بحوث ودراسات

في سؤال النهضة

مقاربة تحليلية نقدية لتطور التفكير النهضوي



د. الطيب بوعزة



في سؤال النهضة

مقاربة تحليلية نقدية لتطور التفكير النهضوي

د. الطيب بوعزة

الفهرس

أولًا: في قاموس النهضة ودلالة تحولاته الاصطلاحية5	5
ثانيًا: في محددات نمط التفكير النهضوي واتجاهاته7	7
1- تيار التأصيل9	9
مفهوم التأصيل ومنطقه	9
1-1- التأصيل السلفي:	10
2-1- التأصيل التوفيقي:	15
2- تيار التحديث	19
2-1- تيار التحديث التغريبي	20
2-2- تيار التحديث التوفيقي	22
ثالثًا: في الحاجة إلى مختبر لفكر النهضة	24

ظلَّ سؤال النهضة هاجسًا مرافقًا للوعي العربي الإسلامي، ومحايثًا لمختلف مستويات تفكيره منذ حدوث الصدمة الأولى مع الغرب في القرن التاسع عشر؛ إذ كان ولا يزال السؤال الإشكالي المحوري الذي تضافرت الجهود وتجادلت في محاولة الإجابة عنه.

وليس من المبالغة أن نقول: يمكن اختزالُ الناتج الفكري العربي بأكمله وبمختلف تياراته واتجاهاته في كونه مجرَّد حاشية على هذا السؤال، حاشية تقاربه وتُعيد صياغته، أو حاشية تروم أن تكون متنًا يقدِّم إجابةً عنه، بل يصحُّ القولُ أيضًا: إن انقسام الوعي العربي النهضوي إلى تياراتٍ متباينة يعكسُ الانقسامَ والتبايُنَ في الإجابة عن هذا السؤال تحديدًا.

ومن الملاحَظ أن مؤرخي الفكر العربي الحديث والمعاصر لديهم نزوعٌ نحو اختزال التنظيرات والمشاريع النهضوية العربية على تنوُّعها- إلى ثلاثة تياراتٍ أساسية: تيار التأصيل، وتيار التحديث، وتيار التوفيق، أو غير هذا وذاك من العناوين والتسميات المتقاربة.

غير أننا في هذا البحث لن نأخذَ بهذا التصنيف؛ لأننا لا نرى أن ثمَّة تيارًا توفيقيًّا مستقلًا بذاته؛ حيث نعتقد ألَّا وجود إلَّا لتياريْن اثنيْن فقط، هما: التأصيل، والتحديث. أما التوفيقية فليست كيانًا مستقلًا بذاته كتيارٍ ثالثٍ ينضاف إلى ما سبق؛ بل هي تيارٌ محايثٌ لما سبق. وإذا كان لا بدَّ من تحديده بوسْمِه تيارًا مستقلًا، فلا بدَّ من تعداده تيارين اثنين لا تيارًا واحدًا؛ حيث إن النزعة التأصيلية قد أنتجت تيارًا توفيقيًّا خاصًّا بها مختلفًا عن توفيقية التحديث؛ لذا اختلافًا مع هذه الثلاثية الشائعة نقترح ثنائيةً ستثمر موقفَيْن توفيقيًيْن، فيكون حاصل تيارات الفكر النهضوي أربعة تياراتِ لا ثلاثة إذا عددنا توفيقيتَى التأصيل والتحديث.

والملحوظة الثانية هي أنه رغم تعدُّد التيارات والإجابات وتنوُّع الأطروحات النهضوية، ما زال الوضع العربي إلى اليوم -سواء من الناحية الثقافية أو من الناحية المجتمعية- مختلًا مأزومًا، ومن ثَمَّ ما زال سؤال النهوض يعبِّر عن مطلبٍ لا عن ما صدق واقعي منظور.

فما السبب؟ هل يرجع الفشل إلى خللٍ في تلك الإجابات، على اختلافها وتعدُّدها، أو أن سؤال النهضة لا يتطلَّب أجوبةً نظريةً فقط، بل يتطلَّب أيضًا أفعالًا منظورةً وممارسةً تغييريةً واقعيةً، ومن ثَمَّ فالمسؤولية ليست ملقاةً على مفكِّر النهضة (أي القيادة الفكرية)، بل على الحاكم العربي (أي القيادة السياسية)؟

لكن هل يصحُّ اختزالُ عجْزِ الفعل النهضوي في مجرَّد خللٍ اعتور عملية تطبيق الإجابة النظرية، وليس اختلالًا في الرؤية الفكرية ذاتها التي أنتجت تلك النظرية؟

وما مصير سؤال النهوض بعد كل هذا الرصيد من المحاولات والمقاربات التي فكَّرت فيه؟



للجواب عن هذه الاستفهامات سنبدأ -أولًا- بتحليل صيرورة ألفاظ سؤال النهضة، وبحثِ دلالاتها. ثم ننتقل إلى استعراض تيارات الفكر النهضوي بقصْدِ ضبْطِ محدَّدات غطها في التفكير. لنختم ببيان حاجة فكر النهضة إلى مختبرِ مجتمعيّ.

أُولًا: في قاموس النهضة ودلالة تحولاته الاصطلاحية

من الناحية اللسانية، ثمَّة تعدُّد في الألفاظ المستعملة للدلالة على إشكال النهضة، كما أن ثمَّة تحولًا وصيرورةً في الاصطلاح عليها وتوصيفها لغويًا. ففي النصف الثاني من القرن التاسع عشر، استُعملت اصطلاحاتٌ خاصَّة تختزل مطلب النهوض، مثل: تحقيق الترقي، والتمدُّن والتجديد والمجد، والمنتعة، والترقي... وفي بداية القرن العشرين، صار السؤال النهضوي مطروحًا بصيغة تعبيرية مغايرة تتوسل لفظ «التأخُّر» للدلالة على الوضعية الإشكالية التي يعيشها العالم العربي/ الإسلامي وقتئذ، ولفظ «التقدُّم» للدلالة على المطلب. وهذا ما يتجلَّى واضحًا في أسئلة رُوَّاد النهضة، مثل شكيب أرسلان الذي استفهم قائلًا: «لماذا تأخَّر المسلمون ولماذا تقدَّم غيرهم؟»، وعبد الله النديم: «لماذا يتقدَّمون ونحن على تأخُّر؟».

لكن سرعان ما شاع استعمالُ لفظَي «نهضة» و»انحطاط»، للدلالة على جدليَّة الممكن والكائن (ممكن النهوض، والواقع الكائن الذي يجسِّد الضعف والانحطاط). وقبل ذلك كانت اللحظة التاريخية السابقة قد وُسِمت بكونها «عصر انحطاط». وقد ساعد على شيوع هذا الوسم بروزُ بدايات الحركة القومية العربية بوصفها دعوةً للتحرُّر من الحكم العثماني الذي ساد تلك الفترة الزمنية التي سأنعت استهجانًا بذلك الوسم.

ويرتبط ظهور لفظ «النهضة» بتأمُّل وضعية العالم الأوروبي، ودرسِ صيرورته التاريخية لفهم سبب تقدُّمه، حيث استوقفت الوعي العربي تلك اللحظة الموسومة بال»رونيسانس» Renaissance الدالَّة على لحظة ابتداء «التقدُّم» الأوروبي في القرنَيْن الرابع عشر والخامس عشر. وقد تُرجم لفظ «رونيسانس» ترجمة خاطئة؛ حيث أصبح مقابله العربي هو لفظ «النهضة»! وبذلك صارت الكلمة تختزل المطلوب لتحقيق النقلة الحضارية الواجب إنجازها لنخرج من وضعية التأخُّر، كما خرجت أوروبا من تأخُّرها بتحقُّق عصر ال»رونيسانس»، أي عصر الإنسيَّة والإصلاح الديني. وهكذا أخذ لفظ «النهضة» في التداول للدلالة على مطلب تلك اللحظة التاريخية المُثْقَلة بالأمل في التغيير.

لكن خلال منتصف القرن العشرين ظهر نموذج الدولة الوطنية بفعل حركات الاستقلال، فبدت أولوية البناء الاقتصادي؛ ولذا أخذ سؤال النهوض يتبدل لفظيًّا ليصير «سؤال التنمية». وهكذا أصبح الزوج المفهومي الدالُ على الوضعية هو: تنمية/ تخلُف، بدلًا من نهضة/ انحطاط. وقد

ميَّز هذه الفترة ظهورُ مشروع الثورة الذي يختزل -من جهة - فكرة التنمية بما تعنيه من إقلاعٍ اقتصاديً وعدالةٍ اجتماعية، ويختص -من جهة ثانية - إرادة الاستقلال الاقتصادي عن الآخر الغربي. لكن هزية 1967 ستكون مؤشرًا على سقوط نموذج الثورة، وبدء بروز نموذج الصحوة.

غير أن ظاهرة الصحوة الإسلامية ستعرف ارتجاجًا كبيرًا بعد خروج الاتحاد السوفيتي من أفغانستان، وبدء تقاتل الحركات الجهادية الأفغانية، وما لَحِقَ ذلك من شيوع أسلوب العنف في بعض الأقطار الإسلامية كالجزائر ومصر.

وبدءًا من منتصف عقد التسعينيات سيأخذ لفظٌ جديدٌ في الشيوع في الخطاب العربي؛ فصار سؤال النهضة من الناحية اللسانية يتوسل لفظ الحداثة للدلالة على مطلب النهوض، ولا تزال هذه الصيغة التعبيرية متداولةً إلى الآن.

نلاحظ -إذن- أن ثُمَّة تحولاتٍ مفهوميةً في قاموس سؤال النهوض: تأخُّر/ تقدُّم، نهضة/ انحطاط، تنمية/ تخلُّف، حداثة/ تقليد. كما يلاحَظ حدوث انتقالٍ في نهاذجَ تصوُّرية متعدِّدة بدءًا من النهضة إلى الثورة ثم الصحوة فالحداثة، فهل يدلُّ هذا التحوُّل اللفظي على مجرَّد تغييرٍ في المترادفات (هذا إذا سلَّمنا بوجود ترادفٍ في اللغة)؟ أم أنه يعكس تغييرًا معرفيًّا ومنهجيًّا في تمثُّل سؤال النهوض؟ وهل تعكس تحولات النهاذج هذه صيرورةً بنائيةً لمشروع النهوض أم تعكس أزمةً واختلالًا؟

ومن الملاحظ أن التغييراتِ الحاصلة في الاستعمال اللغوي الشائع لم تعبرً عن تحولاتٍ حقيقية في الصيرورة التاريخية، أي تحولات تنجز مطامح المرحلة، وتدفع نحو التحوُّل البنائي إلى ما بعدها. فلا النهضة كانت حراكًا فعليًّا في الواقع، ولا مرحلة شيوع لفظ التنمية كانت إنجازًا للاستقلال الاقتصادي، ولا مرحلة الثورة كانت استقلالًا وبناءً للعدالة الاجتماعية، ولا الصحوة كانت تيقظًا ناهضًا، ولا الحداثة كانت تحولًا وتجديدًا نوعيًّا في الوعي والواقع. إنها هي ارتجاجاتُ جسد مريض، منسوب الانفعال فيه كان أكبر من منسوب الوعى!

