مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa for Research and Studies Center

مراجعات (١)

# إمكان النهوض الإسلامي

## مراجعة نقدية في المشروع الإصلاحي لعبد الله العروي

د. امحمد جبرون

nama-center.com

# إهداء

إلى المهاجرين عن الذات...

نحو الذات...

إلى طلائع الإصلاح الإسلامي في وطننا العربي الكبير.

■■■■

# المحتويات


**مقدمة** ..... ٩

**الفصل الأول: من إيديولوجية التطابق مع الآخر**

**إلى إيديولوجية التطابق مع الذات** ..... ٢٧

I- خلاصة الأيديولوجية العربية المعاصرة ..... ٢٨

II- مغزى نقد «الأيديولوجية العربية المعاصرة» ..... ٣١

III- مفاهيم وامتدادات «الأيديولوجيا العربية» ..... ٣٢

IV- مآل الإيديولوجيا العربية المعاصرة بعد أربعين عاما ..... ٣٦

V- من إيديولوجية التطابق مع الآخر إلى إيديولوجية التطابق

مع الذات ..... ٤٨

**الفصل الثاني: الإسلام، والإسلام التاريخاني** ..... ٥٧

I- حول الإسلام عموما ..... ٥٨

II- القرآن، والوحي، والنبوة.....٦٥
III- السنة.....٧٦
IV- هل التوحيد تجربة تاريخية أم هداية إلهية؟.....٨٧
V- الإسلام في مواجهة نزعة التحريف المعاصرة.....٩٨
**الفصل الثالث: الدولة الإسلامية الحديثة: المفهوم والإمكان**.....١١١
I- مفهوم الدولة، والدولة الإسلامية في فكر العروي.....١١٢
II- مفهوم الدولة الإسلامية أو الخلافة الموضوعية.....١١٩
III- الإسلام دين ودولة.....١٢٦
IV- الدولة الإسلامية الحديثة: المفهوم والإمكان.....١٢٩
V- نقاش جزئي حول الدولة الإسلامية.....١٣٤
أ- لا توجد نظرية عامة مقنعة عن «الدولة الإسلامية».....١٣٥
ب- الدولة المزيجة.....١٤١
**الفصل الرابع: معضلة العقل العملي في الفكر الإسلامي وأفاق العقلانية**.....١٤٧
I- أعطاب الحداثة، أعطاب العقل.....١٤٨
II- الإسلام والعقل، وحقيقة المفارقة.....١٥٩
**خاتمة**.....١٧٥
**مراجع الدراسة**.....١٨٧

■■■■

# مقدمة

كان عمري آنذاك، في حدود ١٨ سنة، أو قريبا منها..، أتابع دراستي بالسنة النهائية من البكالوريا...، لما تعرفت على وجه المفكر العربي عبد الله العروي، فذات مساء من أمسيات شتاء الشمال بالمغرب، وأنا متسمر أمام تلفاز صغير بالأبيض والأسود، أستمع إلى أساتذة جامعيين وأكاديميين يحللون النظام العالمي الجديد، ومكانة العرب داخله، أثار انتباهي رجل متقدم في السن، ملامح وجهه قريبة من العقل بعيدة عن القلب، يتحدث بثقة وبطء، أحيانا لا تسعفه الكلمات، يغلب عليه الاقتصاد..، بين الفينة والأخرى كان مخرج البرنامج يذكرنا باسمه: الأستاذ عبد الله العروي، الأستاذ الجامعي بجامعة محمد الخامس بالرباط.

لم يكن آنذاك يعني لي هذا الإسم الشيء الكثير، فقد انتهيت إلى حكم ساذج، تبدو عليه علامات الطفولة الفكرية، فالأستاذ عبد الله -في نظري- غير متمكن من موضوع النقاش...، ولا أدل على ذلك فرار الكلمات من بين شفتيه، وتلعثمه المتكرر أو تردده لا أدري....

وفي صباح ذات اليوم قابلت بعض زملائي في القسم، وتبادلنا الحديث عن البرنامج وما دار فيه، وبينما أنا ألقي الأحكام ذات اليمين وذات الشمال، والثقة تشع من عيني، فاجأني أحد الزملاء بالقول: إن الذي تتحدث عنه، وتنقص من قدره هو مفكر عربي بارز، له آثار علمية وفكرية مؤثرة في الساحة...، بدت علي علامات الدهشة، وأنا أسمع قوله، ورحت أبحث عن المبررات والكلمات التي تشفع لي، وتخلصني من حرجي...

انتهى لقائي الأول بالعروي، وانصرفت عنه إلى شؤون أخرى كانت تبدو لي أكثر أهمية من مواصلة البحث في شخصية الرجل، وبعد قرابة عام، جددت اللقاء به، لكن هذه المرة في قاعات الدرس التاريخي، وأنا طالب بشعبة التاريخ بكلية الآداب التابعة لجامعة عبد الملك السعدي، الكائنة بمدينة تطوان المغربية، وكان لقاؤنا رمزيا على مائدة مؤلف قيم، صدر للعروي في بداية التسعينيات وهو «مفهوم التاريخ»، فقرأته من ألفه إلى يائه، أحاول فهم مستغلقاته، وحفظ حكمه، واستبطان منطقه ومنهجه...، وستتعزز صلتي بالعروي أكثر خلال هذا الطور بقراءة كتاب «مجمل تاريخ المغرب»، الذي قادني كما تقود العصا الأعمى نحو عوالم تاريخ المغرب القديم، والوسيط، وبداية الحديث...

ففي هذه اللقاءات الأولى كان انبهاري بالعروي شديدا، وتدل على ذلك إحالتي عليه في الكثير من مداخلاتي في النقاش الذي كان يدور بيني وبين عدد من زملائي من الإسلاميين واليساريين. وبالرغم من انتسابي للتيار الإسلامي، لم أكن أدرك آنذاك التناقض بين ما يدعو إليه العروي، وبين تطلعي الفطري إلى خلافة الإسلام، وأن عاقبة الأمور للمتقين، وبقيت على هذه الحال حتى أواخر أيامي بالجامعة حيث بدأت أكتشف أن العروي الذي مكنته من مساحة مهمة من عقلي وتفكيري لا يوافقني الوجهة، وأن دعوته تشترط علي الانسلاخ، وقد أوقعتني في

الكثير من الفخاخ... فبدأت رحلة إدراكية أخرى أكثر نضجا وتعقلا، أدركت في نهايتها العروي كما هو لا كما تخيلته.

بدأت في اللقاء الثالث مع العروي أكتشف صرحه الإيديولوجي، الذي شرع في بنائه بشكل فعلي ومنسق في الستينيات من القرن الماضي، وتعتبر «الإيديولوجية العربية المعاصرة» أهم لبناته، التي تفسر ما قبلها وما بعدها من أعمال ونصوص، لقد مكنني هذا اللقاء الأولي، وغير المتكافئ مع الصرح الإيديولوجي للعروي -بالنظر إلى عدتي الثقافية- من إدراك مغزى فكر الرجل، ومراميه البعيدة والقريبة، التي بوأته المكانة المرموقة بين رواد الفكر الإصلاحي العربي في الفترة المعاصرة.

لقد كان العروي واضحا وصارما في مقولاته، فلم يسع لإخفاء مواقفه اتجاه الإسلام، والأصالة، والسلفية، والهوية... وراء الكلام المجرد، أو زخرف القول، وتعتبر دعواه من أجل تحقيق القطيعة الثقافية والسياسية مع الماضي، والسعي للتطابق مع الآخر... أبرز الأمثلة الدالة على الراديكالية الإصلاحية للعروي.

إن اتباع العروي في كلياته وجزئياته الفكرية يفضي بالقارئ ضرورة إلى «نكران الذات»، والتجرد من كينونته، وقد انتبهنا إلى هذا المآل الخطير، الذي يقود إليه الإعجاب المفرط، المتفلت من عقال العقل، غير أن وسعنا المعرفي والثقافي لم يمكنا ونحن في سن صغيرة من الرد على أطروحاته، وأفكاره ردا مقنعا، وخوفا من آفة النقد المبتذل، الذي أصيبت به الثقافة العربية في السنوات الأخيرة، والذي يستتر فيه الضعف الفكري وراء الشتيمة والطعن، والأحكام الجاهزة، في حين يهمل الحجة والدليل العلمي المستند إلى المنطق السليم، ولهذا آثرنا تأجيل القراءة النقدية إلى حين التمكن من مستلزماتها.

لقد انتظرنا مدة تقرب من عشرين سنة قبل كتابة هذا الرد المتكامل على أطروحة العروي الإصلاحية، راكمنا خلالها خبرة علمية، تاريخية، شرعية،

مكنتنا من مناقشته بقدر من التوازن في كثير من المعلومات التاريخية وأحوال العرب في الماضي، التي بنى عليها صرحه؛ وأيضا مكنتنا من إعادة النظر في استدلالاته المنطقية ومنهجه في مقاربة الظواهر، ونظن أن المدة الفاصلة بين أول احتكاك بصاحب «الإيديولوجية العربية المعاصرة»، الذي يعود إلى مستهل التسيعنيات، ولحظة كتابة هذا الرد في بداية العقد الثاني من الألفية الثانية كافية للدلالة على نضج هذه التجربة النقدية، وجديتها، وسلامتها من كثير من الآفات التي وقعت فيها غيرها.

ولد العروي في مدينة أزمور المغربية الواقعة على السواحل الأطلسية سنة ١٩٣٣م، من أسرة وجيهة. تلقى تعليمه الحديث في المدارس التي أسسها الفرنسيون بالمغرب بهدف تكوين وتخريج مجموعة من الأطر الصغيرة لشغل عدد من الوظائف في إدارة الحماية الفرنسية، واستفاد في سنواته الأولى من الأنشطة التوجيهية التي كانت تقيمها الحركة الوطنية في بلدته.

التحق بالرباط لاستكمال دراسته سنة ١٩٥٣م، ومنها رحل إلى فرنسا دارسا العلوم السياسية وعينه على المدرسة الوطنية للإدارة، لكن بعد سقوط حقه فيها باعتباره أجنبيا بعد استقلال المغرب سنة ١٩٥٦م توجه لدراسة التاريخ، ثم الإسلاميات. لم يكن هدف الرجل أن يكون مفكرا ولا عالما في الإنسانيات، بل كان هدفه، وهدف والده أيضا أن يكون إطارا إداريا ساميا، غير أن القدر ساقه إلى ميدان آخر، ميدان العلوم الإنسانية الذي نجم فيه بشكل لافت منذ بداياته.

وهكذا، فالسياق الثقافي والسياسي الذي عاش فيه العروي وتفتقت فيه ذهنيته كان وراء العناصر المتفردة في مشروعه الإصلاحي، ومن أبرز علامات هذا السياق التي كان لها الأثر الواضح على فكره:

■ **الانفتاح على الثقافة الغربية الفرنسية والأنكلوساكسونية:** لقد استفاد العروي من وجوده في فرنسا، حيث تمكن من الاطلاع على كنوز الفكر الفرنسي، واحتك بالثقافة الفرنسية في كافة امتداداتها، وأطل من خلالها

على ذخائر الغرب الفلسفية والأدبية والعلمية. كما استفاد أيضا في مناسبة لاحقة من تواجده في الولايات المتحدة (١٩٦٧)، حيث أخذ التقاليد الفكرية والمنهجية الأنكلوساكسونية التي تختلف نوعيا عن التقاليد الفرنسية.

لقد مكن الانفتاح المبكر على الثقافة الغربية العروي من توظيف مفردات هذه الثقافة بشكل واسع في أعماله المختلفة، وخاصة منها الإصلاحية، وتوحي المراجعة السريعة لأشكال التوظيف المختلفة لمفردات ثقافة الآخر في أعماله بتمكنه منها، واستيعابها الجيد.

■ **الانخراط في الحركة الوطنية التقدمية:** لقد انبثق الوعي السياسي للأستاذ عبد الله العروي في صفوف الحركة الوطنية المغربية، وتحديدا في حزب الاستقلال الذي كان يقوده الزعيم السلفي المرحوم علال الفاسي، غير أنه سرعان ما وجد نفسه ميالا للجناح اليساري فيه، الذي بدأ يفصح عن نفسه في أواخر الخمسينات، وهكذا وجد العروي نفسه كشاب حديث إلى جانب زعيم آخر لا يقل جاذبية عن علال الفاسي حيا وميتا وهو المهدي بن بركة، الذي رافقه سياسيا في شبابه، وفكريا بعد ما بلغ أشده.

فـ «الأيديولوجية العربية المعاصرة» من أحد جوانبها جواب على الغموض الأيديولوجي الذي عانى منه اليسار المغربي في أواخر الخمسينيات وبداية الستينيات، ولمسه العروي بوضوح في شبابه، وقد كشف عن هذا الدافع في مناسبة لاحقة، مستحضرا حال صديقه ابن بركة، يقول الرجل: «لوحظ عليه [بن بركة] في السنوات ١٩٥٥ -١٩٦٠، أنه كان يستعمل نظريات، وموضوعات ماركسية لتفسير وتبرير قراراته ومواقفه السياسية (...) كان لجوؤه إلى الماركسية من نوع خاص، يتوصل هو إلى النتيجة عن طريق تحليل مسلسل ومنطقي، لكن في العرض يقدم النتيجة جاهزة كأنها من بديهيات «العلم» العصري التي

يجب أن تقبل بدون مناقشة (...) وعندما كان يلاحظ عليه هذا الأسلوب الناقص (...)، كان يتجنب الموضوع، أو يقول إن الوقت لم يحن بعد»[1]، الشيء الذي دفع العروي من جهة إلى المجاهرة بما كان يخفيه صديقه، ثم أيضا السعي لعقلنة الوعي الماركسي وصياغته أيديولوجيا، وهو ما حاول تحقيقه من خلال «الأيديولوجية العربية المعاصرة».

ومن ثم، فالانتماء السياسي اليساري للأستاذ عبدالله العروي في بداياته أثر بشكل واضح على اختياراته الفكرية، واستمر هذا التأثير حتى بعد مغادرته العمل السياسي المباشر وتفرغه للبحث والتدريس والإنتاج العلمي، وبالتالي فالنظرية الإصلاحية التي بلورها العروي هي ليست جوابا عن انشغال نظري صرف، ولكنها، بالإضافة إلى ذلك، هي «التزام نضالي» ووجداني.

٣- الصراع مع الغرب الرأسمالي الإمبريالي: عانى المغرب كغيره من البلاد العربية من الإمبريالية الغربية، التي استغلت خيراته ونهبت ثرواته، ولم تكتف بذلك، بل عملت بعد إرغامها على الرحيل بوسائل مختلفة على ضمان «مصالحها» واستمرار استغلالها، تحت عناوين مختلفة.

وبالتالي فإذا كانت معاداة الرأسمالية قاسما مشتركا بين كل العرب مهما اختلفت أنسابهم، وتفرقت طوائفهم، واختاروا مواجهتها من موقع الأصالة، فإن العروي وخلافا للكثيرين من أبناء جيله اختار معاداتها من موقع الماركسية، باعتبار هذه الأخيرة -في نظره- لا تتعدى كونها نظرية نقدية للغرب الإمبريالي الرأسمالي.

وإجمالا، السياق الذي عاش في كنفه العروي أثر تأثيرا بالغا في فكره، وكان وراء اختياراته النظرية والثقافية، وتعتبر الأطروحة الإصلاحية التي أبدعها، والتي جسدتها «الأيديولوجية العربية المعاصرة» ونصوص

(١) عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط. ٥/ ٢٠٠٦، ص. ٥٤، ٥٥.

أخرى، ثمرة شرعية للسياق التاريخي والثقافي والسياسي الذي تشخص فيه العروي.

إن الأستاذ عبد الله العروي، أحد أهرامات الفكر العربي المعاصر، الجديرين بهذا اللقب، الذي تدل أعماله وإنجازاته الفكرية على حيوية العقل العربي ومقدرته الكبيرة على الإبداع والتنظير، بحيث لاقت أطروحاته قبولا لافتا للانتباه في صفوف الشباب والنخبة العربية، وتأثر به الكثيرون من أوطان عربية مختلفة، وفي مستويات مختلفة من الدولة والمجتمع. وقد تجاوز صدى أعماله حدود الوطن العربي إلى أوروبا، والولايات المتحدة الأمريكية. ويفسر هذا الإقبال بعوامل عديدة منها على سبيل المثال لا الحصر: حماسه النهضوي البارز في جل كتاباته تقريبا؛ وصرامته المنهجية؛ وقدرته التنظيرية العالية؛ وانفتاحه الكبير على الفكر الغربي مع استيعاب جزئياته وكلياته في الآن نفسه...

لقد ألف العروي في حقول معرفية مختلفة، وأغرته إشكالات وقضايا متباينة، ففي البداية غلب عليه التاريخ، ثم انصرف للفكر والفلسفة دون أن ينسى حظه مما جبل عليه (التاريخ)، وخلل ذلك كله بأعمال أدبية مهمة، وفي كل هذا العطاء كان العروي ثوريا ومقداما سواء من حيث المنهج أو الأفكار والنتائج. وبالرغم من اشتغاله بكل هذه المجالات، وتأليفه فيها، فإن الجانب الأكثر شهرة وإثارة من بين آثاره مؤلفاته الفكرية، التي تناول فيها إشكالية النهوض بالوطن العربي، وبسط خلالها نظريته الإصلاحية.

يعتبر كتاب «الإيديولوجية العربية المعاصرة» حجر الأساس في المشروع الإصلاحي لعبد الله العروي. يعود تأليفه إلى سنة ١٩٦٧م. وتزامن صدوره مع وضع نفسي وسياسي خاص عاشه العالم العربي في هذا الظرف، تسببت فيه الهزيمة القاسية للعرب أمام الكيان الصهيوني، وقد أحدث هذا الظرف رجة ثقافية عنيفة، جعلت النخب العربية

تراجع قناعاتها الإصلاحية، وتتطلع إلى صوغ نموذج إصلاحي أكثر صلابة، وفعالية لتحقيق التقدم، خاصة بعد فشل الرؤية القومية، ومن ثم فأطروحة العروي هي جواب عن هذه الأوضاع، واقتراح نظري يبسط المسالك والدروب المعقدة، التي من شأنها تأمين انتقال الأمة العربية إلى مصاف الدول المتقدمة، وتجاوز التأخر التاريخي الذي تعاني من تبعاته.

بعد «الإيديولوجيا العربية المعاصرة»، أصدر العروي سلسلة من المؤلفات الأخرى التي تسير في منحاها، وهي بمثابة هوامش أو حواشي «الإيديولوجيا»، أتاحت له الفرصة تدارك الالتباسات، والإشكالات، والنواقص... التي تضمنها كتاب «الإيديولوجيا»، ومن أهم هذه الكتب: العرب والفكر التاريخي (١٩٧٣)، أزمة المثقفين العرب (١٩٧٤)، مفهوم الإيديولوجيا (١٩٨٠)، مفهوم الدولة (١٩٨١)، مفهوم الحرية (١٩٨١)، ثقافتنا في ضوء التاريخ (١٩٨٣)، مفهوم التاريخ (١٩٩٢)، مفهوم العقل (١٩٩٦)....

فالعروي من خلال هذه الأعمال التي صدرت بالتتابع على مدى ثلاثة عقود تقريبا، أبدى تصميما كبيرا على «الإيديولوجيا العربية المعاصرة»، ولم تزحزح الأحداث الراديكالية التي شهدها العالم، وبشكل خاص العالم العربي قناعاته الفكرية والإصلاحية، فلا زال إلى يومنا هذا مؤمنا وفيا لتعاليم «كتابه»، ولا يفوت أي فرصة لتذكيرنا بأن روح الإيديولوجية العربية لا زالت حية، وقادرة في الآن نفسه على الإحياء، فكل مرة يردد بصيغ وعبارات مختلفة «لا لحاق إلا بالإلحاق»، أي لا لحاق لأمة العرب بسطح العالم، وغرفة القيادة، إلا بسياسة إلحاقية، قائمة على القطيعة، تدمج العرب في العصر ثقافيا وسياسيا، وأقصى ما نلاحظه في هذا السياق من تطور على فكر العروي، وقناعاته الإصلاحية هو تطور في القاموس ولغة التعبير، أكثر مما هو تطور في المبادئ والمنهج والغايات؛ فبدل الماركسية الموضوعية، أخذ العروي في السنوات الأخيرة يتحدث عن الحداثة،

وشروط الالتحاق بها، وهي نفس شروط «الإيديولوجيا العربية»، وسنقف فيما يلي مع مثال دال على هذه الاستماتة، لنرى التحوير الذي أقدم عليه العروي للإبقاء على روح «الإيديولوجيا»، بالرغم من انهيار الاتحاد السوفياتي، وانقلاب أوروبا الشرقية نحو الديمقراطية...إلخ.

ففي سنة ٢٠٠٥ ألقى العروي محاضرة بالرباط حول «عوائق التحديث»[١]، لخص فيها مشروعه الفكري، أو بعبارة أصح حيَّن من خلالها مفردات «الإديولوجيا العربية»، وقد قمنا بقراءة في هذه المحاضرة بعد صدورها في كتاب سنة ٢٠٠٦، نشرناها في جريدة التجديد المغربية، وبعد ذلك ضمن كتابنا «الإسلام والحداثة»، وبالرغم من قصر المحاضرة، وقصر القراءة التي قمنا بها، فإنها تؤكد أن الحداثة والإيديولوجية العربية المعاصرة وجهان لعملة واحدة، فالأولى تحيل على الغاية، بينما الثانية تحيل على الأداة الفكرية والسياسية، وفيما يلي قبس من نص القراءة:

«تناول الأستاذ عبد الله العروي في مستهل محاضرته مفهوم الحداثة مميزا بين المفهوم النظري وحقيقته التاريخية، وخلص من ذلك إلى أن مفهوم الحداثة يدور حول المفاهيم التالية: «الفردانية، العقلانية، الحرية، الديمقراطية، العلمية أو العلمانية»[٢]، وهي من منظور المؤرخ واقع تاريخي تمثل في ثورات متتالية سياسية واقتصادية ومعرفية، حدثت في مجال محدد ومعروف تاريخيا وهو الغرب الأوروبي، وقد واكبتها ظواهر مضادة لها. ومن الأشياء التي وقف عندها المحاضر في هذه المناسبة التناقضات الذاتية للحداثة، وقد أجملها في ثلاث: الاستعمار، والحروب، والثورة الشاملة، التي انقلبت على المفاهيم الأساسية للحداثة. «فقد تجسدت أزمة الفردانية في الماركسية، لأنها في الأساس هي نقد الفردانية. تجسدت أزمة الحرية في الاشتراكية. تجسدت أزمة العقلانية في الفرويدية وغيرها. تجسدت أزمة الديمقراطية في النظام

(١) عبد الله العروي، عوائق التحديث، منشورات اتحاد كتاب المغرب، ط. ١/ ٢٠٠٦.
(٢) نفسه، ص. ١١.

الفاشستي وغيره. وتجسدت أزمة العلم في النظرية النسبية...»[1]. فطبيعي والحالة هاته أن تواجه الحداثة بالرفض والمعارضة في مناطق مختلفة من العالم.

لكن بيت القصيد في هذه المحاضرة هو موقف العروي من الحداثة والسلبيات التي صاحبتها، ففي تقديره «لا يمكن معارضة الحداثة إلا بتجاوزها، ولا يمكن تجاوزها إلا باستيعابها»[2]. فلا حل لنا سوى العوم مع موجة الحداثة - على حد قوله- حتى نكون مع الناجين. وختم حديثه بذكر العوائق التي تحول دون تحقيق الحداثة في المغرب والعالم العربي، واكتفى بذكر نوعين، الأول عائق فكري، ويتمثل في معارضة الحداثة باعتبارها مروقا وتنطعا وجهالة، والثاني يتجلى في كل ما يعوق تحرير الفرد من مختلف التبعيات السياسية والاجتماعية العائلية...

وكان جواب الأستاذ عبد الله العروي عن الاستفسارات التي قدمها أمامه كل من الأستاذ عبد المجيد قدوري والأستاذ نور الدين أفاية، فرصة لتوضيح بعض القضايا التي بقيت غامضة أثناء المحاضرة، ومن هذه القضايا؛ قضية العقيدة والإيمان في ظل الحداثة الموعودة، فلم يغفل المحاضر في هذا التعقيب عن تبديد مخاوف المؤمنين، إذ أكد أن «لا خوف على العقيدة في نطاق الحداثة»[3]، أو «لا خوف على الإسلام من الحداثة»[4]، فقال «لو سألنا أي شخص عن عدد المؤمنين الحقيقيين، هل هو أكثر في بلادنا أم في بلاد الحداثة؟... بل إن عقيدتي الراسخة هي أن الإيمان الحقيقي لن يترسخ من خلال معانقة الحداثة بل ملاكمتها»[5].

(١) نفسه، ص. ١٧، ١٨.
(٢) نفسه، ص. ٢٢.
(٣) نفسه، ص. ٥٢.
(٤) نفسه، ص. ٥٣.
(٥) نفسه، ص. ٥٣.

وعموما، رغم إمكانات العروي التحليلية والتركيبية التي مكنته من استيعاب قضية كبيرة في محاضرة قصيرة، ويقدم خريطة إشكالاتها وتعقيداتها، فقد بقيت بعض الإشكالات الحيوية خارج التغطية، ولم تثر نظره إليها التعقيبات التي تليت أمامه، وتتلخص في الغاية والنموذج الذي نقصد تحقيقه من خلال نفي الحداثة وتجاوزها، فقد لا تختلف «الفرق الكلامية» المعاصرة إسلامية ويسارية حول الموقف الذي رآه العروي أساسيا في التعامل مع الحداثة، ومعالجة تداعياتها في عالمنا العربي والإسلامي، وهو التجاوز من خلال الاستيعاب، لكن مثار الخلاف هو الغاية من هذا التجاوز، فهل الغاية بناء مجتمع حداثي على الطراز الغربي؟ أم الغاية مجتمع حداثي على غير مثال سابق؟. ثم هناك إشكالية أخرى لا تقل أهمية عن الإشكالية السابقة وتتعلق بمنهجية تجاوز الحداثة من خلال استيعابها، فهل الاستيعاب المطلوب يجب أن يكون مطلقا للقيم كما للأفكار والمناهج، أم لابد من رؤية انتقائية تتحفظ على بعض المواقف والقيم الحداثية؟

إن الأستاذ العروي يجزم أن الطريق الوحيد للتحديث في عالمنا العربي هو الأخذ بأسباب الحداثة الغربية من فردانية وعقلانية وعلم حديث...، استنادا إلى فلسفة تاريخية لا يغرب عنها المثال الغربي. فهل يمكن أن نتحقق من هذه القيم والمبادئ بعيدا عن التحقق من تاريخها (الثورة الاقتصادية والسياسية، والإصلاح الديني)؟. فيستحيل على البلاد العربية اليوم أن تعيش تاريخ شعوب أخرى وبالتالي تستجدي حداثتها، فهذا ليس من عادة التاريخ ودروسه، «فالتاريخ لا يعيد نفسه»، ولو في الفضاء الذي حدث فيه. فإذا كانت قوانين ونواميس الحداثة الغربية واضحة لدينا اليوم وعلى مستوى العالم، فإنها ليست مطلقة بحيث تصبح شرطا للتحديث في المستقبل ولأي طرف في العالم.

فالغرب الأوروبي في عصر النهضة وهو يصوغ طريقه نحو الحداثة

الشاملة لم يأخذ بالحداثة الإسلامية السائدة آنذاك إلا في جوانب محدودة علمية وفلسفية وتقنية. والمواقف التي وقفها الغرب من تاريخه وتراثه الديني والفكري وهو يطلب الحداثة، والتي تمخضت عنها مبادئ التحديث من فردانية وعلمانية وعقلانية... ليست بالضرورة هي نفس المواقف التي يجب أن نقفها نحن، وذلك ببساطة شديدة، لأن تاريخنا مختلف تماما عن تاريخهم. ففي المسألة الدينية -على سبيل المثال- لا يمكننا أن نتخذ نفس الموقف الذي اتخذه رجال الإصلاح الديني في أوروبا ككالفن ومارتن لوثر... من الديانة المسيحية في شكلها الكاثوليكي، ذلك أن الكنيسة في العصر الوسيط كانت العائق الأساسي أمام تحرر إرادة وعقل الإنسان الغربي، وبالتالي كانت عائقا أمام التحرر السياسي والاقتصادي، الشيء الذي لا ينطبق تماما على الإسلام.

فالمفاهيم، والقيم، والمبادئ التي ينتظر منها أن تؤطر الحداثة والتحديث في عالمنا العربي هي التي ستتبلور في سياق نقد شامل للتاريخ العربي والإسلامي، وبالتزامن مع تاريخ جديد نعيشه، ولن تكون بالضرورة مطابقة للمفاهيم والمبادئ الغربية. فنقد التاريخ الاجتماعي والسياسي العربي قد يؤدي بنا إلى مفاهيم وقيم تحديثية تبتعد كثيرا أو قليلا عن مفهومي الحرية والديمقراطية بصورتيهما الغربية، وهكذا في المسائل الأخرى. ولا نخفي في هذا السياق إمكانية الاستعانة على هذه المهمة بأدوات نقدية غربية تنتسب للعلوم الإنسانية أو التجريبية...

وأخيرا، إن التخوف على الإسلام من الحداثة الذي حاول أن ينفيه الأستاذ العروي، مبعثه توسل الحداثيين بمفردات ومفاهيم الحداثة الغربية في بناء مشروع الحداثة العربية والإسلامية؛ هذه المفاهيم التي تستبطن مفهوما كنسيا للدين وإن تعلق الأمر بالإسلام، ونشأت على خصومة وصراع معه (الدين). ومعلوم أن هذا لا يصدق على الإسلام ودوره التاريخي، أو الدور المفترض أن يسهم به في مشروع الحداثة.

والذي يعزز هذا الخوف، والشعور بعدم الاطمئنان هو انفصال قطاع عريض من النخبة في بلادنا وغيرها من البلاد العربية التي تتحمل عناء التحديث عن تاريخ الإسلام والمسلمين، وفي المقابل انخراطها في تاريخ الغرب وروحه الحضارية، الشيء الذي يجعل من مساعيها التحديثية في أحيان كثيرة موجهة ضد الإسلام في هذا البلد أو غيره، أو على الأقل هكذا تفهم من طرف جمهور المتدينين»[1].

وإجمالا، فالحداثة انطلاقا من هذا النص، وكما بينا في هذه القراءة هي تغيير تكتيكي في مشروع «الإيديولوجية العربية المعاصرة»، مس الجانب اللغوي والتواصلي ولم يمس جوهر النظرية ومبادئها الرئيسية، فالعروي لا زال متشبثا بالمقولات الرئيسية التي أفصح عنها في «الإيديولوجية العربية المعاصرة»، ولا زال حاملا لروحها الماركسية.

إن العروي في كل ما كتبه تقريبا حول الإصلاح في الوطن العربي، وإمكانيات الخروج من المأزق التاريخي الذي تكمن فيه الأمة، يعالج مسألة حيوية، تتكرر في معظم نصوصه بأشكال مختلفة، ويتعلق الأمر بمفهوم الأصالة ومرفقاته، فقد استدل بأنواع مختلفة من الاستدلالات على رجعية الأطروحة الإصلاحية الإسلامية، التي تتخذ في الإعلام عناوين: السلفية، وتيار الأصالة، والحركة الإسلامية... وغيرها من العناوين، وأثبت بناء على هذه الاستدلالات عدم قدرتها على تحقيق الغاية المنشودة من الإصلاح، أي تدارك التأخر التاريخي الذي تعاني الأمة من ويلاته.

ومن الملاحظات الأساسية التي لاحظناها على العروي وهو يفكك الفكر الإسلامي قديمه وحديثه، اعتماده في معظم الحالات على نصوص إصلاحية ترجع لجيل الإصلاحيين الأوائل، أمثال عبده، والأفغاني، ورشيد رضا... من المشارقة، والزعيم السلفي علال الفاسي من المغاربة،

(١) احمد جبرون، الإسلام والحداثة، طباعة دار أبي رقراق، الرباط، ط. ١/ ٢٠٠٩، ص. ٥٦- ٥٩.

فالسؤال الذي يطرح نفسه في هذا السياق: هل الأطروحة الإصلاحية الإسلامية تجمدت مع هؤلاء الأشخاص، ولم تعرف بعدهم تطورات ذات أهمية تستحق العودة إليها؟

إن الجيل الأول من الإصلاحيين ركز جهده الفكري على مسألة رئيسية وهي إثبات عدم تناقض الإسلام مع العصر، وأنه قادر على الإتيان بالتقدم، وليس حجر عثرة أمامه، وفي هذا السياق عمل على بيان براءة الإسلام من مظاهر الانحطاط المتفشية بين المسلمين، ومن ثم، معظم المؤلفات التي تنسب لأقطاب هذا الجيل وعلى رأسهم عبده والأفغاني محكومة بهذا السياق.

لكن، وبالتزامن مع هذه الحركية الفكرية الإصلاحية التي أطلقها هذا الجيل، وبعد انقراضه بقليل ظهرت تيارات «الإسلام الحركي» أو ما يصطلح عليه اليوم بالحركة الإسلامية في أكثر من مكان من خريطة الوطن العربي، وتعتبر هذه التيارات ترجمة عملية للأفكار الإصلاحية التي أفصح عنها الإصلاحيون الأوائل، فالإخوان المسلمون في مصر، وفي بقية العالم العربي، والحركات الإسلامية المغربية لم يتجاوزوا في أعمالهم المختلفة الأفق الإصلاحي الذي عبر عنه عبده والأفغاني...، والذي تلخصه شعارات: «الإسلام هو الحل»، «الإسلام صالح لكل زمان ومكان»، «الإسلام دين العقل»...

وبالرغم من ارتباط الحركة الإسلامية بأصل الفكرة الإصلاحية كما صاغها الأوائل، فإنها عمليا غلبت عليها السياسة، ومقاربة شؤون الحكم، فخرجت من عباءتها أحزاب سياسية، وقادة ميدانيون كثر... إلخ، غير أن المشكلة التي أثارتها هذه الممارسة هي «طابعها المادي الصرف»، بحيث تبدو للمتابع عن بعد، افتقادها لنظرية عامة تدافع عن شرعية العمل السياسي وتنير طريقه، وتوجهه الوجهة التاريخية الصحيحة، الخادمة لأغراض الأمة، وغاياتها الحضارية الكبرى.

إن الانطباع الذي ينطبع في ذهن المتابع العادي (غير المتخصص) للشأن الحركي الإسلامي، هو أن الحركة الإسلامية همها الرئيس هو الحكم، وتلهث وراءه، مستخدمة جميع الوسائل المتاحة لها شرعا، غير أن الحقيقة بعيدة جدا عن هذا الاختزال، فالحركة الإسلامية في جوهرها، حركة نقدية، شاملة، ومزدوجة، تعمل في اتجاه الذات، لتأهيلها للانخراط في العصر، وفي اتجاه الآخر، لتمييز خيره المطلوب اقتفاؤه عن شره الواجب اجتنابه، وهي حركة يفترض فيها الدوام والاستمرارية، وأي توقف قد يصيبها، يؤدي بالحركة الإسلامية حتما إلى المحافظة، وتعميق التأخر التاريخي، غير أن الواقع العملي للحركة الإسلامية يؤكد تخلف البعد الفكري عن البعد السياسي، وسيادة الاطمئنان بدل القلق والنقد، بحيث أمست العربة الإسلامية أمام حصانها، الشيء الذي يعوق السير الرشيد، ويهدد المشروع بكارثة خطيرة، إذا لم يتدارك أمر هذا الخلل، وتقام الموازين إقامة صحيحة.

ومن ثم، فالاشتغال النقدي «للعقل الإسلامي» على مشروع قوي وصلب من قبيل «الإيديولوجية العربية المعاصرة»، ليس القصد من ورائه تزكية نزعات المحافظة في المجال الإسلامي، وتكرار أقوال الإصلاحيين الأوائل، وإعادة بناء أنساقهم الاستدلالية بما يناسب العصر، ولكن القصد منه تجديد القراءة النقدية للذات والآخر بما يناسب الظروف الجديدة للحركة الإسلامية المعاصرة، ذلك أن همنا الرئيس هو الذات، هو جدل الأصالة والنهضة في سياق العصر، وليس الانتقام الذي تجسده «العودة من أجل العودة» للأفكار والأشخاص، وهو ما سنحاول القيام به في هذا العمل، فالنظر إلى الخلف هي حركة معرفية الغرض منها التمكن من التقدم السريع، وبدون أخطاء في السير.

إن المشروع الإصلاحي للأستاذ عبد الله العروي كان محط عدة انتقادات وقراءات مختلفة، ومن جهات متعددة منذ أن ظهرت أولى عناوينه في أواخر الستينيات، وتحديدا سنة الهزيمة ١٩٦٧م، وبالرغم من

مرور وقت ليس بالقصير على ميلاد الجواب الإصلاحي للعروي، فإنه لا زال يحظى بالاهتمام لدى الكثير من أبناء الأمة العربية، ولم يُتجاوز بعد بصفة تامة، بل لا زالت العديد من الأحزاب العربية وبعضها في السلطة يستبطن نظريته الإصلاحية بشكل أو آخر[1].

ومن ثم، فالحضور المستمر للنظرية الإصلاحية للعروي في نقاشنا النهضوي بالعالم العربي من جهة، والتحولات العميقة التي مر بها، أو التي لا زالت تتفاعل في أكثر من زاوية من القبيل العربي من جهة ثانية، يحتم علينا العودة لهذه النظرية، وعرضها من جديد على النقد والتأمل، استخلاصا لحسناتها، وطرحا لسيئاتها.

ومن ناحية أخرى لا أمل في بناء نظرية إصلاحية إسلامية قوية، ومقنعة، إذا لم يقارع النظار الإسلاميون نظريات وأطروحات بحجم «الإيديولوجية العربية المعاصرة»، فنقدها ضروري وحيوي لبناء الصواب الفكري والعملي في الممارسة الإسلامية المعاصرة.

فإذا كان العروي بنى مواقفه الإصلاحية انطلاقا من فهم خاص للتيار السلفي أو تيار الأصالة، وبناء عليه حدد فهمه للعطل الحضاري الذي تعاني منه الأمة، فإن أنصار الأصالة مطالبون اليوم ليس فقط بنقد أطروحة العروي وتسفيه رأيه في الذات والهوية، بل مطالبون بالدرجة الأولى باستيعاب سوء فهمه من ناحية، وإدراك النواقص التي نبه إليها من ناحية ثانية، وذلك في أفق بناء نظرية إصلاحية صلبة، تحترم الذات، وتتجاوز الآخر.

إن نقد المشروع الإصلاحي للعروي الذي عكفنا عليه مدة ليست بالقصيرة، وأجملنا خلاصاته العامة والجزئية في هذا الكتاب، هو أرضية ومنطلق لبناء عدد من المفاهيم المركزية ذات الصلة بالشأن الإصلاحي

(١) من أهم الأمثلة السياسية التي تجاوبت مع نظرية العروي حزب الاتحاد الاشتراكي في المملكة المغربية، الذي مارس المعارضة والسلطة في الدولة المغربية.

الإسلامي، يمكن أن تتحول مع تطور النقاش إلى نظرية إصلاحية متماسكة ومتناسقة، لها القدرة على تأطير العمل الإصلاحي الإسلامي المعاصر، وتمكينه من طريق ثالث غير طريق «الرجعية» أو «الاغتراب».

ترتكز الأطروحة الإصلاحية للعروي على ثلاث محاور أساسية:

- إعادة إدراك الذات في اتجاه إلغائها، ويدخل في هذا السياق عمله الدؤوب على اختزال الإسلام وإعادة تعريفه.
- إعادة تعريف العقل في المجتمع العربي المعاصر، بصورة تسمح للعرب بالاندماج في العصر، والتخلص من العقلانية الوهمية التي يدَّعونها.
- تجاوز المفاهيم التقليدية وعلى رأسها مفهوم الدولة، وتبني مفاهيم حديثة قادرة على تأطير الفعالية الحضارية للإنسان العربي، وتوجيهها لخدمة المعاصرة.

وتبعا لهذه المحاور، قمنا بتوزيع جهدنا النقدي والتنظيري على أربعة فصول، يرجع كل منها لأحد هذه المحاور، وهي:

- من إيديولوجية التطابق مع الآخر إلى إيديولوجية التطابق مع الذات.
- الإسلام، والإسلام التاريخاني.
- الدولة الإسلامية الحديثة: المفهوم والإمكان.
- معضلة العقل العملي في الفكر الإسلامي وآفاق العقلانية.

ومن الناحية المنهجية، انطلقنا في أغلب هذه الفصول من دراسات وأعمال محددة، وقمنا بتقديم مضمونها باختصار، وأتبعنا ذلك بنقد جوهري لأبرز الأفكار والنتائج التي استدل عليها العروي، وفي أغلب الحالات كانت تجرنا هذه القراءة النقدية إلى اقتراح حلول بديلة للإشكالات التي انطلق منها العروي، والتي يمكن اعتبارها المادة

الأولية لأطروحة نظرية جديدة حول الإصلاح من منظور إسلامي...، أطروحة تحترم الذات، وتستفيد من حكمة الآخر. وخلال هذا العمل كنا نلتفت بين الفينة والأخرى نحو أعمال العروي الأخرى التي تتقاطع مع موضوع الفصل.

**كلمة شكر:**

نشكر مركز نماء للدراسات والأبحاث، على اقتراحه هذا العمل، وتفضله بنشره، خدمة لعشاق المعرفة، وتطويرا للنظر الإصلاحي بالعالم العربي، وهي مهمة استراتيجية في الظروف الدقيقة التي تجتازها أمتنا.

فإلى القائمين على المركز والعاملين فيه جزيل الشكر، وحسن التحية.

وفي الأخير، نسأل الله تعالى أن يكون هذا العمل لبنة -سليمة ومتينة عقلا وشرعا- في بناء فكر إسلامي معاصر، قادر على إعادة الأمور إلى نصابها بعد اختلالها، وتمكين الأمة من منظور مستقل يسمح لها برؤية الذات رؤية صحيحة...، واختيار الطريق السالك نحو التقدم.

والله من وراء القصد وهو يهدي السبيل

**حرره الراجي عفو ربه الدكتور احمد جبرون**

**مدينة شفشاون المغربية ٢٥/ ١٢/ ٢٠١١ م**

■■■■

# الفصل الأول

## من إيديولوجية التطابق مع الآخر إلى إيديولوجية التطابق مع الذات

أعلن العروي عن نفسه كمشروع إصلاحي نقدي في الساحة الثقافية العربية سنة ١٩٦٧م من خلال وثيقة «الأيديولوجية العربية المعاصرة»، فقبل هذا التاريخ، وهذا الكتاب، لم يكن فتى أزمور[١] شيئا يذكر في الوسط الفكري العربي. ولم يكن غرض العروي من وراء أطروحة «الإيديولوجيا» شقشقة كلامية، وتفننا في القول، بل كان غرضه الأساس الجواب عن سؤال ما العمل؟، ما هو الطريق الأقصر لتحقيق الإصلاح؟[٢]. وقد حظي هذا العمل باهتمام كبير من طرف المثقفين والكوادر السياسية العربية، وخاصة أولئك المتعطشين للحداثة، ووعودها الجميلة، وصدرت إثره مجموعة من القراءات والمراجعات، عارضة نتائجه على محك النقد والتحليل.

ومن أهم ما تميزت به أطروحة «الأيديولوجية العربية» عن غيرها من المساهمات الإصلاحية التي ظهرت قبلها أو بعدها المحتوى النقدي

---

(١) مدينة مغربية على المحيط الأطلسي.

(٢) عبد الله العروي، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، منشورات المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط. ٣/ ٢٠٠٦، ص، ١٤١.

الواسع، فقد عكف العروي خلال هذا العمل على تفكيك التشكيلات الأيديولوجيا السائدة في وقته، وأظهر ببلاغة نادرة قصورها، وعجزها عن تحقيق ما ترنو إليه في نهاية المطاف وهو النهضة وتدارك التأخر التاريخي للأمة، وفي السياق نفسه اقترح الأيديولوجية التاريخية المناسبة للدور العربي، والتي من شأنها وضع الجهد الحضاري العربي على سكة التقدم.

اليوم، وبعد مرور أزيد من أربعة عقود على ظهور هذا المؤلف، ما مغزى العودة إليه؟، وما الفائدة المرجوة منها؟، ما هو المصير الذي انتهت إليه «الأيديولوجية العربية» التي نظر لها العروي، ودافع عنها باستماتة، ولم يتخلى عنها بالرغم من تغير الظروف؟، ما هي أخطاء هذه الأطروحة في ضوء التطورات التاريخية التي شهدتها الأمة العربية؟

## I- خلاصة الأيديولوجية العربية المعاصرة:

بعد صدور كتاب «الإيديولوجيا العربية المعاصرة» سنة ١٩٦٧، وتقييم النقاش الفكري الذي دار حوله، بادر العروي إلى كتابة «مفهوم الأيديولوجيا»، رفعا للالتباس، وسوء الفهم حول مغزى «الأيديولوجيا العربية المعاصرة» وأهدافها، الذي بات يتسبب فيه غموض مفهوم الإيديولوجيا، وتمثلاته المختلفة والمتناقضة أحيانا لدى القراء العرب، حيث يعتبر الإدراك السليم لهذا المفهوم أحد المفاتيح الرئيسية لفهم أطروحة «الإيديولوجيا العربية».

بعد نقاش مستفيض، وتشريح موضوعي لظهور الإيديولوجيا وتطورها في منشئها الأوروبي، وخاصة في الفكر الألماني والفرنسي، يؤسس العروي لثلاث معان للإيديولوجيا في السياق العربي: صورة ذهنية مفارقة لأصلها الواقعي (محمد عبده)؛ نظام فكري يحجب الواقع لصعوبة أو استحالة تحليل ذلك الواقع (داعية الأصالة)؛ بنية نظرية

مأخوذة من مجتمع آخر توظف كنموذج يقود الممارسة ويتحقق أثناءها (دعاة الليبرالية والماركسية)[1].

وتندرج «الأيديولوجيا العربية المعاصرة» ضمن المعنى الثالث، فهي إيديولوجيا ماركسية بالضرورة، تقود الممارسة الإصلاحية العربية، وتنير لها الطريق، كما تحمل في طياتها التعبيرات الإيديولوجيا الأخرى، وتتجاوزها.

