متخلِّف جامد. لا إبداع بغير الاكتساء بأردية العصر والتعمق والغوص فى الخبرة العينية الصراعية الواقعية الشعبية الاجتماعية الإنسانية، المعرفية والوجدانية والعملية. ولا خصوصية ولا هوية ثقافية إنْ لم تحقق ذاتها بتغذية الفكر والفعل الإبداعيين. هذه فى رأيى العلاقة الجدلية الصحيحة بين الإبداع والخصوصية".

* * *

لقد كان العالِم - كما عرفناه - مناضلاً جسورًا، صادق العزيمة، مفعمًا بالأمل فى مستقبل أفضل، يفيض إنسانية وعطاءً، ولا يسعده شىء قدر العمل مع الآخرين على تنوع مشاربهم، مؤمنًا بأن احتكار الحقيقة إجهاض لها فى لحظة المخاض. ولكم كان العالِم - بشاعريته المعهودة - يحلم بتأسيس ثقافة قومية "تنطق بلغة التراث العربى الإسلامى العظيم، وبكل ما يحتشد به من قيم العقلانية والاستنارة والإبداع والخَلْق وروح النقد والاجتهاد، وبثقافة تنطق بلغة التحرر والعدالة والتقدّم الاجتماعى والتفتح الإنسانى والديمقراطية فى العلاقات والأنظمة والمؤسسات العربية". وبهذا نتمكن - فيما يرى - من مواجهة الثقافة الإمبريالية والصهيونية، ثقافة التعصب واللاعقلانية والفاشية والاستغلال والقهر والعنصرية والطائفية وروح الأنانية الفردية والاستهلاكية والاستعلاء والعدوانية"؛ حيث لا ينبغى أن تكون ثقافتنا هى "ثقافة التسطح والتعميم والتبسيط والابتذال وإشاعة روح الاستهلاك والمتع الرخيصة فضلا عن روح الاستهتار والتخلف واليأس والاستلاب".

ولأن العالِم يرى أنه لا يمكن فرض ثقافة من الخارج فرضًا ما لم تجد فى البنية السياسية والاقتصادية والأيديولوجية الداخلية ما يتيح استقبالها وتقبلها، بل واستنباتها وتوظيفها اجتماعيًا، فإنه كان يدعو إلى أن يكون النضال ضد التعصب الدينى والتعصب القومى والطائفية وضد الفكر الرجعى عامة ضرورة حاسمة فى التصدى للثقافة الإمبريالية والصهيونية.

وعلى هذا، فإن التراث - عنده - لا يتعلَّق بالماضى وحده بل يتعلَّق بالحاضر والمستقبل، وهو يظل إمكانية مفتوحة على الدوام لتجاوز التخلّف والتبعيّة، ولترسيخ مفهوم تحالف الثقافات بديلا عن صراع الحضارات.