بينها يلاحظ في تاريخية الفكر الأوروبي أنَّ تحولات قاموس النهوض كانت مساوقةً لتحولاتٍ سوسيولوجيَّة فعليَّة، فخلال الفترة الفاصلة بين بداية القرن الخامس عشر ونهاية القرن الثامن عشر حدثت ثلاثة تحولاتٍ مركزية في تَمَثُّل سؤال النهوض والاصطلاح اللفظي عليه:

ففي القرن الخامس عشر استُعمل لفظ «النهضة»، وبدءًا من القرن السادس عشر سيأخذ الوعي الأوروبي في توسل لفظ «الإصلاح» للدلالة على مطلب لحظة تاريخية. وبعد إنجاز الإصلاح الديني الذي حرَّر السياسة من أَسْر السلطة الكنسية، أخذ القرن الثامن عشر في استعمال لفظتَي «التنوير» و»التقدُّم» للدلالة على وجوب الانتقال من عصر الدرونيسانس» الذي كان اعتقادًا في



الماضي الثقافي الإغريقي واللاتيني، ودعوة إلى استلهامه في الاعتقاد في المستقبل، ودعوة إلى إنارة الطريق للدخول إليه.

لم يكن الأمر في صيرورة التاريخ الأوروبي مجرَّد تغييرٍ لفظيًّ، بل كان تحولًا في محتوى التفكير النهضوي. فإذا كان لفظ ال»رونيسانس» يدلُّ على الميلاد الجديد عبر استعادة الفكر والآداب الإغريقية والرومانية، كتوكيدٍ لقيمة الكائن الإنساني وقدرته الإبداعية، فإنَّ التفكيرَ النهضوي المتوسل للفظ «التقدُّم» كان يتجه برؤية نحو المستقبل بدءًا من الحاضر، معتقدًا بوجود صيرورة تقدُّمية محايثة لحركة التاريخ، تجعل اللاحق أفضلَ من السالف.

وإذ تعكس تبدلات ألفاظ سؤال النهوض في التجربة التاريخية الغربية تبدلًا في محتوى الفكر النهضوي، فإنها تؤشِّر على مسألةٍ أخرى تتعلَّق بتحقُّق الإنجاز وصيرورته: بمعنى أن مرحلة السرونيسانس» حقَّقت مشروعَها بالفعل، أي إعادة بعث الميراث الفكري الإغريقي والروماني. ولحظة الإصلاح الديني حقَّقت هي الأخرى مشروعَها التاريخي المتمثل في فصل السلطة الكنسية عن السلطة الزمنية. والمشروع النهضوي القائم على فكرة حراك التقدُّم التاريخي حقَّق هو الآخر مبادئه الفلسفية وأنجزها في الواقع الفكري والمجتمعي.

وبصرْف النظر عن موقفنا من المشروع النهضوي الأوروبي، فإننا قصدنا بهذا الإشارة إلى أن صيرورة هذا المشروع ازدوج فيها النظر بالعمل، والفكر بالواقع. فكانت حركة التاريخ السوسيولوجي لأوروبا مساوقة ومتناغمة مع حركة الفكر، بينما يعبِّر تاريخ المشروع النهضوي العربي عن وجود فاصل عميق بين حركتي الفكر والواقع، بل حالة فصام تُفقده مختبره الفعلي، كما سنبيِّن في الفقرة الأخيرة من هذا البحث.

ثانيًا: في محددات نمط التفكير النهضوي واتجاهاته

عادةً ما يؤرَّخ لبداية الفكر العربي الحديث -أي لبداية تحقُّق الوعي بالتخلُّف واستشعار حلم النهوض- بالهزيمة أمام نابوليون عام 1798م، تلك الهزيمة التي أيقظت -بفعلِ قوتها الصادمة- الحسَّ النقدى داخلَ الوعى العربي، وأسكنت في داخله ذاك السؤال/ الهاجس: لماذا تقدَّم الغرب وتأخَّرنا؟

بَيْدَ أَن هذا التوقيتَ الذي يرهن النهضة بالهزيمة ليس محلًا إجماعٍ بين مؤرخي الفكر العربي، ويمكن أن يُعارض باستدلالاتٍ كثيرة، لعلً أهمّها أن حركاتِ التجديد كان لها ظهورٌ قبل الحملة الفرنسية، بل ثمّة من يُرجع ذلك إلى سلسلة من المراجعات التي شهدها التاريخ الإسلامي، باعتبار أن فعل التجديد كان متداولًا في الماضى، بل حتى الجدل الذي أوجدته الحملة النابوليونية -أقصد

الجدل بين الأنا والآخر (الغرب) الذي أدَّى إلى الانفتاح على فكر الأنوار- كان قد حصل قبل ذلك؛ فمنذ بداية القرن الثامن عشر -أي خلال الحكم العثماني- وتحديدًا في عهد السلطان أحمد الثالث (-1780 1780م)، ومن بعده السلطان محمود الأول (1754-1730م)، ثم في عهد سليم الثالث (-1897 1807م) خاصةً، نجد استحضارًا لفلسفة الأنوار ومبادئ الثورة الفرنسية في الدوائر الثقافية الإسلامية.

وقبل حملة نابوليون بحوالي ثلاث سنواتٍ كانت الخلافة العثمانية قد أعلنت دستور 1876م، وقبله كانت قد انخرطت في سلسلة من الإصلاحات، وخاصةً في المجالَيْن الإداري والعسكري. بل حتى في المجال الفكري لم يكن ما يُسمَّى بعصر الانحطاط» سباتًا مطلقًا؛ بل كثيرةٌ هي المشاريعُ الفكرية الناضجة التي تبلورت فيه دونها صلة بالغرب أو جدل معه، مثل القراءة الخلدونية للعمران المجتمعي، وتحليل المقريزي للبنية الاقتصادية. بل حتى اللغة التي يوصَف هذا العصر بأنه جمدها نجد أن المشاريعَ المعجمية الكبرى لم تظهر إلَّا فيه، مثل: «لسان العرب» لابن منظور، و»القاموس المحيط» للفيروزآبادي، و»تاج العروس» للمرتضى الزبيدي.

غير أن ما سبق إن كان يفيد في الدفْع إلى تجديدِ النظر في ما يُسمَّى بعصر الانحطاط، أو توكيد الاختلاف في تحديد توقيت بدء الوعي النهضوي، ومقدار أَثَر العامل الخارجي في إحداثه، فإنه ليس مُّة اختلاف في الاعتراف بأَثَر الصدمة العسكرية في إشاعة سؤال النهضة، بل وبدء تكوُّن المشاريع النظرية الكبرى التي قصدت إلى تشخيص أسباب الضعف، واقتراح معالجاته.

ومن الملاحظ منذ اللحظة الأولى لتبلور تلك الإجابات أو المشاريع النهضوية أن هُلَة اختلافًا في كيفية مَثُّل السؤال، وتحديد المسارات المنهجية للتفكير في صياغة إجابته، ولكن رغم هذا الاختلاف والتعدُّد فإنه بالإمكان تصنيفُ تلك المشاريع في تياريْن اثنيْن لا ثالثَ لهما، يمكن الاصطلاح عليهما بمسمَّى التأصيل والتحديث، أو غيرها من التسميات القريبة، وإن كان هذا الاختزال لا ينبغي أن يخفى التعدُّدية الكامنة داخل كل تيار.

وإذا كانت الهزيمة بداية إشاعة سؤال النهوض حسب البعض، أو لحظة إنتاجه حسب آخرين، فإنها كانت أيضًا بداية الانقسام في الجواب عنه؛ حيث كانت شرطًا دافعًا للوعي العربي إلى أن يختصرَ العالم في ثنائية الأنا والآخر (الغرب تحديدًا)، ويختزل مسارات الرؤية في اتجاهَيْن: التراث والحداثة، ومن ثَمَّ لم تكن الهزيمة العسكرية شرطَ إنتاج سؤال النهضة فقط، بل كانت أيضًا شرط إنتاج نمط التفكير المختزل لأفق الجواب، باعتبارها رسمت له مسارات الرؤية، وحدَّدت أفقها وسقفَ مطالبها. حيث اختصرت الهزيمة ممكنات النهوض في نموذجَيْن اثنين: النموذج التاريخي الأصيل، والنموذج الغربي الوافد. فلم تنتج عن ذلك ثنائية التأصيل والتحديث فقط، بل سكن الفكر النهضوي آلية المنطق الثنوي كما سنبيِّن لاحقًا.



1- تيار التأصيل:

إن كان فكر التأصيل يُطلَق في الغالب على التيار الفكري الإسلامي، وإن كنا سنحصرُ التأمُّل في هذا البحث في النظر إلى نشأة فكرة هذا التيار ومآلها، فإنه لا ينبغي أن نغْفُلَ عن حضور نزعة التأصيل في التيار القومي أيضًا؛ لأنه يقوم كذلك على مجموعة من الأفكار والمُحددات التي تؤسِّس لمشروع تأصيل سبيل النهضة، حيث يحدِّدها في استعادة مقومات التراث ومرتكزاته، كاللغة والتاريخ. فاللغة عند ساطع الحصري: «روح الأُمَّة وحياتها، والتاريخ وعي الأُمَّة وشعورها» (1). وهي ليست مجرَّد أداة للتواصل، بل تستبطن فلسفةً ورؤيا للحياة كفيلة بإنهاضها. يقول زكي الأرسوزي: «إن للعرب فلسفةً كامنةً في ثنايا لغتهم... فاللغة العربية بما لها من قوَّة بيانيَّة خاصَّة تبدع لكلً معنًى من المعاني الوجودية الكبرى صورةً تستقطبه وتؤديه بأمانة» (2).

غير أننا فيما يلي من سطور سنكتفي -كما سلف القول- بتركيز التحليل في اتجاه التأصيل الفكري الإسلامي الذي نقسمه إلى تيارين اثنين:

- 1- تيار التأصيل السلفى.
- 2- تيار التأصيل التوفيقي.