ومن ثم، فـ«الأيديولوجية العربية المعاصرة» هي نقد جذري للمنظومات الفكرية (الأيديولوجيا) السائدة في البلاد العربية، وعلى رأسها المنظومة السلفية التي يمثلها في هذا العمل الشيخ محمد عبده، والمنظومة الليبرالية التي يمثلها رجل السياسة، ومنظومة داعية التقنية التي يمثلها التقنوقراط، يقول العروي في هذا المعنى: «درست الأدلوجات الرائجة في عالم العروبة منذ قرن أو يزيد، فصنفتها واستخلصت من كل واحدة بنيتها. ثم أوضحت أن كل أدلوجة تستوحي دورا من أدوار التاريخ الغربي الحديث [يقصد الطور]. لم أعرض أدلوجة من ابتكاري، بل وجدتها مشتتة في برامج الفئات العربية، في تطلعات الأفراد وممارستهم. فجمعت الأشتات وحاولت أن أبين، حسب قناعتي، أن تجزئة التراث الغربي واختيار جزء دون جزء حسب الظروف، هو سبب إخفاق السياسات الإصلاحية على الساحة العربية. ثم تخلصت إلى ضرورة الشمول في نظرتنا إلى الغرب، مهما كان الغرض من استيحاء تجربته. لم أحكم على استيحاء الغرب سلبا ولا إيجابا، وإنما لاحظت وسجلت واقع الاستيحاء وربطت الغاية السياسية بالوسيلة الفكرية، أي النجاح بالشمول في التفكير»[2].

ويعلل العروي دعوته هاته، ويدافع عنها استنادا إلى فرضية مستخرجة من الواقع التاريخي على حد تعبيره، «وهي أن الدور التاريخي الغربي

---

(١) عبد الله العروي، مفهوم الإيديولوجيا، منشورات المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط. ٧/ ٢٠٠٣، ص. ١٢٣.

(٢) عبد الله العروي، مفهوم الأيديولوجيا، م. س. ص. ١٢٥

الممتد من عصر النهضة إلى الثورة الصناعية هو المرجع الوحيد للمفاهيم التي تشيد على ضوئها السياسات الثورية الرامية إلى إخراج البلاد غير الأوروبية من أوضاع وسطوية مترهلة إلى أوضاع صناعية حديثة. ليست هذه الفرضية فكرة مسبقة بل نتيجة استطلاع التاريخ الواقع»[1].

إن العروي من خلال أطروحة «الأيديولوجية العربية المعاصرة»، أسس لمفهوم نهاية التاريخ مبكرا، وجعل محطته الأخيرة هي القارة الأوروبية، التي شهدت عصر النهضة، والثورة الصناعية، والثورة الفرنسية...، وأكد أن لا حظ في التقدم لأي كان، دون التوحد مع هذا التاريخ، والنزول في وقائعه وروحه، ومن ثم فقد اختار العروي النظرية النقدية للغرب الحديث وهي الماركسية كأيديولوجية، وذلك لسببين: الأول، أنها تسمح له بالتوحد مع التاريخ الأوروبي، إذ ما فتئ يؤكد على الوحدة الجوهرية بين العرب والغرب؛[2] والثاني، تتيح له انتقاد البشاعة المرتبطة به، والتي يجسدها التيار الليبرالي.

ومقابل هذا، انتقد العروي التشكيلات الأيديولوجية العربية المختلفة، من سلفية وليبرالية وتقنوقراطية، واعتبر كل منها تمثيلا لدور (طور) من أدوار التاريخ الأوروبي الحديث، فالشيخ محمد عبده رائد السلفية يتمثل موقف ودور مارتن لوثر، ولطفي السيد يتمثل موقف مونتسكيو، وسلامة موسى يتمثل موقف هربرت سبنسر...، كما اعتبر في السياق نفسه، أن هذا المدلول القائم على التماثل والمستوحى من الخارج، يساعد على تمايز وتبلور الطبقات[3]. وتستند هذه «القراءة المقارنة» على فرضية التداخل والتشابك بين الغرب والعرب، فكل منهما مندس في الآخر ولا يستطيع الفكاك منه.

---

(١) نفسه، ص. ١٢٥.

(٢) عبد الله العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط. ٣/ ٢٠٠٦، ص. ٢٥٦.

(٣) نفسه، ص. ٦١.

فأمام هذا التداخل والتشابك بين التجربتين العربية والغربية، التي بسط أدلتها بالتفصيل في متن الأطروحة، ونظرا لرجعية الأيديولوجيات العربية السالفة، وجزئيتها، يقرر العروي تبني الماركسية كأيديولوجية معقولة، واضحة، ونافعة لنا في الدور التاريخي الذي نحياه، وتستجيب منطقيا لمتطلبات الفكر العربي، فهي ليست مذهبا ولكنها في الواقع مذهب المذاهب[1].

## II- مغزى نقد «الأيديولوجية العربية المعاصرة»:

قد يبدو للكثيرين العودة لـ «الأيديولوجيا العربية المعاصرة» مضيعة للوقت، ولا فائدة من ورائها، بعد أن تجاوزها الظرف تجاوزا شبه كلي، وأمست الكثير من مفاهيمها مجردة من عللها الموضوعية والواقعية، غير أن هذا الرأي ضعيف، ولا يدرك قوانين التطور الفكري، فليست كل عودة -محمودة- للنصوص الفكرية مرتبطة دائما بأثرها في الواقع، سواء كان سلبيا أو إيجابيا، ومرتبطة أيضا بوجودها الحي. فالأسباب التي تدفعنا اليوم لمراجعة أطروحة الأيديولوجية العربية المعاصرة كثيرة، غير أن أهمها:

أ- **موقفها من الأصالة والسلفية:** إن الأستاذ عبدالله العروي من المفكرين العرب الأوائل الذين بلوروا نقدا أيديولوجيا، واضحا، وقويا للفكر السلفي، واعتبروه رجعي، وينتمي إلى دور تاريخي بعيد عنا، وبالتالي جردها من المشروعية الإصلاحية التاريخية، وجعلها دعوى ظلامية، وجبت محاربتها، وإقصاؤها من الواقع العربي.

فالعودة اليوم إلى مفاهيم العروي حول الأصالة والسلفية وأدوارها في التاريخ الحديث للعرب، من شأنها تصحيح الكثير من المغالطات حول هذا التيار، والمساعدة على بناء «الفكرة السلفية» على أسس أكثر علمية ومصداقية من تلك التي انبنت عليها أواخر القرن ١٩م وبداية القرن ٢٠م.

---

(١) نفسه، ص. ١٨٤.

ب- **مكانتها بين النظريات الإصلاحية المعاصرة:** تحتل «الأيديولوجيا العربية المعاصرة» مكانة خاصة، ضمن النظريات الإصلاحية العربية، فهي:

■ من جهة، تعقيب نظري عميق، وجاد على المشاريع الإصلاحية التي ظهرت بالعالم العربي في أواخر القرن ١٩ وبداية القرن ٢٠، حيث حاول العروي تفسير أسباب فشلها في حمل العرب على النهضة ودلالتهم على مسالكها وسبلها، فإلى أي حد كانت قراءته لهذه المشاريع قراءة موضوعية؟.

■ ومن جهة ثانية، تمثل (الإيديولوجيا العربية) بداية دورة فكرية إصلاحية ثانية، تميزت بالانفعال، واللاتوازن، إزاء القضايا التي كانت تحظى بـ «الاحترام والتوقير» في النظريات السابقة، وعلى رأس هذه القضايا الإسلام.

ج- **ضرورة نقدها للانتقال إلى طور إصلاحي جديد:** إن فشل «الأيديولوجيا العربية المعاصرة» في التحول إلى أيديولوجيا النهضة العربية، وإصرار الواقع العربي على اتخاذ وجهة مغايرة لها فكريا وسياسيا وثقافيا...، يحتم علينا البحث في الأسباب التي كانت وراء مصير الأيديولوجيا، سواء في مستوى الفرضيات أو التحليل أو الاستنتاجات، وذلك في أفق تجديد المشروع الإصلاحي العربي. فإذا كانت الأحداث اليوم تؤكد نهاية «الأيديولوجيا العربية المعاصرة»، فكريا وسياسيا وثقافيا، فإنها في الآن نفسه تثبت غياب نظرية أو نظريات إصلاحية عربية، قادرة على تأطير الفعل السياسي والنهضوي العربي تأطيرا عقلانيا، يصونه عن العبث، بغض النظر عن مرجعية هذه النظريات.

## III- مفاهيم وامتدادات «الأيديولوجيا العربية»

سلك الأستاذ عبد الله العروي مسلكا استقرائيا في تشييد وبناء

نظريته الإصلاحية، فقد انطلق أول ما انطلق من التمثلات المختلفة للأيديولوجيا العربية، متعرفا على غايات وآمال كل منها، ومتأملا في وسائلها وأدواتها من أجل بلوغ هذه الغايات. وأول ما لفت انتباهه خلال هذه العملية الاستكشافية هو التمزق الحاد للذات الثقافية العربية وانقسامها بين ثلاث تيارات متنافسة حد التناحر ثقافيا وسياسيا وهي:

■ تيار الأصالة ويمثله الشيخ (السلفي)، ويشخص المشكلة العربية بالدرجة الأولى في كونها مشكلة العقيدة، ويدرك الغرب على هذا الأساس باعتباره نصرانيا، وبناء على هذا التشخيص والإدراك يجيب رواد هذا التيار على كل الأسئلة التي يطرحها عليهم خصومهم[1].

■ والتيار الليبرالي ويمثله السياسي الليبرالي، ويشخص المشكلة العربية في الاستبداد السياسي الذي عانت منه الأمة زمنا طويلا، وبالمقابل يعتبر الغرب مثالا للديمقراطية والحرية، محتفيا في سياق ذلك بروسو ومنتسكيو...[2].

■ والتيار التقنوقراطي ويستدرك على التيارين السالفين بالقول لا العقيدة ولا الديمقراطية تحلان المشكلة، فالمشكلة تكمن بالدرجة الأولى في التقنية والتصنيع، وبالتالي لابد من الاجتهاد في توطين وسائل وآليات التقنية في وطننا العربي إذا أردنا تجاوز التأخر التاريخي الذي نشكو من تبعاته[3].

وقد انعكس هذا التمزق على مفاهيم حيوية وإستراتيجية في أي محاولة للنهوض، وتدارك التأخر التاريخي وعلى رأسها مفهوما الذات (الهوية) والآخر، فكل واحدٍ من هذه التيارات الثلاث استقل بفهمه الخاص لهذين المفهومين، وأنتجت مقابلها مفاهيم أخرى دفاعية من قبيل مفهومي الرجعية والتغريب...

---

(١) عبد الله العروي، الأيديولوجية العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط. ٣/ ٢٠٠٦، ص. ٣٩- ٤٢.

(٢) نفسه، ص. ٤٢- ٤٥.

(٣) نفسه، ص. ٤٦- ٤٨.

فإزاء هذه الحالة الفكرية والثقافية وتداعياتها على المجال السياسي قام العروي بنقد عميق وشامل لهذه التيارات الثلاث، مبينا عوائقها ومظاهر معاكستها لوجهة التاريخ...

لكن الطريف في الممارسة النقدية للعروي في كتابه «الأيديولوجيا العربية المعاصرة» هو تأويله «الماركسي الموضوعي» لأشكال الوعي العربي المختلفة التي تعيش بيننا، حيث اعتبر «وعي الشيخ مرتبط بالمجتمع الخاضع للاستعمار المباشر حيث تحتفظ فئة الخاصة المنحدرة من العهد السابق بزمام الحكم حتى بعد انهزامها وخضوعها للسلطة الجديدة. من المفهوم كذلك أن الوعي الليبرالي مرتبط بالطبقة البورجوازية الجديدة المتولدة عن تفكك النخبة القديمة وتكيفها مع الوضع المستحدث. أما وعي داعية التقنية فإنه يتناغم مع منطق الدولة القومية حيث يسيطر على برجوازية صغيرة»[1]، وكل هذه الأشكال لها معنى طبقي، فمحمد عبده يمثل مارتن لوثر، ولطفي السيد مونتسكيو، وسلامة موسى هربرت سبنسر[2].

فانطلاقا من هذا النقد الجذري للتيارات الفكرية الأساسية بالعالم العربي مهد العروي الطريق لتجاوز هذه التيارات، وعرض أطروحته الإصلاحية، في مستويين رئيسيين: الوعي بالذات (الغير والتاريخ)، والمنهج (الفكري والعملي).

ومن أهم مبادئ هذه الأطروحة التي توجت تحاليله، ومجادلاته الافتراضية مع أتباع وأعلام التيارات النهضوية العربية المختلفة: التداخل التاريخي والغرب التائب، التشكيك في الاستمرارية التاريخية، الماركسية الموضوعية، وسنحاول فيما يلي تقديم فكرة موجزة و«محدودة» في الآن نفسه عن هذه النظرية، تسعفنا في تحقيق المراد من هذه الوقفة النقدية:

---

(١) إن هذه الأشكال المختلفة للوعي، لا توجد بالضرورة في حالة تعاقب من الناحية الزمنية، بل قد توجد متزامنة وفي نفس الظرف. (عبد الله العروي، الأيديولوجية العربية المعاصرة، ص. ٥١، ٥٢).
(٢) نفسه، ص. ٦١.

■ **الغرب التائب**: إن الغرب حسب تحليلات العروي مغارب، وللخروج من حيرة التعدد اختار الغرب التائب «المراجع لأوضاعه، الذي دون أن يتخلى عن محيطه الجميل المريح يذكر الجميع بالآمال القديمة...، الغرب الذي يتطلع إلى المستقبل من خلال مخاطبة شعوبه وشعوبنا، ذلك غرب يجب أن نسمح له إن أردنا تجاوز ما يمليه علينا الغضب والعجز من احتجاج أهوج...»[1].

■ **التشكيك في الاستمرارية التاريخية**: يخلص العروي بعد وقفة متأنية مع الأشكال المختلفة لحضور التاريخ في الرؤى الإصلاحية المعاصرة إلى أن الاستمرارية التاريخية التي يتحدث عنها كثير من العرب مجرد وهم ومتعذر إثباتها علميا، ومن ثم يخلص إلى أن «جميع تصوراتنا للتاريخ هي حاليا أيديولوجية تبريرية»[2].

■ **الماركسية الموضوعية**: إن الغاية النهائية لمراجعات مفهوم الهوية أو الأصالة، والآخر في الثقافة العربية هي الجواب عن سؤال ما العمل؟ باعتباره تكثيفا لرغبات الإصلاح، ونظرا للقصور الذاتي للمنهج الوضعي في إدراك حقيقة الوعي العربي، يقترح عبد الله العروي على قرائه الماركسية كمنهج ملائم وفعال في تحليل أنماط الوعي العربي المعاصر، الماركسية كأساس منطقي «للأيديولوجيا العربية المعاصرة»،[3] بمعنى أنها تمثل التنظيم الفكري الوحيد الذي تتآلف فيه جميع فرضيات تلك الأيديولوجيات على اختلاف مذاهبها»،[4] الماركسية الموضوعية،[5] بصفتها أيديولوجية[6].

---

(١) نفسه، ص. ٨٤، ٨٥.

(٢) نفسه، ص. ١٣٧.

(٣) عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط. ٥/ ٢٠٠٦، ص. ٤٥- ٧٦.

(٤) نفسه، ص. ١٧٦، ١٧٧.

(٥) الماركسية الموضوعية تشكل لازمة منطقية للأوضاع والبنيات الاجتماعية الواقعية (نفسه، ص. ١٨٦).

(٦) نفسه، ص. ١٨٤.

## IV- مآل الإيديولوجيا العربية المعاصرة بعد أربعين عاما:

بعد مرور أزيد من أربعة عقود على ظهور الأيديولوجية العربية المعاصرة، يحق لنا أن نتساءل مع العروي وأتباعه، عن مصير المفاهيم والمبادئ التي أسس عليها أطروحته الإصلاحية، هل ما زالت تلك المسلمات على حالها؟، هل عضدت الأحداث والتطورات تلكم المبادئ والمفاهيم، أم على العكس من ذلك أضعفتها، ونسفتها من أساسها؟. فمصير الأيديولوجيا العربية مرتبط ارتباطا وثيقا بمصير هذه المفاهيم والمبادئ، ومآلها، وعلى رأسها: مفهوم التداخل التاريخي، وفي ارتباط به مفهوم الآخر؛ ومفهوم الاستمرارية التاريخية؛ والماركسية كخطاب نقدي.

**أ- مفهوم التداخل التاريخي وتلاشي الآخر:** يجب الإقرار منذ البداية أن نظرية عبد الله العروي الإصلاحية تعكس جهدا علميا مضنيا، وتجربة وجدانية خاصة، تعكس التزام الرجل بقضايا وطنه وأمته، وتطلعه التلقائي نحو غد أفضل، ولهذا وجب الاحتياط في التعامل مع متنه، ومعاملته باحترام، حتى لا نسقط في نقد مبتذل واستهلاكي، لن ينقص شيئا من هذه النظرية، بل على العكس سيؤدي إلى الإعلاء من شأنها.

إن هذه التجربة النقدية التي نخوضها في هذا الكتاب محظوظة مقارنة بغيرها، فهي قراءة متأخرة، تستفيد من حوالي أربعة عقود من التجربة والمحاولة الثقافية والسياسية لتنزيل وتمثل بعض وصايا العروي الإصلاحية في واقعنا العربي، وبالتالي فهي جموحة، وطموحة، تريد أن تستفيد من هذه النظرية في كل الأحوال؛ أحوال النجاح وأحوال الفشل، كما أنها تقابل بينها من ناحية وبين التطورات التي شهدها العالم في السنوات الأخيرة من ناحية ثانية، لاختبار حسها الاستشرافي، وسنستهل هذه التجربة -كما أشرنا سابقا- بنقد مفهوم الآخر لدى العروي.

لقد قام الأستاذ عبد الله العروي بجهد تحليلي كبير لأشكال الوعي العربي بالآخر لدى جميع التيارات المؤثرة في حقلنا الثقافي، واستنتج بناء على هذا التحليل حقائق لم يشاركه فيها أحد من ذي قبل، فالآخر -الذي هو الغرب بالدرجة الأولى في المخيلة العربية- لم يعد آخرا بالمعنى الدقيق للكلمة، برانيا، بل أمسى متداخلا متشابكا معنا،[1] ومؤثرا في مصيرنا العربي، فلا «يقف الشيخ اتجاه الغرب، ولا الغرب اتجاه الشيخ، كما لو كانا كائنين منفصلين، كلاهما مندس في الآخر، شعرا بذلك أو لم يشعرا به، فلم يعد أحدهما يستطيع أن يدرس الآخر من الخارج»،[2] ولم يقف العروي عند حد هذا الاستنتاج، بل أسس عليه استنتاجا أهم، وذلك حين ربط بين أشكال الوعي العربي المختلفة والفئات الاجتماعية المقترنة بها، فالشيخ - مثلا- يصطحب معه وعي ودور مارتن لوثر أيام الإصلاح الديني، وهذا الاصطحاب يجر معه مدلولا طبقيا، يحفز على الحداثة والتطور عندنا، وهكذا بالنسبة لأشكال الوعي الأخرى (لطفي السيد مونتسكيو، وسلامة موسى سبنسر)[3].

إن هذه المقولة من الناحية النظرية تترتب عنها نتائج بالغة الحساسية في محيطنا العربي، وبالرغم من مرور أزيد من أربعة عقود على تأليف «الأيديولوجية العربية المعاصرة»، لم تتراجع هذه الحساسية إن لم تكن قد زادت، ومن هذه النتائج القلب الجذري لمفهوم الآخر بحيث استحال في منظور العروي، وانطلاقا مما تقدم، إلى مفهوم طبقي يضع طبقة إزاء طبقة، ولم يعد الآخر مفهوما حضاريا كما يوحي بذلك الشيخ السلفي أو الإسلامي الأصولي، الذي يعض بنواجذه على أصالة وهمية على حد تعبيره، ومن ثم يصبح الغرب ممتدا في ذاتنا وجزءا منها، كما أن ذاتنا هي الأخرى ممتدة في الغرب وجزء منه، وهذه النتيجة تسلمنا إلى أخرى

(١) نفسه، ص. ٥٧.
(٢) نفسه، ص. ٦٢.
(٣) نفسه، ص. ٦٠، ٦١.

لا تقل عنها أهمية وهي وحدة التاريخ الإنساني، وتعلق مصير العرب بمصير الغرب، أو على الأقل ببعضه.

فالغرب حسب العروي بنية اجتماعية، وليست جغرافية، أو دين، أو نظام سياسي...، الغرب متعدد وليس موحد كما يوهمنا ظاهره،[1] فالغرب الذي يعادينا ونعاديه.. هو الغرب الظاهر، السميك المعتم، بينما الغرب الذي يحالفنا ويشاركنا آمالنا وطموحاتنا في التحرر والانعتاق هو «الغرب التائب»[2]. وبناء على هذا التعريف أعاد بناء مفهوم أوروبا قائلا: «يعني مفهوم أوروبا في الواقع بنية اقتصادية اجتماعية ثقافية لم تغز أوروبا الجغرافية إلا بصعوبة لا تقل عن الصعوبة التي تغزو بها حاليا غير أوروبا»[3].

إن هذه الرؤية تحاول تجاوز الموقف الكلاسيكي في الفكر العربي الذي ينظر للغرب ككتلة واحدة منسجمة، تعادي تطلعاتنا وتتصارع معنا، لصالح موقف جديد يدمج الغرب في الدينامية التاريخية العربية ويجعله جوانيا بعد أن كان برانيا.

لكن السؤال الذي يطرح نفسه في هذا السياق: هل فعلا «الغرب التائب» لا يطرح أية تحديات على هويتنا العربية، وبالتالي يمكن اعتباره جزء من الذات موضوعيا؟، هل يوجد فعلا «غرب تائب»؟، أليست هذه الفكرة سريالية بعض الشيء؟، ثم قبل هذا وذاك، هل لا زالت قراءة العروي للغرب صحيحة ومطابقة للواقع بعد التحولات العميقة التي عرفها العالم في العقدين الأخيرين؟.

■ إن الغرب التائب الذي يقدمه لنا العروي (الغرب الماركسي)، باعتباره أليفا لنا، ومؤيدا لطموحاتنا، وبريئا مما اقترفته يد الإمبريالية

(١) نفسه، ص. ٨٢، ٨٣.
(٢) نفسه، ص. ٨٤- ٨٦.
(٣) عبدالله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، المركز الثقافي العربي، البيضاء، ط. ٢/ ١٩٨٨، ص. ١٦٦.

الرأسمالية في حق العرب وغيرهم، يطرح أمام الهوية العربية[1] تحديات معتبرة، وهو ما حاول العروي نفيه، بدرء التعارض بين الأصالة من جهة والغرب التائب من جهة ثانية. وخلافا للنقاش الذي أداره الأستاذ عبد الله باقتدار مع معارضيه من السلفيين والليبراليين.. والذي كان نظريا صرفا، فإننا في هذه الفقرة سنعتمد في مناقشتنا لأفكاره على الوقائع الملموسة التي أثبتتها التجربة منذ الستينيات إلى اليوم.

فالذين أخذوا بالفكر الماركسي في عالمنا العربي سواء كانوا أحزابا أو مثقفين أو دولا أفقروا روافد الهوية العربية الإسلامية بسبب الإهمال والتفرغ لبناء الصروح المادية، وبالتالي تراجعت في إطار نفوذهم الأحاسيس القومية لصالح الاصطفافات الطبقية، وتراجعت المكانة التاريخية للدين لصالح اللادينية..

■ فإذا كان ما يجسد توبة الغرب هو الفكر الماركسي باعتباره نظرية نقدية للرأسمالية، وباعتباره -أيضا- دعوة للعدالة الإنسانية، ومسعى ملموسا لتحقيقها نظريا، ثم بعد ذلك سياسيا وعمليا، فإن هذا الفكر يتراجع عن توبته، ويعود إلى معاصيه بمجرد ما يتحقق تاريخيا في شكل نظام سياسي وممارسة تاريخية، ولدينا أمثلة عديدة لمعاصي الماركسيين في العالم، ولعل أشهرها الاحتلال السوفياتي لأفغانستان، وقبلها المعاملة القاسية لستالين لمسلمي الشيشان، المواقف البرغماتية للسوفيات في بعض الحالات من القضية الفلسطينية، المواقف المتناقضة للاشتراكيين الفرنسيين من الاستعمار في المغرب العربي، عجز الاشتراكيين الإسبان عن القيام بأي شيء من أجل تصفية الاستعمار في مدينتي سبتة ومليلية المغربيتين...

وبالتالي دعوة العروي إلى تصحيح إدراكنا للغرب على النحو الذي اقترحه في «الأيديولوجية العربية المعاصرة»، وتشجيع التداخل بين

(١) العروي يستقل بفهم خاص للهوية، إذا لم يكن ينكرها، وسنتناول هذه القضية في المقالة المقبلة.

العالمين على أساس وحدة المصير الإنساني على وجاهتها وصدقها هي نوع من الرومانسية الفكرية، قاصرة عن تأسيس حقائق تاريخية جديدة قوامها العدل والسلم والتعايش، وتؤكد التجربة العربية هذه الخلاصة، فاستفادة العرب من الغرب التقدمي بقيت محدودة وغير مؤثرة بوجه عام.

■ ومن ناحية أخرى، أدت التطورات الجذرية التي شهدها العالم منذ الثمانينيات من القرن الماضي إلى تجاوز العديد من الأفكار التي جاءت في نظرية العروي، وبعض هاته الأفكار جوهري، فمفهوم «الغرب التائب» الذي يراد به الغرب التقدمي الماركسي أمسى اليوم متجاوزا فكريا وسياسيا، وورثه غرب جديد بمثابة الضمير للغرب، تمثله تيارات حقوق الإنسان والبيئيون..، فهؤلاء اليوم هم الوجه المستنير في الغرب المعاصر، الذين يقودون قوافل التضامن الإنسانية إلى المناطق الخطرة، ويعرضون أنفسهم للتهلكة في محاولة لإعاقة مشاريع تلويث وتدمير البيئة، لكن بعض هؤلاء عندما يصلون السلطة تنقلب رؤيتهم رأسا على عقب، ويتطابقون مع الجوهر الاستغلالي النفعي للغرب.

**فإذا، ما هو أثر هذا التحول على مجمل نظرية العروي؟ هل يستطيع صاحب «الأيديولوجية العربية المعاصرة» اليوم أن يدعي استقرار وثبات صرحه النظري الأيديولوجي بالرغم من شدة رياح التغيير؟. لا نعتقد ذلك.**

وصفوة القول؛ إن التعريف الذي أعطاه الأستاذ عبد الله العروي للآخر كانت له تداعيات خطيرة على مفهوم الهوية العربية، فمن جهة أقصى عددا من أشكال الوعي المحلية عن الذات بحكم انتمائها الاجتماعي ودورها التاريخي، وبالتالي أخرجها من الهوية، ومن جهة ثانية أدخل أشكال وعي غربية المنشأ في الذات العربية وجعلها جزءا منها. وقد أدى هذا التعريف بصورة غير مباشرة إلى تفكيك المفهوم التقليدي للهوية

لصالح مفهوم مادي واجتماعي لا يهتم كثيرا بالأبعاد الدينية والتاريخية قدر اهتمامه بالكسب المادي وضرورات التطور التاريخي.

ويتأسس هذا الإنشاء النظري على مفهوم التداخل التاريخي والتشابك بين التجربتين العربية والغربية، فنفي مفهوم الآخر كما تدركه الثقافة العربية الأصيلة، والتبشير بوحدة المصير الإنساني لم يكن ممكنا في غياب هذا المفهوم، فإذا، ما حقيقة هذا التداخل؟، وهل بلغ درجة تلاشى معها مفهوم الآخر؟.

إن حجم التداخل والتشابك بين العالم العربي والغرب، والذي بدا للعروي كبيرا في الأيديولوجيا العربية المعاصرة، إلى درجة تلغي مفهوم الآخر، كما وصفته الكتابات الإصلاحية الأولى، يرجع بالأساس للمنظور الذي اعتمده، والتأويل الذي تبناه، والذي أظهر له الجهد الإصلاحي العربي باتجاهاته المختلفة، مجرد صدى للمعارك الإصلاحية، التي دارت رحاها في الغرب خلال عصر النهضة، أو بعده بقليل.

فإذا كانت مسألة التشابه واردة بين أعلام الإصلاح الإسلامي ونظرائهم الأوروبيين، بحكم تشابه الإشكالات والقضايا التي شغلت بالهم، فإن هذا لا يعني بالضرورة أن الفكر الإصلاحي العربي أصبح مندرجا بشكل أو بآخر في الإشكالية الغربية (الكونية)، وجزءا منها، بل على العكس من ذلك حافظ على استقلاليته، وخصوصيته.

إن العقود الأربعة التي تفصلنا عن أول ظهور لأطروحة العروي تؤكد حقيقة التداخل والتشابك بين الغرب والشرق، خاصة على المستوى المادي، لكنها بالمقابل تؤكد -أيضا- استمرار «نحن» و«هم»، ففي الوقت الذي كان يُفترض فيه تبدد مفهوم الآخر، وازدياد ضعفه خلال هذه السنوات، بالتناسب مع ازدياد التداخل المادي، حصل العكس، حيث لاحظنا، ولاحظ الكثيرون من مواقع مختلفة تعاظم الإحساس بـ «الأنا/ الذات»، وازدياد الطلب على الهوية، وبالتالي تكاثف العلاقات

بين العالمين العربي والغربي، وارتفاع الكثير من الحواجز بين الطرفين، أعاد الاعتبار للذات والهوية، وزاد من الحساسية اتجاه الآخر، وذلك بإيعاز من قوانين العولمة وأطرها التنظيمية والاقتصادية...

وأخيرا، مهما تكن شدة التداخل التاريخي بين العالمين، فإننا نحن العرب والمسلمون لا زالت لنا مشاكلنا الخاصة، التي تحل بطرق خاصة، لا زال فرحنا وحزننا، والجمال في عيوننا، خاصا ومختلفا، لا زالت رؤيتنا للكون والكائن، وموقفنا من الوجود، مختلفا وجذابا... إلخ، وباختصار لا زال ضمير «نحن» قادرا على الصرف والتحويل في الحياة العربية المعاصرة بأبعادها المختلفة.

ب- **القطيعة أم الاستمرارية التاريخية:** من المرتكزات الأساسية لـ «الأيديولوجيا العربية المعاصرة» إظهار الطابع الأيديولوجي للقول بالاستمرارية التاريخية، باعتبارها مرتكزا أساسيا لخطاب الأصالة بالعالم العربي وأيضا مرتكزا لخطابات أخرى بجواره. يقول العروي في نهاية قسم «العرب والاستمرار التاريخي: العرب يبحثون عن ماضيهم»: «وأخيرا، في ظل الدولة القومية، تكون الاستمرارية التاريخية قد تبددت نهائيا ولم يعد لها من قوام فعلي. إن أنصار الخصوصية الثقافية والأصالة: الشيخ، البرجوازي المهزوم، وبالأخص الشباب المتشائم، يغرقون على درجات متفاوتة، وحسب عمق وشمول يأس كل واحد منهم، في العقيدة الحرفية المتشددة، في الثقافة الأدبية القديمة، في اللغة العتيقة. لكن البرجوازية الصغيرة التي تسير إدارة الدولة القومية تتولى، لحسابها الخاص وكمذهب رسمي، تأويلات العهد السابق مع تفسيرها تفسيرا اقتصاديا. وهذه طريقة، أكثر موضوعية ظاهريا، لطمس منعرجات التاريخ الحقيقي، الملتوي الغامض الاتجاه»[1].

فالاستمرارية التاريخية -التي حاول نفيها العروي وأثبتها غيره- هي مجرد حكم أيديولوجي قائم على استغلال المعارف التاريخية كوقائع

(١) عبد الله العروي، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، م. س. ص. ١٣٧.

وتأويل وإقنوم، ليست له أية مصداقية. ويربط العروي مسألة الفصل العلمي في الاستمرارية التاريخية بظهور تاريخ موضوعي أكاديمي، وهو ما لم يتسنى للعرب لحد الآن. وبالرغم من هذا التوقف الذي يبديه العروي في نهاية هذا القسم حيال مسألة الاستمرارية، فإن ما رشح من التحليلات السابقة، وما ذكره في كتب أخرى (مفهوم العقل) تدل على ميله إلى حكم القطيعة التاريخية، ومن ذلك قوله في الفقرة السابقة «في ظل الدولة القومية، تكون الاستمرارية التاريخية قد تبددت نهائيا ولم يعد لها من قوام فعلي».

إن التمعن الموضوعي، والمتأني في التجربة التاريخية العربية في العصر الحديث تدل -بما لا يدع مجالا للشك- على نسبية الحكم بالقطيعة أو الاستمرارية، والتطرف في الأخذ بأحد الموقفين بشكل حرفي ودون انفتاح، يدل على جهل صاحبه بمنطق التاريخ والتطور، فالقطيعة في التاريخ عموما والتواريخ مهما تعددت، ليست حدثا مكتملا، محدودا في الزمان والمكان، ولكنها في نشأتها ميل طفيف، وزاوية صغيرة، يتسع وعاؤها كلما ابتعدنا عن رأسها (تاريخ الحدوث الأول)، ومن ثم تصبح قطيعة حقيقية مقارنة مع ما سبق. وبالتالي كل قطيعة تخفي في طياتها الكثير من الاستمرارية، والعكس صحيح.

وإجمالا، إن العروي في «الأيديولوجيا العربية المعاصرة» لم يكن غرضه من مناقشة وتحليل مسألة الاستمرارية التاريخية مناقشة مفهوم التاريخ لدى العرب، وتطبيقاته، وبالتالي الوقوف على نواقص المعرفة التاريخية، بل كان غرضه الأساس تمييز أشكال الوعي الثاوية خلف الخطابات المتعددة حول الاستمرارية التاريخية، والمؤيدة لها، وكشف مدلولها الأيديولوجي، فالإيديولوجيا السلفية لها تاريخها، والإيديولوجيا الليبرالية لها تاريخها... إلخ. ومقابل هذا العمل لم يكشف لنا العروي عن مفهومه للمسألة بوضوح وجرأة، هل هو مع الاستمرارية أم ضدها؟، واعتبر هذا الأمر متعذرا في الظروف الراهنة، بسبب ضعف التجديد

وطغيان التقليد، فالاستمرارية التاريخية في نظره «لا تلاحظ وإنما تستقرأ حسب قواعد إجماعية لا تتقبلها المجتمعات العربية إلا إذا ما تحقق فيها قدر أدنى من التجديد والتحديث»[1].

ج- **الماركسية كخطاب نقدي**: إن بيت القصيد في «الإيديولوجيا العربية المعاصرة»، والمآل الذي تؤول إليه كل الجولات والمعارك النقدية التي خاضها العروي على امتداد الكتاب هو الماركسية الموضوعية، كإيديولوجيا فكرية سياسية قادرة على حمل هموم العرب وتطلعاتهم المشروعة إلى النهضة والتقدم، فبعد أن أول الإيديولوجيات الرائجة تأويلا ماركسيا، خلص إلى أنها «الأساس المنطقي للأيديولوجيا العربية المعاصرة»[2]، بمعنى أنها تمثل التنظيم الفكري الوحيد الذي تتآلف فيه جميع فرضيات تلك الأيديولوجيا على اختلاف مذاهبها»[3]، وتبدو في الواقع كمذهب المذاهب[4]، وقد سماها العروي «ماركسية موضوعية»، باعتبارها «تفرض نفسها على المفكر العربي كمنتهى، كنتيجة حتمية مضمنة في الأدلوجة التي يومن بها ويعمل لترويجها»[5].

تبدو الأيديولوجيا الماركسية في هذا السياق الاحتفائي كقدر لازم للحركة الإصلاحية العربية، ولا حظ للعرب في التقدم والنهضة دون اعتناقها، وتمثل قيمها، وتأثرا بهذا المناخ، الذي ساد حتى قبل كتابة «الأيديولوجيا العربية» ظهرت مجموعة من الأحزاب اليسارية (الاشتراكية) في البلاد العربية، استطاع بعضها بلوغ السلطة، والتصرف في أحوال الناس، ومن أهم التجارب في هذا الباب تجربة «البعث» السوري، و«البعث» العراقي، والتجربة الناصرية في جمهورية مصر العربية، وجبهة التحرير في الجزائر...، فهذه التجارب وإن لم تعتنق

(١) نفسه، ص. ٢٥١.
(٢) عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، م. س. ص. ٤٥- ٧٦.
(٣) عبد الله العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، م. س. ص. ١٧٧.
(٤) نفسه، ص. ١٨٤.
(٥) نفسه، ص. ١٨٦.

الماركسية بشكل حرفي، فقد استخدمت قاموسها ومنظورها للحظة التاريخية والواقعة السياسية في البلاد العربية[1]، فهل استطاعت هذه التجارب تحقيق ما وعدت به الماركسية من تقدم وازدهار اقتصادي وتقني...؟، ما دلالة ضعف الماركسية في العالم العربي؟، ثم أخيرا، هل لا زالت الماركسية بعد التطورات التي حصلت عربيا وعالميا الموقع النقدي المناسب لمعارضة الغرب وانتقاده؟

لقد وظف الاشتراكيون العرب جل المفاهيم الماركسية تقريبا في خطابهم الفكري والسياسي، ومن أبرز هذه المفاهيم: الصراع طبقي، والإيديولوجيا، والطبقة عاملة، والبرجوازية، والرأسمالية، والامبريالية، والاستغلال الطبقي...، غير أنهم تحفظوا على البعض الآخر مثل الموقف من القومية، والمسألة الدينية...إلخ، وتعتبر كتابات ميشل عفلق -الأب الروحي لحزب البعث العربي الاشتراكي- نموذجا للمنهج الانتقائي في التعامل مع الماركسية.

لكن «الماركسية العربية» في صيغتها البعثية أو غيرها من الصيغ، وبعد عقود من الحكم، والتصرف في الشأن العام، يختلف قدرها من بلد إلى آخر، لم تستطع تحقيق سوى جزء يسير لا يكاد يلتفت إليه من البرنامج النهضوي العربي، فلا زالت المؤشرات الكبرى للتخلف بارزة، لا تخطئها العين، سواء في المجال الاقتصادي أو الاجتماعي أو العلمي- التقني... إلخ، فهل يمكن تفسير هذا المآل بضعف تبني الماركسية وتحريفها، أم بموقف التبني أصلا؟. إننا في هذا السياق نميل للتفسير الثاني، إذ نعتبر المنظور الماركسي في البيئة العربية مسئولا عن التخلف، ولم يكن سببا في التقدم القليل الذي عرفه العالم العربي.

---

(١) للوقوف على درجة تأثر حزب البعث الاشتراكي العربي بالإيديولوجيا الماركسية يكفي مراجعة ما كتبه واضع نظرية البعث، والزعيم الروحي لحزب البعث المفكر والسياسي السوري ميشيل عفلق في «سبيل البعث» بأجزائه المختلفة، وخاصة الباب السابع من الجزء الأول، الذي عنونه بالاشتراكية العربية انظر:
http://albaath.online.fr/volume%20I-Chapters/index-volume%20I.htm

ومن ناحية أخرى، وبعد التطورات الراديكالية التي شهدها العالم والمحيط العربي، يبدو التساؤل مشروعا، بل ضروريا حول الطبيعة النقدية للماركسية، وهل لا زالت منطلقا مناسبا لنقد الغرب؟. حيث شكلت هذه الطبيعة أحد الحوافز القوية التي حفزت العروي على تبني الماركسية.

تؤكد الأحداث والوقائع اليوم تراجع الطاقة النقدية للماركسية، إذ لم تعد بالقوة التي كانت عليها قبل ثلاث عقود تقريبا، ولم يعد القائمون بالأعمال في البلاد العربية وخارجها يلتفتون إليها، ويفسر هذا الأفول والذبول بمجموعة من الأسباب والعوامل، من أبرزها:

■ **فشل التجارب السياسية الماركسية**: أدى السقوط المدوي للاتحاد السوفياتي، وتفككه؛ وهبوب الرياح الديمقراطية والليبرالية على أوروبا الشرقية، وتحول جل دولها نحو الغرب؛ بالإضافة إلى سياسة الانفتاح، والإصلاحات «الليبرالية» التي أدخلتها الصين على نظامها الاقتصادي...، أدى كل هذا إلى فقدان الثقة الفكرية والسياسية في النظرية الماركسية، والتخلي عن عروضها، وتصوراتها، حول الأزمات الاجتماعية والأخلاقية للنظام الرأسمالي، فلم تعد مفاهيم من قبيل الصراع الطبقي، والمجتمع الاشتراكي... تستميل وجدان الناس، وتحظى بالقبول لدى الغالبية العظمى.

■ **الروح المثالية للأيديولوجية الماركسية**: بالرغم من الاعتقاد الشائع أن الماركسية بعيدة كل البعد عن تهمة المثالية، وهي التي جاءت على خصام معها، بحكم موقف ماركس من الفلسفة الهيغيلية، فإن تطلعاتها السياسية بقيت متأثرة بـ «المثالية»، وبعيدة عن حقائق التاريخ والفطرة، وهو ما جعل معاناتها شديدة، وشاقة في سياق إقرار بعض المبادئ، وعلى رأسها مبدأ التأميم، والحرية.... ومثالية الماركسية ليست من نوع مثالية هيغل، فهي في الواقع سوء فهم لحقيقة التاريخ والعوامل المحركة له من

ناحية، وسوء فهم للنفس البشرية وطبيعتها من ناحية ثانية. وعكس ذلك تعتبر الليبرالية والنظام الرأسمالي تطور طبيعي مادي/ إنساني للتاريخ، فالليبرالية ليست ابتكار فكري خالص، سقط من السماء، وإنما هي تجريد فكري لواقع تاريخي عاشته أوروبا والعديد من البلاد، وهذا هو سر قوتها، ونفوذها، وصمودها إلى الآن.

■ **ظهور مواقع نقدية جديدة:** إن التحولات الفكرية والسياسية التي طرأت على العالم مع متم القرن العشرين، سحبت البساط من الماركسية كمنافح عن العدالة الاجتماعية والقيم الإنسانية الكبرى، وفسحت المجال أمام تيارات فكرية جديدة، تسعى لتهذيب الرأسمالية الليبرالية، وتخليقها، ولا تعمل على إقبارها أو تجاوزها، فالليبرالية في منظور هذه التيارات الجديدة هي أفق إنساني لا أفق بعده، وبالتالي جاءت كل اعتراضاتها تحت سقفها، ومن أهم هذه المواقع النقدية الجديدة الموقع الحقوقي الذي يلاحق الليبرالية في تجاوزاتها الإنسانية العامة والخاصة، وكلنا يلحظ الاهتمام والشأن الذي أصبح لموضوعة حقوق الإنسان على الصعيد العالمي في العقدين الأخيرين؛ والموقع البيئي، الذي يترصد نشطاؤه التجاوزات البيئية للسلوك الليبرالي الرأسمالي، ويخوضون المعارك ضد الشركات والدول والأفراد الذين يعتدون على البيئة. وتكتسب هذه المواقع يوما بعد آخر مناضلين جدد، في كافة أنحاء العالم، ونتلقى أخبارا بين الفينة والأخرى عن ظهور أحزاب ومنظمات جديدة في مناطق مختلفة من المعمور تكرس جهدها وعملها لنصرة قضايا حقوق الإنسان والبيئة. ولا أدل على أهمية هذه المواقع النقدية الجديدة، وتغطيتها على الحركات الماركسية في نقد الغرب الليبرالي تحول الكثير من النشطاء الماركسيين والمثقفين نحو «إديولوجية» قائمة على الدفاع عن حقوق الإنسان ودعوى المحافظة على البيئة.

إن التحولات والعوامل السالفة الذكر تؤكد بشكل ملموس اليوم أن

الماركسية التي لجأ إليها العروي والكثير من أمثاله بالعالم العربي للتمكن من عدة معرفية ومنهجية وإيديولوجيا لنقد الغرب ومحاربة توحشه الرأسمالي، لم تعد موقعا نقديا مناسبا، تصلح الانطلاقة منه، وأمست متجاوزة بشكل كبير.

## ٧- من إيديولوجية التطابق مع الآخر إلى إيديولوجية التطابق مع الذات:

لقد انتهينا بعد مراجعة متأنية لـ«الإيديولوجيا العربية المعاصرة» إلى أن أسمى غاياتها تحقيق التطابق مع الآخر، والتماهي معه، وقد بذل العروي جهدا فكريا مضنيا للاستدلال على أهمية هذا التطابق، وفائدته بالنسبة للعرب في الدور التاريخي الذي يعيشونه، وألح على الممارسة الإصلاحية إلحاحا شديدا للعمل على تحقيق ذلك.

غير أن الناظر اليوم إلى مآل هذه الأطروحة، من جهة صدقية مبادئها، وتاريخيتها، ومن جهة قدرتها على الكشف، وتوقع شكل التقدم التاريخي الممكن للجماعة العربية، سواء في الاتجاه الإيجابي أو السلبي، يتضح له وبسهولة أن العروي أخطأ كثيرا في فهم طبيعة التأخر التاريخي العربي، والعوامل الأساسية التي تقف وراءه، ومن ثم أخطأ في توجيه الإرادة الإصلاحية لدى العرب التوجيه الصحيح، الشيء الذي أفرغ «دعوى التطابق مع الآخر» من محتواها الإصلاحي.

إن مآل «الإيديولوجيا العربية المعاصرة» يشبه مآل كثير من المشاريع الفكرية الإصلاحية التي ظهرت خلال القرن الماضي، والتي لم تتمكن من قيادة الممارسة، وتوجيه الفعل التاريخي العربي، وبقيت «نصا بلاغيا حجاجيا» على هامش التاريخ، ومن وحيه، لماذا -إذا- لم تتحقق أطروحة العروي؟، لماذا لم تتحقق أطروحة الجابري؟ لماذا لم تتحقق أطاريح الإصلاحيين الأوائل وعلى رأسهم الشيخ محمد عبده؟، لماذا تجاهل التاريخ

وعقله الواجبات العملية والفكرية التي نصت عليها هذه الأطروحات، بالرغم من حجيتها، أو قوتها الحجاجية؟، كيف يمكن تفسير التعارض المزمن بين خط التقدم (التاريخ) والفكر الإصلاحي في الحالة العربية؟

لقد أشاعت هذه الأسئلة ومثيلاتها بالعالم العربي قدرا غير يسير من اليأس والشك في صفوف المفكرين العرب، وجعلتهم يتساءلون عن قيمة وجدوى ما يكتبون، ودفعت بعضهم للقول بموت الإيديولوجيا، ولا جدوى التفكير الإصلاحي، بعدما أثبتت التجارب المتكررة تخلف الفكر عن الواقع، أو انفصاله عنه، وبالتالي فقدانه مقام الإمامة، الذي يعلل وجوده.