مفهوم التأصيل ومنطقه:

من مفارقات فكر التأصيل أنه ضد «التأصيل»! حيث إن أكثر الدلالات اللغوية التي يحيلُ عليها لفظ «التأصيل» هو الإبداع، بينها نجد استعماله داخل قاموس النهضة يُراد به التقليدُ تحديدًا. ففي اللغة: «الأصالة هي الابتداع، أي تمينُز الشيء أو الشخص عن غيره بصفاتٍ جديدةٍ صادرةٍ عنه، فالأصالة في الإنسان إبداعه، وفي الرأي جودته، وفي الأسلوب ابتكاره، وفي النَّسَب عراقته، وهي بهذا المعنى ضد الاسفاف والابتذال»(3).

غير أنَّ الدلالة الشائعة لمعنى الأصالة والتأصيل هي تلك العراقة والانتساب إلى الماضي، فلا يُراد بالتميز الإبداع فقط، وإنما الاختلاف عن النموذج الغربي بالعودة إلى النموذج التراثي. ولعل هذه

⁽¹⁾ ساطع الحصري، آراء وأحاديث في القومية والوطنية، نقلاً عن: محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية (بيروت: دار الطليعة، ط2، 1985م)، ص99.

⁽²⁾ زكى الأرزوسي، الأعمال الكاملة (دمشق: مطابع الإدارة السياسية للجيش والقوات المسلحة)، ج1/ص32.

⁽³⁾ جميل صليبا، المعجم الفلسفى (بيروت: دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1982)، ص96.

المفارقة الدلالية لا تؤكِّد التباس المفاهيم فقط، بل تترجم آلية محايثة للتفكير النهضوي التأصيلي في تمثُّله لمعنى النهضة، وتعيينه لسبيل تحقيقها، ونقصد بها «آلية التقليد» الكامنة في التأصيل بمدلول الإرجاع إلى النَّسَب العريق، أي إلى السَّلَف.

فكيف ظهر تيار التأصيل؟ وما الشرط التاريخي الذي اكتنف تبلوره وشيوعه؟

لا بدّ من العودة مرةً أخرى إلى حدث الهزيمة أمام الغرب الذي كان حدثًا جارحًا للأنا وكبريائه الحضاري؛ إذ كان ردُّ الفعل ضدَّ هذا الانهزام العسكري هو رجوع الأنا إلى ذاته، وهذه العودة إلى الذات بعد الهزيمة هي آليَّة نفسيَّة تحكم الأنساق المجتمعية والحضارية في عمومها، وليست خاصةً بسياق التاريخ العربي الإسلامي، فإذا قمنا باستقراء حوادثِ التاريخ سنلاحظ أن هذا الارتداد إلى الذات وغوذجها المرجعي التاريخي في لحظة الهزيمة مشهودٌ ملاحَظ: «فليس من الصدفة أن يظهر مؤرخ كبير في حجم توكيديدس في زمن حرب البلوبونيز التي هدمت عصر بركليز الذي كان عصر ازدهار أثينا، وليس صدفةً أيضًا أن يظهر ابن خلدون وكتابه «العبر» في زمن انحطاط المسلمين وسقوط الأندلس، وكذلك ليس صدفةً أن يطغى على الخطاب العربي بعد هزيمة 1967م انشغالٌ عميقٌ بالتراث. إن الأزماتِ والتحولات الكبرى التي تطال حاضرَ الإنسان دامًا تدفعُ به إلى استعادة تاريخه والانشداد إلى ماضيه».

غير أن هذه العودة إلى الذات ستتمظهر بأشكالٍ متفاوتةٍ في قراءتها للماضي والحاضر، مكن اختزالها في: عودة تأصيلية سلفية، وعودة تأصيلية توفيقية.

1-1- التأصيل السلفي:

في سياق ترتيب زمن أفكار النهضة، لا بدّ من الإشارة هنا إلى أن تيار التأصيل كان أسبق في التكوُّن من تيار التحديث، فمنذ القرن الثالث عشر الهجري/الثامن عشر الميلادي بدأ التأصيل السلفي مع الحركة الوهابية بشعار «العودة إلى ما كان عليه السلف». ولم يكن ظهور هذه الحركة مرتبطًا بجدلٍ مع الآخر الغربي، بل كانت حركة نقدية داخلية، تعبر عن وجود وعي رافضٍ للوضع السائد في المجتمع النجدي خاصَّة، وتنظر إليه بوصفه انحرافًا. والأمر نفسه ينطبق على الحركة السنوسية أيضًا، فقد كانت هي الأخرى صادرةً عن موقفِ نقديً داخليً.

لكنَّ التقييمَ النقدي الذي أنجزته الحركة الوهابية لم يبقَ في مجال النظر فقط، بل صار حركةً سياسيةً مع تأسيس الدولة السعودية، وقد اتجهت الوهابية في البداية إلى مناهضة القيم والمظاهر

⁽⁴⁾ الطيب بوعزة، مشكلة الثقافة (الدار البيضاء: منشورات الفرقان، سلسلة الحوار 9، ط1، 1992م)، ص87.



الاجتماعية التي رأتها بدعيةً، قاصدةً إلى تأسيس مشروعٍ مجتمعيًّ يبدل نسق الحياة وديكورها على نحو يعيدُها إلى ما كانت عليه زمنَ السلف، أي الصحابة والتابعين.

وامتدَّت الدعوة السلفية لابن عبد الوهاب في العالم الإسلامي بفعل التواصُل عن طريق الحج، كما ظهر ما يقاربها -من حيثُ الفكرة والمنهج- عند العديد من أمَّة الفقه في العديد من الأقطار الإسلامية: كالإمام الشوكاني في اليمن، وشهاب الدين الألوسي في العراق، وولي الدين الدهلوي في الهند... مع وجوب اعتبار الفارق في النظر والتفكير بين ابن عبد الوهاب وهؤلاء الذين يتمُّ إدراجهم تحت مسمَّى السلفية.

وعلى الرغم من ورود لفظ «السلف» في الحديث النبوي، فإنَّ استعمالَه بمدلوله الاصطلاحي الحالي يمكنُ الرجوع به إلى الإمام ابن حنبل وابن تيمية؛ إذ يُروى في سياق محنة ابن حنبل أنه دافع عن موقفه في شأن سؤال خلق القرآن بالقول: «رُويَ عن غير واحدٍ من سلفنا أنهم كانوا يقولون: القرآن كلام الله غير مخلوق. وهو الذي أذهب إليه». وسيستعمل الشيخ أحمد ابن تيمية هذا اللفظ في مقابلته بين ما سمًّاه موقف «علماء المسلمين من السلف» وموقف علماء الكلام والفلاسفة.

غير أن هذا اللفظ ظلَّ بمعناه الاصطلاحي هذا قليلَ الاستعمال، حتى استحضره الشيخ محمد بن عبد الوهاب في القرن الثاني عشر الهجري/الثامن عشر الهيلادي، جاعلًا منه توصيفًا اسميًّا لمذهبه؛ حيث كرَّر أكثرَ من مرَّة في دفاعه عن موقفه العقدي والفقهي بأنه «مذهب السلف الصالح»، وذلك ضد ما كان سائدًا في زمنه من طرق صوفية.

ومن الملاحظ أنَّ التيارَ السلفي يعبِّرعن آلية فكرية ظاهرية تلتصق ممنطوق النص، وهي آلية شائعة في مختلف المذاهب والتيارات الدينية؛ إذ يمكن أن نجد حضورًا للسلفية -من حيثُ هي منهج وآلية تفكير- في مختلف المذاهب الإسلامية؛ ولذا لا ينبغي الظنُّ بأن مسمَّى السلفية يجدُ ما صدقه في التيار السُّني وحده، فحتى في المذهب الشيعي نجد ما يشابه السلفية من حيثُ هي منطق في التفكير والاستدلال، وإن كانت التسمية الشائعة الواصفة لسلفيي الشيعة هي «الإخباريون». ولذا يجب أن فَينزَ بين السلفية بوصفها مذهبًا، والسلفية بوصفها آلية تفكير.

وإذا كان ابن عبد الوهاب قد أسهم في إشاعة لفظ «السلفية» وتحويلها إلى مذهب، فإنَّ التطوراتِ اللاحقةَ لم تغيِّر آلية التفكير، بل ظلَّت السلفية محتفظةً بماهيتها وكيانها النظري والمنهجي دونما تعديلٍ أو تغيير. لقد كانت محكومةً بمنطقٍ لا تاريخي، بما يعنيه هذا المنطق من عدم القدرة على إدراك دلالة الصبرورة والتحوُّل، ووجوب تفعيل الاجتهاد.

فمع حدوث ذلك الجدل الحضاري مع الغرب الذي انتهى بهزيمة النَّسَق المجتمعي العربي الملوروث، وانهيار الخلافة العثمانية، وبدء مرحلة الاستعمار، وما تلاها من تجذير لبعض قِيم غط العيش الغربي ومحدداته في العالم الإسلامي، تمظهرت الحركة السلفية بوصفها حركة رافضةً للتفرنج، وامتدَّ فكر ابن عبد الوهاب ليشكِّل الأساسَ النظريَّ لتيار التأصيلِ السلفي الحريصِ على تسفيه النموذج المجتمعي الغربي، واستعمال لغة قيمية مستهجنة للاقتراب منه.

فما ملامحُ هذه القراءة ومحدداتها التي أنجزها التيار السلفي لسؤال النهضة؟ وكيف نَظَر إلى حاضره وماضيه؟

يذهب غالب الباحثين إلى القول بأن التيارَ السلفيَّ إذ يرفضُ الحاضر بشقيه: أي الحاضر العربي «المنحط/ الفاسد» والحاضر بمدلوله المتفرنج الآتي من الغرب، فإنه يتشبَّث بالماضي ويأخذ به. غير أنني أرى غير ذلك؛ فإذا كان من نافلة القول أنَّ هذا التيار يرفض أيَّ اقتباس من الغرب، فإنَّ الأمرَ الذي يلفت الانتباه -بل الاندهاش- هو رفض هذا التيار للاقتباس من التراث أيضًا! فشعار «العودة إلى ما كان عليه السلف» سيتحوَّل إلى آليةٍ ذهنيةٍ تلغي الماضي ولا تستوعبه، وهذا ملاحظ -بشكلِ خاصٍّ- في فكرة «اللا مذهبية» التي تشبَّث بها تيار التأصيل السلفي.

فعلى الرغم من اتصال السلفية الوثيق بالمذهب الحنبلي، نلاحظ أن بعضَ تمظهراتها الحالية تنحو نحو تسفيه التمذهب، بل تكفر المسلم المتمذهب! حيث ينقُل الشيخ محمد سعيد البوطي عن محمد سلطان الخجندي عباراتٍ صريحةً تفيد ما سبق، مثل: «لا يجوز للمسلم التزامُ مذهبٍ معينٌ من المذاهبِ الأربعة، مَن فعل هذا فقد كفر، وضلَّ عن صراط الإسلام، وإن عليه أن يأخذ من الكتاب والسُّنة مباشرةً» (ق). وقوله: «إن المذاهبَ أمورٌ مبتدعة حدثت بعد القرون الثلاثة، فهي ضلالة بدون شكّ» (6).

ولم يكن موقف السلفية هنا بتجاوز المذاهب مناداةً بالعودة إلى الأصول المرجعية (الكتاب والسُّنة) بقصْد الاجتهاد منها كما اجتهاد أمَّة المذاهب؛ بال بقصد تخطي كل الميراث الفقهي والكلامي لبلورة فهم ظاهريً للنصوص والوقوف عنده، أي إلغاء الاجتهاد. وبذلك فقد تمَّ مع السلفية تجاوز التراث الفقهي والأصولي بدعوى العودة إلى «السلف». والسلف هنا هم «التابعون» فما قبل. ولذا فحتى إذا ما أخذ السلفي ببعض الآراء الفقهية، فإنه لا يعايرها بفقه المقاصد أو المالات، أو تحقيق المناط، بال يكتفى معايرتها بآلية تخريج الحديث؛ فليس لدى هذا النموذج

⁽⁵⁾ محمد سعيد رمضان البوطي، اللا مذهبية أخطر بدعة تهدد الشريعة الإسلامية (دمشق، مكتبة الفارابي، 2005م)، ص26.

⁽⁶⁾ المرجع نفسه، ص32.



السلفي اهتمامٌ بعلم الأفكار؛ لأنه مشدودٌ إلى «علم الرجال». ومن هنا نفهم سرَّ ضعف المَلكَة الأصولية الفقهية في الفكر السلفي، أي ضعف آلية التفكير في مقابل طغيان «آلية السَّند».

ولعلَّ في انشداد السلفية الوهابية إلى مذهب ابن حنبل بوصفه فقهًا- دليلًا يؤكِّد ضعْف المَلكَة الفقهية، فمعلوم أن الإمام ابن حنبل «كان معدودًا في جملة أصحاب الشافعي، ولم يكن مشهورًا بكونه صاحب مذهب منفرد، ولا سيَّما أن الطبري الذي تُوفي بعد أحمد بقليل لم يتعرَّض في كتابه «اختلاف الفقهاء» لاجتهاداته، وكذلك لم يذكره بعضُ العلماء كابن عبد البر في «الانتقاء في فضائل الأمَّة الثلاثة» إلَّا ثامنًا بين تلاميذ الإمام الشافعي» (7).

وإذا كان هذا هو موقف التيار السلفي من الماضي، فإنَّ موقفَه من الحاضر كان هو الرفض الجذري؛ حيث اتَّكاً على مفهومَيْن أساسيَّيْن لتحليل حاضره: «الجاهلية» و»الحاكمية»، اللذين سيثمران موقف «التكفير».

صحيح أننا نجد في فِكر أبي الأعلى المودودي وسيد قطب وأبي الحسن الندوي -وهم الذين بلوروا هذين المفهومَ يْن كآلية تحليلية للنمط المجتمعي المعاصر- بعضَ الترخُّص في الأخذ ببعض ما في فه طحضارة العصر من إيجابيات، لكنَّ التيار السلفي -الذي سيأخذُ عنهم هذه المفاهيم- سيكون أكثر إيغالًا في تطبيقها، حيث نظَّم بها نظرته إلى الحياة، فأنتج مواقفَ موغلةً في العزلة والتطرُّف.

فعلى سبيل المثال، سيستثمر الجهادي صالح سرية في نصّه المعنون بـ «رسالة الإيان» مفهومَي «الحاكمية» و»الجاهلية» على نحو يؤسِّس عليه تكفير «كل» المجتمعات الإسلامية. إذ يقول: «الله وحده هو المتصرِّف في شؤون الكون، وهو صاحبُ التشريع، وإن كل الأنظمة وكذلك كل البلاد الإسلامية التي اتخذت لنفسها مناهج ونُظمًا وتشريعاتٍ غير الكتاب والسُّنة هي نُظُمُ كافرةُ... والمجتمعات كلها هي مجتمعاتٌ جاهلية». ولذا من الطبيعي أن يكونَ مآل هذا الفكر هو تفريخ حركات التكفير والهجرة، ثم العنف.

وقد أسهم غوذج الدولة العربية المستبدَّة والواقع الدولي الذي يشهد استقواء الغرب- في تعميق تفكير العنف داخلَ التيار السلفي، وتوسله كأداة للتغيير، وقد ارتبط هذا باستدعاء مفهومٍ فقهيًّ قديم، هو «دار الإسلام/ دار الحرب»، الذي سيصير من الثوابتِ الناظمة لرؤية السلفية الجهادية إلى العالم، بدءًا من صالح سرية ومحمد عبد السلام فرج، وانتهاءً بأسامة بن لادن وأهن الظواهري.

⁽⁷⁾ محمد محمد طه الولي، تعقيب على سعود المولى في مقالته «السلفية والجهاد والقاعدة»، صحيفة المستقبل، الأحد 10 حزيران 2007، العدد 2639.

وعلى الرغم من أنَّ هذا التقسيم العقدي/السياسي للعالم لا أصلَ له في القرآن الكريم، ولا في الحديث النبوي، فإنه صار كأنه ثابتٌ من ثوابتِ الشرع في تفكير السلفية الجهادية، حتى إن أحد فقهائها -وهو الشيخ عبد القادر بن عبد العزيز- سيذهب في كتابه «الجامع في طلب العلم الشريف» إلى اعتبار هذا التقسيم معلومًا من الدين بالضرورة!

والذي يؤكِّد ما قلناه سابقًا من كون مفهوم «الدار» يتحدَّد بمعنى الحاكمية، هو أنَّ تعريفَ الشيخ عبد القادر بن عبد العزيز لمفهوم دار الإسلام يتحدَّد في كونها: «هي البلاد الخاضعة لسلطان المسلمين وحكمهم، وأنَّ دارَ الكفر هي البلاد الخاضعة لسلطان الكافرين وحكمهم» قلم ويتعيَّن مناط هذا المفهوم -أي ما يحدِّد نوعَ الدار إن كانت دار إسلام أم دار كفر، حسب عبد القادر بن عبد العزيز- بـ «نوع الأحكام المطبقة فيها، والتي تدلُّ على من له الغلبة فيها».

وبناءً على هذا التحديد الاختزالي، يخلُص منظر السلفية الجهادية إلى القول: «إن البلاد التي اكثر أهلها المسلمون، ولكن يحكمها حكَّام مرتدون بأحكام الكفار، بالقوانين الوضعية، هي اليوم ديار كفر وإن كان أكثر أهلها مسلمين يمارسون شعائر دينهم، كإقامة الجُمع والجماعات وغيرها في أمان، فهي ديار كفر لأن الغلبة والأحكام فيها للكفار، أما إظهار المسلمين لشعائر دينهم فليس هذا راجعًا إلى شَوكة المسلمين، ولكن لأنه مأذونٌ فيه من الحاكم الكافر، ولو أراد أن يبدّل أمنهم خوفًا وفتنةً بشوكته وجنوده لَفَعَلَ كما هو واقعٌ في كثيرٍ من البلاد اليوم باسم محاربة الإرهاب والتطرُّف الديني». وتأسيسًا على هذا التصوُّر، ستوسًع السلفية الجهادية ما صدق مفهوم دار الحرب ليشمل كلَّ أقطار العالم الإسلامي، منتهيةً إلى تبرير ممارسة العنف داخل الذات!

إنَّ تحوُّلات الفكر السلفي الحديث، وانتهاءَه إلى فكر التكفير والتفجير- دليلٌ على مأزق مشروعه، وانسداد أُفقه؛ حيث لا ينتهي إلى إصلاح الذات أو إنهاضها، بل إلى تفجيرها، وهي نتيجة فعليَّة لبذور فكرية كامنة في التمثلات الذهنية الفقيرة التي أفقرت نفسها بنفسها عندما ألغت العصر، وأفقرت نفسها عندما ألغت البذي لن يكون وأفقرت نفسها عندما ألغت البراث الإسلامي، وهو نوعٌ من الانتحار الفكري الذي لن يكون الانتحار الجسدي إلَّا مظهرًا له.

إنَّ تيارَ التأصيل السلفي يناقضُ حتى المقصد القرآني من خلق الإنسان، أي إعمار الأرض؛ حيث لا نجد في فكر هذا التيار مشروع عمارة للأرض؛ لأن مساحة ثقافة الموت في خطابه لا تترك مجالًا لاستقرار ثقافة الحياة، ولا ينبغي الظنُّ بأن هذا حاضرٌ في فكر السلفية الجهادية فقط، بل هو حاضرٌ في غيرها من التيارات، فحتى تلك التي لا تتوسل فكر العنف نجد لديها ضمورًا كبيرًا لفكرة

⁽⁸⁾ أنور أبو طه، «الإسلاميون ومفهوم الدار: من قسمة الخارج إلى تقسيم الداخل»، بحث منشور على موقع الملتقى الفكري.



الحياة. ويكفي أن نستحضر هنا عبارة أحد رُوَّاد السلفية السودانية، أقصد الشيخ المهدي الذي قال محددًا ومفتخرًا بدلالة مشروعه الإصلاحي: «جئتكم بخراب الدنيا وعمارة الآخرة!».

1-2- التأصيل التوفيقى:

ظهر تيار التأصيل التوفيقي مع مجموعة من الفقهاء الذين إن أخذوا بفكرة «صلاح هذه الأُمَّة في آخرها بما صلح به أولها»، فإن التواصل مع الغرب وحضور العامل الاستعماري وتحولاته التالية التي لم تشهدها الحركة الوهابية عند بداية تأسيسها، كان شرطًا مناسبًا لتبلور وعي تأصيلي توفيقي بدأ مع رفاعة رافع الطهطاوي (1873-1801م) وجمال الدين الأفغاني (1897-1838م)، ثم استقرً في شكل نسق فكريًّ مع الإمام محمد عبده (1905-1849م)، ليمتدً من بعد إلى مختلف الأقطار العربية والإسلامية.