إن هذه المآلات البئيسة للفكر العربي المعاصر، وخلافا لنزعات اليأس والعبث التي سيطرت على الكثير من المفكرين، تدفعنا للتساؤل عن طبيعة العلاقة بين الفكر والواقع/ التجربة؟، وعن أسباب الطلاق بين الطرفين في التجربة النهضوية العربية؟، وكيف يمكن إعادة بناء العلاقة بين الفكر والواقع في التجربة العربية على نحو سليم؟، ومن ثم، وبناء على هذه التعديلات/ الإجابات، هل يمكن صوغ إيديولوجيا جديدة؟

تعتبر إشكالية الفكر والواقع من الإشكاليات العريقة في الفلسفة، وتتفرع عنها الكثير من القضايا والمسائل، غير أننا في هذا السياق سنحاول أن نحصرها في زاوية تخدم ما نحن بصدده في هذا الموضوع، ألا وهو إعادة بناء شرعية الفكر في الراهن العربي، وبالتالي بناء إيديولوجيا جديدة. فالفكر من الناحية النظرية هو بالضرورة إمام الواقع وقائده، فلا تتصور حركة مادية ملموسة في الواقع التاريخي دون قرار فكري، بغض النظر عن صوابه أو خطئه، وقليلة هي الأمثلة في هذا الواقع التي تتحرك من تلقاء ذاتها، ودون حاجة إلى فكر. ونقصد بالواقع، الواقع التاريخي، الذي يقع تحت تصرف الإرادة، سواء كان فردا أو جماعة، وتتجلى أبعاده الموضوعية في الظواهر التالية: المعتقدات والثقافة، القانون والأعراف

والتقاليد، الثقافة، الاقتصاد، المجتمع، السياسة، العمران المادي، التقنيات والأدوات...إلخ.

فإذا كانت مسألة توجيه الفكر للواقع التاريخي مسألة محسومة ولا تحتاج جهدا استدلاليا إضافيا لإثباتها، فإن كيفية هذا التوجيه، والطريقة التي يجر بها الفكر الواقع وراءه، مسألة معقدة وتتطلب منا قدرا غير يسير من البحث والتحليل. فالحركة في الواقع التاريخي، وفي أي مجال من مجالاته، سواء سميناها تغيرا، أو تحولا، أو تطورا...، يكون من ورائها بالضرورة فعل، وحيثما كان الفعل فثمة فكر يقوده، ويمكن أن نميز بين أنواع من الفكر بحسب طبيعة الفعل الذي يقف وراءه، فقد يكون فكرا تقليديا، محافظا، يقلد فعل الأسلاف وعملهم في التحرك في الواقع التاريخي، وفي هذه الحالة تكون حركة الواقع التاريخي دورانية تعيد نفسها في كل دور زماني، وقد يكون فكرا إبداعيا تجديديا، يختلف عن فعل الأسلاف وعملهم في الواقع التاريخي، وفي هذه الحالة تكون حركة الواقع التاريخي حركة تقدمية. فعلى سبيل المثال عندما يقوم فلاح ما بحرث أرضه بطريقة معينة، وسقيها، ومعالجتها إلى حين حصادها، وفق ما تعارف عليه أجداده، لا يتعدى فكره في هذه الحالة التقليد، أما في حالة ما إذا وجد فلاح آخر في ظروف أخرى، قام بنفس العمل، غير أنه زاد عليه بعض التحسينات والخطوات، التي لم تكن معروفة ومستعملة من قبل، فإننا لا نتردد في الحكم بإبداعيته، وقدرته على التجديد.

**فانطلاقا من هذا التحليل والفهم، نصل إلى صميم إشكالية الفكر والواقع، والتي يعكسها السؤال التالي: كيف، ومتى يمكن للفكر أن يصبح تجديديا وإبداعيا، وبالتالي تكون حركة الواقع التاريخي حركة تقدمية؟**

إن مسألة التجديد والإبداع في الفكر تبدأ في الحقيقة من الواقع التاريخي، وتنتهي إليه، فالفكر يتلقى الأسئلة عن الواقع، وهي في العمق (الأسئلة) صورة لمشاكل الفكر التقليدي، وإخفاقاته في تجاوز

العقبات والصعوبات، التي يطرحها الواقع أمام الإنسان، ويتولى الإجابة عنها في حدود طاقته، التي تقدر سعتها بقدر الخبرة والعلم والتجربة، وبالتالي يكون مقدار التقدم في الواقع التاريخي بقدر تقدم الأجوبة الفكرية، المحددة سلفا بالخبرة والعلم والتجربة. وبناء عليه يمكن الجزم أن لا أمل في التقدم التاريخي ما لم يسائل الواقع العربي فكره بجرأة ووضوح، وهو ما سيؤدي إلى تطور«ذاتي» تاريخي، لا يستند إلى أي شكل من أشكال القطيعة سواء في التاريخ أو الفكر.

لكن المشكلة التي تواجهنا في هذا السياق، وهي ما أن يتوجه الواقع العربي بسؤال فكره حول قضية من القضايا، بل في بعض الأحيان حتى قبل أن يسائله، حتى يفاجئه الفكر الغربي والإنساني بجواب تام ومتقدم، سبق أن صاغه عندما واجه قضية مشابهة، فيتلقف الفكر العربي الجواب دون تردد، ويعالج به تعثره...، وهذه مشكلة معاصرة لم يسبق أن واجهها العرب بهذه القوة. وقد أدت هذه الظاهرة التي تفشت بشكل سريع في البلاد العربية خلال العصر الحديث إلى توترات ثقافية وسياسية حادة، ومن أسوء ما أدت إليه تأخر الفكر العربي عن واقعه التاريخي، وتكريس تخلفه، والزيادة من حدة مفارقاته.

فالعلمانية -على سبيل المثال- هي ابتكار سياسي غربي لتنظيم العلاقة بين الدولة والكنيسة، أقصيت بمقتضاه هذه الأخيرة عن الحياة العامة، تبلورت في إطار الصراع التاريخي الحاد بين رجال الدين وقوى النهضة الأوروبية وعلى رأسها البرجوازية، الذي انتهى بانتصار هذه القوى مع الثورة الفرنسية. ومن ثم، فشق معتبر من العرب في القرن العشرين حاولوا استدعاء العلمانية وتطبيقها في أكثر من بلد عربي بهدف تنظيم العلاقة بين الإسلام والدولة القطرية الحديثة، أو على الأصح إقصاء الدين عن الدولة، بعدما ظهر للجميع تخلف الدولة التي ورثناها عن أسلافنا، وهو ما أدى إلى صراعات سياسية حادة، وتوترات ثقافية مزمنة، أعاقت الحركة التاريخية العربية.

فالتقدم الذي نلحظ أماراته على الواقع العربي اليوم، ليس ثمرةً شرعية وخالصة للفكر العربي، وإنما هو نتيجة الاقتباس والنقل المستمر لثمار العقل والفكر الغربي والإنساني، الشيء الذي أجهض إمكانيات التقدم الذاتي، وأراح الفكر العربي من الأسئلة المتعبة والشاقة، وأسلمه للكسل، وتعتبر هذه الحقيقة إحدى المعضلات الرئيسية التي يعاني منها الفكر العربي المعاصر في علاقته بواقعه، وقد حاول العروي وغيره إيجاد حل لها.

إن اقتراحنا لحل هذه الإشكالية، أي تأخر الفكر عن الواقع بالعالم العربي، قائم من الناحية المنهجية على ملاحظة الشكل الواقعي الذي حل به العرب هذه الإشكالية، وبعيدا عن توجيهات المفكرين في أغلب الأحيان، ومن ثم فقد تدارك الفكر العربي نسبيا تأخره فيما يتعلق بأسئلة الواقع العربي في عدد من الميادين وخاصة في الاقتصاد، والسياسة والتقنية باستيراد خبرة الفكر الغربي وعقله، والتخلي عن خبرته الموروثة، بعد أن أمست متجاوزة، وهكذا شهد الواقع العربي تطورات كبيرة في ميادين الاقتصاد ونظمه، ووسائله، وميادين السياسة والمجتمع...إلخ، غير أنه إزاء أسئلة الواقع الدينية والثقافية لا زال يعول على خبرته وتجربته بشكل عام، ولو أن أطرافا عربية عديدة حاولت استدعاء الخبرة الغربية، والاستفادة منها في الجواب عن الأسئلة الدينية والثقافية عموما.

وبالتالي، أقصر الطرق لحل معضلة تأخر الفكر العربي على الواقع في البلاد العربية بشكل عام، وبالتالي تدارك التأخر التاريخي الذي تعاني منه الأمة هي:

■ **أولا**: عرض أسئلة الواقع العربي ذات الطابع المادي الصرف على الخبرة الفكرية الغربية والإنسانية، والاستفادة منها في بناء الجواب الفكري العربي، وعدم الاقتصار على خبرة الفكر العربي المحدودة والبسيطة، وهذه العملية جارية منذ أزيد من قرن تقريبا في البلدان العربية، مع تفاوت بينها، وتكفي في هذا الصدد الشواهد العمرانية،

ووسائل التخطيط، والبنيات الاقتصادية...، وهو ما مكن ثلة من العرب من تجاوز خبرتهم المحلية والانتساب إلى الخبرة الإنسانية وبكفاءة عالية، وفي ميادين مختلفة.

■ **ثانيا**: عرض الأسئلة الدينية والثقافية التي يطرحها الواقع العربي، وكل خاص استقل به العرب عن غيرهم، على الخبرة الفكرية العربية، بسائر أبعادها، وهو ما سيؤدي بالضرورة وحتما إلى الاجتهاد والإبداع، ولنا في الواقع العربي الذي نعيشه عدة أمثلة، وخاصة في مجال المرأة، التي عرفت أحكامها ووضعياتها الشرعية تطورا ملموسا في إطار الخصوصية الدينية الإسلامية، ولا زال الموضوع يحتمل تطورات أكبر تبعا لتطور أسئلة الواقع.

وعليه، فالجيل الأول من الإصلاحيين كمحمد عبده، والكواكبي، والأفغاني، وخير الدين التونسي، وابن باديس، وعلال الفاسي... أدركوا التأخر التاريخي الذي تعيشه الأمة العربية بالمقارنة مع الغرب، غير أنهم لم يدركوا سره الكامن في الطابع التقليدي للواقع التاريخي العربي، وأن إمكانية تدارك هذا التأخر مرتبطة بتجاوز هذا الطابع، وهو ما يعني تطور أسئلة الواقع، وبالتالي تطور الفكر، وتحقيق التقدم، ومن ثم تحدثوا كثيرا عن الفكر والعقل في الإسلام، وإصلاح العقيدة باعتبارها وسائل ضرورية للانتقال من التقليد إلى الحداثة، دون أن ينتبهوا أن حديثهم هذا ليس من ورائه عمل، إلا ما كان منه جوابا عن سؤال واقعي. فعلى سبيل المثال ألحقت فرنسا هزيمة نكراء بالمغرب في معركة إسلي سنة ١٨٤٤م، وألحقت إسبانيا هي الأخرى هزيمة قاسية بالمغرب قريبا من هذه السنة (١٨٦٠م)، وقد وضعت هاتين الهزيمتين حدا للفكر التقليدي في العسكرية المغربية التي طرأ عليها تطور ضعيف قبل القرن ١٩م، وطرحت السؤال العسكري على الفكر المغربي، الذي أثمر عدة محاولات إصلاحية، غير أنها فشلت في تمكين المغرب من الأجوبة التقدمية، وتطوير الفكر العسكري،

نظرا لاستعجال الدولة وحاجتها لامتلاك القوة في أسرع وقت ممكن، حيث فضل المخزن المغربي (الدولة) الطريق الأقصر للتمكن من القوة العسكرية، فلجأ إلى استيراد السلاح من عدد من الدول الأوروبية وعلى رأسها إنجلترا، واعتمد المدربين الأجانب لتحديث القوة المسلحة، وبناء جيش نظامي وطني.

أما الجيل الثاني من الإصلاحيين وعلى رأسهم عبد الله العروي، فقد أدركوا التأخر التاريخي على نحو مختلف، واتهموا الفكر العربي بالمسؤولية عن التخلف، ووصفوه بالعجز الجذري والبنيوي، وبالتالي حاول بعضهم إصلاح هذا الفكر، وتطوير عدته المعرفية، في حين نظر البعض الآخر لتجاوزه، والقطيعة معه، وطالب بالتخلي عنه، فقلل من شأن خبرته في المسائل كلها سواء منها المادية أو المعنوية.

ومن ثم، فالاعتماد على الفكر لتفسير أزمة التخلف التاريخي للأمة العربية، وتشييد الأطاريح على هذا الأساس، قاد الكثيرين إلى أخطاء جسيمة في حق الذات والتراث والهوية، حيث بدت لهم هذه المفاهيم مجرد أعشاش للتخلف ليس إلا، وهي عموما نظرة قاصرة، وجزئية، عجزت عن فهم معادلة التقدم التاريخي، وفي صلبها جدلية الفكر والتاريخ.

وإجمالا، إن «الإيديولوجية العربية المعاصرة» التي نظر لها العروي، وبنى زخرفها تؤول بالضرورة إلى الآخر، وتتطابق معه بشكل تام، وفي كل شيء، ولا تبقي على شيء يمكن أن يدخل تحت مسمى الخصوصية، سواء كان دينا أو تراثا...، وبالمقابل «الإيديولوجيا» التي نحاول بلورتها، وننتصر لها هنا، تؤول إلى الذات، وتتطابق نسبيا معها، ومع مصالحها. وتقوم هذه «الإيديولوجيا» على دعوى أساسية، وهي الاعتماد على الخبرة الفكرية العربية في الجواب عن أسئلة الواقع الديني والثقافي العربي المعاصر، بينما تدعو للاعتماد على الخبرة الإنسانية في الجواب عن أسئلة الواقع المادي العربي.

فانطلاقا من هذه الرؤية تبدو أصالة الأمة، التي أنكرها العروي، أمرا ممكنا، وقابلا للاستمرارية، بل أكثر من هذا، أنها الموقع المناسب لانتقاد السلوك الغربي، وإظهار تجاوزاته، عوض الماركسية الموضوعية، وهي كذلك عنوان الذات والأنا العربية المعاصرة مقابل الآخر الغربي والشرقي.

■■■■

# الفصل الثاني
## الإسلام، والإسلام التاريخاني

إن «الإيديولوجيا العربية المعاصرة» راديكالية النزعة في مقاربتها للذات وعناصرها العقدية والثقافية، فبدعوتها الصريحة والواضحة إلى التطابق مع الآخر في كليته، واجتهادها في نفي الأصالة في الدور التاريخي الذي تعيشه الأمة، مهدت الطريق لاختزال الإسلام، وتجريده من الكثير من مضامينه الأخلاقية والتشريعية، وإظهاره في صورة دين تاريخي قابل لتجاوز. ونظرا لطبيعة كتاب «الإيديولوجيا العربية المعاصرة» التي لم تتح للعروي إمكانية تفصيل النظر في هذا الحكم، فقد حاول في كتاباته التالية تدارك هذا الأمر، وتقليب النظر في مكانة الإسلام ومصيره بيننا اليوم، ومن أبرز هذه الكتابات التي تناول فيها بالتفصيل مسائل الإسلام في الظرف التاريخي الذي تجتازه الأمة: العرب والفكر التاريخي، Islam et modernité (الإسلام والحداثة)، السنة والإصلاح...، وسنحاول في هذا الفصل متابعة آراء العروي في هذه المسائل، وإظهار عيوبها وانحرافاتها.

فإذا كانت جل آراء العروي حول الإسلام تتوخى رفع العوائق أمام الذات للتطابق مع الآخر، وبالتالي اعتناق الإيديولوجيا الماركسية، التي

يعتبرها بوابة العرب الوحيدة والممكنة لتحققهم من الحداثة، وبالتالي تدارك التأخر التاريخي الذي يعانون منه سياسيا واقتصاديا وثقافيا...، فإن اعتراضاتنا عليها لا تخلو من هم نهضوي، فهي الأخرى تدفع في اتجاه التطابق مع الذات في كل ما يتعلق بالإسلام، حيث تعطي الأسبقية للفكر العربي في الجواب عن أسئلة الواقع التاريخي، نظرا لخصوصية السؤال وخصوصية الخبرة الفكرية العربية في هذا المجال، كما تشجع في الآن نفسه على التطابق مع الإنسانية فيما يتعلق بأسئلة الواقع المادية.

ومن أهم الموضوعات التي تناولها العروي في كتاباته السالفة، التي تعكس مفهومه للإسلام من جهة، والتي ستكون موضوع نظر وتقييم في هذا الفصل من جهة ثانية: القرآن، الوحي، النبوة، التوحيد، السنة...إلخ، وقد حاول من خلال تناوله لهذه القضايا المركزية في الدين الإسلامي صوغ مفهوم مجرد للإسلام، عبارة عن مفهوم صوفي، فرداني، لا علاقة له بالشأن العام، حتى لا ينغص على دعاة «الأيديولوجية العربية المعاصرة» (الماركسية الموضوعية) عملهم النهضوي.

## I- حول الإسلام عموما:

لقد تطرق العروي في أعماله المختلفة للإسلام في كليته، والعديد من جزئياته، وإذا كنا في هذا الفصل سنركز بالأساس على متابعة أحكامه وآرائه في الجزئيات، من خلال كتابه «السنة والإصلاح» الذي صاغه في صورة دليل سلوك، وكتاب نحلة، فإن المشهد لن يكتمل إلا بتسليط الضوء على الأحكام الكلية، التي عرض لها في عدد من الأعمال، وخاصة في الكتب التالية: ثقافتنا في ضوء التاريخ، العرب والفكر التاريخي، Islam et modernité (الإسلام والحداثة)، ونظن أن بداية هذا الفصل مجال مناسب لبسط القول في هذه القضية.

إن الاهتمام الفكري بالإسلام من طرف العروي يعود لأسباب نهضوية وإصلاحية بالدرجة الأولى، فقد جره انشغاله بالتأخر التاريخي للأمة العربية، والبحث عن سبل الخروج من المأزق الحضاري الذي تعيش فيه للحديث عن الإسلام ودوره في الأزمة، ودوره أيضا في حلها. وفي هذا السياق ميز العروي في أعماله بين أمرين يصعب التمييز بينهما، الإسلام كدين سماوي مجرد ومختزل، والإيديولوجيا الإسلامية التي تعكس تحيزات الجماعة ومصالحها في لحظة تاريخية معينة، وهي بالتعريف بعيدة عن الإسلام، وبالتالي فجل مناقشات العروي للإسلام هي في الحقيقة مناقشة للإيديولوجيا، أو على الأقل هذا ما يريد أن يفهمنا إياه.

ففيما يلي، سنحاول أن نقدم أفكار العروي حول الإسلام من خلال ثلاث محاور: الإسلام والحداثة؛ الإسلام والإيديولوجية الماركسية؛ الإسلام والحضارة الإسلامية.

### ١ - الإسلام والحداثة:

بالرغم من أن كل كتابات العروي الفكرية والتاريخية تطلب الحداثة، وتسعى لتوفير شروطها النظرية والثقافية، وعلى رأس هذه الكتابات «الإيديولوجيا العربية المعاصرة»، فإن ذلك لم يمنعه من تخصيص أحد كتبه الفرنسية لمناقشتها، وبحث الإشكالات التي تطرحها في علاقتها بالإسلام. وقد تناول العروي هذه الإشكالية (الإسلام والحداثة) من خلال جملة من المحاور، من أبرزها: الإسلام والدولة؛ الإسلام والحرية؛ الإسلام والحداثة؛ الإسلام العربي وأزمة الثقافة؛ الإسلام وفلسفة الأنوار.... وتجدر الإشارة في هذا المقام إلى أن جملة من الأفكار التي ضمنها هذا العمل معادة ومكررة، سبق للعروي أن فصلها في أعمال أخرى، من ذلك على سبيل المثال قضية الإسلام والدولة، التي تحدث عن بعض جوانبها في كتاب «مفهوم الدولة» وكتاب «السنة والإصلاح»، وقضية الإسلام والحرية، تحدث عنها في كتاب «مفهوم الحرية»...إلخ،

وبالتالي، وحتى لا نقع في التكرار، سنركز في هذه المناسبة على الأفكار العامة التي لم ترد في الأعمال الأخرى، ولم نعرض لها في فصول هذا الكتاب.

لقد أخذت بعض التوترات الثقافية والسياسية، المرتبطة بالصدام بين الإسلام والحداثة الغربية في الظهور في الساحة العربية خلال منتصف القرن ١٩، واتخذت شكل أزمة فكر، وأزمة مفكرين، مفتوحة ومستمرة، إذ كل مرة كانت تأخذ شكلا مختلفا، فالأزمة الأولى هي تلك التي جسدها «الإسلام التقليدي» الذي لم يستطع الرد على تحديات الحداثة، فخرج من صلبه «إسلام جديد»، إصلاحي (سلفي)، من أبرز رواده الشيخ عبده، الذي حاول استعادة المبادرة الإسلامية، والتأسيس لإصلاح، يستدعي تجربة السلف الصالح؛ والأزمة الثانية جسدها فشل الليبرالية العربية، وهو ما أدى إلى ظهور حركة الإخوان المسلمين ذات الجوهر السلفي، والتيار الماركسي؛ والأزمة الثالثة جسدها فشل الاشتراكية العربية بعد النكسة (١٩٦٧)، وهو ما أدى إلى تعزيز تيار الأصالة، الذي أمسى يتكون من السلفيين والإخوان المسلمون وعدد من المفكرين الذين جاؤوا من الليبرالية والماركسية؛ أما الأزمة الرابعة التي أصابت الفكر العربي فظهرت بعد «كامب ديفيد»، وانحياز جمهورية مصر العربية لمصالحها القطرية على حساب المصالح العربية، وقد أدت هذه الواقعة وما ارتبط بها إلى صعود التيارات المعادية للعروبة مثل الشيوعية الماركسية، والأصولية الإسلامية[1].

ومن ثم، فقد خلص العروي بعد إمعان النظر في سلسلة الأزمات التي أصابت الفكر العربي منذ القرن ١٩م وإلى اليوم إلى أن الإسلام الذي نتحدث عنه، والمشار إليه في معرض الأزمات السالفة، هو إسلام جديد (Néo-islam) عبارة عن إيديولوجيا سياسية واجتماعية، أكثر مما هو لاهوت وتطبيقات اجتماعية، وهو ما يصعب على المستشرقين فهمه

(1) Abdellah Laroui, Islam et modernité, Edi. Centre Culturel Arabe, Casablanca, 3éme. Edi. 2009, p. 82- 83.

وإدراكه[1]، وهو -أيضا- انعكاس للأزمة التاريخية التي يعيشها المجتمع العربي[2].

وإجمالا، فمعضلة التأخر التاريخي الذي يعاني منه العرب، والحاجة الماسة للحداثة كفعل تاريخي، يضع النخبة الفكرية العربية -حسب العروي- بين اختيارين، أحلاهما مر: إما اختيار الحداثة الفكرية، والتي ترادف الخيانة؛ أو اختيار الوفاء للذات (الأصالة)، ويعني الموت في التاريخ.

إن خلاصة العروي تحكم بالفشل على أي مسعى توفيقي بين الحداثة والأصالة في المجال العربي، ويلغي إمكانية ظهور طريق ثالث يقود العرب نحو النهضة دون الوقوع في الخيانة أو الموت في التاريخ، في حين يؤكد الواقع العملي وبعد قرابة قرن من المعاناة، والتأرجح بين إكراهات الحداثة والأصالة، أن المنجز الحضاري العربي اليوم في عمومه، وأغلب أوصافه، هو نوع مختلف، يصل رحم الأحفاد بالأجداد، على أكثر من مستوى، وبالتالي السؤال الذي يطرح نفسه في هذا المقام هو لماذا عجزت النخبة الثقافية العربية عن بلورة إيديولوجية فكرية وسياسية، واقعية أو موضوعية، تعكس التوافق التاريخي الواقعي بين الأصالة والحداثة؟

إن الجواب عن هذا السؤال بالنسبة إلينا واضح، ويتعلق أساسا بإصرار تيار الحداثة على صوغ إيديولوجيا، غايتها القصوى التطابق التام مع الآخر، وتبديد الذات، وإلغائها، وذلك اعتمادا على قراءة «إيديولوجية» للتاريخين العربي والغربي، وقد نبهنا في الفصل السابق إلى هذه الأزمة، فلا داعي لتكرار الحديث عنها في هذا المقام.

### ٢- الإسلام والإيديولوجية الماركسية:

من الإشكالات الأساسية التي تثيرها «الإيديولوجيا الماركسية»

---

(١) Ibid، pp. 83.

(٢) Ibid، pp. 95.

في السياق العربي إشكالية الموقف من الإسلام، والدور الذي يجب أن يضطلع به الدين في إطارها. وقد استغل العروي فرصة كتابة «العرب والفكر التاريخي» لرفع اللبس حول هذه الإشكالية، الذي رافق عمله، وتوضيح العلاقة بين الماركسية والإسلام.

إن العروي في «العرب والفكر التاريخي» وغيره من الأعمال لا يعنيه الإسلام كدين، وإنما يعنيه بالدرجة الأولى الإسلام كإيديولوجيا -على حد تعبيره- تتضمن فهما خاصا ومستقلا للماضي، وتحمل مثالا للمستقبل في أبعاده المختلفة الاجتماعية والسياسية...إلخ، وقد دفعه إلى هذا الاهتمام ما لاحظه من انتكاس التوجهات الماركسية في الدول العربية بعد تحررها من الاستعمار، وبالمقابل تصاعد نفوذ «الإيديولوجيا الإسلامية»، في وقت كان ينتظر حصول العكس[1]، ومن ثم حديثه عن الإسلام حديث عن أسباب فشل الماركسية، وتعليل ضعفها أمامه.

فالإسلام في نظر العروي ليس مجموعة القواعد المأخوذة من القرآن والسنة، كما يفعل المسلمون والمستشرقون على السواء...، بل هو الذي يتحدد بالملامح الآتية: ينتهج القومية كمبدأ ينظر إلى الماضي القريب كانحطاط غير مبرر، منشؤه تحامل الغير والتاريخ علينا..؛ يعادي النظام الرأسمالي لأنه آية العالم الغربي الظاهرة، العالم الذي استعمرنا..؛ يدعو إلى مساواة غير متأصلة في التركيب الاجتماعي...؛ يتميز بصبغة طوباوية ضمنية، إذ يرفض التحاكم إلى الواقع والتجارب، باعتبار أن النظام الذي يصبو إليه لم يطبق، ولا يمكن أن يطبق حتى يعود المسلمون إلى إسلامهم الأصلي[2].

لقد شكل النفوذ الواسع للإيديولوجيا الإسلامية سؤالا عويصا للعروي، اكتفى إزاءه بطرح بعض الملاحظات، وطرح بعض الأسئلة، التي من شأن الجواب عنها فهم سر هذا النفوذ. فالصعوبات التي تواجهها

(١) عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، م. س. ص. ١٤٨.
(٢) نفسه، ص. ١٥٧.

الماركسية في المحيط العربي تتصل بضعفها الثقافي أمام الإيديولوجية الإسلامية، الشيء الذي حدا بالعروي المطالبة بإعطاء الأولوية للسيطرة الثقافية على حساب مشكل الاستيلاء على الحكم، وهذه السيطرة إذا تحققت هي التي ستمنح المطلب السياسي صبغته الشرعية، فالذين «يكدون ويجهدون لكي تنقل معاداة الرأسمالية، ومعاداة الاستعمار، ووحدة الأمة، من إطار ديني قومي إلى إطار تاريخي طبقي يخدمون في آن واحد تطلعهم نحو السلطة»[1].

وهكذا، إن العروي من خلال «الإيديولوجية العربية المعاصرة» التي تقوم على الماركسية الموضوعية لا يخفي عداءه للإسلام كإيديولوجيا، أي كحل للأزمة الحضارية التي تجتازها الأمة، ويحرض عليه، ويعتبر تصفية نفوذه الثقافي مدخل أساسي لإقرار الماركسية والعقلانية المرتبطة بها، ثقافيا وسياسيا.

إن مشكلة العروي في هذا المقام، تكمن في عدم اعترافه للإسلام، كموجه ومضمون للفعل التاريخي للإنسان المسلم، بالقدرة على تدارك التأخر التاريخي للأمة، والإتيان بالنهضة والحضارة، وقصر هذا الدور على الإيديولوجيا الماركسية ومنطقها، التي جعلها حتمية تاريخية، وقدر العرب الذي لا مفر منه طال الزمان أم قصر. غير أن مسار الأحداث والتطور التاريخي المحلي والعالمي جعل الإيديولوجيا الماركسية وراءنا، ومتجاوزة، وأثبت بالمقابل إمكانية التطور الذاتي، المستقل.

### ٣- الإسلام والحضارة الإسلامية:

بالرغم من دعوته المتطرفة إلى التطابق مع الآخر، ونفي الذات، والإيمان الراسخ بالكونية كأفق واحد ووحيد للإنسانية، اضطر العروي في كتاب «ثقافتنا في ضوء التاريخ» (...) إلى الاعتراف بقدر

---

(١) نفسه، ١٦٨، ١٦٩.

من الخصوصية الإسلامية، التي يعكسها وجه الحضارة التي يمثلها المسلمون، ويحدد العروي هذه الخصوصية على النحو التالي: «إن الدور الذي يتقمصه الإسلام في زمن معين، والذي نرى فيه الروح الإسلامي الحقيقي، محدود من جهتين: من جهة الخصوم المتواجدين ومن جهة هوية الخصم الرئيسي. إن من يبحث حاليا في مسألة روح الحضارة الإسلامية يخضع رغما عنه للحدين معا. لديه عدد محدود من العلامات التمييزية يختار من بينها علامة يجعل منها رمز هويته. يحق له أن يعتقد أنه كشف عن روح الإسلام الثابت الدائم، لكنه اعتقاد ذاتي لا سبيل إلى فرضه على المؤرخ»[1].

وتطبيقا لهذا التحديد انتهى المتكلم وليس المؤرخ إلى النتيجة التالية: إن المفاهيم التي تشكل روح الحضارة الإسلامية وهويتها أربعة، وهي: الفطرة، العدل، التنزيه، مكارم الأخلاق، وهي مفاهيم واستنتاجات لا يعارضها العروي، ويعتبرها محدِّدة، ومحدَّدة بالوضع الحالي[2].

إن العروي في «ثقافتنا في ضوء التاريخ»، يستكمل صرح البناء النظري الذي دشنه في «الإديولوجيا العربية المعاصرة»، ويجيب على بعض الأسئلة التي لم تتح له الفرصة للجواب عنها في الكتاب الأول، ومن هذه الأسئلة سؤال الحضارة، فالحضارة الإسلامية -في نظره- مفهوم مجرد، مرتبط بحزمة من القيم، تعكسها مرآة الأفراد، أكثر من مرآة الجماعة، وينأى به عن البنيات الملموسة سواء كانت اجتماعية أو اقتصادية أو ثقافية...إلخ، وحتى هذه الحزمة مع مرور الوقت معرضة للاختزال والتقليص، تبعا للظروف وتبدل الأحوال، ويعتبر هذا التعريف الأنسب، والأكثر تماشيا مع خطاطة الإيديولوجيا العربية المعاصرة.

وخلافا لمنحى العروي في تعريف الحضارة الإسلامية يبسط الواقع

---

(١) عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط. ٢/ ١٩٨٨، ص. ١٨٧.

(٢) نفسه، ص. ١٨٨.

أمامنا مفهوما آخر، معارضا، أغنى وأوسع، يجلي مفردات الحضارة الإسلامية في مستويات مختلفة ثقافية وسياسية واقتصادية...، وأن الدينامية التاريخية للأمة العربية تتجه إلى إغناء مفهوم الحضارة الإسلامية ولا تتجه لاختزاله وإفقاره، كما يتوقع العروي.

## II- القرآن، والوحي، والنبوة

لقد أحالت الظروف الصعبة التي تجتازها الأمة العديد من المثقفين والمفكرين على القرآن، ودفعتهم طوعا وكرها للإصغاء إلى ندائه، ومحاورته، وتبعا لذلك ازدهرت «الدراسات القرآنية»، وكثرت المؤلفات والأعمال التي تبحث في كنه الرسالة القرآنية، ودورها في الانعطاف التاريخي الذي تمر به الأمة. فالانقسام الحاد الذي يعاني منه أعيان الأمة بين متحمس لحكم القرآن وسلطانه، وبين رافض لهذا السلطان، وتداعيات هذا الانقسام على الحياة السياسية والثقافية والاجتماعية...، أثار العديد من الأسئلة حول القرآن في الوسط الثقافي العربي، بعضها منهجي، والآخر معرفي، تختلف تماما عن أسئلة علوم القرآن الكلاسيكية، ومن أكبر هذه الأسئلة: سؤالي الفهم والمفهوم.

فعبدالله العروي باعتباره أحد أركان العائلة الفكرية العربية لم يتأخر عن هذه الأسئلة، وحاول بجرأة وشجاعة بحثها، وطرح فهمه الخاص للظاهرة القرآنية -بتعبير مالك ابن نبي رحمه الله- ووجد في كتاب «السنة والإصلاح» مناسبة سانحة، بسط خلالها القول في مفهوم القرآن، وأصالة النبوة والوحي، والمنهج الأمثل للقراءة، وسنحاول فيما يلي عرض رأي العروي والتعقيب عليه، بما يعضد صوابه، ويبطل انحرافه.

### ١- مفهوم القرآن:

سيرا على نهجه التاريخاني يقترح العروي في «السنة والإصلاح» مفهوما تاريخيا للقرآن، يضعه في سياق الشروط التاريخية التي اجتازتها

جزيرة العرب وشرق المتوسط قبل القرن ٦م، تنزع عنه مظاهر التقديس، التي تتصل بالإيمان، وبالأبعاد اللاتاريخية للنص القرآني.

يؤكد العروي من خلال عدة مؤشرات أن الشعب العربي وبشكل خاص عرب الشمال الغربي، لم يكونوا منقطعين عن الحضارة، ومجردين من أسبابها المادية والروحية، ويعيشون في جاهلية مطلقة، بل على العكس ارتبطوا منذ القدم بعلاقات وثيقة ومنتظمة مع مؤسسي الحضارة القديمة في الشام ومصر[١]، لكن، وبالرغم من هذا الارتباط، فإنهم حافظوا على استقلالهم الروحي اتجاه التأثيرات الخارجية، فلم يتهودوا ولم يتنصروا، ولعل السبب وراء ذلك -حسب العروي- يرجع إلى أن هؤلاء العرب الملحقين «بالمجتمع الهلستيني منذ أزمان، لابد وأن يكونوا قد حملوا فكرة خاصة بهم، ميزة تفصلهم عن غيرهم، وتمنعهم من الانصهار في أولئك الغير، وهذه الميزة التي تجعل منهم أمة رافضة لكل اندماج، لاصقة بهم منذ قرون، ليست الإسلام، هذا واضح، بل بالعكس هي شرط ظهور الإسلام وسر انتشاره السريع»[٢]، إنها ذكرى أو صدى نداء إبراهيم عليه السلام في وسطهم، الذي حفظه العرب، وسهل مأمورية الرسالة التي جاء بها محمد صلى الله عليه وسلم[٣]، التي هي مجرد ترجيعة متجددة.

فمحمد صلى الله عليه وسلم امتاز عن بني قومه بالرؤيا، ثم عضدها بالبحث والاستقصاء، الشيء الذي قاده إلى الرسالة التي كانت شائعة بين قومه. ويسوق العروي رأيه هذا في قالب سجالي، فيقول: «ما بال البعض يستغرب هذا النسق العادي، الحاصل يوميا أثناء كل سجال وكل مناظرة؟، لماذا لا يقولون ببساطة إن النبي بعد أن انكشف له ما انكشف، جد في تعقب تفاصيل رواية شائعة بين قومه، رواية يحفظها منذ قرون أفراد القبائل السامية الغربية، والتي لم يكن، كباقي قومه، يعرفها

(١) عبد الله العروي، السنة والإصلاح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط. ١/ ٢٠٠٨، ص. ٩٦.
(٢) نفسه، ص. ١٠٠.
(٣) نفسه، ص. ١٠١.

إلا ملخصة مبهمة؟، والتفاصيل هي بالطبع عند أهل الكتاب. أو ليس طبيعيا أن تتسع معلوماته بمقدار ما تتضح له الرسالة؟»[1].

فالقرآن في هذا السياق، هو من جهة نوع من الاسترجاع لمحفوظ الجماعة، وإحياء للموقف الإبراهيمي، وهو من جهة ثانية الوسيلة الأفضل للتأثير على الإنسان، القرآن «بمعنى النطق والكلام والدعاء. الكلمة وحدها تستطيع أن تحقق المعجزة، أن تفتح قلب السامع القارئ، أن تنفذ إلى فؤاده وترغمه إرغاما على معاودته (تقليد) تجربة النبي»[2].

وإجمالا، فالقرآن في نظر العروي من حيث المضمون هو استعادة بشرية لرسالة إبراهيم عليه السلام المتحللة في الوسط العربي، ومن حيث الشكل هو الوسيلة الأفضل لبلاغ هذه الرسالة باعتبارها كلمة سارية في أمة محمد صلى الله عليه وسلم إلى أن يبعث الله الأرض ومن عليها.

ومما لا لبس فيه، أن تعريف القرآن بهذه الصورة يجرده من قدسيته، ويغرقه في عالم الأسباب والمسببات التي تجعل منه حدثا تاريخيا روحيا، يشبه إلى حد كبير أحداث المعارك، والمعاهدات، والمجاعات، والنزوح...، كما يجعل الموحى إليه وهو النبي صلى الله عليه وسلم، وفي أحسن الأحوال، أحد عباقرة التاريخ البشري، استطاع أن يخرج عن سياق قومه، والإتيان بما لم يستطع أمثاله، شأنه في ذلك شأن كل عبقري عرفته الإنسانية. ولا يخفى على القارئ النبيه خطر هذا المسعى على مصير الرسالة القرآنية بيننا اليوم وفي المستقبل، فتبني مثل هذا المنظور سيوقعنا -بالضرورة- في القول بسقوط عدد من أحكام القرآن وشرائعه الأخلاقية والاجتماعية... باعتبارها جزء من التاريخ ولا تستقل عنه، وفي الآن نفسه سيقلب علاقتنا بالقرآن، فبعد أن كان أمامنا، سيمسي وراءنا، وفارق خطير بين الوضعين والموقفين.

---

(١) نفسه، ص. ١٠٩.

(٢) نفسه، ص. ١١٥.

إن الأستاذ عبد الله العروي في مسعاه لتعريف القرآن وظف عددا من الاستفهامات، والشكوك، والمعارف التاريخية العامة، وبعض الإشارات التي يحملها النص، وبالمقابل قفز على يقينيات النص القرآني، وحديثه عن نفسه، ولم يعرها أدنى اهتمام، وهذا في الواقع علامة واضحة على إفلاس معرفي ومنهجي، وضعف شديد أمام النزعة التاريخانية، ولو على حساب المصداقية العلمية؛ فالعروي بالرغم من افتقاره إلى المواد الكافية التي تخول له القول بتاريخية القرآن، فإنه أصر على ذلك، استنادا إلى عموميات وإشارات...، وبالمقابل ما نتوفر عليه من حقائق ثقافية عن عرب الجاهلية، عرب الشمال الغربي، يؤكد أن ظهور النص القرآني حدث استثنائي غير تاريخي بامتياز، لا يمكن التعرف على خصوصياته، وملابسات حدوثه بعيدا عن ذات النص.

ولهذا لم يعتن المتقدمون والمتأخرون ممن خاضوا في القرآن وعلومه بمسألة أصل القرآن، وإمكانية المثاقفة بين الرسول وأهل الكتاب الذين وجدوا بجواره من يهود ونصارى، ذلك أن أصالة القرآن، وفرادته، وجدته، كانت أمرا بديهيا لديهم، وحكما غالبا على العقول، وبالمقابل اهتموا بفحوى الرسالة القرآنية ووظائفها، ومكوناتها...، وتعتبر مصنفات علوم القرآن ماضيا وحاضرا مثالا لهذا الاهتمام.

ومن ثم، فالقرآن انطلاقا من نصه: هو تنزيل من رب العالمين، نزل به الروح الأمين، قال تعالى: ﴿ وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾ وَإِنَّهُۥ لَفِى زُبُرِ ٱلْأَوَّلِينَ ﴾، وقال أيضا: ﴿ نَزَّلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ ﴿٣﴾ مِن قَبْلُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَأَنزَلَ ٱلْفُرْقَانَ ۗ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ ذُو ٱنتِقَامٍ ﴾[1]، ووظيفته هداية الناس أجمعين، وسوقهم إلى الخير، وما فيه نجاتهم من الخسران المبين في الأولى والآخرة، وتنقسم مضامينه إلى ثلاثة أقسام: «توحيد؛ وتذكير؛ وأحكام، فالتوحيد، تدخل فيه معرفة المخلوقات،

(١) آل عمران، ٣-٤.

ومعرفة الخالق بأسمائه، وصفاته، وأفعاله، والتذكير: ومنه الوعد، والوعيد، والجنة، والنار، وتصفية الظاهر، والباطن. والأحكام: ومنها التكاليف كلها، وتبيين المنافع والمضار، والأمر والنهي، والندب»[1].

وقد رصد الدكتور محمد عابد الجابري قصة حدوث القرآن انطلاقا من القرآن نفسه في القسم الثاني من كتاب «مدخل إلى القرآن الكريم: في التعريف بالقرآن»، واستخلص منها تعريفا عاما للقرآن، وفيما يلي خلاصة رأيه: «ونحن نرصد مسار الكون والتكوين في القرآن، إنه بدأ ذكرا وحديثا، ثم صار -إضافة إلى ذلك- قرآنا تقوم طريقة تلاوته وترتيله بتأثير ينقل موضوع الذكر والحديث إلى مشاهد صوتية منغمة، تقرر وجودا يحمل معه برهانه، فيستغني عن برهان العقل: «لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعا متصدعا من خشية الله»[2]. ومع انتشار الدعوة ونمو الجماعة الإسلامية في مكة صار القرآن كتابا كذلك، نقل العرب من أمة ليس لها كتاب (يقرر العقيدة والقيم) إلى أمة صار لها مثل هذا الكتاب»[3].

## ٢- الوحي وأصالة النبوة:

يتجاهل عمدا الأستاذ عبد الله العروي مفهوم الوحي أثناء حديثه عن مخاض التكليف الرباني لمحمد صلى الله عليه وسلم، ويستعيض عن ذلك بسرد تاريخي، يشبه إلى حد كبير الحديث عن بطل من أبطال الروايات التاريخية، يصارع التحدي تلو التحدي...، يقول العروي: «ينطلق النبي، وهو واع كل الوعي بعائق كبير، هو وضعه الاجتماعي، يدرك جيدا أن لا تناسب بين مقاله ومقامه، بين جسامة ما يدعو إليه ودوره المتواضع

(١) محمد الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق أبي الفضل الدمياطي، دار الحديث، القاهرة، ط. ٢٠٠٦، ص. ٢٤.
(٢) الحشر، ٢١.
(٣) محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط. ١/ ٢٠٠٦، ص. ١٦٧.

في المجتمع»، إلى آخر الحكاية[1]، في حين أن حقيقة ما جرى لا يطيقه السرد التاريخي، ويحتاج إلى مفاهيم ولغة غير تلك التي ابتذلها الاستعمال التاريخي، مفاهيم أقل ما يمكن أن توصف به أنها مفاهيم قرآنية، وفي مقدمتها مفهوم الوحي.

ومن ثم، فأصالة نبوة محمد لا تكمن في السيرة، وإنما تكمن بالدرجة الأولى في الوحي، والتلقي عن الله، فمحمد صلى الله عليه وسلم أوحى له الرب سبحانه وتعالى بالرسالة بواسطة الملَك جبريل، وتلقى فتى قريش الأمانة بخشوع ورهبة، وهرع إلى قومه مبشرا ونذيرا بالخبر اليقين الذي حواه صدره. والوحي لا يكون وحيا إلا إذا كان مستحيلا في حق بشر باعتبار إمكاناته الثقافية وشروطه الاجتماعية، ولا تعلله الظروف والأحوال التاريخية. والنبي الأمي محمد صلى الله عليه وسلم بالنظر إلى سيرته الشخصية، وسوابقه الثقافية، ومعطيات المحيط الذي نشأ وترعرع فيه، غير قادر على الإتيان بما أتى به إلا بإلهام أو واسطة خارجية، وهو المعبر عنه في لسان العرب بالوحي.

وقد انتبه الفيلسوف ابن رشد لهذه الحقيقة، حيث قال متحدثا عن النبي صلى الله عليه وسلم: لم يقدم بين «دعواه خارقا من خوارق الأفعال، مثل قلب عين من الأعيان إلى عين أخرى (...)، وإنما الذي دعا به الناس، وتحداهم به هو الكتاب العزيز، ﴿ قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴾[2] (...)، وإذا كان الأمر هكذا، فخارقه صلى الله عليه وسلم، الذي تحدى به الناس، وجعله دليلا على صدقه فيما ادعى من رسالته هو الكتاب العزيز»[3].

---

(١) السنة والإصلاح، م. س. ص. ١١٣.

(٢) الإسراء، ٨٨.

(٣) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط. ٢/ ٢٠٠١، ص. ١٧٨، ١٧٩.

فكل التنقيبات التي قام بها الدارسون العرب والأجانب في تاريخ العرب قبيل البعثة، وكل الكشوفات الأثرية التي تحققت في الفترة المعاصرة لم تفد المؤرخين والتاريخانيين في نفي مفهوم الوحي، أو الربط بين رسالة النبي محمد صلى الله عليه وسلم و«معهود العرب» أو معهود الفترة التي بعث فيها، وكل ما انتهوا إليه مجموعة أسئلة، هي أقرب إلى الوساوس منها إلى السؤال العلمي، من ذلك على سبيل المثال، قول العروي: هل يوجد محفوظ عام مشاع يظهر بغتة وبالمصادفة عند فرد موهوب، قد يكشف عنه تطور ما لعلم النفس في المستقبل؟[1]، من أين جاء العرب؟، ما موطنهم الأصلي؟، ما سر إعرابهم، بلاغتهم؟، لغتهم المبينة المتينة كالمنسوخة عن مكتوب حتى قبل أن تكتب؟[2].

### ٣- الهجرة نهاية أم بداية:

يشير الأستاذ عبد الله العروي بطريقة غير مباشرة إلى أن الهجرة تكاد تكون نهاية النبوة، وبداية عهد تاريخي جديد، تتجلى فيه النوازع البشرية والأنانيات الفردية، إلى درجة وصف فيه هذا التحول -بلسان غيره- بالانحراف[3]، فالإسلام «الخارجي أو التاريخي، إسلام الآفاق مقابل إسلام النفوس، لا يبدأ مع الوحي بل مع الهجرة... وقع النبي في التاريخ وفيما يواكبه من عنف ومكر. لم يزل يسمع ما يلقى إليه، لكنه في الوقت نفسه أصبح يصغي لأصوات أخرى، أصوات من حوله من رجال، أصحاب رأي وتجربة.

الهجرة بداية، لكنها أيضا وفوق ذلك نهاية»[4].

ولبيان دلالات هذا التحول الذي انطلق مع الهجرة يضيف العروي: «للهجرة دلالة واحدة هي أن الدعوة لا تجدي بمفردها. الخطاب وحده

---

(١) السنة والإصلاح، ص. ١١٥.
(٢) نفسه، ص. ٩١.
(٣) نفسه، ص. ١١٧.
(٤) نفسه، ص. ١١٨، ١١٩.

بمعناه الظاهر لا يشرح صدر أحد، ولا يلين قلب أحد. الإنسان عنيد، لا يسمع ولا يرى، يستخدم حرية الاختيار التي منحت له فيما يضره لا فيما ينفعه»[1]، وهو ما سيؤدي بالنبي إلى الانغماس في دوامة التاريخ، الذي جاء على أثر إبراهيم، مدفوعا بعامل الكبرياء والغطرسة عند البعض، وبعامل الطموح والمكر عند البعض الآخر، وقد احتضنت المدينة هذا التحول[2].