وهنا يلاحظ أن التيار التوفيقي قد ظهر في وقت مبكِّر جدًّا؛ إذ سنلاحظ حرصًا واضحًا منذ رفاعة الطهطاوي على إنجاز جواب نهضوي توفيقي، وقد بدتْ عقليته التوفيقية جليةً في كتاباته التالية: «تخليص الإبريز في تاريخ باريز»، و»مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية»، و»القول السديد في الاجتهاد والتجديد»، و»المرشد الأمين في تربية البنات والبنين.»

كما أن جمال الدين الأفغاني كان مسكونًا في فكره وسجالاته منطق توفيقي، رغم كونه أقام إشكالية النهوض على مطلب الاستقلال عن الغرب؛ حيث كان يميز بين الاستقلال عن هيمنته، ومجابهة أطماعه الاستعمارية، وبين الاستفادة من إسهاماته العلمية وبعض محددات نمطه الحضاري المدني، بل حتى في غمرة سجاله ضدَّ الغرب لم يكن الأفغاني -سواء في كتابه «الرد على الدهرين» أو رسالته الناقدة لأطروحة إرنست رينان «الإسلام والعلم» - مناديًا بالانغلاق على الأنا واكتفائه بميراثه الثقافي.

غير أنَّ المشروع الفكري الذي قدَّمه الإمام محمد عبده كان أوْسعَ جوابٍ توفيقيٍّ حول سؤال النهضة، بل يصحُّ القولُ: إن فكر الإمام عبده لم يبْقَ نظَرَ رجلٍ مفرد، بل تحوَّل إلى مدرسةٍ فكريةٍ شائعة، ناظمةٍ للتفكير النهضوي في مختلف بقاع العالم الإسلامي:

ففي الهند نجد التيار التوفيقي محايثًا لفكر محمد إقبال الذي نراه حتى وهو بصده معالجة المسألة العَقَدية يؤسِّس مشروعًا في تجديد أساس الفكر الديني على تمثل مزدوج للإسلام من جهة، ولتطور المعرفة الفلسفية والعلمية الأوروبية من جهة ثانية؛ حيث يقول: «لقد حاولت بناء الفلسفة الدينية الإسلامية بناءً جديدًا، آخذًا بعين الاعتبار المأثور من فلسفة الإسلام، إلى جانب ما جرى على المعرفة الإنسانية من تطوُّر في نواحيها المختلفة، واللحظة الراهنة مناسبة كل المناسبة لهذا العمل»(9).

⁽⁹⁾ محمد إقبال، تجديد الفكر الديني، ترجمة: عباس محمود (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1955)، ص2.

وفي الشرق سيمتدُّ فكر محمد عبده ونهْجُه مع الشيخ محمد مصطفى المراغي، وشيخ الأزهر محمود شلتوت، وأمين الخولي، والشيخ محمد أبو زهرة، وغيرهم كثير. وفي الغرب الإسلامي سيتشكَّل الموقف التوفيقي نفسه مع الشيخ الطاهر بن عاشور، وعبد الحميد بن باديس، ومحمد البشير الإبراهيمي، ومالك بن نبي، وأبي شعيب الدكالي، ومحمد بن العربي العلوي، وعلال الفاسي.

ففيم يتحدَّه أساس الجواب النهضوي عند هذا التيار التأصيلي التوفيقي الذي يمكنُ وصْفُ الإمام محمد عبده بكونه مَعْلمته الكبرى؟

يرى أحد الباحثين أن «أساس فكرة الإصلاح الديني لديهما (يقصد الأفغاني وعبده) يرجع إلى اطلاعهما على تجربة الإصلاح البروتستانتي في أوروبا، عبر كتاب فرانسوا غيزو «تاريخ الحضارة في أوروبا»، الذي ترجمه صديقهما حنين نعمة الله خوري بعنوان: «التحفة الأدبية في تاريخ الممالك الأوروبية» عام 1877م، الذي يقيم علاقةً عِليّةً بين الإصلاح الديني والنهضة الأوروبية الحديثة» (١٠٠).

وللاستدلال على ذلك يستحضر هذا الباحث نصًّا للإمام محمد عبده مأخوذًا من كتابه «الإسلام والنصرانية»، فيقول: «يلخِّص محمد عبده رؤيته قبل عامَيْن من وفاته (أي عام 1903م) في الإصلاح من أجل النهضة قياسًا على الغرب: «قد قام في المسيحية مصلحون يرون إرجاع الدين إلى أصل الكتب المقدَّسة، ويبيحون للعامَّة أن ينظروا فيها ويفهموها، وقد رفعوا تلك السيطرة عن الضمائر والعقول، ومنذ عهد ظهور الإصلاح (الديني) والرجوع إلى أصول الدين الأولى، بزغت شمسُ العلم في الغرب، وبُسط للعلم بساط التسامح»»(١١).

لكنْ هل يصحُّ مثل هذا الاستدلال؟ هل مكن القبول بأن اعتبار الدين سببًا للنهضة فكرة استفادها الشيخ محمد عبده من قراءته للتجربة البروتستانتية؟

في الواقع، لا نرى جديدًا في القول بعِلِيَّة العلاقة بين الإصلاح الديني - ما هو عودة إلى الأصول الأولى - وتحقيق النهضة، فهذه العِليَّة حاضرة في الفكر السلفي عامَّة قبل محمد عبده وبعده؛ لأن المبدأ النظري العام الذي هيمن على التفكير السلفي كان اختزالًا للجواب عن سؤال النهوض في أن آخر هذه الأمة (المتخلف/ الفاسد) لن يصلح (أي لن ينهض) إلَّا بما صلح به أولها.

فالعلاقة العِلِّيَّة بين الدين والنهضة حاضرة إذن في التفكير السلفي، ولا نرى أنَّ الإمام محمد عبده كان محتاجًا إلى كتاب فرانسوا غيزو ليأخذ بها في تحليله لسؤال النهوض.

⁽¹⁰⁾ عبد الرحمن الحاج، إصلاحية محمد عبده بعد مرور مئة عام، بحث منشور على موقع الملتقى الفكري.

⁽¹¹⁾ المرجع نفسه.



لكن إذا كان أساس النهضة عند محمد عبده هو الدين، ففيم يختلف مشروعه الفكري الذي نعتناه بالتأصيل التوفيقي عن التأصيل السلفي الذي يشترك معه في نفس الرؤية العِلِّيَّة الناظمة لعلاقة الدين بالنهوض؟

تعدَّدت القراءات لمشروع الإمام محمد عبده، وتحديد مواطن قيُّز خطابه، ويذهب البعض إلى القول بأن الشيخ قد اختلف حتى مع التيار التوفيقي القائل بأخذِ الجانب المادي من الغرب فقط، حيث نادى بالاستفادة من إسهاماته الفكرية في حقل الدراسات الإنسانية أيضًا.

لنتأمَّلْ ما يلى:

«لقد شكًل خطاب الإصلاحية عمومًا نقلةً على مستوى خطاب النهضة الذي برز مع الشيخ حسن العطار وتلميذه رفاعة الطهطاوي وأيضًا خير الدين التونسي؛ إذ كان خطابُ النهضة يفرز بشكلٍ حادًّ بين تقدُّم الغرب (المادي) وتقدُّمه (المعنوي)، ويتمُّ النظر إلى الشق المعنوي على أنه في حال نقصان لدى الغرب في مقابل تمامه لدينا، فالتصورات الإسلامية الدينية هي تصوراتُ كاملة، أليس الدين هو الرسالة الخاتمة للعالمين؟ هنا نشهد تطابقًا (بدهيًًا) بين (الدين) نفسه وبين (فهم الدين)، أما الشقُ الماديُّ فالغرْبُ فيه متفوقٌ أو (متقدم)، ونحن (متأخرون) في واقع الحال الذي لا يحتاج إلى برهان وجدال. ومع إصلاحية الأفغاني وعبده انتقل التفكير إلى توسيع مدى الأزمة، لتطال الشقَّ المعنوي نفسه، فأصبح مطلوبًا بقوَّة حصول تغييراتٍ في البنية الذهنية لتكون شرطًا للتقدُّم المادي وتحقيق النهوض» (10).

يفيد منطوق النص السابق أنَّ المشروعَ الإصلاحيَّ لمحمد عبده قد شكَّل نقلةً نوعيةً بالمقارنة مع فكر حسن العطار ورفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي بدعوى أن هؤلاء قصروا مشروع التوفيق على الاستفادة من تقدُّم الغرب المادي، فجاء الإمام محمد عبده ليوسِّع مدى الرؤية التوفيقية إلى الاستفادة من تقدُّمه المعنوي أيضًا.

بيْدَ أنني لا أعتقدُ صواب هذا التحليل في شقّه الواصف لفكر رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي؛ إذ نرى أنه يمكن أن يعارضَ ما سبق ببيان ما في كتابات رفاعة الطهطاوي مثلًا من مناداة بالاستفادة أيضًا من الشق المعرفي الإنساني للغرب، فضلًا عن الاستفادة من مدنيَّته الماديَّة.

بل حتى خير الدين التونسي الذي أقام نظرية التوفيق على مفهوم «الآندوستريا»، فإنه لم يهمل الشق المعنوى؛ بل حتى لفظ «الآندوستريا» لا يعنى في المشروع الفكرى للتونسي

⁽¹²⁾ المرجع نفسه.

«الصناعـة» (13)، بل يقصد به فكرة التنظيم المؤسسي، وقد قرنها بالدستور لا بالآلة، ومن ثَمَّ فالمشروع التوفيقي لخير الدين التونسي كان تحفيزًا للاستفادة من الثقافة السياسية الغربية.

ورغم ذلك، يبقى في القول السابق إشارةٌ مميزةٌ إلى حقيقة مشروع التأصيل التوفيقي التي تميزه حتى عن بعض ملامح التوفيقية التي تبدو أحيانًا متمظهرةً في التأصيل السلفي؛ حيث قد تجدُ في هذا التيار بعضَ الإحالة أو الاستفادة من العطاء الحضاري الغربي، لكنها تبقى محصورةً في الشق المادي من حضارة الغرب، بينها نلاحظ أنَّ الإمام محمد عبده حتى في تفسيره للقرآن، ومحمد إقبال حتى في تناوله لمسألة الاستدلال على العقيدة، وغيرهما من التأصيليين التوفيقيين يمددون مشروع التوفيق ليستوعبَ الجانبَ الثقافي المعنوي من الحضارة الغربية.