صحيح أن الهجرة النبوية شكلت نقطة انطلاق جديدة على المستوى النفسي والسياسي والاجتماعي في مسار الدعوة الإسلامية، وهو ما جعل تاريخها فاصلا حقيقيا بين ما عرف بالمكي والمدني، ليس على مستوى النص فقط، بل على مستوى التدافع بين قوى الكفر والإيمان، وميزان القوى بين الطرفين...، لكن مهما كانت ثورية الاختلاف ودرجته بين «دعوة مكة» و«دعوة المدينة» الذي تسببت فيه الهجرة النبوية، فإن انتقال الرسالة من مكة إلى المدينة أغنت هذه الأخيرة، وأعطت للإسلام مضمونا سياسيا واجتماعيا... لم يتمكن منه في المرحلة المكية، وفي هذا السياق تبدو الهجرة قدرا ضروريا قدره الله تعالى على محمد صلوات الله عليه وسلامه من أجل تمام الدين وكمال الرسالة، ولعل أقوى دليل على هذا قوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾[3]، ونزلت هذه الآية على النبي صلى الله عليه وسلم -حسب ابن عباس- وهو واقف بعرفة، ولم تنزل بعدها آية حلال ولا حرام، ولم يعش بعدها النبي أكثر من واحد وثمانين يوما، ثم مات عليه أفضل الصلاة وأزكى التسليم[4].

---

(١) نفسه، ص. ١١٩.

(٢) نفسه، ص. ١٢١.

(٣) المائدة، ٣.

(٤) الطبراني، التفسير الكبير، (تفسير سورة المائدة، الآية، ٣. موقع التفاسير: http: //www.altafsir.com)

والذين يرون في الهجرة انغماسا في التاريخ، وتلاشيا تدريجيا، وطبيعيا، للنبوة أمام ضغط التاريخ، يصدرون عن رؤية علمانية للدين، تختزله في العقيدة، وطقوس روحية، وشريعة أخلاقية، وتجرده بالمقابل من أي شريعة اجتماعية أو سياسية، ولذلك لم يدركوا الإسلام في خضم الحياة الاجتماعية والأحداث السياسية، وأدركوه فقط عندما كان يعالج أمور العقيدة، وأحوال النفس المنحرفة في البيت المكي، ولا يخفى أن هذا القصور في الإدراك يرجع لمسبقات فلسفية أو أيديولوجية، ولا يتصل بحقائق موضوعية.

إن رفضنا لمحاولة إفقار النبوة، وإقصائها عن أحوال المجتمع والعمران ليس معناه جحود التاريخ، واتساع نطاقه في الإسلام المديني، بل على العكس اعتراف بجدل النبوة والتاريخ في مجال المدينة، وتداخلهما في كثير من الحالات، وهو ما يقتضي الاجتهاد في البحث عن حدود كل منهما، والحذر من هيمنة أي طرف على آخر، حتى لا نقع في تديين التاريخ، أو أرخنة الدين أي جعله تاريخي. ومن ثم فالعروي وأمثاله من التاريخانيين عادة ما يختارون الحل الأسهل هو حذف المدينة من مشروع النبوة والتشبث بمكة، ولا يكلفوا أنفسهم عناء البحث في كيفية حلول النبوة في التاريخ، وطبيعة التأثير المتبادل بين كل منهما.

وإجمالا، فالهجرة النبوية في ضوء هذا التحليل -في رأينا- هي استمرارية، لا هي بداية، ولا هي نهاية، هي طور آخر من أطوار نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، تستقل بمجموعة من الصفات، غير أنها لا تستقل عن النبوة. انتقل النبي صلى الله عليه وسلم إلى المدينة، وأمست ديانته بحكم عدد أتباعه لها معنى تاريخي في ظل التطورات الجارية في الشمال الغربي للجزيرة العربية، فكان بديهيا انخراط النبي في تدبير أحوال التاريخ من منظور الدعوة، ومصالحها العليا، الشيء الذي انعكس على هوية الإسلام، حيث أمسى دون سائر الأديان إمكانية

تاريخية، متصلة بالأرض، وليس إمكانية روحية عالقة بالسماء.

### ٤- مشروع القراءة بلا واسطة:

إن الأستاذ العروي في الفصل السادس من السنة والإصلاح الذي عنونه بـ «قراءة وقرآن»، يدل سائلته على طريق لقراءة القرآن والإفادة منه بدون واسطة، كشف عن ذلك بوضوح في الفقرة الأخيرة من هذا الفصل، حيث استهلها بقوله: «ماذا ترين، أيتها المسائلة، في هذا المشروع، مشروع القراءة بلا واسطة، القراءة البريئة، الخالية من كل مسبق؟». فماذا يعني العروي بالواسطة في هذا السياق؟

يقصد بالواسطة، انطلاقا من التجربة التي خاضعا العروي في هذا الفصل، وغيره من الفصول، أقوال المفسرين وشراح القرآن من جهة،[١] وبعض العلوم التي يشترط التمكن منها لمن أراد أن يخوض تجربته في الفهم من جهة ثانية، فالعروي ينصح سائلته بتجاوز كل أنواع الوساطات التي من شأنها الحيلولة بينها وبين القرآن، والإقبال مباشرة على النص القرآني سواء في أصله العربي أو مترجما. يقول العروي: «لكي نفهم علينا أن نقرأ ولا نكتفي بالتلاوة. نقرأ النص الموجود اليوم بين أيدينا. نقرأه بلا واسطة، بلا فكرة مسبقة، بلا عقدة خفية. نقرأه في الأصل إن أمكن أو في ترجمات مختلفة نصحح الواحدة بالأخرى»[٢]. ولكنه في الآن نفسه يفرض شروطا أخرى من نوع جديد، تتعلق أساسا بمعرفة التاريخ، وفي هذا المعنى يقول العروي: «قبل القرآن عليك أن تتعرفي على النبي الذي عاش ثلثي حياته الأرضية عيشة عادية متواضعة. وقبل النبي عليك أن تتعرفي على العرب، المخاطبين بالرسالة، والعالم الذي أحاط بهم والذي شاركوا بقدر ما في أحداثه طوال قرون، إن لم يكن آلاف السنين»[٣].

---

(١) السنة والإصلاح، م. س. ص. ١٠٦.
(٢) نفسه، ص. ١٠٣.
(٣) نفسه، ص. ٨٩.

**السؤال الذي يطرح نفسه في هذا السياق، هل يستطيع قارئ، أيا كان، دون مساعدة أو واسطة خارجية، أن يدرك إدراكا سليما حقيقة الإسلام العقدية والأخلاقية والتعبدية؟**

إن العروي يجيب على هذا السؤال بنعم، ولا يتردد في إرشاد غيره إلى خوض هذه التجربة، غير أننا، وجمهور علماء الإسلام قديما وحديثا على خلاف رأيه، فهذا النوع من القراءة التي يدعو إليها الأستاذ عبد الله العروي قد تنجح في إنتاج فلسفة، ومعارف «صوفية» غير أنها أبدا لن تنفع صاحبها في بلوغ حقيقة الإسلام، إن هذا الذي يدعو إليه العروي هو يتأرجح بين الدعوة إلى التلاوة، والدعوة إلى نوع من التفلسف حول القرآن، أما القراءة كما استقر مفهومها بين الباحثين المعاصرين، فلابد لها من عُدَّة، ووسائط.

فعلماء المسلمين ومفكريهم في العصر الحالي تجاوزوا تراث القدامى المنهجي والفكري في فهم القرآن وتفسيره، وتطلعوا إلى إبداع مناهج ونظريات جديدة وجريئة تسمح لهم بقراءة القرآن قراءة عصرية، وتجديد معاني هدايته للعالمين في الظرف الحالي، وخاصة بعد أن ظهرت للعيان أخطار الفهم السيئ للقرآن أو المتجاوز على حاضر المسلمين وحضارتهم، غير أنهم في الآن نفسه لم يدعوا إلى فسح المجال للفهم عن الله من دون ضوابط.

ومهما تكن ماهية الضوابط، واختلافها من دارس لآخر، ومن عصر لآخر، فإنها من الناحية النظرية تؤكد «شبه إجماع» على الواسطة في القراءة القرآنية، ولعل هذا يكفي لإبطال نظر العروي ورأيه.

وإجمالا، إن المشكلة الرئيسية في تعامل العروي مع القرآن الكريم في كتاب «السنة والإصلاح» تكمن أساسا في الحط من قدر القرآن كموضوع معرفي، والتعامل معه كأي نص بشري، يحمل جملة معارف لها مراجعها التاريخية والثقافية المكشوفة أو المحتمل اكتشافها، وهو ما أدى به عمليا

وليس نظريا إلى نفي مفهوم الوحي، أو على الأقل تجاهله، في حين أن النص القرآني خطاب الله تعالى لعباده، وحي منزل من السماء على صدر محمد المصطفى، ونزوله بلغة العرب لا تجعله بالضرورة ترجمانا لثقافتهم وحضارتهم.

وإذا كان العروي كما أسلفنا يتحدث من خلال هذا الكتاب مع قارئة مغتربة، وصلتها بسيطة بالثقافة العربية والحضارة الإسلامية، وهو ما دعاه لسلوك منهج مختلف عما اعتدنا عليه في أعماله السابقة، فإن المضامين التي عبر عنها بادي انحرافها وخروجها عن الموضوعية العلمية، سواء ما تعلق منها بمفهوم القرآن أو النبوة أو الوحي...، وهو بذلك يؤسس لفوضى معرفية في مجال حساس وحيوي في العالم العربي.

## III- السنة

تحظى السنة بمكانة هامة لدى عامة المسلمين إلا ما شذ منهم، وتحتل الصدارة بين مصادر الفكر الإسلامي المختلفة والمتعددة، وتعود أهميتها إلى كونها ترجمان القرآن، المعرب عن معانيه، وأرقى مثال تاريخي للإسلام، الذي رعته النبوة، وقد أهلت هذه الخصوصية السنة النبوية لتكون ثاني مصدر تشريعي بعد القرآن يتولى قيادة حياة المسلمين منذ العهود الأولى للظهور السياسي والاجتماعي للإسلام. وبالرغم من الخلافات القوية بين علماء المسلمين بشأن السنة، وتباين آرائهم حول حدودها وطرق استثمارها...إلخ، فإن أحدا منهم، من ذوي الرسوخ في العلم لم يجرؤ على إنكارها، وإبطال الاستدلال بها، أو التقليل من ثقلها المرجعي في النسق المعرفي الإسلامي.

ففي هذا السياق الثقافي والحضاري الممتد على مسافة خمسة عشر قرنا من الراهن العربي، والمفعم بمعاني الاعتزاز بالسنة وتعاليمها، والأخذ بأدلتها، تبدو وجهة نظر العروي حول السنة نشازا، إذ تدعو بشكل غير مباشر إلى

التحلل من هذه القدسية التي أحاطت بها، واعتبارها خَلْقا تاريخيا يسري عليه قانون الوجود والعدم. وقد شكل كتاب «السنة والإصلاح» وتحديدا الفصل السابع منه (السنة والتقليد)، مناسبة سانحة فصل فيها العروي القول حول السنة ومغزاها، وآثارها المباشرة على إرادة النهضة والتقدم، وسنحاول في هذه المقالة بسط رأيه والتعقيب عليه، بما يكشف عيوبه وتطرفه المعرفي، وذلك من خلال العناصر التالية: مفهوم السنة وطريقة تشكلها؛ ومنهج السنة وكلفته الحضارية.

**١ - مفهوم السنة وطريقة تشكلها:**

إن العروي في «السنة والتقليد» لم يستدع التعاريف المتداولة للسنة بين المحدثين والفقهاء، ولم يجادلهم في مفاهيمهم وأدواتهم، بل سعى لبناء مفهومه الخاص بعيدا عن أعينهم، بأسلوب تاريخاني موافق لقناعاته النظرية والعلمية، وهو للتذكير نفس الأسلوب أو المنهج الذي طبقه مع القرآن، ويعتمد بالأساس على الدينامية التاريخية التي تنشأ في إطارها الأفكار لفهم الوقائع الفكرية أولا، ثم تفسيرها ثانيا.

فالسنة في نظر العروي هي «كيفية تطبيق النص الأزلي على الواقع البشري المتحول»[1]، وقد صيغت هذه الكيفية -بحسب العروي- في جو من التنافس والصراع بين ثلاث تشكيلات اجتماعية رئيسية: أشراف مكة، وآل البيت (الشيعة)، والخوارج، والذي انتهى بانتصار الأشراف على حساب الفئات الأخرى، وبالتالي تكون السنة هي مفهوم جماعة المكيين - الذين تأخر إسلامهم- للقرآن، وتعبير صريح عن قناعاتهم، يقول العروي في هذا المعنى: إن أشراف مكة هم «الذين سيفرضون فهمهم للنص. بسلوكهم وبآرائهم سيضعون أسس السنة (...) واجههم خصومهم من الفريقين الآخرين بقرآن مخالف، أي بقراءة أخرى، بأعمال وأقوال، باجتهادات وتأويلات، لا تقل وجاهة

(١) عبد الله العروي، السنة والإصلاح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط.١/ ٢٠٠٨، ص. ١٣٠.

عن تلك التي اعتمدتها الجماعة، جماعة أشراف مكة. لكن بدون جدوى. فاضطر المخالفون، في النهاية، إما إلى الانفصال والعزلة، وهو حال الخوارج، وإما إلى تأسيس سنة موازية، باعتماد الطريقة نفسها التي سار عليها أهل الجماعة، وهو حال الشيعة»[1]. وتعود قوة «سنة الجماعة» إلى ثلاث أسس: واقع تاريخي جسده عمل أهل المدينة، والذي لخصه الإمام مالك في الموطأ؛ واقع اجتماعي جسده نفوذ وتألق أسياد مكة؛ ونص مُؤَكد (القرآن)[2].

ومن ثم، فالسنة النبوية في منظور التاريخانية تماثل الأيديولوجية في عصرنا الحالي، فهي لا تعدو أن تكون فهم «طبقة» اجتماعية للنص، وتجميع انتقائي لما تبقى من آثار الرسالة بعد ذهاب الرسول صلى الله عليه وسلم، يوافق أغراض وغايات فئة من الناس وليس كل الناس. ومن ناحية أخرى هي كيفية (منهج) من بين كيفيات عديدة لتنزيل النص القرآني على الواقع البشري المتحول، تعكس كذلك انحيازات الجماعة وميولها.

إن هذا التعريف يطرح إشكالات عديدة في السياق الثقافي العربي والإسلامي المعاصر، وتعكس الأسئلة التالية أهم هذه الإشكاليات: ما مدى موافقة هذا التعريف وهذه الاستخلاصات لحقائق الأمور في الزمان المرجعي (البعثة والخلافة) المتواتر نقلها؟، ما مصير قدسية السنة؟ وهل تستطيع الحفاظ على وظائفها في ضوء هذا الفهم؟، ومن جهة أخرى، ما مدى صواب اختزال السنة في منهج أو كيفية، وتجاهل متنها الواسع؟.

### ■ هل السنة فهم «طبقة» اجتماعية؟

يحاول العروي من خلال الفقرات المشار إليها أعلاه تقديم السنة على أنها مجرد فهم منتصر إلى جانب مفهومات منهزمة جسدتها بالدرجة

(١) نفسه، ص. ١٣٠.
(٢) نفسه، ص. ١٣٤.

الأولى الطائفة الشيعية، ولعل سبب انتصار «فهم الجماعة» على ما سواه هو الدعم والرعاية الذي لاقاه من أكابر مكة وأشرافها، ولا يخفى على القارئ الحاذق الآثار السلبية لهذا التقديم على مكانة السنة ووظيفتها الدينية في الكيان الإسلامي. غير أن الواقع التاريخي يشهد بخلاف ذلك، ويطفح بالأدلة والشواهد النافية لاستنتاجات العروي في هذا الباب.

إن الاهتمام بالسنة والتنظير لمكانتها في الإسلام -من الناحية العملية- تأخر إلى عهد الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز رحمه الله على رأس المائة الأولى للهجرة، وهو العهد الذي شهد نشاطا ملحوظا وديناميةً ثقافية أثمرت تدوين السنة وجمعها، في دفاتر وأسانيد، ولم يقف الأمر عند هذا الحد بل استمر في الفترات اللاحقة وتقوى من الناحية المنهجية، حيث سيتوج بظهور الكتب الستة في المائة الثالثة للهجرة[1].

والسنة قبل القفزة الأصولية التي تحققت ابتداء من المائة الثالثة كانت لفظا عاما، يعني أشياء مختلفة ومتعارضة أحيانا منها: الهدي النبوي المقصود اتباعه[2]، أو قوله صلى الله عليه وسلم بإطلاق[3]، وكذلك كانت تدل على مجموعة من الأحكام التي تتراوح بين الاستحباب والواجب، وقد حملت كتب الأصوليين الأوائل صدى هذه المعاني، إذ لم تستقر على العبارة الجامعة المانعة «السنة هي أقوال النبي وأفعاله وتقريراته» بشكل حاسم إلا بعد مدة؛ فالشيرازي (ت. ٤٧٦هـ) على سبيل المثال في بعض المواضع من «اللمع» يقول: «وأما السنة فما رسم ليحتذى به على سبيل

(١) محمد عجاج الخطيب، أصول الحديث، دار المعارف، دمشق، ط. ١٠/ ١٩٨٨، ص. ١٧٦ -١٨٦.

(٢) قام الدكتور سعد الدين العثماني بدراسة موثقة ومفصلة تتبع فيها تعاريف السنة لدى الأصوليين ووقف على الاختلافات الواقعة بينهم، ومما ذكره في فصل التعريف أن «السنة لدى الصحابة ما كان مطلوب الاتباع» (سعد الدين العثماني، المنهج الوسط في التعامل مع السنة النبوية، منشورات حركة التوحيد والإصلاح المغربية، طوب بريس، الرباط، ٢٠١٠، ص. ٣٠).

(٣) أبو حامد الغزالي، المستصفى في علم الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.١/١٩٩٣، ص. ١٠٣. ابن رشد، الضروري في أصول الفقه، تحقيق جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط. ١/ ١٩٩٤، ص. ٦٦.

الاستحباب وهي والنفل والندب بمعنى واحد»[1]، والإمام الرازي (ت. ٦٠٦هـ.) في «المحصول» يقول: «ولفظ السنة مختص في العرف بالمندوب بدليل أنه يقال هذا الفعل واجب أو سنة، ومنهم من قال لفظ السنة لا يختص بالمندوب بل يتناول كل ما علم وجوبه أو ندبيته بأمر النبي صلى الله عليه وسلم، أو بإدامته فعله لأن السنة مأخوذة من الإدامة ولذلك يقال الختان من السنة ولا يراد به غير واجب»[2].

فهذه الإطلالة التاريخية على بساطتها تلفت انتباهنا إلى أن السنة كمفهوم اصطلاحي من ناحية، وكمتن شرعي مكتمل من ناحية ثانية تأخر ظهورها إلى نهاية المائة الأولى للهجرة، ومعنى هذا أن قسطا مهما من المعطيات الاجتماعية والثقافية لعصر النبوة كانت قد اختفت وانتهت، وبالمقابل ظهرت معطيات جديدة، تختلف كلية عن معطيات عصر النبوة والخلافة الراشدة، خاصة على المستوى الاجتماعي والسياسي، ومن ثم أي تعليل تاريخي لظهور السنة يجب أن يستند إلى وقائع وثنايا العصر الأموي، الشيء الذي لم يقم به العروي. وطبقة «أشراف مكة» التي حاول العروي أن يعلل بها ظهور السنة تعتبر في حكم المتلاشي في هذا العصر. فالسؤال الكبير الذي يطرح نفسه في هذا السياق، والذي لم يكلف العروي نفسه عناء الجواب عنه: ما هي الأدلة التاريخية والمعطيات الواقعية التي تؤكد -من وجهة نظره- الصلة بين السنة وأكابر مكة؟ وماذا يقصد بأشراف مكة وأكابرها؟ هل صناديد قريش الطلقاء بعد الفتح، أم القرشيين الذين خرجوا من صلبهم، وانتشروا في الأرض بعد النصف الأول من القرن الهجري، أم فئة أخرى؟.

إن العروي في «السنة والإصلاح» لم يجب على أحد من هذه الأسئلة،

---

(١) أبو إسحاق إبراهيم الشيرازي، اللمع في أصول الفقه، تحقيق محيي الدين ديب مستو ويوسف علي بديوي، دار الكلم الطيب ودار ابن كثير، دمشق- بيروت، ط. ١/ ١٩٩٥، ص. ٦٤.

(٢) الرازي، المحصول في أصول الفقه، ج. ١، تحقيق الدكتور طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة، ط. ٢/ ١٤٩٢، ص. ١٠٣، ١٠٤.

ولم يذكر شيئا من هذه الأدلة، واكتفى بتسجيل مجموعة من الخواطر والافتراضات، التي لا تصمد أمام النقد والتحليل التاريخي - الموضوعي، ولا تخول له اختزالها إلى «فهم جماعة» أيا كان لونها، كما تظهر ضعفا في الإحاطة بتاريخ السنة.

أما كون السنة «فهم»، فهذا أمر غير مسلم به هو الآخر، ويحتاج إلى تمحيص، فالسنة قبل القفزة الاصطلاحية التي تحققت مع نشأة أصول الفقه، كانت تعني أشياء مختلفة، ومن أبرز هذه المعاني معنى الهدي النبوي أي تجسيداته صلى الله عليه وسلم لمعنى الإسلام ومبناه؛ وأحكامه صلى الله عليه وسلم في عدد من القضايا والشؤون؛ وأقواله عليه السلام، وكما هو واضح من هذه المعاني، فلا أحد منها يعكس وجها من وجوه الفهم، فالسنة باعتبارها هديا، أو حكما، أو قولا، هي حقائق «موضوعية» مستقلة عن الفهم، ومسندة إلى قائلها صلى الله عليه وسلم، وليست فهم الآحاد من الناس أو الجماعة. أما إذا كان قصد العروي المعاني والفقهيات التي نجنيها من هذه الحقائق فهذا موضوع آخر، لا يمكن تضمينه بأي حال من الأحوال مفهوم السنة، ولا يخلو مثل هذا العمل- إن حصل- من تآمر، وغرض غير بريء. وعموما، وفي أسوء الحالات، لا تطرح السنة في بدايات تبلورها إشكالية الفهم بقدر ما تطرح إشكالية الانتقاء والتدوين، الشيء الذي لم يعرض له العروي إلا جزئيا، وبما يخدم افتراضاته التاريخانية.

إن مؤدى نظر العروي وخواطره حول تبديد قوة السنة التشريعية، وإلحاقها بالدينامية التاريخية التي أطلقها الإسلام باعتبارها جزء من هذه الدينامية، يسري عليها ما يسري على الأحداث التاريخية البشرية من تزييف وتحريف وتوظيف...إلخ. في حين تعتبر السنة من ملحقات النص القرآني ووسيط ذو مصداقية بين القرآن والتاريخ، يحمل بعضا من خصائص الطرفين دون أن يكون أحدهما، ومثل هذا الفهم يمنعنا من الوقوع في زلة «قرأنة» السنة أو «أرخنتها»، ومن ثم فمن التحديات

الحقيقية التي يبسطها العصر أمام السنة، والمطروحة بإلحاح على طاولة الاجتهاد: سؤال المفهوم، الذي يدقق في الأبعاد التاريخية لمتن السنة؛ وسؤال الاستثمار، الذي ينظر في إمكانية بناء «أصول فقه السنة» جديد، يحفظ للسنة مكانتها التشريعية من جهة، ويحرر العمل الإسلامي من الجمود من جهة ثانية.

■ **ما حقيقة القول: إن السنة كيفية تنزيل؟**

يقول العروي: إن أشراف مكة هم الذين وضعوا أسس السنة، أي «كيفية تطبيق النص الأزلي على الواقع البشري المتحول»، فما معنى هذا؟

إن هذا الحكم التقريري المجمل يشكل مجالا لتوارد العديد من الأسئلة، لم يجب العروي في فصل «السنة والتقليد» على أي منها، وهو ما جعل حكمه مشكلة وليس حلا، ومن جملة هذه الأسئلة التي يطرحها: هل هذه الكيفية التي تجسد السنة وضعية، من إبداع الرعيل الأول من المسلمين، أم دينية من تعاليم الرسول؟، ثم هل السنة تقف إزاء القرآن عند حدود بيان الكيف، ألا تتضمن أبعادا وأحكاما غير منصوص عليها أصلا في القرآن الكريم؟

إن السنة في جوهرها كيفية ومنهج دقيق للتقريب بين طبيعتين مختلفتين القرآن والتاريخ، ونظرا لصعوبة هذه العملية وحساسيتها فقد نفذها محمد صلى الله عليه وسلم أثناء حياته، ولم يتركها لصحابته من بعده، وهذا أحد وجوه قوله تعالى: ﴿ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا ﴾[1]، وفي هذا المنحى تعتبر أقوال النبي وأفعاله وأحكامه التجسيد الملموس لهذه الكيفية، الشيء الذي أدركه الأصوليون والفقهاء فيما بعد، وبنوا عليه أدلتهم. ومن ثم، وخلافا لما أثبته العروي، فـ «كيفية تطبيق النص الأزلي» هي بالأساس

(١) سورة المائدة، ٣.

مسؤولية الرسول صلى الله عليه وسلم، ولم يغادر الدنيا حتى أداها كاملة، ولم يترك صلى الله عليه وسلم هذا الأمر للمؤمنين بعده نظرا لخطورته.

أما فيما يتعلق بمسألة بيان الكيف، فالسنة النبوية في كثير من الحالات لم تقف عند حدود بيان الكيفيات من صلاة وصوم وحج... إلخ، بل نصت على أحكام ومناسك لم يعرض لها القرآن الكريم بشكل أو بآخر وإن كانت متضمنة معانيها في كلياته ومقاصده الكبرى، الشيء الذي يجعل تعريف العروي للسنة الذي يحصرها في بيان الكيف ناقصا، ولا يفي بالغرض.

**٢- منهج السنة وكلفته الحضارية:**

لقد أوقعت التاريخانية الأستاذ عبد الله العروي في أحكام وأخطاء جسيمة في موضوع السنة، وقد حاولنا من خلال الصفحات السابقة التنبيه إلى بعض هذه الأخطاء، والرد عليها، وسنحاول في هذه الفقرة التعرض للبعض الآخر. فإذا كان العروي في القسم الأول من خواطره حاول نزع القدسية عن السنة بإغراقها في الظرف التاريخي بكل ملابساته، فإنه في القسم الثاني منها -الذي يشكل موضوع هذه الفقرة- حمَّل منهج السنة مسؤولية النكبة الحضارية التي أصابت الأمة، فما مدى صحة هذا الحكم؟، وما هي مستنداته؟

ينطلق العروي في هذا الباب من مفهوم العلم الذي احتفت به كتب السنة ودبجت به دواوينها، وهو لا يتجاوز مجموعة من العلوم الشرعية المحمود طلبها والسعي لتحصيلها، كالقرآن والحديث والفقه واللغة والنحو...، وتعتمد هذه العلوم بحسب العروي على الرواية والحفظ والإسناد، ومقابل هذا الصنف من العلوم وجدت علوم أخرى كالطب والكيمياء والتنجيم والكهنة وصناعة الأعداد...، بقيت دائما على هامش المؤسسة الرسمية وغير مرحب بها عموما، ويتميز هذا النوع من الناحية

المنهجية بقدر ولو يسير من مباشرة المادة.

ومن ثم، وبناء على هذا التقسيم والتحليل الذي يعضده، يخلص عبد الله العروي إلى نتيجة كبيرة «وهي أن منهج السنة [الذي يتصل بالعلوم الشرعية]، اعتماد الاتباع ونبذ الابتداع، يؤدي حتما، بوعي أو غير وعي، إلى ثقافة سمع ولسان، في تعارض بارز مع ثقافة عين ويد التي قوامها الملاحظة والممارسة»[1]، والتي ترتبط عادة بالصنف الثاني من العلوم. وقد كانت الغلبة دائما من الناحية التاريخية لمنهج السنة، الذي كان يقوم بين الفينة والأخرى بعملية «زبر وتشذيب» في المجال الثقافي للتخلص من الزيادات والتجاوزات التي تخرج عن التقليد، والتي تنتمي إلى ثقافة الملاحظة والممارسة، مستفيدا من رسوخ تأويل سادة المدينة، واستبداده بالحكم عامة[2].

وفي هذا السياق يقول العروي: إن أهل السنة يمكرون بمكر التاريخ. «باسم فترة زمنية وجيزة، فترة مسطحة ومختزلة، مصححة ومنقحة، يطلب من التاريخ أن يتوقف هو الآخر عند حده، يؤمر بأن لا يتجدد أبدا ولا يتميز، لا يتنوع ولا يتطور، بعبارة أوضح يلزم بأن يتنكر لمضمونه ومغزاه»[3].

وصفوة القول؛ إن غلبة نزعات التقليد على المجتمعات العربية، وعجزها عن مغادرة المقام الحضاري والتاريخي الذي تسكنه منذ قرون إلى مقام أرقى وأرحب يعود -حسب العروي- إلى «منهج السنة» الذي يحرس التقليد ويرعاه، ويعمل على توليده وإنتاجه، فلا مستقبل حضاري للأمة المسلمة إذا لم تقتل إرادة التقليد في جسمها، وتطلق العنان لإرادات التجديد والتجريب ومباشرة المادة.

إن وجهة نظر العروي هاته التي تدين منهج السنة وتتهمه بمسؤولية

(١) السنة والإصلاح، ص. ١٤٨.
(٢) نفسه، ص. ١٤٩.
(٣) نفسه، ص. ١٥٠.

التخلف، تثير لدينا جملة من الاعتراضات، يمكن تكثيفها في سؤالين اثنين: ما مدى مسؤولية منهج السنة عن التقليد، وبالتالي الجمود والتخلف الحضاري؟، هل التقليد المتحدث عنه معطى تاريخي أم معطى ثقافي؟

■ **منهج السنة والتقليد:**

صحيح، إن منهج السنة في السياق الإسلامي يحفز على الاتباع، ويحذر من الابتداع، وبالتالي كانت أدواته الأساسية والإستراتيجية الحفظ والإسناد، وهذا أمر لا عيب فيه، بل مطلوب لاستمرار النص وحمايته من العبث، وفي الآن نفسه حماية السنة من التحريف والتزييف، والجدير بالذكر في هذا السياق أن هذه الخاصية ليست إسلامية خالصة، بل خاصية جل الأمم الكتابية التي لها نص مقدس، وأثر للنبوة، وبشكل خاص الديانتين المسيحية واليهودية، ومن ثم فالتقليد في مجاله الطبيعي والحيوي أمر محمود، وبريء من التهم التي يريد البعض إلصاقها به.

لكن مشكلة التقليد تبدأ عندما يراد له السيادة في مجالات معرفية وثقافية غير مجالاته الطبيعية، وقد حاول العروي من خلال تعريفه لمنهج السنة ومجال نشاطه، أن يوهمنا أن منهج التقليد في المجال الثقافي الإسلامي هو منهج كلي مهيمن على النشاط الفكري في الأطوار الحضارية المختلفة التي مرت بها الأمة الإسلامية، وهذا أمر غير مسلم به، وكل ما ذكره العروي في هذا الباب لا يتعدى مستوى الأحكام والافتراضات إلى مستوى الأدلة والحجج العلمية والتاريخية المقنعة، فانحطاط العلوم غير الشرعية ليس سببه سطوة منهج التقليد وغلبته عليها، وإنما أسباب تاريخية أخرى توجد في البيئة والظرف التاريخي خلال العصر الوسيط وعلى رأسها ضعف الحاجة الاجتماعية لها أو بعبارة أخرى ضحالة الحوافز الموضوعية التي من شأنها تحريك عملية التطور والتقدم في هذا المجال، وتشترك الأمة الإسلامية مع غيرها من الأمم في هذا السبب. ولا أدل على خطأ رأي العروي في هذه المسألة انحطاط العلوم الدنيوية

في الكيانات الحضارية الأخرى التي لم تكن لها «سنة» تعوقها.

ومن ناحية أخرى، إن انحطاط العلوم الدنيوية في المجال الإسلامي لم يكن انحطاطا مطلقا وتاما، بل على العكس من ذلك، ازدهرت بعض هذه العلوم في أكثر من مكان من عالمنا الإسلامي، وتلقاها الغرب عن المسلمين بكل تواضع، ومن أشهر هذه العلوم الفلسفة والمنطق... التي عبرت من الأندلس وغيرها من نقاط الاتصال نحو أوروبا، ولا زالت ذكرى هذا العبور حاضرة في الأذهان الغربية إلى اليوم.

■ **التقليد معطى تاريخي وليس معطى ثقافي:**

يخطئ العروي، والكثير من المثقفين العرب في فهمهم للتقليد في المجال الثقافي الإسلامي، ويتجهون في الغالب إلى تفسيره بعوامل ثقافية من قبيل ما ذهب إليه العروي، حيث يجعلون التقليد عادة فكرية إسلامية متأصلة في العقلية العربية التي بناها الإسلام، غير أن الحقيقة بعيدة كلية عن هذا الفهم، فالتقليد في الممارسة الثقافية العربية قديما وحديثا توجد أسبابه في التربة، في التاريخ، وفي البنيات الاجتماعية والاقتصادية الثابتة والمستقرة، فخلال العصر الوسيط لم يشهد الوضع العربي تطورات تاريخية نوعية على الصعيدين الاجتماعي والاقتصادي من شأنها تحفيز التحول الثقافي، وإعادة بناء العلاقة مع علوم الدنيا.

فاستمرار نفوذ منهج السنة في المجالين الديني والدنيوي من الناحية التاريخية ليس سببا كافيا ولا مقنعا لتفسير استمرار التقليد في حياتنا العربية ورسوخه في الممارسة الثقافية، ولا أدل على ذلك إرهاصات التجديد التي كانت تتفشى في العالم العربي في لحظات تاريخية معينة، بالتزامن مع أحداث غير عادية واستثنائية، فالعامل الحاسم وراء ظهور الممارسة التجديدية أو اختفائها هو التاريخ أو الواقع. وقد انتبه العروي لهذا السبب لكنه استغله بطريقة معكوسة، فالمذهب الظاهري الذي صاغ صورته ابن حزم

الأندلسي في القرن الخامس الهجري في نظر العروي رمز قوي للتقليد، تزامن ظهوره مع انكسار تاريخي كبير عرفه العالم الإسلامي، تمثل في انحطاط الأندلس، والتجزئة الطائفية الحادة التي عانت منها، وتصاعد حدة حروب الاسترداد التي خاضتها الممالك المسيحية الكامنة في الشمال منتظرة الفرصة التاريخية للانقضاض على الأندلس الإسلامية.

وبالتالي وانطلاقا من هذا المثال، فبدل أن يستنتج العروي أن التقليد ليس «سنة»، وإنما هو تاريخ، نجده يستنتج العكس، التاريخ «سنة»، وبالتالي تقليد، وهذا شكل من أشكال قلب الحقائق، القائم على قلب الجدل.

وصفوة القول، إن وجهة نظر العروي حول السنة التي حاولنا في هذه المقالة عرضها والتعقيب عليها، تشكل وجها آخر لفشل التاريخانية في مقاربة القضية الدينية، فجل الفرضيات التي اشتغل بها العروي في هذا الموضوع لم تتأكد ولم تصمد أمام النقد الموضوعي، وتعكس قدرا كبيرا من الارتباك والحيرة فهي نص غير مجنس يتأرجح بين التاريخ، والفلسفة، والإسلاميات...، فالتاريخانية كفلسفة ومنهج تدرك بكفاءة عالية الأشياء التي من جنسها أي التاريخ، وتتلاشى قدراتها المنهجية وفعاليتها في توليد «الحقائق» كلما ألقينا بها إلى مجالات غريبة عنها تشكل نقيض جنسها، وعلى رأس هذه المجالات المجال الديني.

وبشكل عام تشكل «السنة والتقليد» خلاصة توجيهية تاريخانية تعج بالقضايا والمسائل المثيرة للنقاش، وقد اخترنا أهمها موضوعا لهذه المقالة، أفضنا فيها القول، ونظن أنها كافية لإبطال ما دونها.

## IV- هل التوحيد تجربة تاريخية أم هداية إلهية؟

تتعدد تجارب الأستاذ عبد الله العروي المعرفية بتعدد أعماله ومؤلفاته،

فكل واحد من هذه الأعمال يمثل تجربة فريدة ومتميزة، خاصة على مستوى الأفكار والأطروحات، ولعل آخر صيحات العروي وبنات أفكاره ما تضمنه كتابه «السنة والإصلاح»، الذي تناول المسألة الدينية في المجال العربي بجرأة كبيرة ومنهج متفرد، حيث شكل هذا المؤلف مناسبة للعروي بسط خلاله القول في قضايا حساسة من قبيل: التوحيد، و«الظاهرة القرآنية»، و«السنة» النبوية، وعمل على تحليلها، وتقديم اقتراحات لفهم كينونتها في السياق المعاصر.

إن «السنة ولإصلاح» بالنظر إلى استنتاجاته وخلاصاته يشكل ثورة معرفية حقيقية، من شأنها زعزعة منظومة العقائد الراسخة في العالم الإسلامي، وقلب التصورات رأسا على عقب، إذا ما كتب له النفوذ، وبالرغم من هذه الخطورة، والأثر المتوقع لهذا العمل على «الاستقرار الديني»، فإن صداه في الأوساط الفكرية والثقافية العربية ظل محدودا بعد قرابة عامين من صدوره، وهو ما يؤشر على أزمة فهم وتلقي يعيشها العالم العربي في السنوات الأخيرة.

سنخصص الشق الأول من هذه الدراسة لتناول أطروحات عبد الله العروي حول سيرة إبراهيم الخليل عليه السلام، وعقيدة التوحيد في تطورها التاريخي من زمن إبراهيم إلى زمن محمد عليهما السلام، ثم سنتبع ذلك باعتراضات نقدية.

### ١ - الكتاب والمنهج:

صدر كتاب «السنة والإصلاح» في طبعته الأولى سنة ٢٠٠٨ عن المركز الثقافي العربي، يقع في أزيد من ٢٠٠ صفحة، موزعة على تسع مقالات، من أبرزها: فلاسفة ومتكلمون، التوبة والنداء، الدعاء والعهد، قراءة وقرآن، السنة والتقليد، الإصلاح.... وقد جاءت هذه المقالات سواء من حيث موضوعها أو أغراضها جوابا عن رسالة سيدة «مغتربة» تعيش

في الولايات المتحدة الأمريكية، ترجو من الكاتب مساعدتها على حل بعض الإشكالات الفكرية التي تؤرقها، بعد أن تعرفت عليه في إحدى المناسبات في شرق الولايات المتحدة.

وبغض النظر عن طبيعة هذا السائل، هل هو حقيقي أم افتراضي، فإن نص «السنة والإصلاح» تأثر به وبظروفه الثاوية، التي تبدو واضحة وراء عباراته وتقريراته وتحليلاته، وقد أفصح العروي عن جزء من هذه الظروف في الفقرة الأولى من الكتاب، ومن ثم اتخذت فقرات الكتاب في أكثر من موضع شكل الرسالة.

إن «السنة والإصلاح» بحكم السياق الذي تمخض عنه، لم يعتن كثيرا بالقضايا المنهجية والتدقيقات الاصطلاحية، والبحث، قدر عنايته بالحجاج، والرد على الخصوم الافتراضيين، وتقرير الأفكار، والبوح بالقناعات، وبالتالي جاء متنه نحيفا، لا تثقله الإحالات، وتقريريا حينا، وغامضا وملتبسا حينا آخر، فالكتاب في جوهره وتصميمه هو أفضل وسيلة عثر عليها العروي لترتيب أفكاره حول عدد من القضايا الحيوية والمصيرية في حياتنا الثقافية والروحية، يقول العروي في مستهل هذا العمل: «مرت علي شهور وأنا أبحث عن وسيلة سهلة وواضحة أرتب بها أفكاري. هل أفعل ذلك في شكل اعترافات أم عقيدة أم حوار أم عرض مسلسل؟ أرى يوما محاسن هذا الأسلوب أو ذاك وفي اليوم التالي تتضح لي نواقصه. فجاءت رسالتك لتضع حدا للتردد»[1].

لكن، بالرغم من هذه الخاصية، فإن «السنة والإصلاح» هو ثمرة منهج علمي- تاريخي صارم، له نفوذ واسع في مجال العلوم الإنسانية، تتجلى آثاره في سائر فقرات الكتاب وفصوله، وعكس ما يعتقد البعض «فالسنة والإصلاح» «خلاصة منهج»، وليس مدونة خواطر فكرية وانطباعات «شعرية» حول الثقافة والدين....

(١) عبد الله العروي، السنة والإصلاح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط. ١، ٢٠٠٨، ص. ٥.

إن عبدالله العروي في كتابه هذا وفي للمنهج التاريخاني في تحليل الظواهر الفكرية والثقافية، بعد أن تخلى مؤقتا عن الفلسفة التاريخانية في أعماله الأخيرة أو بالأصح عدلها، ولا يمكن فهم تحليلات العروي المقتضبة في «السنة والإصلاح» دون الوعي بالخلفية المنهجية التي تقف وراءها، وسنحاول فيما يلي تقديم فكرة مقتضبة عن هذا المنهج، تسعف في بلوغ ما نحن بصدده، إذ بدون فهم إجرائي للتاريخانية يصعب فهم محتويات الكتاب، وبالتالي نقدها، والاعتراض عليها.

التاريخانية كفلسفة في مجال البحث التاريخي يعود ظهورها إلى أواخر ق. ١٩م، وقد شكلت آنذاك ثورة في الفكر التاريخي بالنظر إلى الآفاق الرحبة التي فتحتها أمام البحث، وتستند هذه الفلسفة على مقولة أساسية وهي: «الحوادث البشرية فريدة ومتطورة»[١]، بعدما كان السائد هو التقليد ونفي التطور والفرادة عن الحوادث والظواهر. غير أن التاريخانية لم تقف عند حد هذا المبدأ الذي التف حوله معظم المؤرخين وفلاسفة التاريخ المعاصرين، والذي يبدو من الناحية الصورية متغلبا على العقل، بل تجاوزته إلى أنساق ونظريات تتأرجح بين العلم والأيديولوجيا، وتشترك في القول بالحتمية التاريخية، ولعل أوضح مظهر أيديولوجي للتاريخانية في التاريخ المعاصر هو النظرية الماركسية القائمة على المادية التاريخية.

أما التاريخانية كمنهج تاريخي فهي بحث في الخصوصيات وعناصر التفرد في الحوادث والمواقف والأحوال...، وتفسيرها تفسيرا يضفي عليها البداهة، وهو ما دفع العروي للقول: «التاريخية كمنهج بحثي تؤدي حتما إلى التاريخانية كاتجاه فلسفي»[٢].

فكتاب «السنة والإصلاح» في عمومه هو تعبير ملموس عن قناعات

---

(١) فريدريك منكه في كتابه أصول التاريخانية. (عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، ج. ٢، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط. ١/ ١٩٩٢، ص. ٣٤٧.

(٢) عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، ج. ٢، م. س. ص. ٣٤٩.

تاريخانية فلسفيا ومنهجيا في مجال شديد الحساسية والخطورة في المجال الإسلامي وهو مجال الأصول (الكتاب والسنة)، فقد سبق للعروي أن تناول قضايا شائكة ومثيرة في مؤلفاته السابقة مثل قضايا الهوية والأصالة والإسلام...، لكنه لأول مرة يتناول مواضيع التوحيد والقرآن والسنة بمنهج تاريخاني، وهو ما يجعل تجربة «السنة والإصلاح» مغامرة حقيقية في البيئة الإسلامية المعاصرة. وتمثل هذه المقالة مناسبة لتقييم هذه التجربة، والنظر في حدود التاريخانية في مقاربة قضايا الأصول.

## ٢- دعوة إبراهيم عليه السلام:

يعتمد العروي في قراءته لتجربة نبي الله إبراهيم عليه السلام على بعض المعلومات التاريخية القليلة التي وصلتنا عن العصر الهلستيني وثقافته، والتي تغطي فترة تقارب الألف عام، فإبراهيم في ضوء المعطيات الثقافية والحضارية للعصر الهلستيني ثائر مجادل، ابن الحضارة العاق، «يهجرها ليتحرر من ربقها وقيودها ويقيم على حافتها، لا بعيدا عنها ولا قريبا منها، لا داخلها ولا خارجها. يعرف عنها ما يحاكمها به. يعلم منها ما يكفيه ليقاومها بأسلحتها، العقلية والوجدانية»[1]، خرج عنها بسبب الشقاء الذي سادها، ولم تنفع في معالجته الآلهة المتعددة.

ومن ثم، فرسالة إبراهيم عليه السلام هي تجربة روحية تاريخية خاضها خليل الله بين أهله وقومه على مشارف الجزيرة العربية أفضت به خارج الحضارة، ويعتبر دعاء إبراهيم خاتمة حقبة طويلة من الحيرة والتردد، ﴿ وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ رَبِّ ٱجْعَلْ هَٰذَا ٱلْبَلَدَ ءَامِنًا وَٱجْنُبْنِى وَبَنِىَّ أَن نَّعْبُدَ ٱلْأَصْنَامَ ﴿٣٥﴾ رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضْلَلْنَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلنَّاسِ ۖ فَمَن تَبِعَنِى فَإِنَّهُۥ مِنِّى ۖ وَمَنْ عَصَانِى فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٣٦﴾ رَّبَّنَآ إِنِّىٓ أَسْكَنتُ مِن ذُرِّيَّتِى بِوَادٍ غَيْرِ ذِى زَرْعٍ عِندَ بَيْتِكَ ٱلْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ فَٱجْعَلْ أَفْـِٔدَةً مِّنَ ٱلنَّاسِ تَهْوِىٓ إِلَيْهِمْ وَٱرْزُقْهُم مِّنَ ٱلثَّمَرَٰتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ ﴿٣٧﴾ رَبَّنَآ إِنَّكَ تَعْلَمُ مَا نُخْفِى وَمَا نُعْلِنُ ۗ وَمَا يَخْفَىٰ عَلَى ٱللَّهِ مِن

(١) عبد الله العروي، السنة والإصلاح، م. س. ص. ٥٤.

شَيْءٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا فِي ٱلسَّمَآءِ ﴿٣٨﴾ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى ٱلْكِبَرِ إِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ ۚ إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ ٱلدُّعَآءِ ﴿٣٩﴾ رَبِّ ٱجْعَلْنِي مُقِيمَ ٱلصَّلَوٰةِ وَمِن ذُرِّيَّتِي ۚ رَبَّنَا وَتَقَبَّلْ دُعَآءِ ﴾ (سورة إبراهيم: ٣٧-٤٢).

وتعتبر هذه الخلاصة العقدية التوحيدية التي انتهى إليها النبي إبراهيم أمرا مستساغا ونقطة التقاء غير مباشرة بين معلمي وشيوخ الثقافة الهلستينية في هذا العصر، «بعد أن تحقق الجميع أن الكثرة لا تغني، أن تعدد الأرباب والآلهة لا يضمن أمنا ولا استقرارا (...) هذا الذي لم يتحقق منذ عهود، ها الواحد الأحد، الدائم المتعالي، من لا يشاهد إلا في آياته (...) ها هو يجود علينا به منا وإكراما، الآن وإلى الأبد»[1].

غير أن النهج الإبراهيمي «سيتجدد» مع الوقت، وبتحفيز من الثقافة الهلستينية، فبعد إبراهيم جاء أنبياء كثيرون، «مروا بالتجربة نفسها وتوقفوا عند الحد نفسه دون تعد وبغي. أما الآن في التجربة الجديدة، الحاصلة في الجو الهلستيني، فالسامع المتكلم أبٌ، مجسد في ابن، يسمع ويرى إذن، بل من خلال الابن يسمع ويرى ويلمس»[2]، ويفسر العروي هذا التطور في مستوى العقيدة التوحيدية بالرغبة في إقناع سائر البشر، كل الطبقات داخل مجتمع شاخ وتمزق[3].

غير أن هذا الزيغ الذي تمثله اليهودية بجعلها الشعب اليهودي شعب مقدس ومصطفى، والنصرانية بتجسيدها الإله (الأب) في عيسى (الابن) لم يكن في بدايته ضلالا وخروجا عن عقيدة إبراهيم التوحيدية، بل مجرد وسائل تقريبية قبل أن تتحول هذه الوسائل إلى عقائد إيمانية، فالإله الواحد الذي اهتدى إليه إبراهيم عليه السلام -حسب العروي- حل في شعب مميز، قديس (الشعب اليهودي)، تنكر مع مرور الوقت

(١) نفسه، ص. ٦٢.
(٢) نفسه، ص. ٦٧.
(٣) نفسه، ص. ٦٨.

للرسالة وغاياتها، ولم تقبله الشعوب الأخرى إماما، وهو ما مهد الشروط، لتجدد التجربة الإبراهيمية وبزوغ المسيحية التوحيدية، وكلمات مثل ابن الله، وأم الله، لدى النصارى في بداية أمرهم، لم تكن تعني ما تأوله المتأخرون منهم، بل كانت مجرد مجازات[1].

وفي السياق نفسه، ظهر الإسلام كوقفة تصحيحية تجدد التجربة الإبراهيمية في براءتها الأولى، «كانت اليهودية والنصرانية التاريخيتان انحرافا عن الجادة، انحرافا عرفه ويعرفه الإسلام التاريخي نفسه، كما تعرفه كل رسالة سماوية تنزل على الإنسان الحائر المتهور. لكن اليهودية والنصرانية هما في الوقت نفسه شكلان من الوعي والتأويل قابلان باستمرار للتحقيق، بل يتحققان فعلا في ظروف معينة. فيكون الإسلام يهودي المضمون، وهو ما يهدد أصحاب الظاهر، أو نصرانيا وهو ما يحدق ببعض الصوفية وغلاة الشيعة. الإسلام لا يكون إسلاما حقا إلا إذا وضع نفسه في خاتمة المسيرة الإبراهيمية، إلا إذا غالب وغلب كل نزعة تجسيدية، مادية، طبيعية بدعوى إقناع الإنسان البئيس التعيس، الذي لم يبلغ حد التعقل.

الإسلام، إسلام، عندما يتوخى بصدق وصراحة إحياء تجربة إبراهيم من خلال محنة محمد أثناء الأمد المقرر»[2].

ويبلغ هذا التحليل ذروته حين يصوغ العروي تعريفا للقرآن يختلف عن الصياغات الأخرى، «ليس القرآن كتابا كالكتب، وإنما هو قراءة الكتاب الأم عبر صيغه المختلفة وتشكيلاته المتوالية»، التي نسميها اليوم بالكتب السماوية. والكتاب الأم في أصله كلمة أو عهد، تؤرخ لتخطي الإنسان طور الحس والوجدان إلى طور العبارة الكلامية، وذلك قبل ظهور الكتابة.

---

(١) نفسه، ص. ٦٦، ٦٧.

(٢) نفسه، ص. ٧٢.

### ٣- حدود التاريخانية في فهم الظاهرة الدينية:

إن التاريخانية -انطلاقا مما سبق- هي من جهة بحث في خصوصية الحدث والواقعة التاريخية، والاعتراف لها بالفرادة والاستقلال عن سابقاتها، ومن جهة ثانية اعتقاد بوجهة ما للتاريخ، كان يطلق عليها هيغل «تحقق الروح». فهل التاريخانية بهذا المعنى قادرة على فهم الظاهرة الدينية بتجسيداتها التاريخية المختلفة وتفسيرها؟

تقتضي الإجابة عن هذا السؤال، مناقشة إشكالية أخرى لا تقل أهمية عن تلك المتضمنة في السؤال وتتعلق بتاريخية الظاهرة الدينية، فهل الحدث الديني حدث تاريخي أم لا؟

إن الحدث التاريخي هو حدث بشري بالضرورة، محكوم بالظرف، يجري في زمان ومكان معين، له أسباب وعوامل تقع تحت تصرف الإنسان، وله أيضا تداعيات ونتائج[1]، وإلى جانب هذا التعريف هناك تعريفات أخرى للحدث التاريخي، غير أنها لا تبتعد كثيرا عنه، ومن ثم، هل الحدث الديني من قبيل نزول الوحي وغيره تتوفر فيه هذه الشروط أم لا؟

فنزول الوحي على سبيل المثال أمر إلهي، وأثر من أثر المشيئة المطلقة لله تعالى، لا علم للإنسان بأسبابه إلا ما أعلمه الله به، ولا سلطان له على مآلاته، وبالتالي يكون الحدث الديني من حيث التعريف حدثا غير تاريخي، لا يتوافق مع المقاربات التاريخية، ولا يتحمل أسئلتها ووساوسها المعرفية.

فالتاريخانية كمنهج أو فلسفة غير قادرة على فهم وتفسير الظاهرة الدينية وبشكل خاص ظاهرة النبوة والوحي، لأنها ببساطة ليست من ابتكار الإنسان، وليست ثمرة مجاهداته الروحية والعقلية، فهي قرار إلهي،

(١) عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، ج. ١، م. س. ص. ٧٢- ٧٩.

وتدبير العلي الحكيم، ﴿اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾ (الأنعام: ١٢٥)، زمانا ومكانا، ومن ناحية أخرى لا يمكن إدراج الظاهرة الدينية ضمن حتميات تاريخية معينة، لأنها -ببساطة- مستقلة عنها بطبعها وهويتها.

فالتجربة الإبراهيمية على سبيل المثال بالنسبة لعموم المسلمين هي حقيقة دينية وليست حقيقة تاريخية، ومعنى هذا، أن الحق هو ما جاءت به قصة إبراهيم في القرآن الكريم، وما عداها مشكوك في صحته، وبالتالي بدل أن نفهم التاريخ ونوسع معرفتنا به في ضوء الحقائق الدينية، وجدنا الأستاذ عبد الله العروي يحاول أن يفهم الحقيقة الدينية، ويفسر قصة إبراهيم في ضوء ما اضطلع عليه من معارف تاريخية، وهي قليلة جدا في هذا الطور المتقدم من تاريخ البشرية، وقد أتاحت له هذه المحاولة بناء قصة أخرى غير تلك التي نعرفها في القرآن الكريم، مهددة في جوهرها بأي كشف أثري أو علمي يغير من الحقائق التاريخية للزمان الإبراهيمي، ومن ثم لا يمكن أن نربط مصير الحقيقة الدينية بمصير الحقيقة التاريخية، والحال أنهما غير متكافئتين.

غير أن أخطر مشكلة في قراءة العروي للسيرة الإبراهيمية هي تعامله مع الوحي كرواية تاريخية، يعرض لها ما يعرض لسائر الروايات التاريخية من نقص وإمكانية التكذيب والخطأ...، يمكن إخضاعها للمنطق التاريخاني كمنهج وفلسفة، وفي هذه الحالة يصبح ظهور النبوة ونزول الوحي... حدثا تاريخيا تاما، شأنه شأن بقية الأحداث.

### ٤- هل التوحيد تجربة تاريخية؟

يقدم لنا العروي التجربة التوحيدية لنبي الله إبراهيم -الذي يجعله أب الأمم، ونقطة البداية في تاريخ العقيدة (الأديان السماوية)- كتجربة روحية تاريخية اهتدى خلالها خليل الله إلى التوحيد بعد أن تأرجح بين عدة عقائد، ويبدو التوحيد في هذا السياق مجرد كشف أو لقيا عثر عليها

إبراهيم أثناء بحثه، ولا أثر لحدث غير تاريخي من قبيل الوحي أو الهداية الربانية، ولا يفوت العروي أثناء ذلك الربط بين التجربة الإبراهيمية ومعطيات العصر الهلستيني.

ولا يختلف الموقف والرأي مع الإسلام، وتجربة محمد صلى الله عليه وسلم، التي ليست -في نظره- أكثر من قراءة خاصة لشعب بعينه في الأديان السماوية التي سبقته، والتي كان متصلا بها على أكثر من صعيد. يقول العروي في هذا الصدد: «عاش شعب النبي [يقصد محمد صلى الله عليه وسلم] طوال ألف سنة يتذكر إبراهيم وتجربته. ثم رافق الإمبراطورية الرومانية طوال قرون، في عهديها الوثني والمسيحي، تارة داخل الحدود وتارة على الهامش.

عاش النبي ثلثي حياته الأرضية بين هذا الشعب المعتاد على نقل البضائع وتبادل الأفكار. لم يكن أبدا متطفلا، دخيلا على تاريخ الشعوب القديمة، على اليهود والنصارى، على المجوس وعلى الوثنيين، نشأ وتربى بينهم. بل هو إلى حد ما، واحد منهم، قبل أن يتبرأ منهم ويعتزلهم.

لا يجب هنا الكلام على الاقتباس والتأثر بقدر ما يجب الكلام على التأويل والاختيار. يجب الانطلاق في حدود ما نعلم اليوم، والذي قد يتغير رأسا على عقب، غدا أو بعد غد، إثر كشف أثري واحد، من ثقافة مشاعة دامت واستقرت طوال ألف سنة، ثقافة شفوية في الغالب، تدون من حين لآخر أجزاء منها، ثقافة تنعكس فيها على درجات متفاوتة من الدقة والوضوح الثقافة الهلستينية بعد أن اتجهت اتجاها لا رجعة فيه نحو التوحيد في مجال العقيدة، والتعميم والقطع في مجال الفكر، والإطلاق والاستبداد في مجال السياسة.

في هذا الإطار، بالنسبة لهذا التوجه التاريخي العام، يبدو لنا، ضرورة وبالاستتباع، أن الإسلام ليس سوى «قراءة» يقوم بها شعب بعينه، وذلك

قبل أن تدون تلك القراءة الخاصة والمتميزة في نص مضبوط»[1].

إن قراءة العروي لتطور عقيدة الوحدانية من إبراهيم عليه السلام إلى محمد صلى الله عليه وسلم في ضوء الحقائق القرآنية تبدو إشكالية، وتتجاوز حقائق أساسية، من شأنها تغيير الصورة رأسا على عقب، فخروج إبراهيم عليه السلام من التعدد إلى الوحدانية، ومن الآفلين إلى الواحد الدائم، كان بتوفيق الله وهدايته، ففي متم قصة إبراهيم من سورة الأنعام يقول تعالى عن جملة الأنبياء والرسل الذين جاؤوا بعد إبراهيم، بما فيهم الخليل عليه السلام وأقوامهم ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحُكْمَ وَٱلنُّبُوَّةَ ۚ فَإِن يَكْفُرْ بِهَا هَٰٓؤُلَآءِ فَقَدْ وَكَّلْنَا بِهَا قَوْمًا لَّيْسُوا۟ بِهَا بِكَٰفِرِينَ ﴾ (الأنعام: ٩٠)، ومعنى هذا أن توجه إبراهيم عليه السلام نحو التوحيد وإقباله عليه كان بأمر الله، وتأييده، وتوفيقه، وهدايته...، ولم يكن مجرد صدفة، وثمرة من ثمار التعقل والتفكر.

أما بالنسبة لتجربة محمد صلى الله عليه وسلم فمعنى التنزيل ومفهوم الوحي أكثر وضوحا، والآيات الدالة عليه كثيرة، وتعتبر سورة الإخلاص من أقوى الأدلة على التلقين الإلهي لرسوله الكريم عقيدة التوحيد ﴿ قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴾ (الإخلاص). فالحيرة التي عاشها النبي صلى الله عليه وسلم في غار حراء، وجلسات التأمل التي كان يقضيها هناك سائحا في ملكوت الله هيأته لاستقبال الرسالة ﴿ إِنَّا سَنُلْقِى عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا ﴾ (المزمل، ٤)، ﴿ وَٱذْكُرِ ٱسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا ۝٨ رَّبُّ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ فَٱتَّخِذْهُ وَكِيلًا ﴾ (المزمل: ٨).

إن الخطير في مقاربة العروي للتوحيد هو جعله موضوعا تاريخيا، جاء إثر تطورات مادية وحضارية وثقافية مختلفة عبر مئات السنين، وأثناء ذلك كان يطرأ عليه الانحراف والزيغ، فيظهر من يعيد للبشرية عقلها

(١) السنة والإصلاح، م. س. ص. ٩٤.

التوحيدي بما يناسب ظروف كل عصر.. إلى أن جاء النبي الخاتم محمد صلى الله عليه وسلم الذي استفاد -حسب العروي- مما تبقى من أثر التوحيد في محيطه القريب والبعيد الذي كان على صلة به.

ولا يخفى على القارئ النبيه ما يكتنف هذه المقاربة من مزالق، إذ تفتح الباب واسعا أمام القول بتاريخية الرسالة، وبالتالي تجردها من قدسيتها الدينية، كما تعزز صف القائلين -من القدامى والمحدثين- بتأثر النبي صلى الله عليه وسلم بالموروث الديني الذي كان رائجا في عصره بتأويله والاختيار بين مبادئه.

وإجمالا، إن «السنة والإصلاح» مغامرة معرفية حقيقية، وظف خلالها العروي -بكثافة- معرفته التاريخية وخبرته الجدلية، ومنهجه التاريخاني، غير أن هذه المغامرة لا زالت مأمونة، ما دام عدد المنتبهين لها، والمتابعين لها، قلة من رجال الفكر والثقافة. ولعل عزوف النخب العربية والإسلامية عن مقارعتها يرجع لأسلوب العروي الملتبس في هذا الكتاب، فعبارته عسيرة على الفهم حين تتعلق بقضايا الأصول، وبنية النص شبه شفوية.

ومن ناحية أخرى تحاشى عبد الله العروي بمهارة وحدق شديدين عددا من الأسئلة المعجزة والصادمة، وقفز نحو أخرى تسهل مداعبتها، وبسط القول فيها، ومن جملة هذه الأسئلة: ما تأويل الآيات القرآنية التي تشير إلى تلقي إبراهيم الهدى عن الله؟، هل اتصل النبي محمد صلى الله عليه وسلم بالموروث اليهودي والنصراني وأخذ منه أو استفاد منه؟، وكيف تم ذلك؟، ما هو مفهوم الوحي لديه؟

## V- الإسلام في مواجهة نزعة التحريف المعاصرة

يعتبر الإصلاح ديدن المفكرين العرب في الفترة المعاصرة، فلا يكاد يخلو كتاب أو مقالة اعتنت بالوضع العربي من الإحالة عليه، وعلى

مرادفاته، وبالرغم من هذا الاهتمام النظري المبكر، فإن الواقع يدل على تعثر معظم المشاريع الإصلاحية، وعجزها الواضح عن تحقيق أهدافها ورهاناتها، ولعل هذا ما يفسر العودة المتكررة لموضوعة الإصلاح في الفكر العربي المعاصر، وحتى يومنا هذا. وقد أدت انتكاسات المشاريع الإصلاحية من ناحية، وتراكم الأعمال الإصلاحية منذ القرن ١٩م من ناحية ثانية إلى ظهور تراث فكري إصلاحي واسع، ومتعدد النزعات المنهجية والفكرية، ومختلف من حيث الاهتمامات والقضايا، ويحتاج اليوم إلى إعادة النظر والمراجعة، ذلك أن جزءا من الجواب عن سؤال الفشل في الإصلاح، يكمن في المنظور المنهجي والفكري الذي عالجت به «الفرق الإسلامية» المعاصرة مسألة الإصلاح.

فـ «السنة والإصلاح» من أحد الجوانب هو تعقيب على المقاربات الإصلاحية التي اعتمدها الجيل الأول من المفكرين العرب، وفي الآن نفسه اقتراح لأفكار إصلاحية «جديدة» وجريئة، تمس الجانب الحي من الهوية العربية الإسلامية. وإذا كنا في بعض الفقرات السابقة أشرنا إلى مجمل الانتقادات والقراءات التي قام بها العروي للإسلام عموما والسنة والتراث خصوصا، فإن المناسبة سانحة الآن لاكتشاف اقتراحاته الإصلاحية، ووصفاته العلاجية للأزمة الحضارية الكبرى التي تعيشها الأمة العربية والإسلامية، والتي يختزلها مفهوم التخلف، خاصة في جانبها المتعلق بالإسلام.

إن منظور العروي للإصلاح في الفصل الأخير من الكتاب، وباستحضار ما تقدم في فصول الكتاب السابقة ينبني على إدانة صريحة وواضحة للسنَّة سياسيا وعلميا، حيث يحملها مسؤولية الانغلاق السياسي الذي انتهت إليه الأمة، والكفاف والعفاف العلمي الذي تخلقت به خاصتها. وتكتسي هذه الإدانة طابع التحريف عند الحديث عن الحلول، وسبل الإصلاح الممكنة. ومن ثم سنحاول في هذه المقالة كشف

طبيعة الصلة التي أقامها العروي بين السنة من ناحية، والسياسة والعلم من ناحية ثانية، والنظر في حقيقتها، ثم التثنية بخطاطة فكرة الإصلاح، التي انتهى إليها العروي، والتي ظلت مضمرة طيلة فصول الكتاب، حتى الفصل الأخير منه، وتقويمها من زاوية الأصالة، والحقائق الواقعية.

**١ - السنة، والسياسة والعلم:**

في سياق الاستدلال على وجاهة «نبوءته» الإصلاحية، وتمهيدا لموقفه الإصلاحي حاول العروي الربط بين السنة، والاستبداد السياسي الذي عانت منه الأمة العربية على امتداد تاريخها، وفي نفس الاتجاه سعى -أيضا- إلى الربط بين السنة وإجهاض جنين الفكر العلمي في الثقافة العربية والإسلامية، وبناء على هذه الصلة «الاصطناعية» للعلاقة بين السنة من جهة، والفشل السياسي والعلمي للمسلمين من جهة ثانية يؤسس العروي لمعقولية تجاوز السنة، ويستدعي العلمانية باعتبارها المنقذ، والحل التاريخي الممكن والناجع لعلاقة السنة بالتاريخ.

ففي جانب العلاقة بين السنة والسياسة، يقول العروي: «إننا نستنتج بلا تردد أن التوحيد، سيما في صورته الأكثر سدادا واتساقا، الذي يرفض كل وساطة بين الخالق والمخلوق، يؤدي ضرورة بالناس إلى تفويض إدارة شؤونهم إلى فرد مطلق التصرف شريطة أن يوازن إطلاق السلطة العدل والإنصاف.

مذهب السنة يميل بالطبع إلى تفضيل البعد القصير، فيختزل كل الاحتمالات في واحد قابل للتحقيق هو حكم المستبد العادل»[١].

ولا يكتفي العروي بهذا الحكم في علاقة السنة بالسياسة، بل يعززه بمجموعة من الأحكام الأخرى تورط السنة في أوضاع تاريخية، محكوم عليها بالتطور والتحول، من ذلك دعمها للتفاوت الطبقي[٢]، ومدحها

(١) عبد الله العروي، السنة والإصلاح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط. ١/ ٢٠٠٨، ١٦٦.
(٢) نفسه، ص. ١٦٦، ١٦٧.

للقناعة والبراءة العقلية (الأمية)[1]....

أما فيما يتعلق بالصلة بين السنة والعلم فيقرر العروي أن المفهوم السائد للسنة أعاق بشكل كبير تطور العلوم، وحد من نموها، وضرب أمثلة عديدة لهذه الإعاقة من خلال استعراضه لموجز علاقة الفرق الكلامية الإسلامية بالسنة، وضعف هذه الفرق الواضح أمام سطوة السنة ونفوذها، ومن أوضح الأدلة على وجهة نظر العروي في هذا الباب مصير الفلسفة والفيلسوف مع السنة، يقول الأستاذ عبد الله: «يضطر الفيلسوف إلى أن يحتمي بالسلطان، سلطان مطلق في وسعه إذن أن يتباهى بحب الحكمة. فلو سمحت الظروف بأن يستقل الفيلسوف ولم يعد في حاجة لأية حماية، ماذا تكون النتائج؟»[2]. فبناء على هذا الفهم يقرر العروي أن السنة بالعالم العربي عملت على كبح جماح العقل العربي، وحدت من فضوله من خلال تأثيم أسئلته[3].

إن الصلة التي أقامها العروي بين السنة وكل من السياسة والعلم فيها قدر كبير من التعسف، ولا توافق الحقائق التاريخية المتواترة التي ذكرها معظم المؤرخين العرب حول علاقة الطرفين، ويعكس هذا التعسف تأثرا كبيرا بخطاطة التاريخ الأوروبي في العصرين الوسيط والحديث، وتوحدا لا إراديا مع منحنى الأحداث التي شهدتها القارة العجوز في سياق الحداثة، فالسنة في نص العروي هي مرادف شبه تام للكنيسة، وعلاقتها بالسياسة والعلم تماثل علاقة الكنيسة بهما، إلى درجة نخال معها أن العروي يتحدث عن تاريخ أوروبا لو استبدلنا بعض الألفاظ بعضها ببعض، مثل السنة/ الكنيسة، والخليفة أو السلطان/ الملك المطلق أو الإمبراطور...

إن هذا التأثر يسلب التاريخ الإسلامي كل خصوصياته، ويجعله مجرد

(١) نفسه، ص. ١٦٧، ١٦٨.
(٢) نفسه، ص. ١٧٧.
(٣) نفسه، ص. ١٨٠.

صدى لتجربة الآخر، وتحديدا الآخر الأوروبي، ومن ثم فمعارضتنا لوجهة نظر العروي هي في العمق معارضة لمنهج الإلحاق التاريخي الذي تبناه، الذي يلحق التجربة التاريخية الإسلامية بالدينامية التاريخية الغربية، وهي من جهة ثانية احتفاء بالخصوصية التاريخية الإسلامية، وسنحاول فيما يلي تقييم العلاقة بين السنة وكل من السياسة والعلم من منظور الخصوصية بدل الإلحاق.

إن السنة من وجهة نظر تاريخية لم تكن أبدا ودائما من «إكسسوارات» الاستبداد، وأداة طيعة في يديه، يوظفها كيف يشاء وبالطريقة التي يشاء، بل على العكس من ذلك كانت معينا مفتوحا أمام جميع الفاعلين والقوى الاجتماعية والسياسية الإسلامية، سواء كانت في السلطة أو خارجها، ينهلون منها حسب حاجتهم، ويشهد على ذلك وجود عدد من الحركات السياسية المعارضة للسلطة في المجال السني على مدى ١٤ قرنا من تاريخ الدولة الإسلامية.

كما أن الاستبداد أو الاستفراد بالسلطة خلال العصر الوسيط، لا توجد أسبابه الحقيقية في النص أو السنة، بقدر ما توجد في التاريخ والتطورات التي شهدتها التجربة السياسية للإنسان في الحقبة الوسيطية، فالأنظمة الإمبراطورية أو السلطانية التي تتميز بمركزية السلطة واحتكارها لم تكن في هذا الطور من التاريخ البشري منكرا سياسيا، وخروجا عن الجادة، بل كانت أفقا سياسيا حتميا لكل التجارب السياسية سواء في الشرق أو الغرب، وبالتالي حشر السنة أو الإسلام عموما في شرعية الاستبداد واستمراره في البلاد العربية هي مؤامرة فكرية مكشوفة الغرض منها إقصاء الإسلام عن عصر الشورى والديمقراطية، والتشكيك في محتواه الديمقراطي القائم على سيادة الأمة.

إن العروي وأمثاله من المفكرين العرب يتجاهلون قصدا إسهام السنة في تهذيب الاستبداد وتخليقه والتقليل من قسوته، وقد ناضل

رجالات أهل السنة من فقهاء ومحدثين ضد شرور الاستبداد الظاهر منها والباطن، وألفوا في هذا الغرض أعمالا كثيرة لم تفهم لحد الآن على وجهها الصحيح، فما يعرف اليوم في مجال الفكر السياسي بمرايا الأمراء أو الآداب السلطانية...، هي في جوهرها شكل من أشكال الحسبة على الأمراء والسلاطين، تراعي مقام المخاطب، والآداب الضرورية في نصحه، الغرض منها تذكير «المستبد الشرعي» بفضيلة العدل وحسن السياسة، وتذكيره -أيضا- بآفات السلطة ووجوه اتقائها. ومن ثم كانت معظم نصوص الآداب السلطانية التي ألفها السلف شبه رسائل خاصة، كتبت إلى أمير أو سلطان مخصوص، فعلى سبيل المثال «سراج الملوك» كتبه الطرطوشي لحاكم مصر الوزير المأمون البطائحي في بداية المائة السادسة، وكان الغرض منه تنبيه الوزير إلى الأوضاع السقيمة في الدولة[1]، وكتاب «التبر المسبوك في نصيحة الملوك» ألفه الإمام الغزالي للسلطان محمد بن مالك الشاه السلجوقي باللغة الفارسية لنفس الغرض[2]...إلخ.

أما فيما يتعلق بدعوى إجهاض السنة لجنين الفكر العلمي من خلال تأثيم بعض الأسئلة، فلم نجد فيما ذكره العروي ما يرقى إلى مستوى الدليل العلمي المؤيد لهذه الدعوى، ومجمل ما ذكره استنتاجات وخلاصات بعيدة، وصلتها بالواقع التاريخي ضعيفة، وما نسجله جميعا عن التجربة العلمية الإسلامية من تراجع أو نقص في بعض المجالات لا يفسره تأثير السنة، وحواجزها بقدر ما تفسره ظروف تاريخية موضوعية نبهنا إلى بعضها في المقالة السابقة. وعموما تعتبر هذه الدعوى مثالا آخر للمحاكاة النظرية للتجربة التاريخية الغربية، التي نجح فيها العروي نجاحا كبيرا نظرا لحذقه ومعرفته التاريخية العميقة والواسعة، فإذا كانت الكنيسة الغربية ناهضت العلم ولاحقت رجالاته أمام المحاكم، فكذلك

(١) انظر مقدمة تحقيق سراج الملوك التي كتبها المحقق محمد فتحي أبو بكر، ٢٦، ٢٧. (الطرطوشي، سراج الملوك، تحقيق محمد فتحي أبو بكر، ج. ١، منشورات الدار اللبنانية المصرية، القهرة، ط. ١/ ١٩٩٤).
(٢) الغزالي، التبر المسبوك، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. ١/ ١٩٨٨، ص. ٦.



(١) نفسه، ص. ٢٠٩.
(٢) نفسه، ص. ٢٠٦.

إن هذه الرؤية تعكس قدرا كبيرا من التنطع الفلسفي والتجريد،

فاختزال الإسلام في موقف وجداني، وتماثل مع الرسول، اختزال مخل، يؤدي إلى تحلل الإسلام في مادة التاريخ بحيث لا يبقى منه شيء ملموس ماديا ومعنويا، وأقصى دلالاته حفنة من العواطف مستقرها النفس، ولا نجد أحدا من المتقدمين والمتأخرين قال بهذا القول.

فالخطاطة الإصلاحية التي رسمها العروي في الفصل الأخير من هذا الكتاب وخاتمته، استهدفت إعادة تعريف الإسلام -الذي يعبر عنه بلفظ السنة إظهارا للمدلول التاريخي- حتى يتوافق مع العلمانية كإجراء منهجي لفك الاشتباك والتداخل بين الدين والسياسة والعلم بالعالم العربي، غير أن التعريف الذي اقترحه، ورؤيته لمسألة التدين أفقدت طرحه التوازن الفكري المطلوب، وجنحت به إلى موقف فلسفي متطرف في تصور المسألة.

فالإسلام لم يترك تعريفه للنظار والفلاسفة، وسعى إلى «تعريف نفسه بنفسه» من خلال نصوص عديدة، وثابتة، في القرآن والسنة، ولا يختلف حولها أئمة المذاهب والفرق مهما تباينوا، من ذلك قوله تعالى في سورة المائدة: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَن تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَٰلِكُمْ فِسْقٌ الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[1]. وقوله عز وجل: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُوَ يُدْعَىٰ إِلَى الْإِسْلَامِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾[2]، فالإسلام في جانب منه -انطلاقا من هاتين الآيتين- مجموعة من الأحكام والفقهيات التي توجه الحياة في أبعادها المختلفة،

(١) سورة المائدة، آية ٣.
(٢) سورة الصف، أية، ٧.

وهذا معنى قوله تعالى ﴿وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾[1].

ومن الأحاديث المعرِّفة بالإسلام حديث جبريل المتواتر الذي رواه البخاري ومسلم وغيرهما عن أبي هريرة رضي الله عنه، والذي جاء فيه: «الإسلام أن تعبد الله ولا تشرك به شيئا وتقيم الصلاة وتؤدي الزكاة المفروضة وتصوم رمضان».

إن استدعاء هذه النصوص في هذه المناسبة ليس القصد منه صياغة مفهوم شامل للإسلام، بل القصد منه بالدرجة الأولى التنبيه إلى البعد التشريعي المادي الملموس لهذا الدين، الذي لا يمكن تجاهله أو إلحاقه بسبب النزول مهما كانت صلته به، ومن ثم فالإسلام كل لا يقبل التجزيء، عقيدة وعبادة وشريعة، فلا تستقيم عقيدة بدون شريعة، كما لا تثمر شريعة بدون عقيدة.

إن مشكلة العروي وأمثاله في مقاربة المسألة الدينية بالعالم العربي تكمن أساسا في المنظور التغريبي للتاريخ والتطور، فلا سبيل للحداثة السياسية في نظر هؤلاء بدون «إصلاح ديني» على طريقة مارتن لوثر وكالفن الذي من شأنه إعادة الدين إلى العالم الجواني وإقصائه عن العالم البراني، ولا سبيل أيضا للتقدم بدون علمانية... ويتجاهلون أو يجهلون في هذا السياق خصوصية الدين الإسلامي، وخصوصية التطور التاريخي في المجال العربي. وبالرغم من ملامح الجدة التي تظهر على مقاربة هؤلاء للشأن الديني، وحداثة الأدوات التحليلية التي يستعملونها، فإن جوهر مقارباتهم تقليدي، يقلد خطاطة التاريخ الأوروبي حرفيا.

فالإسلام في صورته التاريخية كان دائما متفاعلا مع الواقع ومتجاوبا مع إرادات التجديد، ولم يثبت أن وقف في وجه الطموحات التجديدية للناس في أي لحظة من اللحظات التاريخية الحاسمة، ولا أدل على ذلك

(١) انظر تفسير الآيتين المشار إليهما أعلاه لدى الطبري في موقع: www.qurancomplex.org

الشواهد الضعيفة التي يسوقها دعاة «العلمانية» لإظهار التناقض بين الإسلام والتطور، والتي تعكس تكلفا شديدا، وهذه حقيقة يعترف بها العروي في أكثر من مناسبة في كتابه،[1] غير أنه يستغلها بطريقة عكسية لإثبات أن الإسلام الذي ندعو إليه هو مجرد سنة تاريخية تشدنا للوراء أكثر مما تحرر إرادتنا للتوجه نحو المستقبل.

فالقدرة على التجدد التي تشكل خاصية الدينامية الداخلية للإسلام، والتي تسمح له بالتفاعل مع مقتضيات التطور والعصر مهما اختلفت وتباينت، تلغي الحاجة العربية إلى العلمانية، وتبين أن التنظيرات والقراءات الفكرية التي قام بها العروي وأمثاله للحالة العربية في ماضيها وحاضرها قائم على سوء فهم كبير لهذه الخصوصية.

وعموما، إن التجربة التاريخية الإسلامية أثبتت بما لا يدع مجالا للشك أن الإسلام في أبعاده المختلفة، لم يشكل في يوم من الأيام عائقا أمام الأمة من أجل تحقيق طموحاتها النهضوية، وأن الانكسارات التاريخية التي تعرضت لها لا توجد أسبابها في النص والعقيدة، بقدر ما توجد في الحدث والتاريخ. فالإسلام كان ولا زال المعين الروحي الأساس، وقوة الدفع الاستثنائية، التي تعول عليها الأمة في لحظات انطلاقها. وكل اختزال للإسلام على شاكلة ما فعل العروي، أو تحريف لطبيعته من شأنه أن يفجر الأمة من الداخل ويعود بها إلى عصر ما قبل التاريخ، إذ العالم العربي دخل التاريخ حقيقة مع الإسلام.

وختاما، يشكل الإسلام أحد الموضوعات الرئيسية التي استأثرت باهتمام العروي، واستبدت بفكره، بالرغم من محدودية تكوينه الأكاديمي في الإسلاميات، وتأخره، مقارنة بتكوينه التاريخي، وقد استدرجه حماسه الإصلاحي، ورغبته القوية في تجاوز التعثرات والعوائق التي تعاني منها الأمة العربية في طريقها نحو التقدم والازدهار، إلى الخوض في قضايا

(١) العروي، السنة والإصلاح، م. س. ص. ١٩٢، ١٩٣.

إسلامية كثيرة، جزئية وكلية، بغية تحرير طاقة الإنسان المسلم، وتحفيزها على العمل، وفي الآن نفسه تخليص الإسلام من شرك التاريخ واستبداده.

إن الجراحة الفكرية الدقيقة والجريئة التي قام بها العروي في أعماله المختلفة، الهدف منها إخراجنا من إسلام، للدخول في آخر، وقد حاولنا على امتداد الصفحات السابقة تقديم الخطوط العريضة لإسلام العروي، في قضايا تشكل العمود الفقري للظاهرة الدينية عموما وللإسلام خصوصا، مثل قضايا: التوحيد؛ والنبوة؛ والقرآن؛ والسنة... إلخ، وفي السياق نفسه حاولنا التعقيب على هذا الفهم للإسلام، فهل يمكن اعتبار ما دونه العروي في هذه الأعمال عن الإسلام هو محض اجتهاد، وداخل في نطاقه، أم هو زيغ، وضلال، وتخريب من الداخل؟

قبل الحكم على العمل الذي قام به العروي في المجال الفكري عموما، والإسلاميات على وجه الخصوص، يجب إدراك سياقه إدراكا سليما وموضوعيا، فالرجل أولا وأخيرا، كان كل همه تمكين العرب من إيديولوجية نهضوية موضوعية، وفعالة، قادرة على اختصار المسافة بين التخلف المعاش والنهضة المرجوة، وتأهيل الذات العربية للانخراط في الحداثة، وتناوله لقضايا إسلامية لا يخرج عن هذا الإطار، فلم يكن غرضه إصدار أحكام، ومراجعة أخرى، أو الدعوة من منطلق الإحياء والتجديد، بل غرضه الأساس إعادة تعريف الإسلام وموضعته من جديد في سياق معركة الحداثة، باعتباره في صورته الموروثة مانعا منها أو في أحسن الأحوال مبطئ لها. وبالتالي، كل مواقف العروي في هذا السياق قابلة للتأويل الإيديولوجي.

إن خطأ العروي الجسيم في منظوره للإسلام، يكمن أساسا في نزعة الأدلجة المتطرفة التي تميز بها، فالإنسان في نظره هو كائن إيديولوجي، كل أفكاره، ومعتقداته، وقيمه...، يمكن تأويلها على أساس أنها ترجمة لرغبته الفطرية في البقاء والتقدم والانتصار على الخصوم والمنافسين،

سواء كانوا من بني الإنسان أو في الطبيعة. وهذا الموقف «الإيديولوجي» اتجاه الدين عموما والإسلام خصوصا مخالف تماما لجوهر الفكرة الدينية التي هي إدراك خاص للوجود، وموقف عقلاني، وجداني، اتجاه الكون والطبيعة، ينعكس على السلوك والأفكار والقيم...، ومن ثم فأسئلة الدين مختلفة تماما عن أسئلة الإيديولوجيا. وكل عروض العروي حول الإسلام التي ضمنها أعماله المختلفة هي عروض إيديولوجية بامتياز، غير صالحة للاعتناق، ولا يمكن اعتبارها اجتهادا بالمعنى الديني، إذ الاجتهاد ممارسة معرفية تروم إغناء الموقف الديني للإنسان وتطويره اتجاه الله والكون والطبيعة والإنسان، ولا تروم الاستغناء عنه.

■■■■

# الفصل الثالث

## الدولة الإسلامية الحديثة: المفهوم والإمكان
## (تعقيبات على نظرية العروي)

لم تكن مسألة تسمية الدولة ووصفها وتعريفها مسألة ذات أهمية بالعالم العربي قبل منتصف القرن العشرين، ولم يلتفت إليها أصحاب القلم إلا في مناسبات محدودة، فكانت الصفة الإسلامية للدولة أمرا بديهيا، ولا يحتاج إلى إثبات وبرهان، غير أن التحولات السياسية الكبرى التي شهدها العالم العربي في منتصف القرن الماضي بعد تحرره من الاستعمار الأجنبي، ودخول مفردات الحداثة السياسية إلى مجاله أثارت بأشكال مختلفة إشكالية التسمية، والصفة المناسبة للدولة، وقد شكلت هذه المسألة -على بساطتها- مظهرا من مظاهر الصراع الفكري والسياسي بالعالم العربي بين دعاة الأصالة، ودعاة التغريب والعلمنة.

إن الأستاذ عبد الله العروي لم يكن في منأى عن هذه المسألة في مختلف مؤلفاته التاريخية والإصلاحية، وتناولها بصورة مباشرة وغير مباشرة في أكثر من مناسبة، ولعل أبرزها ما خطه قلمه في كتاب «الأيديولوجيا العربية المعاصرة» أثناء حديثه عن «العرب والأصالة»، وكتاب «مفهوم

الدولة»، والمقالين ٥٠ و٥١ من كتاب «ديوان السياسة»،[1] وقد اخترنا مناقشة العروي حول هذه المسألة، انطلاقا من الكتابين الأخيرين، وفق المحاور التالية:

I- مفهوم الدولة والدولة الإسلامية في فكر العروي.

II- مفهوم الدولة الإسلامية أو الخلافة الموضوعية.

III- الإسلام دين ودولة.

VI- الدولة الإسلامية الحديثة: المفهوم والإمكان.

V- نقاش جزئي حول الدولة الإسلامية.

## I- مفهوم الدولة، والدولة الإسلامية في فكر العروي

قام الأستاذ عبد الله العروي بجهد نظري رائع ومتناسق في كتاب «مفهوم الدولة»، أطل من خلاله على درر وجواهر الفكر السياسي الأوربي، وعاين مقارباتها المختلفة لمفهوم الدولة، والتطورات التي لحقته في المنعطفات التاريخية الكبرى التي مرت بها أوروبا منذ أواخر العصر الوسيط إلى بداية العصر الحديث. ولم يكن العروي اتجاه ملخصات مفاهيم الدولة المتباينة حسب النزعات الفلسفية سلبيا ولا محايدا، بل كان ناقدا، ومحللا، ومنبها للثغرات والنواقص التي تعتور أي طرح من الطروحات.

لقد أتبع العروي طوافه حول مفاهيم الدولة المختلفة، بالنزول في الواقع العربي وبحث مفهوم الدولة في التداول العربي، وحقيقته النظرية، وانتهى إلى أحكام غليظة لا تخلو من إثارة، وسنحاول فيما يلي معاينة

(١) عبد الله العروي، ديوان السياسة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط. ٢/ ٢٠١٠.

بحثه عن مفهوم الدولة، وعرض مجمل خلاصاته واستنتاجاته بما يساعد القارئ على مصاحبتنا أثناء نقده.

إن اهتمام الإنسان بالكيان السياسي الذي يحضن فعاليته التاريخية قديم وعريق، فلا تخلو أمة من الأمم من نصوص وأفكار سياسية حاولت التنظير لهذا الكيان، الذي نسميه الدولة، سواء في الشرق أو الغرب، وانطلاقا من هذه النصوص، ومؤسسة الدولة كما جسدتها الحضارات السابقة، يلاحظ انقسام الفكر السياسي إلى مدرستين مختلفتين:

■ مدرسة «أخلاقية»، تعتبر الدولة مجرد أداة اصطناعية تخدم الفرد وتساعده على تحقيق غايته من الوجود، وهي المرور الآمن والناجح نحو الحياة الأخرى، حياة السعادة الأبدية، «فالدولة الفاضلة هي التي تربي الفرد على الاستغناء عنها وتوجهه لخدمة ما هو أسمى منها»[1]، وينتسب معظم نظار هذه المدرسة إلى الفلسفة الرواقية والإسلام...، و«من الواضح أن هذه المقالة لا تترك أي مجال معرفي تنشأ فيه نظرية خاصة بالدولة»[2]، بالرغم من امتلاكها نظرة إلى الدولة.

■ مدرسة طبيعية، تعتبر الدولة أحد إفرازات الاجتماع الطبيعي وظاهرة من ظواهره، إذا بقيت خاضعة لقوانينه، وهي أيضا أداة طبيعية لتنظيم التعاون بين أفراد المجتمع من أجل تحقيق السعادة والرفاه، «إن الدولة الطبيعية تخدم المجتمع بقدر ما يخدم المجتمع الفرد العاقل: تنظم التعاون، تمهد طرق السعي، تشجع الكسب وطلب العلم. المطلوب منها بالأساس الحفاظ على الأمن في الداخل والسلم في الخارج»[3]، وقد ارتبط هذا المفهوم بالفلاسفة السوفسطائيين، وفلاسفة القرن ١٨ الأوروبي، وليبراليي القرن الماضي...

---

(١) عبد الله العروي، مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط. ٨/ ٢٠٠٦، ص. ١٣.
(٢) نفسه، ص. ١٢، ١٣.
(٣) نفسه، ص. ١٥.

غير أن هاتين المدرستين، وبالرغم من الجهد النظري الذي بذله روادهما، فإنهما لم تنجحا في إدراك الدولة إدراكا موضوعيا، وبقيتا في مستوى الأشكال الظاهرة، وعلى عتبة فكرة الدولة. وبقي الأمر على هذه الصورة حتى مجيء هيغل، الذي يشكل علامة فارقة بين الفكر السياسي القديم والفكر السياسي الحديث[1]، فقد سعى من خلال أعماله السياسية الكثيرة والمتنوعة إلى نقد مفاهيم الدولة الأخلاقية والطبيعية، وصوغ مفهوم جديد، وانتهى في نهاية المطاف إلى التعريف التالي: «الدولة هي الفكرة الأخلاقية الموضوعية إذ تتحقق، هي الروح الأخلاقية بصفتها إرادة جوهرية تتجلى واضحة لذاتها، تعرف ذاتها وتفكر بذاتها وتنجز ما تعرف لأنها تعرفه»[2]، وهو تعريف كما يبدو معقد ومجرد، غير أنه نقدي، ويقف على نقيض النظريتين الأخلاقية والطبيعية.

فالنظرية الهيغيلية حول الدولة تشكل تجاوزا فعليا للنظريات التي كانت سائدة في زمان هيغل وقبله، لكنها وبالرغم من تقدمها، فقد أثارت انتقادات من نوع آخر، صدرت في الغالب عن الماركسيين، وقد أدت هذه الانتقادات مع الوقت إلى تعديل مفهوم الدولة، فعيوب المفهوم الهيغلي ناتجة عن المنهج التأملي الفلسفي لهيغل الذي يضع الفكرة محل الفعل، وهو ما عكسه ماركس حيث جعل الفعل أساس، والفكرة مجرد وصف لفعل، وقد فوت هذا المنهج على الفيلسوف الألماني ملاحظة بعض التحولات المرتبطة بالظاهرة السياسية في عصر الأنوار، «لم يفهم هيغل حقيقة الأنوار، كونها عبرت بأمانة، ولو بدون وعي، عن تحول حصل بالفعل. جاء نقده لها سطحيا لأنه رأى فيها بالذات رأيا سطحيا ولم يبحث فيما خلف ذلك الرأي من واقع متطور. يرى التناقض بين المجتمع والدولة، بين الاقتصاد والسياسة، بين الفرد والحكومة، فيجعل منه تناقضا منطقيا، وهذا بالضبط ما دفعه إلى وضع الجوهر في الدولة والسياسة والحكومة. لو رأى فيه

(١) نفسه، ص. ٢٠.
(٢) نفسه، ص. ٢٥.

تناقضا حادثا لشعر بضرورة البحث عن أسبابه الموضوعية وبالتالي لأدرك أن الجوهر يوجد في المجتمع والاقتصاد والفرد وأن الدولة أصبحت صورة فارغة منذ أن شرع المجتمع المدني الإنتاجي يناقضها ولا يحتاج إليها. إبدال التاريخ بالمنطق هو سبب وضع الجوهر والشكل في غير موضعهما»[1].

فمفهوم هيغل للدولة يعكس من الناحية التاريخية الحقائق السياسية للدولة المطلقة الوسيطية، وفي هذا السياق لم يتح له منهجه التأملي المنطقي استيعاب التغير التاريخي الجذري الذي شهده المجال السياسي في عصر الأنوار، والذي كشف عن تناقض كبير بين المجتمع الإنتاجي الجديد (البرجوازية) والدولة، بل أكثر من هذا اعتبره تناقضا منطقيا، وبنيويا، الشيء الذي فوت عليه فرصة الوعي بحقيقة المشكلة السياسية، وخلافا لهذا الموقف اعترفت الماركسية بهذا التناقض وعملت على تجاوزه من الناحية النظرية. فالفصام بين الدولة والمجتمع الإنتاجي الذي تسبب فيه التطور التاريخي لا يمكن معالجته بالتقهقر إلى الوراء حيث التناغم بين الطرفين، وهو أمر شبه مستحيل، بل يتوقف حله على تغيير الوضع الذي تسبب في الفصام أي تغيير نظام الملكية، وهو جوهر النظرية الماركسية حول الدولة[2].

إلى جانب المفهومين الهيغلي والماركسي للدولة، وبالموازاة معهما يوجد المفهوم الوضعي أو الوضعاني، المرتبط بالفلسفة الوضعية، ومن أبرز رواد هذا الاتجاه ماكس فيبر، وترتكز مقاربة هذا التيار للظاهرة السياسية وفي صلبها موضوع الدولة على الوظائف والمهام التي تضطلع بها الدولة في أي مجتمع، وخاصة المجتمع المعاصر، وتقوم هذه الطريقة على «اختيار أمثلة تاريخية معروفة وانتقاء العناصر الأكثر ملازمة، أي تلك التي بوجودها تتضح ظاهرة الدولة وباختفائها تضمر وتختفي»[3].