هذا - في تقديرنا- هو الفارقُ الأساسيُّ بين التأصيل السلفي والتأصيلي التوفيقي، ومكمنُ اختلافهما في الجواب عن سؤال النهوض.

وإقامة المستروع النهضوي على أساسٍ توفيقيًّ ينزعُ نحو توسيع مدى الاستفادة من حضارة الغرب باستيعاب حتى جانبها الثقافي المعنوي، هو ما جعل عباءة مشروع محمد عبده قابلةً لتخريج مختلفِ التنظيرات الفكرية المتناقضة، فمن خلف عباءته خرج رشيد رضا بتصوُّر إصلاحيًّ سرعان ما سينقلب إلى سلفية لا توفيقية، ومنه خرج قاسم أمين ولطفي السيد كتوكيدٍ على تيار التحديث... وما كان بإمكان هؤلاء أن يصدروا جميعًا عن محمد عبده إلَّا إذا كان فكرُ هذا الأخير حاملًا لهذيْن التوجُّهيْن معًا.

أجل، لم تكن قراءة محمد عبده للغرب قراءةً تروم مدحَ السطح التقني، بل كانت قراءةً شجاعةً أبصرت حتى محتواه القيمي والفكري، حتى بلغ الأمر به إلى حدِّ انتقاد قِيَم مجتمعه وامتداح قيم الغرب، وهذا واضحٌ في عبارته الشهيرة التي لخَّص بها انطباع زيارته لأوروبا بقوله: «وجدت إسلامًا بلا مسلمين، وفي العالم الإسلامي وجدت مسلمين بلا إسلام»!

لكنَّ هذا الموقفَ لن يستمرَّ في الفكر الإسلامي بالدفق الاجتهادي نفسِه الذي بدأه الإمام محمد عبده؛ بل يصحُّ أن نقولَ مع كثير من الباحثين: إن صيرورةَ الفكر الإسلامي المعاصر تدلُّ على تراجع عن مستوى تفكير الإمام،

بل لعل المفارقة التالية تكفي لبيانِ مقدار هذا التراجع وتلخيصِه:

⁽¹³⁾ انظر: خير الدين التونسي، أقوم المسالك إلى معرفة أحوال الممالك، تحقيق: المنصف الشنوفي (تونس: 1972م)، ص5.



إذا كان الإمام محمد عبده -ذاك الشيخ الأزهري- استطاع بلورة حكم إيجابي على الغرب؛ فرأى في قِيَمِه إسلامًا، فإنَّ فكر التأصيل السلفي مع سيد قطب -رحمه الله- سيبلور حكمًا مغايرًا تمامًا؛ ففي كتابه «أمريكا التي رأيت» لم يَرَ في الغرب سوى الجاهلية والظلام!

والمفارقة أنه إذا كان محمد عبده قد رأى في الغرب إسلامًا وفي العالم الإسلامي مسلمين، فإنَّ التيارَ السلفي الجهادي الذي سيستثمر فكر قطب لن يرى في الغرب ولا في العالم الإسلامي إسلامًا ولا مسلمين، بل جاهلية مرتكسة ينبغي رفعُ سيف العنف لهديها إلى الإسلام!

فأيُّ ارتكاسٍ وتراجعِ أكثر من هذا؟

لكن هل يصحُّ أن نختزلَ تعدُّدية التيار الفكري الإسلامي في التأصيل السلفي وننسى امتدادات التأصيل التوفيقي؟ هل هذه مجرَّد تلويناتٍ فكرية متباينة أم دليل انتكاسة في صيرورة الفكر الإسلامي؟

أجل لا ينبغي أن نجعلَ من السلفية الجهادية شجرةً تغطي تيارًا فكريًّا وسطيًّا له وجوده وامتداده في العقل المسلم المعاصر، لكن رغم ذلك فإننا نرى أن هذا التيار الوسطي لم يطوًر مشروع التوفيق الذي أشاده الشيخ المجدد محمد عبده فقط، بل لم يبلغ حتى مستواه!

ولذا صحَّ اعتبار صيرورة الفكر الإسلامي المعاصر متراجعةً عن الأُفق الذي رسمه ذلك المجدد، وهذا التراجع الملحوظ في أفق التفكير التأصيلي دليلٌ على وجود أزمة محايثة له، وعجز أمام تحدي بلورة مشروع نهضوي فعلي.

2- تيار التحديث:

نتج عن جدل الأنا مع الآخر (الغرب) حضور النموذج الغربي في وعي قسم مهم من النخبة المثقفة، فضلًا عن تجسيده بعض قيمه وملامح عمرانه في واقع الحياة وأنماط العيش بفعل صيرورة تاريخية اتَّسمت بشروط صراعية مسَّت نرجسيَّة الأنا الحضاري وخلخلت وثوقه في ذاته.

وإذا كان طرْحُ سؤال النهضة قد حصل بفعل الانهزام داخلَ ساح الحرب، فإن ناتجَ التفكير في السؤال لم ينحصر في تأمُّل المعركة، وتحليل أسبابها المباشرة، بل تخطَّاها إلى التفكير في حضارة المنتصر بوصفها مركبًا ثقافيًّا وماديًّا؛ إذ لم يكن التحليل الذي أنتجه الوعي العربي النهضوي مجرَّد تحليلٍ لهزيمة عسكرية، بل كان تحليلًا لهزيمة أصط في التفكير والعيش، ولم تكن قراءة انتصار الغرب مجرَّد قراءة عسكرية لانتصار مدافعه وجنوده، وتحديد عوامل ومقومات قوته في الحرب على وجه التخصيص، بل كانت تحليلًا موسعًا يروم فهمَ مقومات القوة في كيانه الحضاري ككُلِّ.

غير أن عمليات «تخليص إبريز» الغرب لم تكن متشابهةً في الدلالة والمدى، بل كان فيها مَن اشترط تفاعل الأنا مع الآخر على نحوٍ جدليًّ يتمُّ فيه ضبط صيغة توفيقية لتحقيق المزج الحضاري، كما كان فيها مَن انساق إلى أمل استنساخ النموذج الغربي بأكمله، وبذلك انقسم فكر التحديث إلى تيارين اثنين: تيار التحديث التغريبي، وتيار التحديث التوفيقي.

2-1- تيار التحديث التغريبي:

أنتج الفارق الحضاري بين الأنا والآخر حالة انبهار بالنموذج الغربي، تبدّت في الكثير من الكتابات التي تدعو صراحةً إلى أن يتخلّص العالم العربي من ذاتيته، ليتمثّل خط الوعي والعيش الأوروبي، حتى اختزل جواب سؤال النهوض في مجرّد محاكاة للغرب، بل صار التقدّم والنهوض «يقاس -يقول زكي نجيب محمود- بمقدار لحاقنا بركْب الحضارة العصرية في علومها وفنونها، ولا يجوزُ لنا أن نقولَ: ولماذا نلحق بركب الحضارة العصرية رغم معارضتنا لها؟ لأنه لا يجوز ذلك؛ لأن المعارضة معناها أننا واقفون حيث نحن لا نتقدّم إلى الإمام، إن لنا الحرية في الوقوف والسّير إلى الإمام، وحتى الرجوع للخلف، ولكننا حين نسأل: هل نتقدّم؟ يكون الجواب: نعم في حالة واحدة، هي أن تكون خطواتنا سائرةً نحو اللحاق بتصوّرات العصر في الجواب. العياة» (١٠).

بل ضدًّا على الجغرافيا والتاريخ، تبلورت داخلَ تيار التحديث التغريبي دعوةٌ صريحةٌ إلى أن يتخلَّص الشرقُ من شرقيته ليصير غربًا؛ حيث بدت نزعة متشدِّدة تجاه الماضي العربي الإسلامي، تنادي بتقليد النموذج الأوروبي حتى في أدقِّ تفاصيله وملامحه. يقول سلامة موسى في كتابه «اليوم والغد»: «إننا في النزعة أوروبيون؛ إذ نحن أقرب الشَّبه في هيئة الوجه ونزعة الفكر إلى الإنجليز منَّا إلى أهل الصين، فلماذا لا نصطنع جميعًا الثقافة والحضارة الأوروبية، ونخلع عنًا ما تقمَّصناه من ثياب آسيا، أجَلْ يجبُ أن نكون أوروبيين» (15).

صحيح أنَّ هذه المقاربة الفسيولوجية تبدو بئيسة، لكنها تعبيرٌ صريحٌ عن تلك الرغبة اللاواعية، بل الواعية التي يعبِّ عنها سلامة موسى بقوله: «يجب أن نكون أوروبيين». لذا عندما أراد أن يثبت شَبه المصريين بالغرب لم يجد في سَحْنة الوجه ما يؤكِّد ذلك سوى استحضار سَحْنة الصينيين! ليثبت منطق المخالفة قُربَ السَّحْنة المصرية للسَّحْنة الغربية، ليس بقياس المشابهة بينهما؛ بل بالقياس إلى ملامح الصيني المخالفة لهما معًا!

⁽¹⁴⁾ زكى نجيب محمود، في فلسفة النقد (القاهرة: دار الشروق، ط1، 1979م)، ص245.

⁽¹⁵⁾ سلامة موسى، اليوم والغد، المؤلفات الكاملة (القاهرة: سلامة موسى للنشر والتوزيع، 1998م)، ج1/ ص526.



وإذا كان اتجاه التأصيل -سواء الإسلامي أو القومي- حكمه محدَّد اللاتاريخية، بما تعنيه من عدم إدراك دلالة الصيرورة والتحوُّل، فرفع من شأن ذاتيته الحضارية وماضيه على نحوٍ لا يثمر سوى الإشباع العاطفي، فإن تيار التحديث التغريبي مسكونٌ هو أيضًا بهذا الحسِّ اللاتاريخي، حيث نراه مصرًا على عقدِ مقارنة لا زمانية تقفز على منطق التطوُّر والصيرورة عند مقابلته بين حضارةِ الغرب الحاضرة وحضارةِ العرب السابقة، ليؤكِّد خلل الاعتزاز بهذه، ووجوب محاكاة تلك. يقول سلامة موسى: «من البلاهة أن يظُنَّ أحدُ الشيوخ أنَّ حضارة بغداد أو القاهرة كانت تبلغُ من السُّمو عُشر ما تبلغه الحضارة الأوروبية الآن؛ لذلك يجب أن يكفَّ كُتَّابُنا عن التنطُّع والزَّهْ و في انتقاد هذه الحضارة» (١٠٥).