---

(١) نفسه، ص. ٤٥.
(٢) نفسه، ص. ٤٩، ٥١.
(٣) نفسه، ص. ٦٣.

وهكذا، فانطلاقا من دولة نابليون كمثال إيجابي والدولة النمساوية كمثال سلبي، استطاع فيبر أن يجرد مجموعة من الخصائص والشروط التي يمكن اعتبارها شروط الدولة الحديثة المحددة لها، وأهم هذه الشروط مبدأ العقلانية، الذي تجسد في الجيش النظامي الوطني، والإدارة (البيروقراطية)، والتعليم...إلخ. يقول فيبر: «إن العقلنة توجد بمقاييس متفاوتة في قطاعات مختلفة في كثير من الأنظمة السياسية التاريخية: عند اليونان والرومان، في العهد الوسيط الأوروبي، بل حتى في الإمبراطوريات الشرقية. لكنها كعملية شاملة وعميقة لم تتبلور إلا في الغرب الحديث. بعد النهضة الأوروبية والإصلاح الديني والثورة الفرنسية والثورة الصناعية أصبحت العقلانية قيمة في ذاتها ولذاتها، تدفع في نفس الاتجاه الاقتصاد والأخلاق والفن (...) و[عموما] الدولة الحديثة هي مجموع أدوات عقلنة المجتمع»[1].

وتلخيصا لما سبق يقول العروي: «استعمل هيغل معلومات تاريخية واقتصادية واجتماعية لتبرير أخلاقية الدولة، بمعنى أنه أراد أن يبرر كل مظاهر الجهاز بالرجوع إلى المعنى، الهدف، المفهوم. اهتم فيبر بالجهاز فقط، وجد فيه فكرة كامنة هي العقلانية، فلم يعد يميز بين الظاهر والباطن، بين أداة وهدف الدولة. أما ماركس فإنه انطلق من نقد النظرية وانتهى إلى الاجتماعيات، فربط الجهاز بانقسام المجتمع إلى منتجين ومالكين. هناك خط عام يجمع المفكرين الثلاثة الذين يتزعمون البحث في مسائل الدولة»[2]، وهو الذي يعكسه التعريف التالي: «جهاز الدولة الحديثة بيروقراطية مفصولة عن المجتمع ومبنية على منطق العقل الموضوعي»[3].

بعد هذه الوقفة التحليلية المتأنية مع مفهوم الدولة كما انتهت إليه الحداثة الغربية، يعرج الأستاذ عبد الله العروي على مفهوم الدولة في

(١) نفسه، ص. ٧٣، ٧٤.
(٢) نفسه، ص. ٨٥.
(٣) نفسه، ص. ٨٥.

المجال الإسلامي، ويدقق في دعوى إسلامية الدولة، وسنحاول فيما يلي تلخيص وجهة نظره.

ينطلق العروي في رحلة البحث عن مفهوم الدولة الإسلامية من حقيقة نظرية أكثر منها تاريخية محققة، وهي أن ما ندعوه اليوم بالدولة الإسلامية هو بالضرورة مركب من عناصر ثلاث: الدهرية العربية، والأخلاقية الإسلامية، والتنظيم الهرمي الأسيوي[1]، والحكم الذي جربه المسلمون هو ملك طبيعي ممزوج بشيء من السياسة العقلية بعد مرورهم بفترة قصيرة جدا كان الحكم فيها خلافة[2]، وتبعا لذلك تكون دعائمه الرئيسية هي العصبية، والشرع، والعدل[3].

إن الواقع التاريخي للدولة الإسلامية أدى إلى تبلور فكر سياسي طوباوي لكل من الفقيه والفيلسوف، فطوباوية الفقيه مرتبطة بمطلب الخلافة والسعي إلى مكارم الأخلاق، وبالتالي كانت كل إنتاجاته حالمة، ولا واقعية، وغير قابلة للتحقق، أما طوبى الفيلسوف فارتبطت بالدعوة إلى المدينة الفاضلة، التي تتحقق فيها المثل، وخلافا للرجلين سلك المؤرخ والأديب مسلكا واقعيا في تفكيره حول الدولة، حيث تحدث عن الدولة السلطانية، وعالج أمراضها بأسلوب أقرب إلى «الماجرى» بالفعل.

فعبارة «دولة إسلامية مرفوضة، ما دامت الدولة الإسلامية في الحقيقة هي الخلافة؛ عبارة دولة شرعية أصح، لكن تتسبب في التباس كبير لأن القارئ العادي لا يفرق بين الدولة الشرعية والخلافة. إذا قلنا دولة الإسلام أو دولة المسلمين فالقول مقبول ما دمنا لا نعني به نظاما إسلاميا بل فقط نظاما تقام فيه شعائر الإسلام ويعيش فيه مسلمون مؤمنون. لكن الالتباس لا يرتفع. تبقى دولة سلطانية وهي التي اخترناها لأنها الأقرب إلى الواقع والأقل التباس(...) الأقرب إلى الواقع هو أن نسمي النظام السياسي الذي

(١) نفسه، ٩٢.
(٢) نفسه، ص. ٩٦.
(٣) نفسه، ص. ٩٨.

عاش تحت ظله المسلمون في جل تاريخهم بدولة السلطنة»[1].

وفي هذا السياق يلتفت العروي إلى الشعار الدارج اليوم على لسان كثير من الإسلاميين «الإسلام دين ودولة»، فيبطل صوابه، بتعديله على النحو التالي: «الدولة السلطانية دين ودولة. أما الإسلام فإنه دين الفطرة الذي يهدف إلى إحالة الدولة إلى لا دولة.

كما أن التاريخ الوقائعي لم يعرف دولة-إسلامية باستثناء فترة الوحي والإلهام، كذلك لم تظهر في التأليف الإسلامي نظرية دولة-إسلامية. نجد فيه نظرية الدولة الطبيعية وبالمقابل فكرة الخلافة: الواقع وقانونه العادي في جانب، الطوبى وقيمتها الأخلاقية في جانب آخر. أما الدولة الشرعية، وهي الدولة الطبيعية التي تتخذ الشريعة قانونا لها، فإنها ليست دولة -إسلامية بمعنى دقيق»[2].

وصفوة القول: «إن نظرية الدولة هي وحدها تلك التي تنظر إلى الكيان السياسي كتجسيد للعقل وللأخلاق، يحق لنا أن نقول إن الفكر الإسلامي، القديم، بما فيه ابن خلدون، يتضمن أخلاقيات واجتماعيات، لكنه لا يتضمن نظرية الدولة»[3].

أما الدولة التي ظهرت بالعالم العربي عقب موجة التحرر الوطني فهي في العمق دولة التنظيمات، لم ترادفها نظرية، والنخب المزامنة لها بقيت وفية للطوبى الموروثة، طوبى الخلافة[4]، أو طوبى الماركسية أو طوبى الوحدة العربية، وهو ما يستدعي النظرية ويعلل حاجتنا إليها، نظرية تخلق الدولة، وتحد من طابعها القهري والاستغلالي[5].

---

(١) نفسه، ص. ١١٩، ١٢٠.
(٢) نفسه، ص. ١٢٣.
(٣) نفسه، ١٢٥.
(٤) نفسه، ص. ١٤١.
(٥) نفسه، ١٥٧، ١٥٨.

## II- مفهوم الدولة الإسلامية أو الخلافة الموضوعية

لقد استعاد العروي في «مفهوم الدولة» جذور الدولة الحديثة، وأصولها النظرية، وكشف عن مغزاها التاريخي في التجربة الأوروبية، وفي السياق نفسه عرض العروي المنجز السياسي الإسلامي على طاولة النقد، وبالدرجة الأولى مفهوم «الدولة الإسلامية»، وبعد تقليب الأمر من وجوه مختلفة خلص إلى أن التجربة السياسية العربية تخلو من نظرية حول الدولة، وأقصى ما نعثر عليه في هذا الباب طوبى الخلافة التي تدغدغ العواطف، وتزيد من حدة الاغتراب في الواقع، يقول العروي: «لم تظهر في التأليف الإسلامي نظرية دولة-إسلامية. نجد فيه نظرية الدولة الطبيعية وبالمقابل فكرة الخلافة: الواقع وقانونه العادي في جانب، الطوبى وقيمتها الأخلاقية في جانب آخر. أما الدولة الشرعية، وهي الدولة الطبيعية التي تتخذ الشريعة قانونا لها، فإنها ليست دولة -إسلامية بالمعنى دقيق»[1].

فهل -فعلا- مارس العرب والمسلمون السياسة طيلة قرون مجردين من النظرية، وبدونها، وبقوا طيلة هذه المدة كما قال العروي عالة على الطبيعة والتجربة الأسيوية وقليلا من الشريعة؟

سنحاول من خلال هذه الفقرة، استنطاق عدد من الأعمال النظرية الإسلامية، ومساءلتها، بحثا عن مفهوم الدولة الإسلامية، ولن نستبق هذه المحاولة بتصريح أو حكم حول هذا الموضوع، قد يشكك في مصداقيتها الموضوعية، وينزل بها إلى مجرد دعاية إيديولوجية غير مقنعة، وسنترك هذا الأمر إلى خاتمة هذه الفقرة.

وقبل الشروع في هذا التحليل، لابد من التنبيه إلى أن المقصود بنظرية الدولة في هذا السياق، لا يتجاوز عرض الأجوبة الإسلامية عن أسئلة: ماهية الدولة؟، ولماذا؟، وكيف كانت تدرك؟

---

(١) نفسه، ص. ١٢٣.

لقد ظهر الإسلام في بلاد العرب، وهي جاهلية، تكاد تخلو من سلطة سياسية قوية ذات تقاليد في الحكم والسياسة، ما عدا أطرافها الشمالية والغربية والجنوبية التي عرفت أشكالا من الحكم والإدارة متأثرة بالتجربة الساسانية والبيزنطية، وبعد مدة من ظهور الرسالة اقتضت النبوة قبل الدنيا، شكلا من التنظيم السياسي والحكم، وهو الذي تجلى واضحا في دولة المدينة تحت إشراف النبي صلى الله عليه وسلم.

ففي المدينة المنورة نشأت مجموعة من الوظائف السياسية، فرضت نفسها على النبي وجماعته، تتعلق بالدين، وتنظيم المجتمع، وشؤون الحرب...إلخ، وأخذ التمايز في الظهور بين مؤسسة الحكم والمجتمع المديني، وبالرغم من قلة الدراسات حول هذه المؤسسة وممارستها التاريخية، ومدى استقلاليتها عن المجتمع، فإنها عكست إلى حد ما هوية الدولة الجديدة، التي أرسى فلسفتها النبي صلى الله عليه وسلم.

فانطلاقا من هذا الزمان المرجعي والتكويني للظاهرة السياسية الإسلامية تكونت الهوية السياسية للدولة الإسلامية، التي ستزداد وضوحا في العصور المتأخرة، وعبر عنها أغلب النظار الإسلاميون الذين اعتنوا بالموضوع السياسي وعلى رأسهم الماوردي، وابن خلدون، وابن تيمية، والطرطوشي، والغزالي...، ألا تشكل أفكار هؤلاء تجليات المفهوم الإسلامي للدولة أو نظرية الدولة الإسلامية؟

إن نظرية الدولة الإسلامية حسب هؤلاء جميعهم، وحسب الواقع التاريخي الذي لا ترد شهادته هي نظرية الخلافة، التي تعني في أبسط عناوينها، «خلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا»[1]، وقد جسد هذه النظرية الخلفاء الراشدون، ومن جاء بعدهم من الخلفاء الأمويين والعباسيين، وجسدها -في تقديرنا أيضا- الحكام المسلمون في الشرق والغرب بعد العصرين الأموي والعباسي. فالخلافة كمسمى للدولة

(١) الماوردي، الأحكام السلطانية، دار الكتب العلمية، بيروت، ص. ٥.

الإسلامية لا تعكس حقيقتها، وقيمتها الأخلاقية طريقة ظهورها في القاموس السياسي الإسلامي، باعتبارها خلافة عن رسول الله في القيادة والإمامة، بل تعكس حقيقتها الوظائف السياسية التي كانت تقوم بها، والشكل المؤسساتي الذي اتخذته. ومن هذه الناحية فقد تميزت الدولة الإسلامية / دولة الخلافة بمهام الحراسة الدينية، التي جسدتها تاريخيا مجموعة من الولايات والفرائض مثل الولايات على إمامة الصلوات، والولاية على الحج، وفريضة الجهاد، بالإضافة إلى تطبيق الشريعة، ومن ثم فعبارة «خلافة النبوة في حراسة الدين» التي نجدها في جل التعاريف الاصطلاحية للخلافة لا تعني أكثر من هذه المهام.

فالدولة -إذا- في المجال الإسلامي هي حقيقة أخلاقية- عقلية، تعكس حاجة دينية ودنيوية للجماعة الإسلامية، وتبدو هذه الحقيقة جلية وراء الاستدلالات والمناقشات التي تتضمنها كتب السياسة الشرعية، والآداب السلطانية، وعبارات المتكلمين، وسنعرض فيما يلي وجهة نظر كل من ابن تيمية وابن خلدون:

■ تحدث ابن تيمية في آخر فصل من فصول كتاب «السياسة الشرعية» عن وجوب اتخاذ الإمارة، واستهله بقوله: «يجب أن يعرف أن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين؛ بل لا قيام للدين ولا لدنيا إلا بها. فإن بني آدم لا تتم مصلحتهم إلا بالاجتماع لحاجة بعضهم إلى بعض، ولابد لهم عند الاجتماع من رأس»[1]، وأتبع هذا بجملة من النصوص القرآنية والحديثية المؤيدة لهذا القول. وألح ابن تيمية في هذا السياق على ضرورة التوازن بين المطلب الديني والدنيوي في الإمارة الإسلامية، «فإذا كان المقصود بالسلطان والمال هو التقرب إلى الله وإنفاق ذلك في سبيله، كان ذلك صلاح الدين والدنيا، وإن انفرد السلطان عن الدين، أو الدين عن السلطان فسدت أحوال الناس»[2].

(١) ابن تيمية، السياسة الشرعية، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٧.
(٢) نفسه، ص. ١٤١.

وبالتالي، فالإمارة الصالحة المؤدية إلى استقامة الأحوال في نظر ابن تيمية هي التي يتعاضد فيها الدين والسلطان من أجل خدمة الإنسان، ولا يستقل أي منهما عن الآخر، وهي التي تسمى خلافة لدى غيره من الفقهاء والمفكرين.

■ أما العلامة ابن خلدون، الذي تناول هذا الموضوع بكفاءة عالية في كتاب المقدمة، فقد عرف الخلافة على النحو التالي: «الخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة»[1]، أما نقيضها، وهو الملك، فقسمه إلى طبيعي وسياسي، فالملك الطبيعي هو «حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة»، وأما الملك السياسي فهو «حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي»[2].

ولم يكتف ابن خلدون بالتعريف بل تجاوزه إلى بيان كيف تؤول الخلافة إلى ملك، وأعطى مجموعة من الأمثلة التاريخية الشاهدة على ذلك، وعلل هذا التحول بانقلاب الوازع، الذي كان زمن الخلافة دينا، وأمسى عصبية وسيفا زمن الملك، غير أنه يستدر ك على هذا الأمر، موضحا أن الخلافة بالرغم من انقلابها إلى ملك باعتبار الوازع، فإنها من جهة المعاني بقيت سارية ومحفوظة في عدد من الممالك، «فقد رأيت كيف صار الأمر إلى الملك، وبقيت معاني الخلافة من تحري الدين، ومذاهبه والجري على منهاج الحق، ولم يظهر التغير إلا في الوازع الذي كان دينا ثم انقلب عصبية وسيفا. وهكذا الأمر كان لعهد معاوية، ومروان، وابنه عبد الملك، والصدر الأول من خلفاء بني العباس...»[3].

فالخلافة في نظر ابن خلدون هي لقب مرتبط بشرطين أساسيين: الوازع أو الشرعية التي يجب أن تكون دينية، والمعاني أو السياسات التي

(١) ابن خلدون، المقدمة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. ١/ ١٩٩٢، ص. ٢٠١.
(٢) نفسه، ص. ٢٠١.
(٣) نفسه، ص. ٢٢٠.

يجب أن تكون على «منهاج الحق»، أما الملك البحت أو السلطنة فترتبط بالوازع أو الشرعية المستمدة من العصبية والشوكة، وتصريف الآدميين طوع الأغراض والشهوات ومقتضى العقل. وبالنظر إلى الواقع التاريخي ومصير الدولة في المجال العربي والإسلامي بشكل عام، يمكن القول أن معظم الإمارات الإسلامية والدول التي عرفها هذا المجال التبست فيها معاني الخلافة بمعاني الملك، وتكاد تنعدم حالات الملك البحت أو المجرد في التجربة العربية.

**فالسؤال الذي يطرح نفسه في هذا السياق، هل التحول من خلافة دينية صرفة إلى خلافة- ملكية، تختلط فيها معاني الخلافة والملك محض انحراف، أم هو تطابق مع الواقع والتاريخ؟**

يجب الإقرار، في هذا السياق، أن الدولة التي نشأت في جزيرة العرب هي مقتضى ديني، أكثر مما هي مقتضى دنيوي- طبيعي، جاء نتيجة تطورات موضوعية، فلم تكن أحوال العرب قبل المائة السابعة، أي قبل البعثة، تقتضي شكلا من السلطة شبيه بالدولة، أو تعيش مخاضا سياسيا يعد بذلك، ومن ثم فحكم ابن خلدون: «أن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم»[1]، هو حكم على واقع تاريخي محدود، ينطبق بشكل كبير على الظروف التاريخية التي نشأت فيها الدولة النبوية، ودولة الخلافة، غير أن التطور التاريخي الكبير الذي شهدته الجماعة الإسلامية، والذي ساهمت فيه بقوة دولة الخلافة (دولة دينية)، أدى إلى تكون الأساس الموضوعي للدولة في المجال الإسلامي، بحيث لم تعد حاجة دينية صرفة، كما كانت زمان «الخلافة»، بل أمست حاجة موضوعية مرتبطة بعدد من الضرورات كالحاجة إلى ضمان الأمن وحماية الحدود، والحاجة إلى تنفيذ الأحكام، ومنع الناس من التظالم في كبريات الأمصار، والتصرف في الأموال العامة...، كما أمسى امتلاك الدولة، والتصرف في مقدراتها هو الآخر أمرا

(١) نفسه، ١٥٩.

موضوعيا، مرتبط بالشوكة والغلبة والقهر التي مصدرها العصبية.

تبدو «الدولة الإسلامية الموضوعية»، التي ورثت دولة الخلافة، من حيث حاجاتها كسائر الدول التي ظهرت في مناطق مختلفة من العالم في أوروبا وأسيا، غير أن الواقع يظهر خلاف ذلك، فقد امتازت عنها بمجموعة من الخصائص الفريدة، وفي مقدمتها المرجعية الدينية التي شكلت أساس الحكم والقضاء والتدبير عامة؛ والوظيفة الدينية؛ بالإضافة إلى خصوصية البنية الاجتماعية العربية، التي استندت إليها هذه الدولة.

ومن ثم، فالوجهة التي اتخذها ابن خلدون لتفسير هذا التطور التاريخي المهم من دولة الخلافة إلى الدولة الإسلامية الموضوعية التي جعلته يرى فيه انحرافا وليس نضجا، سببها عجزه عن إدراك التحول الموضوعي الجذري الذي مس الظاهرة السياسية لدى المسلمين من البعثة إلى حادث اغتيال عثمان عليه السلام، فقد نجح صاحب المقدمة في تحليل الظاهرة السياسية في المجتمع الإسلامي، لكنه فشل في إدراك تطورها وهو ما أدى به إلى الحكم عليها بالفساد الأخلاقي، فالتباس الخلافة بالملك في نظره نقص فيها، والتعايش مع الملكية شر لابد منه.

فخلافا لما يظنه الكثيرون، فمعظم المفكرين الإسلاميين، كتاب الآداب السلطانية والسياسة الشرعية...، استبطنت آرائهم وأعمالهم مفهوم «الدولة الإسلامية الموضوعية»، الدالة على حاجات ملموسة للجمهور المسلم، بما فيها الحاجة الدينية، ولعل أبرز الكتابات في هذا الصدد كتاب الماوردي «الأحكام السلطانية والولايات الدينية»، فالدولة التي وضع فقهها، ووضح ولاياتها المعربة عن وظائفها، هي الدولة العباسية التي عاصرها، ومن أهم هذه الوظائف: حفظ الدين على أصوله المستقرة؛ تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين؛ حماية البيضة والذب عن الحريم ليتصرف الناس في المعايش... آمنين؛ إقامة الحدود؛ تحصين الثغور بالعدة المانعة والقوة الدافعة؛ جهاد من عاند الإسلام؛ جباية الفيء والصدقات؛ تقدير

العطايا وما يستحق في بيت المال؛ استكفاء الأمناء وتقليد النصحاء؛ أن يباشر الأمور بنفسه ولا يعول على تفويض تشاغلا بلذة أو عبادة.

إن «الدولة الإسلامية الموضوعية» تعبر بشكل ملموس عن الاندماج السريع للإسلام في مجريات التاريخ العربي والإنساني، بحيث خلصت الإسلام وبسرعة من النزعة الكهنوتية في السياسة التي كانت تسعى لجعل الدولة الإسلامية دولة دينية بحتة، لا هم لها سوى التزكية الروحية، والانفصال عن الدنيا والتاريخ، وبالمقابل لاءمت بين الإسلام ومقاصده في تمام مكارم الأخلاق والظروف التاريخية للجماعة العربية، وهو ما أدى إلى أنسنة هذه الدولة وتأصيل طابعها المدني.

ومن الناحية الاصطلاحية تبدو الدولة الإسلامية الموضوعية التي أدانها الكثيرون لأسباب تاريخية أو إيديولوجية خلافة صحيحة، أي خلافة موضوعية، وفقت بالفعل بين مهام الحراسة الدينية ومهام سياسة الدنيا بشكل تاريخي وعقلاني، يعكس الممكن تاريخيا، أكثر مما يعكس الممكن نظريا الذي تعلقت به الخلافة كطوبى ومثال.

وإجمالا، أثارت النبوة بلاد العرب سياسيا، فظهرت بها الخلافة النبوية برئاسة الرسول صلى الله عليه وسلم، وكانت خلافة دينية في أغلب أحوالها، لكن بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، انتقلت الرئاسة إلى صحابته الكرام، وتحول الأمر إلى خلافة راشدة، وتعتبر هذه السلطة بصفائها ومثاليتها الأخلاقية مجرد فترة انتقالية نحو النموذج التاريخي للدولة الإسلامية، والذي أسميناه بالخلافة الموضوعية، التي جمعت بين أثار النبوة، وسنن الاجتماع السياسي التاريخية، الراسخة. وقد عاش العرب والمسلمون تحت إمرة هذه الخلافة على امتداد ١٤ قرنا تقريبا إلى أن طرق الاستعمار بلادهم خلال القرن ١٩م وبداية ق. ٢٠م. ومن الأشياء التي نلاحظها على المفكرين الإسلاميين القدامى الذين تحدثوا في الشأن السياسي، وألفوا في الآداب السلطانية وأحكامها ضعف اهتمامهم

بطوبى الخلافة، وبالمقابل ركزوا حديثهم على الخلافة الموضوعية، حيث كانت جل إشاراتهم، ومواعظهم، وأحكامهم موجهة نحو تحقيق قدر مقبول من التوازن بين الدين والدنيا، بين السلطان والدين... في الممارسة السياسية للحاكم؛ السلطان؛ الملك... في إطار الخلافة الموضوعية.

ومن ناحية أخرى، إن أمير المسلمين يوسف ابن تاشفين، الأمير الصالح الذي قاد الدولة المرابطية في الغرب الإسلامي في المائة الخامسة للهجرة، توفرت فيه جميع المواصفات المطلوبة في الخليفة غير أنه امتنع من التحلي بلقبها اعتبارا لشروط شكلية فقهية تمنع ظهور خليفتين في بلاد المسلمين...، بينما الخليفة الناصر الأموي بالأندلس تلقب بالخليفة، بعدما ظهر العباسيون في الشرق، والشيعة العبيديون في الغرب، فاعتبر نفسه وعشيرته أولى بهذا اللقب ممن يوصف به شرقا وغربا...، وتوجد في التاريخ الإسلامي العديد من أمثلة الحكام الذين اتخذوا لقب الخليفة وآخرون زهدوا فيه.... وبالتالي معركة الألقاب -مهما كانت قيمة النقاش الفقهي الذي يقف وراءها- ليست دليل إثبات ولا حجة نفي وجود الخلافة الموضوعية، التي نعتقد أنها تحققت في معظم البلاد العربية والإسلامية بغض النظر عن لقب الرئيس.

## III- الإسلام دين ودولة

من الإشكاليات التي يثيرها الأستاذ عبد الله العروي في كتاب «مفهوم الدولة»، والتي تستحق المناقشة والتدقيق، إشكالية شعار «الإسلام دين ودولة»، الذي عادة ما يرفعه الإسلاميون في وجه التيارات السياسية والثقافية العلمانية، فما حقيقة هذا الشعار؟، وكيف يمكن أن نفهمه اليوم؟

يقول العروي: «إن العبارة -الإسلام دين ودولة- وصف للواقع القائم منذ قرون، أي لحكم سلطاني مطلق يحافظ، لأسباب سياسية محضة، على قواعد الشرع؛ وليست بأي حال تعبيرا عن طوبى الخلافة كما حللناها في

الصفحات السابقة. ما يجب أن يلفت نظر القارئ في العبارة المذكورة هو واو الربط الدال على التساكن لا على الاندماج والانصهار، مع أن منطق الخلافة الحق يقضي أن الدين لا يتساكن مع الدولة بل يصهرها ليحيلها إلى لا دولة. تعني كلمة إسلام في العبارة المذكورة الحضارة التي تطورت أثناء التاريخ في دار الإسلام ولا تعني العقيدة. لتلك الحضارة مميزات من ضمنها تساكن الدين والدولة دون أن يغير في العمق أحدهما الآخر. نلاحظ بالفعل من جهة أن الدولة لم تحول الإسلام لتجعل منه دين دولة (...)، ومن جهة ثانية أن الإسلام لم يحول الدولة إلى مؤسسة دينية لأن الدولة في الظروف العادية تعني دائما الملك الطبيعي»[1].

ويقول العروي -أيضا- في السياق نفسه: «إن العبارة التي نحن بصددها تبررها ظروف القرن الماضي، ظروف مواجهة الفقهاء لليبرالية الغربية. لكنها لا تعبر عن روح الدعوة الإسلامية. التعبير الصحيح، حسب مصطلحاتنا، هو أن نقول: الدولة السلطانية دين ودولة. أما الإسلام فإنه دين الفطرة الذي يهدف إلى إحالة الدولة إلى لا دولة»[2].

فالعروي من خلال هذا الكلام لا يختلف عن جمهور العلمانيين من يساريين وليبراليين في نفي صواب شعار «الإسلام دين ودولة»، بل يتميز عنهم بإعطائه مدلولا خاصا، لا نجده عند غيره من مفكري العلمانية العربية، ومن العناصر الأساسية التي بنى عليها العروي موقفه هذا، اعتبار أن «الإسلام دين ودولة وصف لواقع قائم منذ قرون»، وليس تعبيرا عن طوبى الخلافة. ومعنى هذا الكلام أن ما تستدل به التيارات الإسلامية، وتستميت في الدفاع عنه هو في الواقع ثمرة واقع سياسي غير شرعي أو على الأصح شرعيته ناقصة، هو واقع السلطنة الإسلامية، التي تجاور في عباءتها الإسلام والدولة دون أن يندمجا أو ينصهرا، بينما طوبى الخلافة مستغنية عن هذا القول.

---

(١) عبد الله العروي، مفهوم الدولة، م. س. ص. ١٢٢.

(٢) نفسه، ص. ١٢٣.

إن هذا الموقف الذي يحاول العروي أن يقنعنا به يتجاهل عن قصد المحتوى الحقيقي لشعار «الإسلام دين ودولة»، فبالرجوع إلى الخطب والأقوال والمقالات الصادرة عن الإسلاميين التي تشرح هذا الشعار وتقربه للأذهان، يتبين أن المقصود بعيد عما ذهب إليه العروي، فالإسلام بحسب أنصار هذا الشعار، بالإضافة إلى أنه منظومة عقدية وأخلاقية، وجملة من العبادات، هو شريعة قانونية، لا يمكن تطبيقها في غياب الدولة أو بدونها، وهذا أمر واضح لدى الفقهاء المسلمين وعلمائهم، فعلى سبيل المثال عدد ابن تيمية مجموعة من الحقوق والحدود التي أوزعها الله بالسلطان في كتاب «السياسة الشرعية»، من بينها: عقوبة المحاربين وقطاع الطرق، تطبيق الحدود الراجعة لحقوق الله أو للآدميين.

فاختزال معنى الإسلام في شؤون العقيدة وحدها، وإقصاء الشريعة عنه، يعني الحكم بلا إسلامية الحدود والشريعة، أو تفسيرها تفسيرا ينأى بها عن الانتساب للإسلام، ونجد فيما كتبه العروي ما يؤيد هذا الاستنتاج الأخير، حيث يقول: «وعندما يقولون: الإسلام دين ودولة فإنهم يعنون الحضارة الإسلامية»[1]، وهو ما يكشف عن الخلفية العلمانية للعروي التي لا ترى في الدين سوى مظهره العقدي.

ومن ناحية أخرى، يقرر العروي أن الإسلام تساكن مع الدولة السلطانية، دون أن يستطيع تغييرها بحيث تصبح مؤسسة دينية، كما أنها هي الأخرى لم تنجح في تغييره بحيث يصبح دين الدولة، يضفي عليها طابع القدسية، غير أن هذا التقرير بعيد كل البعد عن الحقائق التاريخية الملموسة التي تخطئها عين الإنصاف، فالدولة السلطانية التي أثبتنا أنها كانت «خلافة موضوعية»، كانت لها وظيفة دينية إلى جانب وظائف أخرى مدنية وعسكرية، ولم تستطع أي من الوظيفتين إقصاء

(١) نفسه، ص. ١٢٢.

الأخرى داخل عباءة الدولة الإسلامية، قد يختل التوازن بينهما لسبب من الأسباب لكن لا يصل درجة إلغاء وظيف لآخر.

ومن ثم، فشعار «الإسلام دين ودولة»، يعني من جهة أن الإسلام دين يخص علاقة الإنسان بربه، ويتجسد في منظومة عقدية وتعبدية، ويعني من جهة ثانية أنه وظيفة ومهمة لا يمكن تنزيلها وتنفيذها بدون سلطة سياسية أي الدولة، غير أن اعترافنا بالبعد السياسي للدين، لا يعني أبدا إنكار الطبيعة المدنية للدولة، وأنها مؤسسة أخلاقية-عقلانية اقتضاها في سياقنا الدين أولا، ثم الاجتماع ثانيا، ولا زالت آثار المقتضيان حاضرة في بنية الدولة العربية المعاصرة إلى اليوم.

وإجمالا، إن المحتوى السياسي للإسلام الذي تجسده جملة من أحكام الشريعة، ليس قارا، وثابتا، ومستغني عن النظر، بل على العكس من ذلك يحتاج إلى إعادة القراءة كلما استجدت الظروف وتغيرت الأحوال، فجانب كبير من هذه الأحكام والسياسيات الإسلامية منفتحة على الاجتهاد، وترحب به، الشيء الذي يجعل حدود العلاقة بين الدين والسياسة في الإسلام حدودا هشة قابلة للتطور، والتجاوب مع ظروف العصر في الاتجاهات المختلفة.

## IV- الدولة الإسلامية الحديثة: المفهوم والإمكان

انهارت «الخلافة الموضوعية» أو الدولة الإسلامية التقليدية التي كانت تدير مقاليد الأمور في البلاد العربية تحت تأثير ضربات الاستعمار الرأسمالي، وظهرت بدلا عنها دولة جديدة اختُلف في تسيمتها ووصفها، فأحيانا يطلق عليها اسم الدولة القطرية، وأحيانا أخرى اسم الدولة الوطنية، أو الدولة الحديثة...إلخ. وقد أثار هذا الكيان السياسي الجديد الذي انتظم الفعالية الحضارية للعرب في الفترة المعاصرة أسئلة وتحديات جديدة، من أبرزها تحدي الدين.

لقد تميزت علاقة الدولة القطرية بالإسلام بالغموض، والاضطراب، واستبدت بها هواجس نهضوية كبيرة، أفقدتها التوازن اتجاه الإسلام، في الكثير من المواقف والحالات، لكن المشكلة العويصة التي عانت منها الدولة القطرية بالعالم العربي في العقود الأخيرة، ولا زالت تعاني منها بنسب مختلفة، هي مشكلة المفهوم، فهل الدولة العربية التي خلفت الاستعمار بالعالم العربي أو جاءت بعده هي دولة بالمعنى السوسيولوجي والسياسي تشبه ما عرفه الغرب أم هي كيان من نوع آخر بالرغم من القواسم المشتركة التي تجمعه بالدولة الحديثة كما عرفها الغرب؟

إن تعريف الدولة في التاريخ العربي المعاصر من القضايا الإشكالية في الفكر العربي، فالأستاذ عبد الله العروي على سبيل المثال يسميها بـ «دولة التنظيمات»، التي نجحت إلى حد ما في إدخال مجموعة من المؤسسات «الحديثة» المرتبطة بالمصلحة العامة إلى المجال السياسي العربي[1]، غير أن هذه الاختلافات مهما بلغت حدتها، واتسعت، فإنها تتفق على هشاشة جذور هذه الدولة، وغربتها. يقول هشام جعيط في إحدى كتبه عن الدولة العربية، أورده عبد الله العروي في «مفهوم الدولة»: «إن الدولة العربية ما زالت لا عقلانية، واهنة، وبالتالي عنيفة، مرتكزة على العصبيات والعلاقات العشائرية، على بنية عتيقة للشخصية»[2].

وبالتالي، فمشاريع الحداثة السياسية التي نفذها القادة العرب في أكثر من بلد عربي، لم تفلح في نقل الدولة العربية من التقليد إلى الحداثة، بل صنعت واقعا/ نموذجا سياسيا جديدا، تساكن فيه النقيضين، فعلى سبيل المثال في المغرب الأقصى تقلصت الدولة الحديثة إلى مجرد عباءة لدولة المخزن التقليدي[3]، وفي الشرق وفي كثير من الحالات كانت الدولة

(١) عبد الله العروي، مفهوم الدولة، م. س. ص. ١٢٩- ١٤١.
(٢) نفسه، ص. ١٤٦.
(٣) إن الاصطلاح المتداول بين الباحثين، والذي يطلق عادة على الدولة التقليدية المغربية هو المخزن، وهذا اللفظ له جذور تاريخية ضاربة في القدم.

جسدا للروح القبلية...، غير أن هذا الفشل الذي منيت به «الحداثة السياسية» بالعالم العربي لا يرجع لفشل التخطيط السياسي، وتعثر تقني، بل يرجع بالأساس إلى تأخر اجتماعي وثقافي كبير، يكمن في الإدراك المتخلف للدولة في الوسط الاجتماعي العربي.

فعجز العرب عن بناء دولة حديثة في الفترة المعاصرة تضاهي ما هو موجود في الغرب هو عجز بنيوي اجتماعي وثقافي بالدرجة الأولى، فطغيان البداوة من جهة وضعف التعليم من جهة ثانية، جعل الكثير من العرب مستغنين عن الدولة بمعناها الحديث، وأقصى ما يطلبونه من الناحية السياسية الأمن، والأمن فقط، ولم يكن ممكنا في ضوء هذه المعطيات الاجتماعية والثقافية انبثاق مفهوم حديث للدولة، بل على العكس من ذلك كانت جل المعطيات ترسخ المفهوم التقليدي، وتضمن استمراره. غير أن التحولات العميقة التي شهدتها المنطقة العربية في العقود الأخيرة خاصة على المستوى الاجتماعي؛ وبعد ظهور نسيج تام ومتكامل من المدن والحواضر الكبرى في معظم البلاد العربية؛ وأيضا بعد الإثارة الثقافية التي تسببت فيها الدولة القطرية، نشأ عنها مفهوم جديد للدولة، لا يتطابق تماما مع هيكلة الدولة الحديثة كما أبدعها الغرب الأوروبي.

إن البنية الاجتماعية العربية بمكوناتها المختلفة، الثقافية والاقتصادية، أمست اليوم تنظر للدولة كحاجة موضوعية حيوية، تتطلع من خلالها إلى تحقيق جملة من المطالب الاجتماعية والثقافية والسياسية والخدماتية... إلخ، دولة تحت تصرف الشعب وملكه، وليس دولة تملكه كما هو الحال مع الدولة القطرية، ولعل أبرز المؤشرات الدالة على هذا التحول اتساع حجم المجال السياسي، وازدياد عدد المنتسبين للسياسة بمعناها الحديث.

وبالنظر إلى التطورات السياسية التي عرفها العالم العربي في العقود

الأخيرة يمكن القول وباطمئنان شديد أن الدولة القطرية العربية مهما كان وصفها لم تنجح في مواكبة هذا التحول الاجتماعي والثقافي الكبير، وهو ما أدى إلى زرع بذور التوتر بينها من جهة وبين عموم الشعب من جهة ثانية، وأدى أيضا إلى تغول ذراعها الأمني وتكريس طابعها العنفي، وتعتبر الثورات العربية التي نشهد ملاحمها اليوم نهاية دورة الدولة القطرية العربية التي عمرت قرابة قرن من الزمان، وبداية دورة سياسية جديدة، تؤصل المفهوم الحديث للدولة بالعالم العربي.

ومن ناحية أخرى، لم تنجح الدولة القطرية في المحافظة على المهام الدينية للدولة التقليدية، والقيام بواجبات الحراسة الدينية، وشغلتها عن هذه المهام، قضايا النهضة والاستعداد الاقتصادي والعسكري، والرغبة الملحة في التمكن من القوة وأسبابها لمواجهة الآخر، وبالتالي بقيت علاقتها بالدين أحد مصادر التوتر السياسي الدائم التي رافقتها منذ تأسيسها، فوجود عبارات من قبيل «الشريعة الإسلامية أحد مصادر التشريع»، «الإسلام دين الدولة»... وغيرها من العبارات في دساتير عدد من الدول العربية، غير كاف - في نظر الكثيرين- للدلالة على الصفة الإسلامية للدولة، وهم يشاهدون يوميا إخلالها بمقتضيات هذه المبادئ والشعارات. وقد هيأت هذه الظروف الفرصة لظهور التيار الإسلامي، وانتعاشه في أكثر من بلد عربي، حيث كان ولا زال بمثابة الضمير الديني للدولة القطرية، ما فتئ يذكرها بالتزاماتها الشرعية والأخلاقية.

فالدولة القطرية بشكل عام، هي طور سياسي انتقالي، ساعد العرب على الانتقال من الدولة التقليدية إلى الدولة الإسلامية الحديثة، انتقالا يراعي الخصوصية الإسلامية في أبعادها الرئيسية، وفي هذا السياق لابد من الإشارة إلى أن هذا الانتقال بالرغم من تكاثف الشواهد الدالة على تحققه في أكثر من بلد عربي فإنه على العموم لا زال نسبيا ومختلفا، فقليلة هي الدول التي يمكن اعتبارها اليوم حسمت انتقالها من التقليد إلى الحداثة في المجال السياسي، وذلك بسبب الشواهد المضادة التي تدل على

استمرار بعض مظاهر التقليد في نسيجنا السياسي.

إن المفهوم العربي للدولة الحديثة انطلاقا مما سبق يرتكز على عنصرين أساسيين: الحاجات المادية الموضوعية (المصالح)، التي أفرزتها نوعية الاجتماع الحديث للعرب، وخاصة اتساع ظاهرة التمدين، وتكاثر المدن الكبرى...؛ والحاجات الدينية التي أفرزتها طبيعة المعتقد العربي (الإسلام)، الذي يحتاج لبعض السياسة لتحقق مفهوم العبادة الكامل. وقد استطاعت تفاعلات القرن الماضي السياسية والثقافية والاجتماعية... إفراز هذين العنصرين كحقيقة ملموسة، تستحيل السياسة في الديار الإسلامية بعيدا عنهما.

فالدول العربية اليوم، تحاول بكل ما أوتيت من قوة الانتقال نحو هذا المفهوم الجديد للدولة، مدفوعة تارة بحركة الشارع، ومدفوعة تارة أخرى بوعيها الذاتي بالقصور والحاجة إلى التطور، وتعتبر الثورات التي تشهدها عدد من البلدان العربية تجسيد راديكالي لهذا التحول.

ومن وجهة نظر حضارية وإسلامية تصل الماضي بالحاضر، وتستحضر ما ناقشناه سابقا، يمكن القول أن هذا المفهوم الجديد للدولة، الآخذ في التبلور بالعالم العربي هو ترجمة صادقة لمفهوم الخلافة الموضوعية، وانبناء حداثي لها. فعلى سبيل المثال استطاعت الدولة المغربية بعد حوالي خمسين سنة من تأسيسها الحديث (١٩٥٦) أن تستدرك نقصها البنيوي، وتبوئ الدين المكانة التي يستحقها -على الأقل من الناحية الشكلية- ضمن هياكل الدولة ومؤسساتها دستوريا وسياسيا، وهو ما يؤدي بطريقة غير مباشرة، وبهدوء، إلى تحوير وظائف الحركة الإسلامية التقليدية، وتوجيهها نحو العمل مع الدولة بدل العمل ضدها كما كان الحال في السابق[1].

(١) حول هذا الموضوع انظر كتابنا (المحمد جبرون، إشكالية الوظيفة الدينية في الدولة المعاصرة، سلسلة مراصد، ع. ٤، منشورات وحدة الدراسات لمستقبلية بمكتبة الإسكندرية، ٢٠١١).

## V- نقاش جزئي حول الدولة الإسلامية

قبل الشروع في مناقشة أفكار ومواقف العروي من مسألة الدولة الإسلامية في كتاب «ديوان السياسة» لا بأس من الإشارة إلى سياقها، لقد كتب العروي كتابه في صورة حوار متخيل حذفت منه الأسئلة، فمعظم القضايا التي تناولها في هذا المؤلف في أصلها أسئلة صحفي كان يطمح محاورة الفكر المغربي المعاصر من خلال واحد من أشهر رجالاته، غير أنه اعتذر له بسبب قصور الحوار -مهما كان طويلا وموسعا- عن استيعاب رغبة العروي في بسط القول واستدعاء المرجعيات والمقدمات، ولهذا فضل محاورة نفسه بأريحية، بعيدا عن إزعاج السائل والسؤال ومفاجأته أيضا، يقول العروي في أول فقرة من الكتاب: «طلب مني أحد الصحفيين المعروفين أن أحاوره عن الوضع السياسي الراهن، عن الحكومة وأدائها، الأحزاب وبرامجها، اليسار وتشرذمه، اليمين ومستقبله، الدين ودوره في الحياة العامة (...) ترددت طويلا وأخيرا اعتذرت لأن ما يعني الصحفي هو الجواب لا المرجعيات، الخلاصة لا المقدمات. وبدون مقدمات هل يفهم الحوار؟ (...) فضلت أن أحاور نفسي، أن أطرح الأسئلة التي اقترحها الصحفي وأجيب عنها بعد فحص وتأمل، حسب تسلسل المنطق والتاريخ»[1].

صدرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب سنة ٢٠٠٩م، وأثارت حينها نقاشا إعلاميا ساخنا لما تضمنته من آراء ومواقف، وشهادات عن عهد محمد السادس، وبالرغم من المتابعة الواسعة الذي حظيت به أفكار الكتاب فإن الديني منها لم يستفد من المتابعة والنقد، شأنه شأن بقية الأفكار الأخرى وخاصة السياسية منها. والحركة الإسلامية التي تعنيها هذه الأفكار بشكل مباشر، وتتناول أحد مفاهيمها الإستراتيجية لم تلتفت إليها، وعجزت عن نقدها، أو صرفتها نوازع الخمول عن ذلك.

(١) ديوان السياسة، ص. ١.

ففي هذه الفقرة سنحاول مناقشة العروي في مفهومه للدولة الإسلامية، وبيان وجوه مفارقته للصواب العلمي والتاريخي، من خلال جملة من الاعتراضات المنهجية والمعرفية.

**أ- لا توجد نظرية عامة مقنعة عن «الدولة الإسلامية»:**

لا يتردد العروي في كتابه «ديوان السياسة» في نفي وجود مفهوم متين للدولة الإسلامية، مستقل عن مفاهيم الدولة الأخرى سليلة التجربة اليونانية والفارسية والغربية، ويمهد لهذا الحكم بذكر مجموعة من الملاحظات النقدية المنهجية والمعرفية منها قوله: «الدولة الإسلامية (دولة الخلافة). كثيرا ما نسمع في الندوات والمناظرات العبارة التالية: الدولة في الإسلام هي كذا وكذا. يقولها المسلم وغير المسلم. وعند التدقيق نجد أن مراجع الإثنين أقل من أصابع اليد ولا تكاد تتغير. بالمقابل عندما يجري الكلام على الدولة اليونانية يستشهد عادة بأرسطو. لكن هذا الأخير قبل أن يؤلف كتابه عن السياسة، لجأ إلى منهجه المفضل، أي الاستقراء. جمع عشرات الدساتير، اليونانية وغير اليونانية، كالفنيقية مثلا، وذلك قصد المقارنة.

متى اتبعنا الطريقة الاستقرائية؟ لو فعلنا لجمعنا أيضا عشرات الأمثلة ولحق لنا، بعد المقارنة بينها، أن نتكلم على الصفات المشتركة وأن نفصل نهائيا في مسألة التسمية: هل ما بين أيدينا نظام شرقي، أم عربي، أم إسلامي، أم غير ذلك؟»[1].

فانطلاقا من هذه الملاحظات يخلص العروي إلى القول: «لا يوجد إلى حد الساعة نظرية عامة مقنعة عن الدولة الإسلامية، إن صح النعت، كما تجسدت تاريخيا في نسخ متعددة»[2]، فالسؤال الذي يطرح نفسه في هذا السياق ما مدى صحة هذا الحكم؟، وما وجاهة أدلته؟

(١) نفسه، ص. ٩٩، ١٠٠.
(٢) نفسه، ص. ١٠٠.

لقد بنى العروي حكمه في هذه المقالة بخصوص الدولة الإسلامية على مقدمة رئيسية مفادها أن «لا علم إلا ما أدى إليه الاستقراء»، ومفهوم الدولة الإسلامية المستهلك والمتداول بين المثقفين والمفكرين والإسلاميين هو مفهوم غير استقرائي، يستند إلى حالات محدودة زمانا ومكانا، ويستحضر في هذا المقام تجربة الماوردي في «الأحكام السلطانية»، وابن خلدون في «المقدمة» وابن تيمية في «السياسة الشرعية»، وعلى العكس من ذلك يستند المفهوم اليوناني للدولة، الذي نظر له أرسطو إلى معالجة استقرائية أطل من خلالها أرسطو على عشرات الدساتير اليونانية وغير اليونانية كالفنيقية وغيرها.

وتأكيدا لحكمه يتعرض العروي لمحاولة الماوردي (٤٥٠هـ) التنظيرية في كتابه الشهير «الأحكام السلطانية والولايات الدينية»، ويعتبر ما قام به لا يرقى إلى مستوى نظرية عامة في الدولة الإسلامية، بل جردٌ لبعض وظائف الدولة انطلاقا من تاريخ الدولة العباسية في طورها الثاني، ويقول في هذا المعنى: «ما يخصص دولة الماوردي ليس كونها «إسلامية» بل كونها نشأت في زمن معين وفي منطقة معينة»، ونفس هذه الملاحظة والحكم ينطبق على ابن خلدون، الذي وسع نسبيا من دائرة الاستقراء، حيث شملت بعض الأمثلة من شمال إفريقيا والأندلس والممالك في مصر والشام دون أن يتمكن من الإحاطة بسائر الأمثلة.

ومن ثم، فقبل الحديث عن مفهوم للدولة الإسلامية، يشترط العروي عملا تمهيديا ضروريا نستقرئ من خلاله جميع نماذج الدولة الإسلامية في الشرق والغرب، وعبر العصور، ونستخلص منها الصفات والمرتكزات... الثابتة التي تمثل هوية الدولة ومادتها بغض النظر عن تبدلات الزمان والمكان وهو ما لم يحصل لحد الآن.

إن المنهج الذي اعتمده العروي لنفي الوجود النظري للدولة الإسلامية يثير عدة اعتراضات من أبرزها:

١- انطلاقا مما سبق يضع العروي قارئه في مأزق منهجي يعسر الخروج منه، فالمعرفة النظرية السليمة في رأيه هي ما أدى إليه الاستقراء، وخارج هذه القاعدة يصبح العلم مجرد ادعاء فارغ، ومعرفة مجالية مشروطة بالظرف المكاني والزماني، غير قابلة للتعميم، وهذا أمر غير مسلم به خاصة لدى «أهل الكتاب»، ومنهم أمة الإسلام التي تتوفر على نصي الكتاب والسنة، فالمعرفة انطلاقا من النص هي بالضرورة وفي غالب الأحوال معرفة استنباطية وليست استقرائية، ويعتبر القياس الآلة المنهجية الضرورية لممارسة الاستنباط.

فالقياس في الثقافة الإسلامية أساس العلم وقاعدته، ويشاركه في هذا «الحد» أي التعريف، يقول الغزالي رحمه الله في «محك النظر»: «فالمطلوب من المعرفة لا يقتنص إلا بالحد، والمطلوب من العلم الذي يتطرق إليه التصديق أو التكذيب لا يقتنص إلا بالحجة والبرهان وهو القياس وكأن طالب القياس والحد طالب الآلة التي بها تقتنص العلوم والمعارف كلها»[1]، وقد انتشر القياس انتشارا كبيرا بين المسلمين إلى حد أصبح علامة من علامات المعرفة الإسلامية، فآثارها بارزة في الأصول والفقه وعلم الكلام واللغة...، والقياس في العلوم الشرعية، مهما تعددت أنواعه وتطبيقاته فمرجعه الأول هو النص القرآني أو النبوي أو هما معا.

وعليه تكون نظرية الدولة الإسلامية وصفاتها الثابتة المستقرة بالضرورة استنباطية أو قياسية، تنطلق من النص وتنتهي في التاريخ، ولا دور للاستقراء في بناء هذه النظرية، وبصفة خاصة في وضع مبادئها ومحاورها الكبرى.

إن نفي العروي لوجود نظرية في الدولة الإسلامية استنادا إلى قاعدة الاستقراء يتجاوز خاصية حضارية مهمة اختصت بها الحضارة الإسلامية باعتبارها حضارة نص وهي خاصية الاستنباط والقياس في المعرفة،

(١) أبو حامد الغزالي، محك النظر في المنطق، دار النهضة الحديثة، بيروت، ١٩٦٦، ص. ٩، ١٠.

فمعظم المعارف الإسلامية التي أنتجها العقل الإسلامي شيدت على أساس الاستنباط والقياس، ولم تشذ عن ذلك المعرفة السياسية، فأهم الأفكار السياسية التي ظهرت في الإسلام استخرجت بطرق استنباطية.

ففيما يتعلق بمفهوم الدولة الإسلامية ونظريتها، فقد أبدع العقل الإسلامي نصوصا رائعة، عبرت عن الخصوصية السياسية الإسلامية بشكل واضح وجلي، ومن أبرز منظري السياسة في الإسلام الذين حاولوا صياغة المفهوم الإسلامي للدولة بطرق الاستنباط ومسالكه الفقيه أبو بكر الطرطوشي (ت. ٥٢٠هـ)، وشيخ الإسلام ابن تيمية (ت. ٧٢٨هـ)، والعلامة عبد الرحمن بن خلدون (ت. ٨٠٨هـ)، وسنحاول فيما يلي إيراد لمع من أقوالهم في هذا الموضوع:

أ- **الطرطوشي**: لقد نبه الطرطوشي في كتابه الشهير سراج الملوك في أكثر من مناسبة إلى أساس السلطان وقاعدة الحكم الرشيد، والذي يمكن أن يستمد منه مفهوم الدولة بلغة العصر، ففي سياق بيان «الخصال التي هي قواعد السلطان ولا ثبات له دونها» تحدث الطرطوشي عن العدل باعتباره قوام الملك مطلقا، انطلاقا من قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآئِ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾ (النحل: ٩٠) وفرق فيه بين نوعين رئيسيين: قسم إلهي جاءت به الرسل والأنبياء، وقسم وضعي يشبه العدل وهو السياسة الإصلاحية، والعدل النبوي أو الشرعي هو «أن يجمع السلطان إلى نفسه حملة العلم الذين هم حفاظه ورعاته وفقهاؤه، وهم الأدلاء على الله تعالى والقائمون بأمر الله والحافظون لحدود الله، والناصحون لعباد الله (...)

فهذه طريقة إقامة العدل الشرعي، والسياسة الإسلامية الجامعة لوجوه المصلحة، الآخذة لأزمة التدبير، السالمة من العيوب، الممهدة لاستقامة الدنيا والدين»[1].

(١) الطرطوشي، سراج الملوك، ج. ١، تحقيق محمد فتحي أبو بكر، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط. ١،

ومن ثم، فالدولة الإسلامية بتعريف الطرطوشي هي دولة تتوخى تحقيق العدل الإلهي الذي دلت عليه الشريعة بمجملها ومفصلها، ولا يتم لها ذلك إلا بالشراكة بين الأمراء والعلماء ﴿ شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلْعِلْمِ قَآئِمًۢا بِٱلْقِسْطِ ﴾ (آل عمران: ١٨).

ب- **ابن تيمية**: لقد سلك ابن تيمية مسلكا لا يختلف في الجوهر عن مسلك الطرطوشي، فالدولة الإسلامية في نظره تقوم على قاعدة كبرى وآية عظمى وهي قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّواْ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِٱلْعَدْلِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعًۢا بَصِيرًا ﴿٥٨﴾ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾ (النساء، ٥٨، ٥٩). وقد قسم ابن تيمية كتابه «السياسة الشرعية» تبعا لهذه الآية حيث جعل موضوع قسمه الأول أداء الأمانات، وموضوع القسم الثاني الحدود والحقوق[1]. فالدولة الإسلامية في فكر ابن تيمية هي كيان سياسي الغرض منه تحقيق العدل إجمالا وتفصيلا وفق ما جاءت به الشريعة المحمدية.

ج- **ابن خلدون**: يعتبر ابن خلدون من العلماء القلائل الذين قاربوا الظواهر السياسية والاجتماعية بمنهج تحليلي وعقلاني فعال، أتاح له ما لم يتح لغيره من الفقهاء والنظار، فقد عرف نظام الخلافة باعتباره النظام الإسلامي النموذجي الذي جاءت النصوص والشواهد في مدحه والإعلاء من شأنه، وميزه عن غيره من الأنظمة التي كانت سائدة في وقته، وقال في هذا المعنى: «الملك الطبيعي هو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة، والسياسي هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار، والخلافة هي حمل الكافة على

---

١٩٩٤، ص. ٢١٦، ٢١٧.

(١) ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، دار الكتب العلمية، بيروت، ص. ٨.

مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به»[1]، وبنى ذلك على جملة من النصوص.

فانطلاقا من هذه الأمثلة النظرية يمكن الاستنتاج وبسهولة أن مفهوم الدولة الإسلامية ونظريتها تقوم على أساس عظيم وهو الشريعة أو بعبارة الطرطوشي العدل الإلهي الذي تجسده الأحكام الشرعية، ولم يهتم المنظرون المسلمون في الماضي اهتماما كبيرا بالجوانب التنظيمية للدولة وكيفيات التنزيل، وتركوا هذا الأمر للاجتهاد الحضاري المنفتح على كل التجارب المحلية الإسلامية في الشرق والغرب، أما من حيث طريقة الوصول لهذا التحديد، وصوغ هذا التعريف، فقد اعتمد جل النظار على المنهج الاستنباطي، باستثناء ابن خلدون الذي شاب عمله قدر من الاستقراء.

٢- الاعتراض الثاني على رأي العروي في هذه المسألة يتعلق بجعل التجربة الحضارية للآخر في الماضي والحاضر مقياسا نقيس به صوابنا الحضاري، ولا ندري حجية هذا المنهج، وسبب هذا الاحتقار للذات، فالعروي وهو يريد أن ينفي وجود مفهوم مقنع للدولة الإسلامية يحيلنا على التجربة الأرسطية، وكيف استطاع هذا الأخير بناء نظرية سياسية وتعريفا للدولة يفضل ما أبدعه العقل الإسلامي سواء من الناحية المنهجية أو المضمونية.

إن هذا الانحياز لا يمكن تفسيره إلا بالنزعات المادية التي تغلب على مقاربات العروي للشأن الفكري والتاريخي على حد سواء، فالتجربة اليونانية هي تجربة مادية خلت من النص وتوجيه الكتاب خلافا للتجربة الإسلامية التي نمت وترعرعت في ظلال النص وهديه، ولا يوجد سبب وجيه لإلحاق التجربة الإسلامية بتجربة الآخر اليوناني،

(١) ابن خلدون، المقدمة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. ١/ ١٩٩٢، ص.٢٠١، ٢٠٢.

أو جعله مقياسا لصوابنا الحضاري والمعرفي.

**ب- الدولة المزيجة:**

مقابل الصفة الإسلامية التي لا معنى بها بحسب العروي، يقترح وصفا مبتكرا، من إنشائه وهو الدولة المزيجة، التي يتعايش فيها سلطان الواحد (السلطان)، والنخبة (الخاصة)، والجمهور (العامة)، وتقع تاريخيا بين تجربتين سياسيتين الدولة الهلينستية اليونانية والدولة الحديثة، والدولة الماوردية (الإسلامية) هي نموذج للدولة المزيج في المجال الإسلامي حيث توزعت السلطة خلالها بين ثلاث قوى السلطان والخاصة والعامة..

يقرر العروي انطلاقا من تجربة الماوردي في الأحكام السلطانية: «النظام القائم في زمانه [الماوردي] والذي أراد «شرعنته» لم يكن خلافة حقيقية، باتفاق المؤرخين والفقهاء، ولم يكن طغيانا، كما وصفه الغربيون المحدثون، إلا في حالات خاصة ينبه عليها الرواة وعادة ما تحصل في بداية الدولة أو عند تفككها. أما في غالب الأحوال فهو نظام يتأرجح بين العدل والجور بإيعاز وتحت مراقبة الفقهاء، المنتظمين منهم كالقضاة والمحدثين وغير المنتظمين كالمفتين والعباد والوعاظ...

تاريخيا، أي باعتبار التطور العام للشؤون البشرية، يأتي هذا النظام بين الدولة الهلينستية، التي ورثت عنها وظائف كثيرة كما ورثت الأولى الكثير عن الرومانية والفارسية، وبين الدولة الحديثة التي ستنشأ لاحقا.

تنظيميا، نلاحظ تماثلا وظيفيا بينها وبين الدولة الفيودالية، في أوروبا الغربية واليابان، وكذلك الدولة البيزنطية وربما الصينية. نقول هذا على العموم تاركين التفاصيل في عهدة المتخصصين في سوسيولوجيا السياسة»[1].

(١) ديوان السياسة، م. س. ص. ١٠٣، ١٠٤.

وفي هذا السياق يطرح العروي السؤال التالي: كيف نُعرف هذا النظام في حدوده المكانية والزمنية؟ ولا يلبث طويلا حتى يجيب، بيقين لا يقبل الرد: «المحقق هو أنه من النوع المزيج، وأن الغالب عليه، عندما يكون شرعيا، هو نفوذ الخاصة»[1].

إن وصف الدولة الإسلامية في العصر الوسيط بالدولة المزيجة يلفت انتباهنا إلى جملة من الملاحظات بعضها يرقى إلى درجة الاعتراضات، فالعروي من خلال هذا الوصف يقدم دليلا آخر على تطرفه في نفي الأصالة والهوية عن الكيان السياسي الإسلامي، ففي هذه المقالة يجتهد في تحليل الإنشاء السياسي الإسلامي وإذابته في التجربة التاريخية والحضارية للآخر قبل الإسلام (اليونان والفرس)، وبعد العصر الوسيط (الدولة الحديثة الغربية)، بحيث تتجلى التجربة الإسلامية فاقدة للأصالة، خالية من مفردات الإبداع.

قد يكون العروي محقا في تحليله للسلطة وأشكال توزيعها بين الشركاء، من الناحية الصورية وبغض النظر عن التجربة الإسلامية، لكن الذي لا حق له فيه هو تجاهل قيم العدل المطلق التي انتصر لها الإسلام، والتي ما فتئ يؤكد عليها الفقهاء والأخلاقيون.. من جهة، وتقدم لنا التجربة الحضارية الإسلامية أمثلة رائعة عنها من جهة ثانية. فإذا كانت السلطة من الناحية الدستورية أو القانونية في ظرف معين هي نتيجة توافق ما بين ثلاث قوى: السلطان، والخاصة، والعامة، فإن الإسلام أحد العوامل الفاعلة في هذا التوافق والمؤثرة فيه، فليس العامل الحاسم دائما هو الواقع التاريخي والصراع المادي، بل في كثير من الحالات إن لم يكن في أغلبها ساهم الدين في التجربة الإسلامية في عقل السلطة والإمساك بلجامها.

---

(١) العروي، ديوان السياسة، م. س. ص. ١٠٦.

وإجمالا؛ إن العروي من خلال هذه المقالات في كتابه ديوان السياسة يؤكد على وفائه لأفكاره ومنهجه الذي أفصح عن مبادئه منذ أربعين سنة تقريبا في «الأيديولوجية العربية المعاصرة»، وبعدها في «مفهوم الدولة»، فالتجربة الإسلامية في نظره لا تستقل عن الحتميات المادية الحاكمة في التاريخ، فالدولة في المجال الإسلامي خلال العصر الوسيط هي أداة لممارسة السيطرة الطبقية، تشبه الدولة الفيودالية التي ظهرت في أوروبا في نفس العصر.

فبصرف النظر عن التفاصيل والجزئيات حاول الأستاذ عبد الله العروي أثناء حديثه عن الدولة الإسلامية في هذا المؤلف نفي كل أصالة عنها، وبين أنه قول متهافت لا تعضده الحقائق التاريخية، ولا يصمد أمام التحليل، وقد حاولنا بيان وجه المبالغة في هذا الرأي ومنزلقاته المنهجية والمعرفية، إذ أن أصالة الدولة الإسلامية ثابتة، تكمن:

■ **أولا**، في طلبها العدل بإطلاق، ولم يكتف الإسلام في هذا الصدد بإقرار المبدأ، والوقوف عنده، بل تجاوزه إلى وضع التشريعات المجردة عن الأهواء، والمنحازة للعدل في حدود الإمكان التاريخي، ووضع القواعد والأسس العادلة.

■ **وثانيا**، في اعتنائها بالحاجات الروحية للإنسان المسلم، فهي لم تتأسس لتدبير سبل المعاش، والسعي لتحقيق المصالح المادية... فقط، بل زادت على ذلك صلاحيات دينية، عالجت قضايا التدين من صلاة وزكاة...، وقد أوضح هذا الأمر بما فيه الكفاية الماوردي في «الأحكام السلطانية والولايات الدينية»، وبالرغم من تناول العروي لهذا الأثر وتحليله فإن خلفياته الأيديولوجية ومسبقاته المنهجية فوتت عليه إدراك هذه الخصوصية أو الأصالة، وتأكيدا لهذا المعنى قرن معظم نظار الإسلام أثناء تعريفهم للدولة بين «حراسة الدين والدنيا»، الشيء الذي

جعل الدولة الإسلامية في جزء مهم من تاريخها كيانا أخلاقيا ومدنيا في نفس الآن.

وصفوة القول، إن واقع المجموعة البشرية العربية اليوم يؤكد من حيث المبدأ الحاجة الماسة للدولة، ولا يمكنه أن يستغني عنها، دولة بمفهوم يتناغم مع جبلة الإنسان العربي، وفطرته، فلا الدولة التقليدية قادرة على الوفاء بمتطلبات المعاصرة، الآخذة في الازدياد؛ ولا الدولة الحديثة بالمواصفات الغربية قادرة على استيعاب فعاليته الحضارية، إن الدولة التي أجهد العربي نفسه في بناء مفهومها عمليا هي دولة «خلافة موضوعية» تلتقي عندها السماء بالأرض، ويتصالح خلالها الدين مع السياسة، فالتأخر في تبني هذا المفهوم من شأنه تبديد مزيد من فرص النهوض، وحجز الأمة في خانة المتأخرين تاريخيا وفكريا.

إن الأسلاف -وخلافا لرأي العروي- استطاعوا إنتاج مفهوم للدولة منسجم مع معطياتهم الحضارية والاجتماعية، ومنسجم أيضا مع النضج السياسي الذي بلغته الإنسانية، غير أن مفهومهم السياسي أمسى اليوم متجاوزا على أكثر من صعيد، وهو ما يقتضي من الخلف المبادرة إلى صوغ مفهوم جديد يشرف من خلاله العرب والمسلمون على العصر بكل ثقة، واعتزاز بالذات، بدل نكرانها كما يفعل الكثير من المغامرين اليوم في حقل السياسيات.

وإذا كان الوضعانيون الغربيون انتهوا بعد تحليل وقائع كثيرة إلى أن الدولة الحديثة هي مجموع أدوات عقلنة المجتمع، الشيء الذي يضفي عليها الطابع المدني والعقلاني، فإن الدولة الإسلامية أو الخلافة الموضوعية، كما تبدو من خلال نفس التحليل، لا تعارض هذا المفهوم، بل تزيد على عقلنة المجتمع تدينه، فقيام الدولة بوظيفة

الحراسة الدينية بمعنى العناية بالتأطير الديني وإشاعة قيم الوسطية والاعتدال، وتطبيق الشريعة الإسلامية، أو استلهامها... يعني في هذا السياق تكريس الطابع الإسلامي للمجتمع، وتوسيع فهم خاص للإسلام.

■■■■

# الفصل الرابع

## معضلة العقل العملي
## في الفكر الإسلامي وأفاق العقلانية

يسكن الهم الإصلاحي معظم الأعمال الفكرية والأدبية التي تنسب للعروي، فلا يخلو كتاب أو مقال أو حوار... أنجزه مفكرنا منذ الستينيات من القرن الماضي إلى الآن من آراء وأطروحات إصلاحية، غير أن بعض هاته الأعمال ينزل منزلة الأصول، عليه بنيت مختلف آرائه وفي ضوئها تفهم، ومن أبرز هذه الأعمال/ الأصول، كتاب الأيديولوجية العربية المعاصرة (١٩٦٧)، وكتاب مفهوم العقل(١٩٩٦). فقراءة المشروع الإصلاحي للعروي بعيدا عن هذين العملين شبه مستحيلة، أو قراءة مقتطعة، ضعيفة الأهمية، ولا ينتظر منها الكثير من الناحية الإصلاحية، لأنها بالضرورة قائمة على سوء فهم.

لقد حاولنا في أحد الفصول السابقة الوقوف مع «الأيديولوجية العربية المعاصرة» بشكل عام، ونقد بعض مرتكزاتها، وسنحاول في هذه المناسبة العكوف على «مفهوم العقل» قراءة ونقدا، باعتباره جوهر المشروع الإصلاحي للعروي، وأنضج متونه الإصلاحية. فـ «مفهوم العقل» يشكل نظرية إصلاحية مكتملة الأضلع، فيما يتعلق بالموقف من

التراث، وظف خلالها العروي كامل عدته المعرفية والنظرية، وخبرته الأكاديمية بتاريخ العرب والعالم، واستدرك فيه ما فاته التنبيه إليه في الأعمال السابقة، ولن نبالغ إذا قلنا أن «مفهوم العقل» وحده، قد يغني عن غيره من كتب العروي لإدراك المغزى الإصلاحي لأعماله، والأفق الذي ترنو إليه.

فنظرا للأهمية التي يحتلها الكتاب في البيبليوغرافيا الإصلاحية العربية المعاصرة من جهة، ونظرا -أيضا- لمكانته الرئيسة بين مختلف الأعمال التي أنجزها العروي من جهة ثانية، سنحاول أن نقف معه وقفة متأنية، بهدف الفهم أولا، ثم النقد ثانيا.

## I- أعطاب الحداثة، أعطاب العقل:

إن الحداثة التي تشرئب لها أعناق العرب منذ قرابة قرنين من الزمان، بوسائل مختلفة، ودون جدوى، تستقر بعض موانعها، ومضاداتها -حسب العروي- في مفهوم العقل لدى العرب، الذي بالرغم من اشتراكه لفظا مع مفهوم «العقل» في الثقافات غير العربية، فإن معناه خاص ومستقل، ويتميز بخصوصية كبيرة، ذات تأثير كبير على الفعل. وقد كرس الأستاذ عبد الله العروي جهده في كتاب «مفهوم العقل» لبيان الأعطاب البنيوية للعقلانية العربية، والتي يحملها مسؤولية إجهاض الطموحات النهضوية بالعالم العربي، وسنسعى من خلال هذه الفقرة تلخيص وجهة نظر العروي حول العقل العربي قدر الاستطاعة، في أفق نقدها، وإظهار وجوه قصورها.

### أ- الأساس الموضوعي، والحافز الإصلاحي وراء «مفهوم العقل»:

إن تأليف عبد الله العروي لكتاب «مفهوم العقل» جاء تلبية لطلب موضوعي ملح، وجوابا عن سؤال التخلف أو الكبوة الحضارية العربية، فالواقع العربي وتفاصيل الحياة اليومية مملوءة بالأمثلة والنماذج الدالة

على تأخرنا أمام الغرب، وعجزنا البنيوي عن استعادة المبادرة النهضوية واللحاق بركب الأمم المتقدمة، وأن الجهود المضنية التي بذلها الجيل الأول من الإصلاحيين العرب خلال القرن ١٩م، وعلى رأسهم محمد عبده، لم تفلح في إخراج الأمة العربية من وهدتها، وإنزالها المنزلة اللائقة بها، وبتاريخها بين الأمم.

فالتأخر التاريخي من جهة، وعجز الإصلاحيين الأوائل عن دلالة الأمة على سبل «النجاة» من جهة ثانية، أسباب دفعت العروي:

■ **أولا**: إلى تقييم المنجز الإصلاحي العربي في شخص أهم رموزه المعاصرة وهو محمد عبده، والتساؤل -في السياق نفسه- عن سبب فشله في تنبيه الأمة إلى مراشد أمورها.

■ **ثانيا**: إلى بلورة برنامج إصلاحي، يستمد شرعيته من فشل سابقيه في هذا المجال.

لقد انطلق العروي في رحلة البحث عن أسرار التخلف في الثقافة العربية من قول شائع ومتداول بين العامة والخاصة في المجال العربي، بما فيهم الشيخ المصلح محمد عبده، وهو «الإسلام دين العقل»، وهو قول يعكس أمرين مختلفين: الأول؛ أن ما تحقق في الغرب من تقدم ونهضة هو ثمرة من ثمار العقل، ومظهر من مظاهر سلطانه ونفوذه، والثاني؛ أن مظاهر اللاعقلانية والخرافة.. التي تطفح بها الحياة العربية لا صلة لها بالإسلام الصحيح وغريبة عنه، وبالتالي يمكن تجاوزها بالعودة إلى النسخة الأصلية للإسلام. وإن اختيار العروي الانطلاق من هذا الحكم ليس اختيارا بريئا، أو اعتباطيا، بل اختيارا واعيا، يكشف قناعته الراسخة بدور العقل، الحاسم، في أي مشروع نهضوي.

فهذه المفارقة التي يعكسها حكم «الإسلام دين العقل» في الواقع العربي المعاصر، والتي أدركها بجلاء الشيخ محمد عبده، هي سر التخلف العربي الذي ما فتئ يتعاظم بتعاظم مظاهرها (المفارقة) في حياتنا، يقول العروي

في سياق بيان وعي عبده بالمفارقة القاتلة لإرادة النهوض: «وهكذا انكشفت لعبده المفارقة: مجتمعان أحدهما يقول إنه إسلامي ويطبق في حياته اليومية ما دعا إليه الإنجيل من زهد في العلم ومنافعه ومن اعتقاد في الخوارق والكرامات ومن مجافاة للعقل، والثاني يقول إنه مسيحي ويعمل بعكس ما جاء في كتابه المقدس، فلا يعتزل الدنيا، ويتصرف كما لو كانت سنن الكون لا تخرق أبدا، بل يعتبر النظر في الخليقة والانتفاع بها ضربا من ضروب العبادة. عكس ما يظن المسلمون والنصارى على السواء، ما يوافق مجتمع العقل والعلم، القائم في الغرب هو ما دعا إليه القرآن، وما يوافق المجتمع الذي يعيش فيه مسلم اليوم، أي مجتمع الكسل والجهل والتوكل، هو ما جاء في الإنجيل. لا يجوز إذا إسناد حيوية وتقدم الغرب إلى أمانة النصارى، كما لا يجوز ربط جمود وتخلف المسلمين إلى عقيدة الإسلام. في كل حالة يخالف السلوك المعتقد»[1].

وهكذا، فالمفارقة المتفشية بين المسلمين في العصر الحديث -حسب عبده- لا يتحمل مسؤوليتها الإسلام بالدرجة الأولى، وإنما ترجع لظاهرة الاستعجام التي عانى منها العالم الإسلامي، وضعف اتصال قطاع عريض من المسلمين بالمصادر الأساسية للإسلام وفي مقدمتها القرآن والسنة، بسبب جهلهم باللغة العربية، وهو ما أدى إلى ظهور سلطة دينية تآزرت مع السلطة السياسية في قمع العلم والعقل.

إن الشيخ محمد عبده، ومعاركه الفكرية الشاقة التي واجه خلالها الليبراليين والخرافيين من المتصوفة وغيرهم، وإن أدرك المفارقة بجلاء، فإنه عمل على استمرارها ودوامها بشكل أو بآخر، فالجهود الكبيرة التي بذلها في الوسط العربي لمحاربة اللامعقول في الحياة الثقافية والعملية، بتجديد قراءته للإسلام، وعقيدته، وتوثيق الصلة بين الإسلام والعقل، التي تندرج في سياقها أعماله الفكرية الكبرى (رسالة التوحيد)، لم تمكنه

(١) عبد الله العروي، مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط. ٤/ ٢٠٠٧، ص. ٥٣.

من بلوغ المبادئ المنتجة للمفارقة، ونقدها، ويرجع ذلك إلى «الموقف العام، في المنظار الذي نظر به عبده إلى الحاضر والماضي، إلى المجتمع والتاريخ»[1]، أو بعبارة أخرى إلى مفهوم العقل الذي اعتمده، والذي عادة ما نذكره إلى جانب الإسلام.

إن العروي يسعى لتأسيس مشروعه الإصلاحي من خلال قراءته للشيخ محمد عبده، واعتبارا بالمآل الذي انتهت إليه تجربته الإصلاحية، فعجز الشيخ عن نفي أسباب المفارقة وعواملها المنتجة، الذي يؤكده واقع الجمود والتخلف المستمر، دفع العروي إلى استشكال مفهوم العقل في الثقافة الإسلامية، واتهامه بالمسؤولية عن استمرار المفارقات في حياتنا العربية المعاصرة، وبالتالي تكون نظرية العقل لدى العروي في مجملها قائمة على تفكيك بنية العقل الإسلامي، وتحليل أجزائه بصورة تكشف أسرار المفارقة.

فمشروع «مفهوم العقل» هو جهد نظري، تفكيكي، تحليلي، تركيبي للعقل الإسلامي، في مختلف صوره وتجلياته، يهدف إلى تمييز العقل المسؤول عن الجمود والتخلف في تاريخنا، والمولد للمفارقات عن غيره، وتحديدا العقل العملي، المحفز على الإبداع والابتكار، وفي السياق نفسه الإشارة إلى التعديلات الفكرية الضرورية، التي يجب إدخالها على العقل الإسلامي حتى يستأنف نشاطه الإبداعي.

**ب- عقل المفارقة:**

إن العقل المسؤول عن توليد المفارقات في حياتنا المعاصرة، يتجلى حسب العروي في مستويين: مستوى عقل المطلق، ويقصد به العقل في العلوم الشرعية وتحديدا علم الكلام، ومستوى عقل العقل، ويقصد به العقل في علم المنطق.

---

(١) نفسه، ص. ٦٤.

ففي المستوى الأول يركز العروي تحليله على علم الكلام، والاعتزال بشكل خاص، باعتباره أرقى مظهر للعقلانية في الفكر الإسلامي القديم، بحسب ما هو شائع، في محاولة لاستكناه مفهوم العقل المضمن فيه، وفي هذا السياق يؤكد أن الموقف الذي وقفه المعتزلة إزاء النص كان موقفا عقلانيا، ويكاد يكون موقف كل الفرق، غير أننا عندما نتجاوز الموقف إلى المنهج والمذهب، تضمر هذه العقلانية، وتتوارى، وراء ذهنية عامة تتميز بالاستيفاء والحصر (المحدودية)، ذهنية تقول: «إن العلم هو هو، أينما ومتى حل، والتي تجعل من العقل الفردي مجرد وعاء له، تؤدي بالضرورة إلى حدِّ العقل الفردي ليكون موافقا لمعقوله، ولا تجعل منه أبدا منبع أو منشأ المعقولات»[1]، ويقصد العروي بموافقة المعقول، موافقة النص أو الخبر. وبالتالي يكون العقل الفردي في هذا الإطار (المطلق) هو عقل تقليد، وليس عقل تجديد، منشئ للحقائق والمعقولات....

فمفارقة الشيخ محمد عبده التي تتبعها العروي في أعماله المختلفة، ليست مفارقة موضوعية، توجد في الواقع، وفي الأعيان، وإنما هي مفارقة ذاتية، ناتجة عن عجز عبده تصور أي علم خارج علم مطلق، وبالتالي عجز عن تصور عقل غير آيل إلى لا عقل[2].

أما في المستوى الثاني أي عقل العقل، فقد ركز العروي على صناعة المنطق في العالم العربي، ومهد لتحليله المعمق والمتشعب بسؤال فيما إذا كان المنطق أو ظروف استيعابه في العالم الإسلامي عرقلة التوجه نحو الواقع، كما حصل في أوروبا؟

وللجواب عن هذا السؤال يقرر العروي أن المنطق الأرسطي هو تعبير عن الثقافة اليونانية وبها يعرف، حيث يمثل فيها مرحلة الجمع والتلخيص

(١) نفسه، ص. ٩٩.
(٢) نفسه، ص. ١٠٤.

والتهذيب[1]، ومقابل هذه الحقيقة يقرر أخرى لا تقل أهمية عنها، وهي أن النص الأرسطي المتداول بيننا لا يعدو أن يكون تأويلا إسلاميا لمنطق أرسطو يشبه تأويل البيزنطيين وغيرهم، ومجردا من خلفياته الثقافية[2]، وقد تفرع هذا التأويل إلى اتجاهين: اتجاه أفلاطوني استنباطي، وهو الذي تبناه أنصار المنطق في البلاد الإسلامية، واتجاه استقرائي، وهو الذي تبناه أعداء المنطق والمحاربين له، فالسؤال الذي يطرحه العروي في هذا السياق هو أي التأويلين أنسب لنشأة العلم الحديث؟

إن مآل المنطق الأرسطي بشقيه في البلاد الإسلامية، مقارنة بمآله بالغرب المسيحي يؤكد أن الاتجاه العملي أي الأرسطي الاستقرائي، هو الأنسب لظهور العلم الحديث، وقد ساهم بشكل أو بآخر في إحداث التحولات الكبرى قبيل ثورة غليلي وبعدها. «فإذا كان الفيلسوف الحكيم قد قطع الطريق عن تحول المسلك الاستبطاني إلى نظر في الرياضيات، باختلاف مراتبها، لعدم التمحيص والفصل، فإن عدو المنطق الذي يتظاهر بمناصرة المسلك الاستقرائي منعه أيضا من أن يتطور على يده ويتحول إلى علم تجريبي حقيقي، وذلك بالتوجه، مباشرة بعد نقد العلم بالكليات، إلى مسلك أسهل وأضمن لا يتطلب أكثر من الإصغاء إلى خبر يقين عن كل الخاصيات المرئية وغير المرئية، الطبيعية والماورائية»[3].

ورفعا لأي التباس قد ينشأ عن حضور المنطق الأرسطي بالعالم الإسلامي، يؤكد العروي «أن حضور المنطق الأرسطي، عند أنصاره المسلمين وعند خصومه، لا يدل على أن الثقافة الإسلامية ثقافة عقل، لأن العقل الذي تحتفل به مفهوم ملتصق بها، ومفارق لما يعرف بنفس الإسم في المجتمع المعاصر. سمته أنه عقل المطلق لأنه وعاء لعلم مطلق.

---

(١) نفسه، ١١٧.

(٢) نفسه، ١١٨، ١٢٢.

(٣) نفسه، ص. ١٤٨.

والعلم المطلق، إذا لم يحدد هو بالضرورة علم سابق على كل عقل»[1].

وإجمالا إن المفارقة التي تمزق الحياة العربية المعاصرة، وتداعياتها السلبية على الطموحات النهضوية للأمة، ترجع بالأساس إلى مفهوم للعقل، ليس هو المفهوم المتداول في المعرفيات المعاصرة، مفهوم يؤول بالضرورة إلى المطلق ومحدود ومحصور به، يغلب ما هو نظري على ما هو عملي.

ولاختبار مدى صحة هذه الخلاصة / الاستنتاج يطرح العروي السؤال التالي: هل منع التأويل الإسلامي للعقل التدقيق في مفهوم العقل العملي وتمييز الفردي عن الجماعي، أم لا؟[2]، ويعتبر القسم الثاني من «مفهوم العقل» محاولة للجواب عن هذا السؤال.

### ج- مصير العقل التجريبي في الثقافة الإسلامية:

في القسم الثاني من «مفهوم **العقل**» تتبع العروي تجليات ومظاهر العقل العملي أو التجريبي في الثقافة الإسلامية، معتمدا على أبرز أعلام العقلانية الإسلامية العلامة عبد الرحمن ابن خلدون، وقد سعى من خلال هذا التتبع كشف سياق ظهور العقل العملي في الثقافة الإسلامية، ومجال نشاطه، ومصيره بيننا، وعول كثيرا في هذا الاتجاه على كتاب المقدمة.

فابن خلدون من منظور إشكالية العقل كما صاغها العروي يعتبر نموذجا نقيا، ومعبرا عن مكانة العقل التجريبي في الثقافة الإسلامية، وحدودها، ومن ثم يشكل دليلا آخر ملموسا على مفارقة محمد عبده، ويكشف عن بعض أسبابها ونتائجها، فابن خلدون كمثال عن العقل التجريبي لم تتجاوز عقلانيته التجريبية حدود الحيز الذي حدده، والممتد من علم العمران إلى عالم الحوادث[3]، واستمر خارجه في توظيف العقل

(١) نفسه، ص. ١٦٣، ١٦٤.
(٢) نفسه، ص. ١٦٥.
(٣) نفسه، ص. ١٨٨.

النظري المولد للجمود والتخلف، وبالتالي لم تتمكن العقلانية التي أنشأها من خلال علم العمران من الرسوخ والنفوذ خارج الإطار الذي ظهرت فيه، وهو ما لم يسمح -على العموم- بظهور عقلانية عملية أو تجريبية إسلامية تسند إرادات النهضة والإصلاح.

اشتغل الأستاذ عبد الله العروي بصبر وأناة على مقدمة ابن خلدون باعتبارها أرقى مظهر للعقل العملي في الثقافة الإسلامية، وفي هذا الاتجاه عمل على تفكيك أبوابها وفصولها، وحاول اكتشاف المنطق الذي يؤسسها، من خلال المرور على أهم الموضوعات والقضايا التي تكونها في مجالات مختلفة: العلوم، والمجتمع، والاقتصاد، والسياسة...، وقد انتهى به المطاف إلى تقرير أن العقل الخلدوني محدد بالمعقول، «إلا أن المعقول الخلدوني ليس المطلق، كما كان الأمر عند المتكلمين والحكماء الإلهيين، بل هو العمران (...) والعمران وحده هو المعقول»[1].

فالعمران في نظر ابن خلدون «بمثابة طبيعة ثانية من إنجاز البشر، وفيه تتحقق كاملة إنسانية الإنسان. فهو ثمرة العقل التجريبي ويجب أن يدرس بنفس العقل. البحث عن المستور، وما يرتبط به من مسلك الكشف، هو ميزة البداوة. فلا يكون ولا يزدهر ولا يستقر العمران المدني، الذي هو غاية الإنسان، إلا بحصر ذلك المنطق»[2]. وحسب فهم العروي فالعقل التجريبي من الناحية التاريخية وموضوعيا هو مقتضى العمران الذي يعتبر طورا متقدما في المسار التطوري للإنسانية، يختلف تماما عن مسلك الكشف والبحث عن المستور، المتصل بعلوم الكهنة والسحر والكمياء...، الذي هو ميزة البداوة.

غير أن تجريبية ابن خلدون، لم تمنعه من الزلل والوقوع في منطق الكشف والعقل النظري خلال مقاربته لبعض الظواهر، إذ القطيعة التامة بين «ما

(١) نفسه، ص. ٢٢١.
(٢) نفسه، ص. ٢٢٣.

يسمى (...) الفكر الوسيط الماورائي والفكر الحديث الوضعي هو من توهم الفلاسفة والمترسلين»[1].

فإجمالا، إن العقل العملي الذي امتاز به ابن خلدون لم يتجاوز حدود العمران، ولم يَفِض على غيره من مجالات النظر، وهو ما يسميه العروي بالحصر، وذلك «راجع بالأساس إلى المجتمع، إلى مستوى العمران والصنائع»[2]. فإذا «تطور العمران وازدهر تعددت الصنائع وتنوعت التجارب. فيظهر العقل التجريبي الاكتسابي في صور شتى. يصبح العقل وسيلة وسببا لتحويل المادة من شكل إلى آخر بعد إحكام الملاحظة والدربة على محاكاة وسائل وطرق الطبيعة نفسها. التجربة هنا غير تجربة صاحب القلم، والقياس غير قياس الفقيه: العقل التجريبي هو غير العقل السياسي والعقل التعبدي (...).

العقل عند ابن خلدون هو دائما عقل مشخص، محدد ومحدود دائما بظروف الممارسة. وسبق أن قلنا إن هذا التشخيص هو الذي حد منظوره إلى العقل»[3]. وتعتبر هذه الخلاصة التي انتهى إليها العروي بعد مرافقة جادة لابن خلدون في كافة أعماله وعلى رأسها المقدمة، علة الفشل الإصلاحي، وسبب التأخر التاريخي الذي تعاني منه الأمة العربية والإسلامية.

فالمفارقة المزمنة التي عانى منها الفكر الإصلاحي لجيل الرواد وفي مقدمتهم الشيخ محمد عبده، والتي تكثفها مقولة «الإسلام دين العقل»، لا زالت مستمرة إلى اليوم، وتتغذى من الثقافة التراثية التي تملأ حاضرنا، فما نعتقده عن أنفسنا يبتعد كثيرا عن واقعنا وحياتنا اليومية. وإن بارقة العقل التجريبي والعملي التي وجدت في الماضي الإسلامي، والتي يعتبر الفكر الخلدوني أبرز مظهر لها، بقية من جهة

(١) نفسه، ص. ٢٥١.
(٢) نفسه، ص. ٢٥٩.
(٣) نفسه، ص. ٣٤٥.

محصورة ومحدودة بحدود مستوى العمران والواقع، ومن جهة ثانية انطفأت بنكوص وتقهقر العمران بعد زمن ابن خلدون. فالسؤال الذي يطرح نفسه على النخب العربية المعاصرة اليوم، وبعد مرور قرابة قرن من اليقظة العربية والإسلامية الأولى، والفشل الذريع للأجوبة الإصلاحية المختلفة، التي جربت في تجاوز التعثر النهضوي، ما هو السبيل للتجاوز الإيجابي لهذه المفارقة، وتحقيق قدر معقول من التطابق بين الفكر والواقع؟

إن هذا السؤال يضعنا أمام خيارين لا ثالث لهما: إما الاعتراف بخطأ مقولة أن «الإسلام دين العقل»، واتهام الدين المحمدي بالمسؤولية عن حالة الجمود والتخلف التي وصلها المسلمون، أو التشبث بصدقها، والدفاع عن صوابها، وهو ما قد يؤدي إلى تكريس المفارقة واستمرارها، أو اعتبار مظاهر الخروج عن العقل التي نلحظها في الواقع هي عين العقل الإسلامي وغايته، ومن ثم الاكتفاء به والاستغناء عن الآخر وعقلانيته. فأي الخيارات اختار العروي؟

### د- الإصلاح أو الانتقال من عقل الاسم إلى عقل الفعل:

توج الأستاذ عبد الله العروي تحليلاته المطولة في كتاب «مفهوم العقل» بخلاصة عامة، كشف خلالها عن قناعاته الإصلاحية بعدما وقف بشكل مطول مع معضلة التخلف أو التأخر التاريخي الكبير في المجالين العربي والإسلامي، وسنحاول في هذه الفقرة تقديم أبرز هذه القناعات.

يمهد العروي لعرضه الإصلاحي بالتذكير أن العرب أدركوا منذ زمن عبده والكواكبي... المفارقة التي تمزق الحياة الإسلامية، لكن جوابهم عن أسئلتها كان دائما جوابا تبريريا يبحث في الظروف والأسباب والدوافع، ويغفل عن المولدات الأساسية إما جهلا أو خوفا من تداعيات الجرأة الثقافية، وانطلاقا من هذه الملاحظة يتساءل العروي: «أولا يكون ذلك

العقل الموروث، العقل الذي نتصوره بإطلاق ونعتز به هو بالذات أصل الإحباط؟»[1].

جوابا على هذا السؤال، يقرر العروي: «أن العقل عقلان: أحدهما يهم الفكر وحده، مهما كانت المادة المعقولة، هدفه النظر في شروط التماسك والاتساق، والثاني يهم السلوك أو الفكرة المجسدة في فعل، هدفه النظر في ظروف مطابقة الوسائل للأهداف المرسومة، أيا كانت. الأول عقل المطلق، عقل الكائنات المجردة (...) والثاني عقل الواقعات، أفعال البشر المتجددة. يوجد فرق جوهري بين من يميز ومن لا يميز بين هذين المفهومين، بل هنا تحل القطيعة الجوهرية بين القديم والحديث. بناءا على هذا ينقسم الدارسون المعاصرون إلى فريقين: فريق يقر وفريق لا يقر بالقطيعة المذكورة»[2].

فكتاب العروي في عمومه بني على واقع القطيعة وقبولها كمسلمة، وناقش وضع المفكر العربي إزاء هذه المسألة، وهل وقف عند منطق الفكر أم تجاوزه إلى منطق الفعل انطلاقا من مثالي محمد عبده وابن خلدون[3]. ومن ثم يقرر أن لا سبيل للتقدم والخروج من حالة الجمود والتخلف إلا بالحسم، واختيار عقل الفعل (العقل العملي) بدل عقل الاسم (العقل المطلق). وقد وقع هذا الحسم حسب العروي في جميع الثقافات المعروفة لدينا ابتداء من القرن ١٦م إلى يومنا هذا، باستثناء الثقافة العربية الإسلامية التي قاومت هذا الموقف، والتفت عليه بدعوة التوسط[4]. تواجه الجماعة الإسلامية مشاكل متعددة في الأسرة والاقتصاد والحرب... غير أنها لا تنجح في حلها بسبب عجزها عن الحسم، واستخدامها منطق الاسم بدل منطق الفعل، وتكرارنا أن

(١) نفسه، ص. ٣٥٨.
(٢) نفسه، ص. ٣٥٨.
(٣) نفسه، ص. ٣٥٨، ٣٥٩.
(٤) نفسه، ص. ٣٦٣.

الموروث من ثقافتنا مبني على العقل وهو ما يؤدي عند التطبيق إلى انقلاب العقل إلى اللاعقل[1].

## II- الإسلام والعقل، وحقيقة المفارقة:

لقد بنى الأستاذ عبد الله العروي دليله الإصلاحي على مظاهر ملموسة ومعلومة لدى الجميع، ولا يكاد يشك في حقيقتها أحد من الناس مهما اختلفت مرجعيات الرؤية والنظر لديهم، ومن أبرز هذه المظاهر التباين الحاصل بين القول بعقلانية الإسلام، وحالة المسلمين الطافحة باللامعقول، وقد حاولنا فيما تقدم بيان العمران الفكري والنظري المعقد والمنسق في نفس الآن، الذي شيده العروي انطلاقا من هذه الملاحظات البسيطة، التي لا نلتفت إليها في الغالب الأعم، وسنسعى الآن إلى امتحان هذه النظرية، ووزنها من منظور مختلف، منحاز للأصالة.

### أ- دلالة المفارقة وحقيقتها:

إن المفارقة كحكم متصل بالتصرفات البشرية، والمسافة الفاصلة أحيانا بين القول أو الفكر من جهة والعمل والتصرف من جهة ثانية، ظاهرة طبيعية وعامة تعني سائر البشر مهما اختلفت طبقاتهم، وتباينت مرجعياتهم وأفكارهم وأديانهم، فعلى سبيل المثال لا فرق بين مسلم ومسيحي في هذا الباب، وكلاهما يعاني من المفارقة في بعض الأحيان بحسب الظروف والأوضاع...، ومن ثم صدور تصرف «أحمق» أو لا عقلاني من رجل عاقل أمر مفهوم ومستساغ في هذا السياق. وترجع أسباب المفارقة في الحالات الخاصة في الغالب إلى ضعف العقل أمام مؤثرات أخرى لا تقل عنه قدرة على توجيه التصرف والعمل، وعلى رأسها قوة العاطفة، فالكثير من الناس يقدمون على أفعال وأعمال وأقوال

(١) نفسه، ص. ٣٦٤.