وإذا كان التأصيلي السلفي يحرصُ على تسْفيه الغرب، واستعمال لغة قيميَّة مستهجنة للاقتراب منه، فإن مفكر تيار التحديث الموغل في التغريب يحرصُ في المقابل على تسْفيه الماضي العربي الإسلامي، وإطلاق عباراتٍ قيميَّة مستهجنة لتمثُّله والانشغال به، حتى إنه يصلُ إلى وصْف الاهتمام بالماضي بالعار! وهذا جليُّ في فكر شبلي شميل الذي يقول: «ما يعتبره الجمهور حتى اليوم كنوزَ الأُمَّة، هي في الحقيقة آثارٌ مخلدة لضلال الإنسان، صارفة إياه عن النظر فيما لديه من حقائق، مانعة له عن السلوك في الصراط المستقيم، أوليس من العار أن ترى الإنسان حتى الآن مشغولًا عن حاضره بماضيه!» (١٥٠).

وإذا كان تيارُ التأصيل السلفي في تقييمه للغرب تمظهر بالانفعال لا بالتفكير، فإنَّ تيارَ التحديث المغالي في التغريب يتمظهر بالسلوك العاطفي ذاتِه، ولا اختلافَ سوى فيما يعكس عليه انفعاله! فهو لا يضمرُ الإعلان صراحةً عن كراهيته لذاته الحضارية، ومناداته بنبذها جُملةً وتفصيلًا. يقول سلامة موسى: «كلما زادت معرفتي بالشرق زادت كراهيتي له، وشعوري بأنه غريبٌ عني، وكلما زادت معرفتي بأوروبا زاد حُبي لها، وتعلُّقي بها، وزاد شعوري بأنها مِني وأني منها!» (١٤).

وإذا كان تيار التأصيل الإسلامي وكذا القومي قد أدرك أهمية اللغة بوصفها رابطًا بالماضي، فدعا إلى الاهتمام بها، فإنَّ تيارَ التحديث المغالي في تغريبه قد وعى أيضًا أهمية اللغة في وصل العرب ماضيهم؛ ولذا كان من أهم ما اتَّجه إليه نقده هو اللسان العربي: «إن اللغة العربية -يقول سلامة موسى- تُبعث وطنيتنا المصرية، وتجعلها شائعةً في القومية العربية، فالإعجاب بالفصحى يجعلك تعجب بأبطال بغداد» (١٩).

⁽¹⁶⁾ المرجع نفسه، ص674.

⁽¹⁷⁾ شبلي شميل، فلسفة النشوء والارتقاء (القاهرة: دار مارون عبود، ط2، 1983م)، ص50.

⁽¹⁸⁾ سلامة موسى، اليوم والغد، مرجع سابق، ص525.

⁽¹⁹⁾ المرجع نفسه، ص577.

لكنَّ المفارقة أن سلامة موسى لا يرفضُ الماضي إلَّا إذا كان عربيًّا إسلاميًّا، أما الماضي الفرعوني الـذي هـو أكثر قدامـةً وإيغـالًا في الزمـن، فإنـه يقبـلُ بـه ويدعـو إلى ابتعاثـه.

وإذا كانت بعضُ نماذج تيار التأصيل ذهبت في سلفيتها إلى حدِّ استنساخ نموذج الماضي وديكوره في العيش بملامحه وملابسه، فإن تيارَ التحديث المُثقَل بحسِّ الارتحال الفكري والوجداني إلى الغرب ساده الوعيُ ذاتُه، لكن في الاتجاه المقابل؛ فتراه يدعو إلى وجوب تقليدِ الأوروبي حتى في أدقِّ تفاصيل ذَوْقه المعيش، بل تراه يحلمُ بأن يصبحَ العربُ يومًا ما يكتبون من اليسار إلى اليمين!

يقول زكي نجيب محمود مُعبرًا عن لحظة من لحظات تطوُّره الفكري: «إذا أردنا سياسةً أو تعليمًا أو إصلاحًا للأسرة أو المجتمع، فأيَّ طريقٍ نختار؟ إن الجواب عندي واحدٌ واضحٌ ولا تردُّدَ فيه ولا غموض... هو أن نندمجَ في الغرب اندماجًا في تفكيرنا وآدابنا وعاداتنا ووجهة النظر إلى الدنيا، إنني في ساعات حلمي أحلمُ لبلادي باليوم الذي أشتهيه، بأن أصورها لنفسي وقد كتبنا من اليسار إلى الدنيا بمثل اليمين كما يكتبون، وارتدينا من الثياب ما يرتدون، وأكلنا كما يأكلون، ونظرنا إلى الدنيا بمثل ما ينظرون» (20)

لكن إذا كان الاتجاه التأصيلي الموغل في السلفية قد استشعر استعصاء الواقع، فخفَّ ف من غلواء ماضيه، فأهْر توفيقيةً تحاول إيجاد صيغة مازجة بين الأنا والآخر، بين الذاتية الثقافية الموروثة والحداثة الوافدة، فإن المأزق ذاته سيستشعره الاتجاه التغريبي الموغل في إنكار أناه الحضاري، النازع نحو استنساخ النموذج الأوروبي؛ إذ سيحسُّ بقوَّة العوائق الثقافية والسوسيولوجية المانعة لتحقيق فكرته؛ ولذا سرعان ما نلاحظ داخلَ هذا التيار امتدادًا لتيار توفيقي، بل إن بعضَ أشهر دعاته -مثل طه حسين وزكي نجيب محمود وغيرهما- سينقلب عن موقف التغريب الجذري إلى موقف توفيقي.

2-2- تيار التحديث التوفيقى:

ولبيان هذا التحوُّل من موقف التحديث التغريبي إلى التوفيقية، نقتصر هنا على تحليل غيوذج زكي نجيب محمود، الذي يقول في كتابه «قيم من التراث» واصفًا هذا التحوُّل الفكري: «فأما المرحلة الأولى من حياتي فقد كنتُ لا أجدُ بديلًا لصورة الحضارة الغربية كما هي في عصرنا؛ لأنها هي حضارة القوة والعلم والإبداع، وتحقيق السيادة على الطبيعة، وتسخيرها بما ينفع الجميع… أما بعد ذلك فرأيتُ أنها وإن لم تكن ضروريةً ضرورة حتميَّة، إلَّا أنها لا تكفي

⁽²⁰⁾ زكي نجيب محمود، شروق من الغرب (القاهرة: دار الشروق، ط2، 1984م)، ص218.



وحدها؛ إذ لا بدَّ أن تضيفَ إليها كلُّ أُمَّة ما يميزها من سماتٍ ثقافيةٍ تميز هويتها؛ ليكون تاريخُها تاريخُها تاريخُها واحدًا موصولَ الحلقات»(21).

إن زكي نجيب محمود الذي كان يعتقدُ من قبلُ إمكان تحقيق موقف التأصيل التراثي، وموقف التغريب الجذري، واستحالة التوفيقية، حتى إنه قال يومًا: «إننا أحرارٌ في أن نعيشَ عصرنا، أو نعيش تراثنا، ولكننا لا خلك الحرية في أن نوحًد بين الفكريْن» (22) سينقلب ضدًّا على موقفه هذا لا ليقول بإمكان التوفيق فقط، بل بحتميَّته وضرورته: «إن حاضرنا لا بدَّ أن يكون نسيجًا من قديم وجديد، فمن يدعو إلى حاضٍ بلا ماضٍ مُخطئٌ، ومن يدعو لماضٍ بلا حاضٍ مخطئٌ، فالدعوة إلى الماضي سَيْرٌ إلى الوراء، والدعوة إلى الحاضر هي سَيْرٌ إلى الأمام بلا أصولٍ ثابتة» (23).

لقد رادف التيار التوفيقي كما هو ملاحظ في هذا النصّ بين النهضة والتوفيق، معتقدًا أن تجسيد الامتزاج بين الـتراث والعصر هو أهم قضية وأخطرها، وإنجازها هو مسار النهضة. يقول زكي نجيب محمود:» إن أُمَّ المشكلات في حياتنا الفكرية هي محاولة التوفيق بين تراث الماضي وثقافة الحاضر، فمن الماضي تتكوَّن الشخصية الفريدة التي تتميَّز بها الأُمَّة، ومن الحاضر تستمدُّ عناصر البقاء والـدوام في معترك الحياة، وقد استطاعت الأمة العربية الصمود في دوَّامة العصر بمقدار ما استطاعت أن تساير حضارته، وهي تقعُ بين ماضيها وحاضرها في مأزقٍ حَرج، فإن اقتصرت على الماضي جَرَفها الحاضر، لأنه له وسائله المادية التي لا قبَل لها بدفعه، وإن اقتصرت على الماض ضاعت ملامحُ شخصيتها، فهل من سبيلٍ إلى التقاء الطرفَيْن ليكون مركَّب نطلق عليه اسم الثقافة العربية المعاصرة؟ هذا هو السؤال الهام في حياتنا ليكون مركَّب نطلق عليه اسم الثقافة العربية المعاصرة؟ هذا هو السؤال الهام في حياتنا الثقافية منذ قرن» (24).

بيْدَ أن عمق الإشكال لا يسمحُ بأن تكون المعالجة مجرَّد وصفة أسلوبيَّة قائلة بالتوفيق، بيل لا بدَّ من إيجاد تلك الصيغة القادرة على التوليف حقًّا بين التراث والمعاصرة (محلولها وتجسيدها الغربي). ويصحُّ القول هنا: إن هذه الصيغة لم تتبلور على نحوٍ من الوضوح المنهجي، بل كل الحيلة التي نجدها عند مفكِّر التحديث التوفيقي هو الالتجاء إلى آلية ذهنية قاصرة، هي آلية الانتقاء: «إن التراث ليس كتلة واحدة، بل عالم ليس له أول أو آخر»، ولذلك يقول زكي

⁽²¹⁾ زكى نجيب محمود، قيم من التراث (القاهرة: دار الشروق، ط1، 1984م)، ص167.

⁽²²⁾ زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي (القاهرة: دار الشروق، ط7، 1982م)، ص188.

⁽²³⁾ زكي نجيب محمود، هذا العصر وثقافته (القاهرة: دار الشروق، ط2، 1982م)، ص52.

⁽²⁴⁾ زكى نجيب محمود، من زاوية فلسفية (القاهرة: دار الشروق، ط4، 1993م)، ص41.

نجيب محمود مفصحًا عن تلك الآلية الذهنية الانتقائية: «بدلًا من حمله لندخل العصر نختار ما يعيننا روحًا وعملًا في ممارسة حياتنا في عصرنا» (25).

ثالثًا: في الحاجة إلى مختبر لفكر النهضة

إن النماذج النظرية النهضوية التي تبدّت للوعي العربي الحديث لم تجاوز نموذجين اثنين: النموذج التاريخي الموروث، والنموذج الغربي الوافد. وتأسيسًا على هذه القراءة الاختزالية للإشكالية وكيفية معالجتها، انتظمت تلك الثنائية (الأصالة/ المعاصرة، التراث/ الحداثة، التقليد/ التجديد) التي سيّجت التفكير وحَشَرته في خندق منطق الثنائيات الآيل بطبيعته إلى الأحادية النافية لما يقابلها، أو الباحث عن صيغة انتقائية لبناء موقف توفيقي.

لذا نلاحظ أن التفكير النهضوي قد حَكَمه منطقُ التقليد؛ حيث لم يفكِّر في إبداع مشروع نهوض يُبنى وُيشيَّد ويتحوَّل بالتجربة، بل اتَّجه إلى التفتيش عن مشروع نهوض جاهز للنقل والاستيراد؛ حيث تنزع التيارات الفكرية السائدة في واقعنا الثقافي إلى اتخاذ مرجعياتها المذهبية الجاهزة أفقًا وسقفًا لمطلب النهوض، فالرؤى النهضوية المنتظمة في تيار التحديث، كالتيار الليبرالي مثلًا، تجده يقول بوثوقية مذهبية: إن النهضة لا تتحقَّق إلَّا بتطبيق الليبرالية. والتيار اليساري الاشتراكي الذي شاع خلال القرن العشرين يرى أن لا نهضة إلَّا بالاشتراكية. والرؤى المنتظمة في تيار التأصيل سادها هي أيضًا هذا الوعي المذهبي الوثوقي، فالنموذج السلفي مثلًا يرى أن لا نهضة إلَّا بإعادة إنتاج نفس مواصفات الاجتماع الإسلامي الذي تجسَّد في لحظة تاريخية ماضية.

إن التفكير في النهضة من مدخلٍ مذهبيً جاهنٍ نراه عائقًا أمام حركة النهوض، وليس حافزًا لها، ومن ثَمَّ فالخلل الأكبر في فهم ماهية النهضة يكْمُن في هذه النظرة المذهبية إلى السؤال، التي سقطت في فخّها مختلف مشاريع النهوض، سلفية كانت أو متغربة، فأنتجت رؤى وثوقيةً تكبّل فعل النهضة ولا تحفزه، بينها سؤال النهوض ليس بالسؤال الذي يستلزم جوابًا مذهبيًّا، بل هو سؤال تاريخي متحرك، وأقصد بالسؤال المتحرك أنه في كل لحظة تاريخية يحتاج إلى جوابٍ خاصً ينسجم مع حاجات تلك اللحظة وشروطها الآنيَّة، واستشرافاتها المستقبليَّة؛ بمعنى أنَّ سؤال النهضة هو سؤالٌ متحركٌ مع صيرورة التاريخ، ومرتبطٌ بتحديدٍ دقيقٍ لحاجيات اللحظة، وترتيب لها وَفْقَ منظ ور الأولويات. ومن هنا يأتي رفضنا لكل تمذهبٍ جاهنٍ، يقولب فعلَ النهوض في استنساخ مرحلة ماضية، أو تقليد لنموذج مستورد.

⁽²⁵⁾ زكي نجيب محمود، عربي بين ثقافتين (القاهرة: دار الشروق، ط2، 1993م)، ص139.



لكن رغم نقدنا لمختلف هذه النماذج والمشاريع النهضوية، فإننا نعتقد أن التعدُّد في الرؤى له وجه إيجابيُّ؛ لأنه قد يوفر إضاءاتٍ من زوايا متغايرة قد تفيد إذا سادتها صيغة تعاقد اجتماعي سلمي على إدارة الاختلاف؛ لأنه لا سبيل إلى إنجاز المشروع النهضوي بتفكير أحادي؛ فالأحادية والنمطية حتى لو كانت صادرةً عن فكرة «صحيحة»، فإن مصيرها إفقار الحياة لا إغناؤها.

لكنَّ هـذا التعـدُّد نـراه يفتقـرُ إلى الامتحـان النقـدي الفعـلي، فرغـم أن كثـيرًا مـن نتاجـات هـذه التيـارات كانـت نقـدًا صاخبًا بعضها لبعـض، فإننا نعتقـد أن الفكـر النهضـوي العـربي لم يُنتقـد بعـدُ! وسـبب ذلـك هـو غيـاب المختـبر المجتمعـي الـذي يسـمح بامتحـان الـرؤى والمشـاريع المجتمعيـة.

فماذا نقصد بغياب المختبر؟

إنَّ النُّهوضَ بالإنسان والمجتمع ليس بأمرٍ يكفي فيه التخييلُ والإيغال في التأمُّل، بل لا بدَّ -إضافةً إلى فعل التنظير - من اختبار محصول النظر وتطويره في جدلٍ مُثمرٍ مع الواقع.

ولستُ بهذا القول من دُعاة الواقعية الساذجة التي تستهجن النظر والتخييل، بل أعتقدُ أن حتى النزعة اليوتوبية بما هي ارتحال إلى أُفق الخيال كان لها خلال التاريخ البشري قيمةٌ في تحريك الوعي النقدي الرافض للواقع، فكثيرة هي الثورات التي صدرت عن اليوتوبيا الحالمة، لكن في المقابل أيضًا لا بدَّ من الانتباه إلى قيمة الحس الواقعي، وأكبر داعٍ إلى ذلك هو أن اليوتوبي نفسه سرعان ما تتبدَّى له إشراطات الواقع وإكراهاته عندما يبدأ في ممارسة فعل التغيير، فتراه يعود إلى نظريته بالتعديل والتبديل.

إذن، فإن مشكلة النهضة لا يمكن أن تُعالج معالجةً فعليةً على أرض الورق، وإنما لا بدَّ من جدل الفكر مع أرض الواقع؛ حيث لا تكفي الرؤية المنطقية بصوريتها وامتثالها للأقيسة والترميز لمعايرة نظرية من النظريات النهضوية؛ إذ يحقُّ لحامل هذه النظرية حتى لو انتقدتها من جهة النظر أن يُطالبَ بامتحانها في الواقع، بل أن يحاجج هذا اليوتوي النهضوي بأنها لو طُبِّقت لتبدَّلت الأرض غير الأرض، ولقلب الوضع من هذا السائد المتأزم إلى وضع ناهضٍ متقدِّم.

لكن قد يُعترض على ما سبق بالقول: إن أهَّة معايرةً واقعيةً لمشاريع النهوض، وذلك بالقياس على وقائع مجتمعية غربية مثلًا، أو تاريخية ماضية، حيث طُبِّقت هذه النظرية المجتمعية أو تلك فأثبتت نجاعتها وقدرتها الإجرائية على تحريك المجتمع وإنهاضه.

لكن هل يصحُّ اعتبار ذلك وجودًا لمختبر الفكر؟

إن الذي يذهل عنه هذا الاعتراض هو ما قلناه سابقًا، أي إن النظرية النهضوية هي نظرية في بناء الفكر والمجتمع، إنها صناعة الإنسان، وإعادة صياغة لنسيج علاقاته، ومثل هذه الصناعة

لا يمكن أن تكون إلَّا مشدودة إلى سياق الصيرورة، ومن ثَمَّ فالنظرية النهضوية التي لا تُنصت إلى صيرورة التاريخ ولا تتفاعل معه بتغيير بنيتها النظرية، ستؤول إلى الجمود والموت. لذا فالقياس على التاريخ لا ينبغي أن يكون إلَّا بحسِّ الاعتبار، كما أن القياس على نُظُمٍ مجتمعيةٍ أخرى لا يجب أن يُسقطنا في إرادة استنساخها؛ فأنساق الثقافات ونُظُم الاجتماع لا ترتحل بكامل مركبها الحضاري.

ومن هنا تبدو ضرورة إنجاز نقلة من مستوى التنظير إلى اختبار الما صدق الواقعي لنظرية النهضة، لكننا إذ نقول ما سبق، نضيف أيضًا أن الواقع العربي ينقصه شرط هذه النقلة.

أما الذي يمنع تحقُّق هذا الشرط فهو بعبارة وجيزة: «عائق الاستبداد السياسي»؛ لذا فإن إنجاز النقلة الديمقراطية في السياسة نراه مدخلًا لاستنزال الفكر النهضوي من عليائه، وامتحانًا فعليًّا لمقولاته.

وهنا نحسب أن فكر النهضة عند مختلف الرُّوَّاد الأوائل قد أدرك خطر الاستبداد على فعل النهوض، ولا نعتقد أن هذا الإدراك كان خاصًا بعبد الرحمن الكواكبي (1902-1854م) الذي أرجع في كتابه «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد» أصل التخلُّف إلى «الاستبداد السياسي» الذي ينعته بكونه «أصل الداء»(26).

بل حتى الإمام محمد عبده الذي غالبًا ما يُقارب بوصف حدود النهضة في المستوى التربوي، نجده في أكثرَ من نصًّ يؤكِّد المسألة السياسية وخطر الاستبداد، بل نجده يُرجع سبب التخلُّف والانحطاط إلى انفراد الحاكم بالرأي والقرار، حيث يقول: «إذا دقَّقنا النظر في أدوار الحكومات الإسلامية من عهد الرسالة إلى الآن، نجد ترقيها وانحطاطها تابعَيْن لقوة أو ضعف احتساب أهل الحل والعقد وإشراكهم في تدبير الأُمَّة» (27).

بل نلاحظه يرادف الفساد بالاستبداد، والصلاح بسُنَّة الاستشارة، فيقول: «عند التدقيق في كل فرع من المدول الماضية والحاضرة، بل في ترجمة كل فرد من الملوك والأمراء، بل في حال كل ذي عائلة أو كل إنسان فرد، نجد الصلاح والفساد دائريْنِ مع سُنَّة الاستشارة أو الاستقلال في الرأي» (28).

إن إنشاء الواقع السياسي الديمقراطي مطلبٌ آنيٌّ اليوم؛ إذ به يرتهن تأسيس مختبر أفكار النهضة، وهو المختبر القادر على استنزال جواب سؤال النهوض إلى الاختبار المجتمعي.

⁽²⁶⁾ نقلًا عن: محمد جمال الطحان، أشكال الاستبداد عند عبد الرحمن الكواكبي، مجلة الطريق، العدد 3، بيروت، لبنان، مايو-يونيو 1998م، ص40.

⁽²⁷⁾ محمد عبده، الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق: محمد عمارة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1970م)، ص355.

⁽²⁸⁾ المرجع نفسه، ص233.