غير عاقلة تماما بسبب فورة عواطفهم، ووقوعهم تحت تأثير مشاعرهم من حب وكراهية وحسد....

غير أن المفارقة كما تتجلى في سلوك الجماعة أكثر تعقيدا، من مفارقة الأشخاص، ونظرية العروي حول العقل ترتكز بالأساس على المفارقة في سلوك الجماعة وليس الأفراد، وبالتالي وجب الاحتياط في إطلاق حكم الخصوص على العموم. وجانب من تعقد إشكالية المفارقة في الواقع العربي تعكسه الأسئلة التالية: هل المفارقة التي يتحدث عنها العروي حقيقة موضوعية أم إنشاء نظري؟، هل كان بإمكانه معاينة المفارقة وإظهارها على النحو الذي تكشفت له، لولا ارتكازه على العقلانية «الغربية»؟

إن مختلف أنماط التحليل التي استعان بها العروي في عمله، تتوخى -في نهاية المطاف- إقناعنا أن المفارقة التي اكتشفها موضوعية، وشديدة الصلة بالواقع العربي، وأسس هذا الحكم على تحليل عينات مختلفة من الفكر العربي- الإسلامي، توزعت بين علم الكلام والفلسفة، وفي بعض الأحيان اللغة... إلخ. ومع تقديرنا للجهد الكبير الذي بذله العروي في هذا الجانب، فإن النتيجة من زاوية نظرنا لم تبدد الشكوك حول موضوعية المفارقة.

إن فرضية المفارقة التي بنى عليها العروي صرحه تنطلق من الواقع المعاصر للعرب وإخفاقاته في الميادين المختلفة، السياسية، والعسكرية، والعلمية، منظورا إليها من زاوية النجاحات التي يحققها الغرب على مختلف الصعد، وتعود من هذا الواقع إلى الثقافة الإسلامية التي يفترض أنها حاكمة عليه، وانطلاقا من عملية التأرجح هاته -التي نفذها العروي بإتقان نادر بين الواقع العربي الراهن، والثقافة الإسلامية- بدا له الفرق والتعارض. وهذه العملية التحليلية على طرافتها، فإنها في الواقع تتجاهل حقيقة أساسية من شأنها قلب التصور رأسا على

عقب، ونسف فرضية المفارقة من أساسها، وهي أن معظم مظاهر الفكر الإسلامي التي تعكس المفارقة وتغذيها في الواقع العربي، والتي استشهد بها العروي، لا تتزامن مع واقع التخلف العربي، بل توجد وراءه، ويستفاد منها بنسب متفاوتة ومحدودة، فالمثقفون العرب والمسلمون اليوم لا يفكرون مثل ابن خلدون، ولا يستعملون منطقه في العمران، ولا يتقوقعون في الشرانق المذهبية المختلفة، والموروثة، سواء كانت فقهية أو كلامية...إلخ.

لقد أصر العروي على جعل التراث الفكري والثقافي الإسلامي المعادل الموضوعي للتخلف العربي المعاصر، واستدعاه عنوة للحضور في العصر، ولم يكتف بذلك، بل حمله مسؤولية الانحطاط، بالرغم من المسافة الفاصلة بينهما، التي تمنع مثل هذا الربط، ونتيجة لذلك قرر أن العقل الذي يحتفي به هذا التراث يؤول بالضرورة إلى اللاعقل، إلى الخرافة والتواكل، إلى الغياب..، وبالتالي فهو غير قادر على إنتاج النهضة.

**فالسؤال الذي نطرحه في هذا السياق، والذي يشكل جوهر اعتراضنا على العروي في هذه المسألة: كيف يمكن أن نشخص الثقافة العربية في الوقت الراهن؟، هل هي مجرد صدى للثقافة التراثية أم تجاوز لها؟**

شهدت الثقافة العربية- الإسلامية في الفترة المعاصرة تطورات كبيرة في كافة الحقول، ولم تعد الحقائق التراثية تلزمها، أو تلتزم بحدودها، ومن الخطأ الجسيم اعتبارها مجرد صدى لكلام القدامى وإبداعاتهم، فقد ظهرت في القرن الماضي في مختلف أنحاء العالم الإسلامي أعمال وإبداعات في ميادين الفقه والفكر والسياسة... تؤشر على عقلانية ناشئة وواعدة بالعالم العربي والإسلامي، تتجاوز في كثير من المظاهر ما أنجزه القدامى، كان وراءها التطور الموضوعي الذي عرفه العالم العربي في المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية...

فالفقه الإسلامي المعاصر بالرغم من توظيفه لأدوات منهجية تراثية،

ينسب معظمها للشافعي ولمن جاء بعده، فقد استطاع مواكبة العصر، وتحرير طاقة الإنسان المسلم، وبالتالي لم يعق إرادة النهضة والتقدم، ومن أوضح الأمثلة على هذا الأمر، وضع المرأة ومشاركتها شقيقها الرجل الكثير من الأعمال، فالفقه الذي كان يؤطر حياة المرأة المسلمة البدوية في غالب الأحيان، لم يعد المرجع في النظر للمرأة في البيئة الحضرية المعاصرة، وهكذا ظهر فقه جديد أعاد رسم العلاقة بين الرجل والمرأة، وأنتج فقهيات حديثة، تناسب الأوضاع الجديدة.

ويعتبر الزعيم علال الفاسي[1]. صاحب مقاصد الشريعة، من أبرز رجالات القرن العشرين الذين ساهموا بقسط وافر في تجديد الفقه الإسلامي في الجناح الغربي من العالم الإسلامي، وخاصة في الجانب المتعلق بالمرأة، فقد خصص عددا من الفصول في كتابه النقد الذاتي للحديث عن المرأة ومكانتها، وما يتوجب فعله من أجل الرفع من مساهمتها في البناء الحضاري، وهو في كل ذلك منضبط لشرطين رئيسيين: احترام روح الشريعة الإسلامية ومقاصدها الكبرى، وحاجة الأمة إلى جهود نسائها ورجالها للحاق بركب الدول المتقدمة، ومن القواعد النفيسة التي يذكر بها في هذا السياق «أن من شروط استمرار العمل استمرار موجبه»، فإذا انتفى الموجب انتفت شرعية العمل، يقول علال الفاسي في هذا الباب: «فالأعمال التي هي ابتكار مغربي تحمل في نفسها مبدأ التطور التشريعي في البلاد في دائرة الشريعة الإسلامية طبعا. وذلك ما يفسر لنا أن الفقهاء من قومنا كانوا ذوي نظر دقيق إلى مجموع الثروة الفقهية في الإسلام. فأقوال الفقهاء وآراؤهم المختلفة تبعا لتطور الاعتبارات الزمنية والمكانية مورد خصب لكل الذين يريدون

(١) ولد بفاس سنة ١٩١٠، درس بجامع القرويين، ومنها تخرج، تزعم حركة السلفية الجديدة، له مؤلفات عديدة في ميادين العلوم الشرعية والسياسية، وله إسهامات عديدة في المجال الأدبي والتاريخي، ومن أشهر أعماله الشرعية كتاب مقاصد الشريعة، وكتاب دفاع عن الشريعة، وإلى جانب نشاطه الثقافي تميز علال الفاسي بنشاطه السياسي حيث كان زعيم الحركة الوطنية المغربية وقائد أكبر تنظيماتها حزب الاستقلال وتوفي رحمه الله في ماي من سنة ١٩٧٤م. (علال الفاسي، النقد الذاتي، منشورات مؤسسة الرسالة، ط. ٨/ ٢٠٠٨، ص. ٣٧١-٣٧٣).

الاستمداد من مجهودات من سلف والنهج على منواله. وقد نظر الفقهاء المغاربة دائما هذه النظرة فأعاروا الظروف الزمانية والمكانية قيمتها أثناء الحكم وأثناء التقرير حتى فيما ورد بصريح القرآن؛ فإن من آخر الأعمال المبتكرة اختبار المحاجير قبل الحكم بترشيدهم نظرا لفساد الزمان، مع أن صريح الآية القرآنية: ﴿فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوٓا إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ﴾ يقضي بأن الترشيد يمكن أن يتم بمجرد الإناس الذي هو عمل فراسي لا دخل للاختبار فيه. وهذه الروح هي التي يجب أن تصحبنا اليوم حينما نريد دراسة المسائل الشرعية التي تلتصق بمجتمعنا..»[1].

وفي هذا السياق يقدم علال الفاسي جملة من الأمثلة التي تظهر الحاجة الماسة لإصلاح وضع المرأة، وينقض أدلتها الشرعية، ومن أبرز هذه الأمثلة: إجبار الولي أو الوصي البكر على الزواج بمن تريد ومن لا تريد؛ تزويج الصغيرات أو الوعد بتزويجهن ثم إنجازه بعد أزمان؛ الاهتمام بالسلامة الصحية للمتزوجين....[2].

**فما مغزى هذه النظرات الاجتهادية للشيخ علال الفاسي من زاوية موضوعنا؟**

انطلاقا من الاستنتاجات التي انتهى إليها عبد الله العروي في كتابه «مفهوم العقل»، لم يكن ممكنا لعلال الفاسي أو غيره من الفقهاء والمفكرين المسلمين التحلي بعقلانية عملية (عقل الفعل)، تمكنهم من تحرير إرادات النهضة لدى الإنسان العربي، نظرا لاستبداد العقل المطلق بتفكيرهم، أو لظاهرة الحصر والحد التي ميزت العقل التجريبي في التجربة الإسلامية، غير أن المثال الذي بين أيدينا يظهر عكس ذلك، فعلال الفاسي على سبيل المثال أبان عن تحرر كبير -كعالم وفقيه- في التعامل مع الواقعات، ووزنها بميزان العقل العملي، فقوله: «من شروط استمرار العمل استمرار

(١) علال الفاسي، النقد الذاتي، منشورات مؤسسة الرسالة، الرباط، ط. ٨/ ٢٠٠٨ن ص. ٢٣٢.
(٢) نفسه، ص. ٢٣٢، ٢٤٣، ٢٣٥.

موجبه»، هو ترجمة فقهية لمفهوم العقلانية العملية، التي اختص بها الفقهاء عموما، والمغاربة خصوصا، فتغير الظروف الزمانية والمكانية، وتبدل الأحوال، التي يسميها بالموجبات يقتضي تغيرا في الأحكام، حتى لو تعلق الأمر بأحكام نصية، وأبرز مثال للجنوح العقلاني للفقهاء المغاربة توزيع تركة المحاجير، حيث يوافق علال الفاسي شيوخه السابقين في الحكم بتوزيعها بعد اختبار مستحقيها، وبالرغم من أمارات الرشد التي قد تبدو عليهم، وهذا الاجتهاد فيه بعض المخالفة لصريح الآية السالفة.

**ب- الإسلام والعقل:**

إن علال الفاسي والكثير من معاصريه سلِموا من المفارقة التي نعتهم بها العروي، وكانوا يدركون نظريا وعمليا المغزى العقلاني للإسلام، وواكبوا التطورات الموضوعية دون مشاكل وعقد، ولم يكتفوا بالوعي بل أسهموا في ترشيد الثقافة الإسلامية، ودلالتها على سبل النهضة من خلال العديد من الأعمال والرؤى الاجتهادية. وما يمكن أن نلاحظه على هؤلاء من تردد أو تخلف في مقاربة بعض القضايا فمرده إلى تخلف الواقع المحيط بهم، وضبابية التطور العملي. يقول الأستاذ علال في هذا المنحى: «إن الإسلام دين العقل كما أنه دين القلب؛ ولذلك فقد قضى من أول وهلة على كل أنواع السيطرة الكهنوتية؛ كما أن علماءه اعتبروا حماية الفكر من الأسس التي أجمعت عليها الملل والنحل، وأن الدين في نظرنا غني بحججه العقلية وبهدايته القلبية عن أن يحاول الوقوف في صف الذين يضطهدون الفكر أو يحولون دون تنوير العقول؛ إن تاريخ الحضارة العربية مليء بالجهود الجبارة التي بذلها العلماء للتوفيق بين العلم والدين (...) ولذلك لا نرى من بأس في أن نؤيد المذهب العقلي في مواطن عديدة ومن بينها حرية التفكير.

إن استعمال العقل في ميدان التفكير هو الذي يفتح أمامنا الآفاق الواسعة لدراسة ما نتناقله من أنباء وشائعات وتقاليد وعادات، فيها الحسن وفيها القبيح (...). إن أول مهماتنا لخدمة الفكر وتعميمه هو

الدرس الشامل لحالة مجتمعنا وما فيه من خرافات وعادات (...)، ولكن لا يمكننا أن نقوم بهذا الواجب إلا إذا بذلنا جهدا قويا في التحرر من آثار البيئة التي نشأنا فيها في عقولنا وسلوكنا (...). لقد كانت الحركة السلفية التي علمت بدء نهضتها أول تمهيد لهذا الكفاح العقلي والاجتماعي، ولكنها ستضل من غير فائدة إذا لم تتوج بحركة إصلاح شاملة، ومن درجة أقوى وأشد عتوا»[1].

فعلال الفاسي رحمه الله، لم يكتف بدعوى عقلانية الإسلام بل سعى لتحقيقها في أعماله، ونشاطه السياسي، وتعتبر الحركة السلفية المغربية، التي ساهم بقوة في إرساء خطها الإصلاحي تجسيدا حركيا لعقلانية الإسلام في الفترة المعاصرة. ومن ثم تعد إسهامات علال الفاسي من الناحية الرمزية مشروعا نظريا وعمليا لإعادة بناء موقف الإسلام من العقل في ضوء المستجدات الحضارية للقرن العشرين، ساعده، والحركة السلفية في عهده، على تجاوز الكثير من مظاهر القصور في الفعالية الحضارية الإسلامية، ومهما تكن «تقدمية» هذا الموقف فإن التجربة التاريخية تدل على قابلية الإسلام للقراءة العقلانية بحسب الظروف والتطورات.

ومن ثم، فمشكلة العروي تكمن أساسا في غضه الطرف عن الجوانب المستنيرة في الثقافة الإسلامية المعاصرة، والقفز مباشرة إلى أمثلة فكرية وثقافية تنتمي إلى ظروف زمانية ومكانية غير ظروف العصر، وموافقة لأغراضه المنهجية، وفرضياته الأولية، وإصراره على أن لا حظ لأي تجربة إصلاحية في النجاح، وتحقيق العقلانية ما لم تتخلص من الإسلام.

إن الحصر والمحدودية التي تميزت بها العقلانية الإسلامية خلال العصر الوسيط سواء في شقها الشرعي (عقل المطلق) أو شقها التجريبي (العقل العملي) هو بالأساس حصر ومحدودية في التاريخ أي الظروف

(١) نفسه، ص. ٥٣- ٥٥.

المكانية والزمانية بمعناها العام، التي لم تتح للعقلانية الإسلامية التحرر والتقدم إلى آفاق أرحب وأوسع، ولا أدل على ذلك الانفتاح واللاحصر الذي يميز العقل الإسلامي المعاصر، والنتائج الإيجابية التي بات يحققها على أكثر من صعيد، مواكبة للتطور التاريخي الذي تشهده الأمة. ومن ثم مسايرة العروي في نظريته من شأنه أن يؤدي بنا إلى التوقف والعجز عن تفسير العديد من الظواهر في الراهن العربي والإسلامي وعلى رأسها الابتكارات العلمية الكثيرة التي يقف وراءها علماء مسلمون وعرب شرقا وغربا، ذلك أن عقل المطلق أو الآيل للمطلق (العقل الإسلامي) عاجز بنيويا على الإبداع والابتكار، ولا يسعفه إطاره الأخلاقي على البحث والتوسع في النقد، غير أن الشاهد يدل على خلاف ذلك، وهو ما يعزز وجهة نظرنا، التي ترجع التخلف إلى التاريخ (السياسة والمجتمع والاقتصاد..) وليس إلى العقل.

**ج- مفارقة العروي مفارقة منهج:**

إن المفارقة التي انكشفت للعروي أثناء قراءته للمشاريع الإصلاحية الإسلامية المعاصرة، شديدة الصلة بمرجعية القراءة التي نفذها، فلم يكن ممكنا للعروي ولمن سار على نهجه الوقوف على ما اعتبره أدلة المفارقة ومظاهرها، لولا ارتكازه على عقلانية الحداثة، فكل اعتراضاته وتنبيهاته المتعلقة بالعقل الإسلامي والتي ضمنها «مفهوم العقل» تنطلق من أمثلة للعقلانية الحديثة في أوروبا عصر النهضة وما بعده، وللوقوف على حيوية المرجع الأوروبي وكثافته في هذا السياق، نسوق كلاما للعروي في مستهل كتابه، يكشف فيه مرجعيته النقدية، ومن أهم ما جاء فيه: «إني أحكم على التراث انطلاقا من مفاهيم غير نابعة من صلبه. وأدعي أن كل من يعيش في زماننا هذا، من يعتبر نفسه ابن هذا الزمان، لا يستطيع أن يفعل غير هذا. ومن عكَس القضية خرج من زمانه إلى زمان آخر. إني أنطلق من مفهوم هو وليد تطور تاريخي وأطبقه على مادة أفترض أنها

سائرة إلى التطابق معه. أفعل ذلك وأنا واع بالصعوبات المترتبة على هذا الإجراء، إلا أنني أدعي أن لا إجراء غيره، للسبب المذكور سابقا»[1].

فالعروي في مشروعه النقدي لم يخفي اغترابه، ولم يترك للقراء والنقاد اكتشاف هذه المرجعية، بل أعلنها بوضوح، وحاول تبرير اختياره والدفاع عنه، فالسؤال الذي يطرح نفسه في هذا السياق ما مدى سلامة هذا المنطلق في نقد العقل العربي؟، وما مدى موضوعية النتائج المتوصل إليها استنادا إلى هذا المنهج؟

إن النظر للتراث العربي، وثمار العقلانية العربية بعيون العقلانية الغربية أمر غير متوازن وغير موضوعي، فلا يمكن أبدا وضع ابن خلدون في مقعد واحد إلى جانب دور كهايم أو ميكيافيلي، بغض النظر عن الفروق الظرفية (الزمان والمكان)، والحضارية الكبرى، ومن ثم فالنتائج المترتبة عن هذا المنظور محدودة القيمة والأثر بالنسبة للمشروع الإصلاحي العربي. فالمفارقة التي بدت للعروي انطلاقا من هذا المنهج هي مفارقة ذاتية أو «اصطناعية» من إنشاء «عقل العروي» التغريبي، ذلك أن المفاهيم التي استعملها في تفكيك التراث العربي، وتحليل عقلانيته، والمستمدة من تجربة الحداثة الغربية، أظهرت له التناقض والفرق بين دعوى عقلانية الإسلام والواقع العملي (الانحطاط)، وبناء عليه فسر تعثر المشاريع الإصلاحية العربية وفي مقدمتها مشروع الشيخ محمد عبده. وتستبطن هذه الرؤية المنهجية موقفا فكريا وفلسفيا يمكن اختصاره في التالي: «لن يصلح أمر هذه الأمة إلا بما صلح به أمر غيرها (الغرب)».

فإذا كان العرب اليوم يقيسون تخلفهم وتأخرهم بما وصله غريمهم الحضاري الغرب، فإن هذا لا يعني أبدا ضرورة تقليده، والاقتداء به، لتحقيق التقدم، وتؤكد التجربة الإصلاحية التي يخوضها العرب منذ

(١) عبد الله العروي، مفهوم العقل، م. س. ص. ١٧.

أزيد من قرن من الزمان في مختلف البلاد، والنتائج الإيجابية المحققة رغم محدوديتها، على أن التقدم الذي نكافح من أجله مسألة تاريخية معقدة، تتداخل فيها عدة عوامل، ولا يمكن أن يتم من خلال الطفرات، ولا يقبل التدخلات القصرية، وبالتالي يرفض كل مشاريع النهوض القائمة على القطيعة، التي يعتبر مشروع العروي واحدا منها، حيث يقول «لا حاجة لنا للتذكير أن هذا الكتاب [مفهوم العقل] بني كله على واقع القطيعة المذكورة وقبولها كمسلمة»[1].

إن أصعب المشاريع الإصلاحية العربية، وأكثرها نفعا للأمة هي تلك المتمخضة عن الدينامية التاريخية العربية المستقلة والخاصة إلى حد ما، والمتلبسة بها، والتي تحظى بثقة الجمهور وتتصل به، والقادرة في الوقت نفسه على حمله (الجمهور) على تغيير سلوكه العقلي والعملي، فالفكر الإصلاحي الذي يعالج مشاكل الدينامية التاريخية التي تجسدها تحديات النمو الحضري والسكاني، والاستهداف الأجنبي، والاستعمار، وضعف نسب النمو الاقتصادي وتفشي الفقر والأمية... انطلاقا من مبدأ الخصوصية والاستقلال التاريخي، من شأنه النجاح في مشروع الحداثة أكثر من غيره. وبالتالي فالحل الذي اختاره العروي لمعضلة التخلف العربي حل سهل، قائم على محاربة التقليد بواسطة تقليد أسوء منه (تقليد الغرب).

ومن العيوب الأخرى التي تشوب نظرية العروي وتقلل من شأنها، الارتكاز المطلق لصاحبها على نقد التراث، باعتباره ماض- حاضر، وحقيقة ملموسة ومعاشة في المجال الثقافي العربي، فقد فضل العروي في «مفهوم العقل» مخاطبة الحاضر العربي ومناظرته مستعملا ضمير الغائب، الشيء الذي أوقعه في إشكالات غير تاريخية، محدودة القيمة من الناحية الإصلاحية، فوتت عليه فرصة إدراك العوائق الموضوعية للنهضة.

---

(١) عبد الله العروي، مفهوم العقل، م. س. ص. ٣٥٨.

إن تصنيفات وأوصاف من قبيل المعتزلة، والأشاعرة، والمالكية، والشافعية... لم تعد ذات معنى كبير في الواقع الحالي، والمئات بل الآلاف من الكتب والمقالات التي تظهر في ربوع البلاد العربية لا تقبل بسهولة التأويل المذهبي- التراثي، ومن ثم الانتساب لفرقة أو طائفة مذهبية معينة، فما ينتجه العقل العربي اليوم وإن كانت صلته بالتراث ثابتة ولا يمكن إنكارها، فإنه بعيد عنه، ولا يكرره، فعلى سبيل المثال مالكية اليوم يختلفون كثيرا عن مالكية الأمس، وأشاعرة الأمس هم خلق فكري مختلف تماما عن أشاعرة الأمس وهكذا، وما يعوق الفعالية الحضارية الإسلامية يوجد في العقل ما بعد تراثي، وليس في التراث، وبالتالي وجب العكوف على هذا العقل بدل الاستعاضة عنه بآخر تراثي غير مؤثر في الواقع.

وصفوة القول، إن العروي في «مفهوم العقل» قفز عن الواقع الثقافي العربي قفزة كبرى، وارتمى في التراث، وتفنن في مداعباته بكل ما أوتي من قدرات في التحليل والتركيب، وبالرغم من الجهد الكبير الذي بذله لم يعثر على موانع الحمل الحضاري، المسئولة عن عقم الأمة وضعفها، التي تكمن -كما أسلفنا- في العقل ما بعد تراثي.

**د- نظرية العروي: القطيعة بدل الاستعادة أو التكيف:**

استأثر العقل العربي باهتمام عدد من المفكرين العرب المعاصرين، وألفت حوله الكثير من الأعمال والدراسات، ومن أشهر هذه الأعمال مؤلفات الدكتور محمد عابد الجابري حول نقد العقل العربي بأجزائه الثلاثة: تكوين العقل العربي، وبنية العقل العربي، والعقل الأخلاقي العربي، وأيضا عمل برهان غليون «اغتيال العقل»...، وبالموازاة مع هذه الأعمال ظهرت أعمال أخرى نقدية تتبعت نواقص وتعثرات المشاريع الفكرية السالفة الذكر، ومن أشهر هذه الأعمال النقدية «تجديد المنهج في تقويم التراث» للدكتور طه عبدالرحمن، و«هل هناك عقل عربي»

للدكتور هشام غصيب...، وقد ظهر مؤلف العروي في خضم هذا النقاش المحتدم حول العقل العربي سنة ١٩٩٦م، ويعتبر ردا غير مباشر على الأطروحات التي سبقته وبصفة خاصة أطروحة الجابري، فما هي دلالة أطروحة العروي بين هذه الأعمال؟.

لقد حاول الجابري من خلال مشروعه الفكري مراجعة حيثيات وملابسات تكون العقل العربي، وانقساماته، وذلك في أفق الجواب عن سؤال مركزي أساسي: لماذا لم تتطور أدوات المعرفة (مفاهيم، مناهج، رؤية..) في الثقافة العربية خلال نهضتها في «القرون الوسطى» إلى ما يجعلها قادرة على إنجاز نهضة فكرية وعلمية مطردة التقدم على غرار ما حدث في أوروبا ابتداء من القرن الخامس عشر؟[١]. وقد انتهى بعد جولة طويلة ومستفيضة استغرقت حوالي ٩٠٠ صفحة إلى النتيجة التالية: إن «ما ننشده اليوم من تحديث للعقل العربي وتجديد للفكر الإسلامي يتوقف ليس فقط على مدى استيعابنا للمكتسبات العلمية والمنهجية المعاصرة، مكتسبات القرن العشرين وما قبله وما بعده، بل أيضا ولربما بالدرجة الأولى يتوقف على مدى قدرتنا على استعادة نقدية ابن حزم، وعقلانية بن رشد، وأصولية الشاطبي، وتاريخية ابن خلدون، هذه النزوعات العقلية التي لابد منها إذا أردنا أن نعيد ترتيب علاقتنا بتراثنا بصورة تمكننا من الانتظام فيه انتظاما يفتح المجال للإبداع، إبداع العقل العربي داخل الثقافة التي يتكون فيها (...) إنه باستعادة العقلانية النقدية التي دشنت خطابا جديدا في الأندلس والمغرب مع ابن حزم وابن رشد والشاطبي وابن خلدون، وبها وحدها، يمكن إعادة بنينة العقل العربي من داخل الثقافة التي ينتمي إليها، مما يسمح بتوفير الشروط الضرورية لتدشين عصر تدوين جديد في هذه الثقافة»[٢].

---

(١) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، منشورات المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط. ٤/ ١٩٩١، ص. ٣٣٥.

(٢) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، منشورات المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط. ٢/ ١٩٩١، ص. ٥٥٢.

أما برهان غليون في «اغتيال العقل» فقد سلك طريقا مختلفا في مقاربة أزمة الانحطاط، وبالتالي إمكانية النهضة، حيث انتقد بشدة الآراء التي تتعلق بالتراث وعقلانيته لتفسير التخلف والتأخر التاريخي العربي، يقول غليون: إن «مسألة النهضة ليست معلقة على مسألة العقل ولا التراث ولا الثقافة. إن لها شروطا تاريخية واقتصادية واجتماعية متعددة. ولا تستطيع أمة أن تحقق نهضتها متى ما أرادت ذلك، وكيفما أرادت ذلك، وإنما لابد أن تتوفر لها ظروف عالمية وعوامل داخلية كثيرة (...)، وكما أن التراث لم يكن سببا في تخلف العرب وتأخرهم، فهو ليس سببا في تقدمهم. وما كان من عوامل النهضة التاريخية الماضية ليس بالضرورة عاملا في النهضة المقبلة»[1]، وانطلاقا من هذه القناعة يقرر الدكتور برهان غليون: إن «القول أن ثقافتنا متخلفة أو لاعقلانية أو لاعلمية أو جامدة أو فقيرة، ولا حل لنا إلا بمكافتحها كما تكافح العاهة، أو ببترها كما يبتر العضو المريض، لا معنى له، وهو كما ذكرنا، من قبيل رفض الذات والاستقالة الوطنية المعنوية التي تعبر عن نجاح الهيمنة الأجنبية في إشعارنا أو إقناعنا بدونيتنا ولا معقولية وجودنا، لهضمنا كعناصر ومواد أولية خام، وإغلاق كل أمل أمامنا بالتقدم العقلي وبالمدنية»[2].

وللخروج من هذا المأزق واستئناف الدينامية الحضارية للأمة العربية والإسلامية يقترح برهان غليون الكف عن تهديم التراث ومحاسبة العقل، ونظام تفكيرنا، ومحاسبة أنفسنا (العقل) بدل محاسبة الأسلاف الذين أدوا رسالتهم تامة غير منقوصة، وذلك في أفق إحداث نوع من التكيف بين ثقافتنا وتراثنا ومعطيات العصر، مع ما يقتضيه ذلك «من بتر كل ما يمكن أن يعيق وجود الانسجام والتناغم بين البنيات المحلية والبنيات العصرية»[3].

---

(١) برهان غليون، اغتيال العقل، دار التنوير، بيروت، ط. ٢/ ١٩٨٧، ص. ٣١١، ٣١٢.
(٢) نفسه، ص. ٣١٣.
(٣) نفسه، ص. ٣١٣، ٣١٨.

إن العروي سنة ١٩٩٦م انتقد بطريقة غير مباشرة النتائج التي انتهى إليها كل من برهان غليون، ومحمد عابد الجابري، وخالفهما الوجهة الإصلاحية، فبالنسبة له لا نظرية «استعادة العقلانية التراثية»، التي تأمل في إمكانية استئناف النشاط العقلاني العربي بالاتصال برموز العقلانية العربية في التراث الإسلامي أمثال الشاطبي في الفقه وابن خلدون في الاجتماعيات وابن رشد في الفلسفة...، وبالتالي التأسيس لنهضة عربية متصالحة مع جذورها وخصوصيتها؛ ولا نظرية «التكيف» التي فصلها برهان غليون قادر على إخراج العرب من الوهدة التي سقطوا فيها، فقد جزم العروي أن لا نهضة، لا تقدم، لا أمل في عقلانية عربية ما لم نقطع الصلة بهذه الجذور، فالعقل العربي في نظره شأنه شأن بقية المفاهيم الحداثية الأخرى غير تام وناقص، ومحكوم عليه بالبقاء هكذا، نظرا لمآله المحتم والضروري للمطلق أو اللاعقل، وبالتالي لابد في نظره من القطيعة، والبحث عن التطابق مع العقلانية الغربية.

وعموما، إن الأطروحات الإصلاحية المتأخرة، التي أعقبت أطروحات النهضويين الأوائل أمثال عبده والطهطاوي...، أغفلت عمدا العوامل التاريخية وراء الانحطاط، المتعلقة بالسياسة والمجتمع والاقتصاد...، وركزت اهتمامها على العقل والثقافة، وهذا الميل يبدو من خلال النظريات التي جسدته، ميلا موضوعيا، متخفيا في لبوس العلم، غير أن الحقيقة بعيدة عن ذلك، فالعروي على سبيل المثال، ومن حذا حذوه، طلب النهضة من خلال الحسم مع التراث والعقلانية الإسلامية، والتنظير للقطيعة، وهذا الاختيار يفضح انحيازه الإيديولوجي، الماركسي، فالفرضيات الأولية التي بنى عليها العروي صرحه المعرفي مشتقة من النظرية الماركسية أو المادية التاريخية، التي ترى في الموروث الثقافي والعلمي العربي شواهد حاضرة على طور تاريخي انقضى وانتهى، لابد من تصفيته، وما نحن بصدده اليوم لا تنفع معه الخبرة التاريخية والثقافية التراثية بأصنافها المختلفة، ولا نملك إلا التخلص منه، والتحرر من أغلاله.

إن أطروحة «مفهوم العقل» التي اجتهد في بنائها الأستاذ عبد الله العروي كانت الغاية من ورائها التنظير للقطيعة الثقافية مع التراث في المجال العربي، حيث حاول جهده أن يبرز التناقض بين العقلانية التراثية، والعقلانية الحداثية، وبالتالي أي تطلع للنهضة محكوم عليه بالفشل، والمحدودية ما لم يتخلص من العقلانية التراثية، ويحسم معها، حسما جذريا.

لقد انطلق العروي من مظاهر متنوعة ومختلفة للعقلانية العربية في الماضي، كلامية واجتماعية وفلسفية... غير أنها جميعها تنتسب إلى الماضي، وحكم عليها بالحضور في العصر، أو اعتبرها مثال للعقلانية الأصيلة في الراهن العربي، وهذا أمر غير صحيح ولا يستقيم، فالسائد اليوم هو عقلانية من نوع آخر لا تتطابق كلية مع التراث تمام المطابقة، بل على العكس من ذلك تتجاوزه في كثير من المسائل والمبادئ والغايات...، وقد تجاهل العروي عن قصد هذه العقلانية المستنيرة القادرة على الإتيان بالحداثة والنهضة...، واستعاض عنها بالتراث، ولعل من أبرز الأمثلة التي وقفنا عندها فيما سبق مثال الزعيم علال الفاسي المغربي، الذي انفرد بنظرات اجتهادية متقدمة، تصلح مثالا للفقه النهضوي.

فالتراث الذي ناقشه العروي وبين محدوديته، ووجوه الحصر التي تسكنه، وبناء على ذلك دعا إلى القطيعة معه، هو تراث تقاطعه -أيضا- وبشكل كبير التيارات التجديدية الإسلامية، فهل المذهب المالكي السائد اليوم، هو نفسه المذهب الذي كان سائدا قبل خمسة قرون؟، وهل دعوى التيار الإسلامي إحياء هذا المذهب كما كان في الماضي؟

إن جوهر دعوة التيار الإسلامي اليوم تجديدية، قائمة على الاستمرارية، بدل القطيعة.

■■■■

# خاتمة

# الحداثة الإسلامية

إن الغاية القصوى لفكر الأستاذ عبد الله العروي هي تأسيس مفهوم صلب للحداثة في الساحة العربية، يجتث العرب من أوحال التخلف والانحطاط. يقول العروي في التمهيد الذي كتبه لمفهوم العقل: «إن ما كتبت إلى الآن يمثل فصولا من مؤلف واحد حول مفهوم الحداثة»[1]، فالإيديولوجية العربية المعاصرة، وسلسلة المفاهيم (الحرية، الدولة، العقل...)، وغيرها من الكتابات الأخرى، تروم تأسيس مفهوم للحداثة، يضع العرب أمام اختيار واحد للتقدم والنهضة، وهو تقليد الغرب والتطابق مع تاريخه، ويدعوهم إلى القبول بهذا الاختيار.

لقد أثار مفهوم الحداثة كما صاغه العروي من خلال كتاباته المختلفة اعتراضات كثيرة ومتنوعة، صدر أهمها وأقواها عن دعاة «الإسلامية» في المجال الثقافي والسياسي، المؤمنين بإمكانية التقدم باستقلال عن التاريخ الغربي وحتمياته، ومن أقوى الأصوات المعارضة لنظرية العروي وغيره من طلاب الحداثة على منوال الغرب الدكتور طه عبد الرحمن، الذي

(١) عبد الله العروي، مفهوم العقل، م. س. ص. ١٤.

حاول صوغ نظرية «الحداثة الإسلامية» بعيدا عن مبدأ التماهي مع الآخر، ومن أهم الأعمال التي تتضمن الخطوط العريضة لهذه النظرية: النقد الأخلاقي للحداثة، الذي بين من خلاله مسؤولية فكر الحداثة الغربية عن الانحراف الأخلاقي الذي يواجهه العالم في مستويات مختلفة عسكرية وبيئية...؛ وروح الحداثة (المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية)، الذي بين من خلاله الإطار النظري العام للحداثة الإسلامية.

وتميزت أطروحة طه كما هو شأن سائر الأطاريح في هذا الباب بنقد مزدوج، في اتجاه الذات أو الإسلاميين، وفي اتجاه الآخر أو التغريبيين، واتهم الطرفان بالسقوط في التقليد، والوقوع في شراكه في الوقت الذي يبشرون فيه بالثورة والتجديد، ومعانقة آفاق الإبداع المختلفة، فالإسلاميون يقلدون المتقدمين، والتغريبيون يقلدون الغرب، «فكلا النوعين من المقلدة لا إبداع عنده، إذ مقلدة المتقدمين يتبعون ما أبدعه السلف من غير تحصيل الأسباب التي جعلتهم يبدعون ما أبدعوه؛ ومقلدة المتأخرين يتبعون ما أبدعه الغرب من غير تحصيل الأسباب التي جعلتهم يبدعون ما أبدعوه»[1].

وللخروج من مأزق التقليد، يقترح طه عبد الرحمن نظرية «الحداثة الإسلامية»، القائمة على مفهوم مركزي وهو «روح الحداثة»، مقابل «واقع الحداثة»، فالغرب في نظره، كواقع حداثي هو مجرد تطبيق واحد من تطبيقات عديدة محتملة لروح الحداثة، ويحدد الدكتور طه هذا المفهوم بثلاث مبادئ كبرى:

- مبدأ الرشد؛ مقتضى هذا المبدأ أن الأصل في الحداثة الانتقال من حال القصور إلى حال الرشد، الذي يعني التخلص من التبعيات بأشكالها المختلفة[2].

(١) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط. ١/ ٢٠٠٦، ص. ١٢.
(٢) نفسه، ٢٥.

■ مبدأ النقد؛ ومقتضى هذا المبدأ أن الأصل في الحداثة هو الانتقال من حال الاعتقاد إلى حال الانتقاد، أي الانتقال من عقلية التسليم إلى عقلية طلب الدليل على الشيء[1].

■ مبدأ الشمول؛ ومقتضى هذا المبدأ هو أن الأصل في الحداثة الإخراج من حال الخصوص إلى حال الشمول، على مستوى المجال وعلى مستوى المجتمع[2].

فانطلاقا من هذه المبادئ المجسدة لمفهوم «روح الحداثة» يستنتج طه عبد الرحمن مجموعة من النتائج من أبرزها: تعدد تطبيقات روح الحداثة؛ التفاوت بين الروح والواقع في أغلب التطبيقات؛ خصوصية واقع الحداثة الغربية كتطبيق؛ أصالة روح الحداثة وأنها غير مرتبطة بعصر أو جنس معين....[3] وبناء على هذا المفهوم، والنتائج المترتبة عنه، حدد طه عبد الرحمن الشروط العامة للتطبيق الإسلامي لروح الحداثة، وهي على التوالي: اجتناب آفات التطبيق الغربي لروح الحداثة؛ اعتبار الحداثة تطبيقا داخليا وليس أمرا خارجيا؛ اعتبار الحداثة تطبيقا إبداعيا، لا تطبيقا اتباعيا[4].

إن الدكتور طه عبد الرحمن في أطروحته حول «الحداثة الإسلامية» استطاع أن يبني نسقا فكريا متماسكا وصلبا يصعب اختراقه، أو ادعاء تناقض عمرانه، غير أننا نسائله في هذا السياق من زاوية أخرى: هل فعلا «الحداثة الإسلامية» بالمعنى الذي حدده ممكنة، بالنظر إلى التطورات التاريخية؟، هل فعلا الواقع والتاريخ يؤكد ما ذهب إليه طه عبد الرحمن من أن الحداثة الغربية مجرد تطبيق ناقص لروح الحداثة؟

قبل الخوض في الأسئلة السابقة، نلفت انتباه القراء الكرام إلى ملاحظة

---

(١) نفسه، ٢٦.
(٢) نفسه، ص. ٢٨.
(٣) نفسه، ص. ٣٠- ٣٢.
(٤) نفسه، ص. ٣٢- ٣٥.

رئيسية، نلاحظها كلما واجهنا مشروعا إصلاحيا عربيا سواء صدر عن أصحاب اليمين أو أصحاب الشمال، وتتمثل في التجاهل العمد للواقع، وما يجري فيه، أو بعبارة أخرى تجاهل الجواب الواقعي عن السؤال النظري، الذي تجسده الممارسة، والعمل الموضوعي. فعلى سبيل المثال، وفيما يتعلق بالحداثة والتحديث، وقبل الاستماع لجواب العروي أو جواب طه عبد الرحمن يوجد بالميدان جواب واقعي، يعكس نوعا من الحداثة يمكن أن نسميها أوليا «حداثة موضوعية»، هل يمكن أن نصف هذه الحداثة بالتغريب أم بالإسلامية؟، ما موقع هذا النوع من الحداثة ضمن النظرية؟

إن نظرية «الحداثة الإسلامية» التي أرسى قواعدها طه عبد الرحمن صلتها بالحداثة الموضوعية ضعيفة، وهي تكاد تكون كائنا علويا من وحي العقل الخالص، أو العقل التأملي الفلسفي، فبالرغم من تصديق الكثيرين بها، وانهزامهم أمام استدلالاتها القوية، فإن اتباعهم لها في ميدان العمل والممارسة محدود وضعيف، وترجع هذه المفارقة بالدرجة إلى نقص في النظرية وليس إلى نقص في الواقع، وأهم مكامن هذا النقص:

١- إن نظرية طه جاءت لتثبت نظريا إمكانية الإتيان بحداثة مختلفة عن حداثة الغرب، وقد نجحت في ذلك نجاحا مبهرا، غير أنها لم تنجح في تحويل هذه الإمكانية إلى نظرية متكاملة وخاصة بالحالة الإسلامية، وتعالج خصوصياتها، فعلى سبيل المثال الشروط التي وضعها طه عبد الرحمن للتطبيق الإسلامي لمبدأ النقد، والمثال الذي قدمه لهذا التطبيق، الذي يتعلق بالعولمة، يظهر عمومية النظرية، وأنها لا تنحصر في الواقع الإسلامي، بل تجيب عن أزمة الأديان عموما في علاقتها بالحداثة الغربية، وتحاول أن تبرز الإضافات التي يمكن أن يقدمها الدين إلى الحداثة في الوقت الحاضر، ودليلا على ذلك نسوق الخلاصة التالية التي ساقها العروي في نهاية الفصل الأول من الباب الأول حول «التطبيق الإسلامي لمبدأ النقد الحداثي»، يقول طه: «ولا قدرة لنظام العولمة على

دفع هذه الآفات بنفسه ومن داخله، لأنه لا يفرز إلا قيما أخلاقية من جنسه، في حين يحتاج هذا الدفع إلى قيم أخلاقية من غير جنسه؛ ولا وجود لها إلا في الدين الإلهي؛ وأحق هذه الأديان بهذه المهمة التقويمية وأقدرها عليها هو الدين الإسلامي»[1].

وهكذا، فتخليق العولمة، وتجاوز آفاتها، ليس أمرا خاصا بالإسلام، بل تشترك فيه سائر الأديان السماوية، والإسلام واحد منها، غير أن طه يستدرك على هذه النتيجة بالتأكيد على أحقية الإسلام بهذه المهمة التقويمية.

٢- إن نظرية طه عبد الرحمن أبدعت في إظهار آفات الحداثة وما بعدها، في علاقتها بروحها، وأثبتت في سياق ذلك محدوديتها، ونسبيتها كتطبيق، غير أنها عجزت عن إظهار موارد إسلامية الحداثة، بشكل واضح وكاف، فأقصى ما نجده مجموعة قيم عامة ومجردة تتصل بالإسلام، ولها مثيل حتى في الديانات الأخرى، ويمكن إلحاقها ببعض حقول النشاط البشري، غير أنها لا تكفي لتصور «الإسلامية» تصورا دقيقا وواضحا، ومن هذه المبادئ: المؤاخاة، التراحم... إلخ.

فنظرية «الحداثة الإسلامية» التي أبدعها طه عبد الرحمن تؤدي إلى تقوية مشاعر الاعتزاز بالإسلام بين المسلمين، وتقدم دليلا نظريا قويا على «صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان»، وأن الديانة المحمدية لا زال لها دور في حياة البشرية، غير أنها لا تتجاوز هذا المستوى إلى مستوى الجواب عن أسئلة التجديد الديني، وبأي إسلام سنواجه الحداثة الغربية، هل بإسلام القاعدة أم بإسلام الروافض الشيعة أم بإسلام الوسطية والاعتدال؟، بل الأسوأ من هذا هو النزعة الصوفية العرفانية التي تغلب على طه عبد الرحمن في طرحه للإسلامية على صعيد الكتاب، التي تجعل مشروعه مشروعا محافظا، يخلو من أمارات التجديد، وبالتالي تهمة التقليد التي ألصقها بغيره

(١) نفسه، ص. ٩٧.

في مقدمة النظرية لم يسلم منها هو الآخر، ولم نلمس وراء حجاجه ودفاعه عن الإسلام روحا تجديدية، وأفقا غير تقليدي، الشيء الذي جعل نظرية «الحداثة الإسلامية» مشروعا غير مكتمل، يقع بشكل أو بآخر تحت سلطان التقليد.

فانطلاقا من هاتين النقيصتين، تعد نظرية «الحداثة الإسلامية» التي أبدعها طه عبد الرحمن نجاحا نظريا ملموسا، حقق مجموعة من الحسنات، غير أنها عجزت عن أن تكون كذلك عمليا، فمساهمتها في تأطير «الحداثة الموضوعية» محدودة، وضعيفة، فالعرب والمسلمون اليوم يواجهون صعوبات التوفيق بين الخصوصية ومتطلبات الكونية والإنسانية على أكثر من جبهة، وبعيدا عن وصفات المفكرين، الذين لا زالوا معتصمين في أبراجهم، ولم يبرحوها بعد، مكتفين بمراسلة الواقع، دون الانخراط فيه.

ومن ناحية أخرى، اعتبر طه عبد الرحمن الحداثة الغربية مجرد تطبيق ناقص لروح الحداثة، التي لا زالت حبلى بإمكانات تطبيقية أخرى أنضج وأتم، و«الحداثة الإسلامية» هي واحدة من التطبيقات الممكنة التي يأمل العروي أن تكون أنضج وأتم من محصول الغرب في هذا الباب، فأمام هذا الاستدلال لا يملك الإنسان إلا التصديق، والقبول بالنتيجة.

لكن لنغير زاوية النظر وننظر إلى هذا الاعتبار/ الدليل من زاوية تاريخية، ونعرضه على منطق التاريخ، فالحداثة التي يتهمها طه بالنقص عمرها الآن حوالي خمسة قرون، وكانت تعني في البداية شعوبا محدودة، وقارة واحدة (أوروبا)، ثم التحقت بها شعوب أخرى عديدة، وقارات جديدة، متعددة الهويات...، فلم تعد لفظة الغرب الملحقة بالحداثة تحيل على الجهة الجغرافية أو الحيز بقدر ما أصبحت تحيل على الهوية، وهكذا أمست الحداثة اليوم محصولا إنسانيا، تساهم فيه شعوب الأرض المختلفة من شرق المعمور وغربه...

إن انتشار الحداثة الغربية الواسع على امتداد كوكبنا الصغير، ونجاح العديد من الأجناس الحضارية والخصوصيات المحلية في التكيف معها، سواء في أقصى الشرق أو في أمريكا الجنوبية... يدل على أنها ليست «تطبيقا محدودا وخاصا»، وثمرة مسمومة إذا تناولناها انكشفت سوأتنا أمام العالم، وانفرط عقد خصوصياتنا، بل هي أفق إنساني عام، منفتح على سائر التجارب والخصوصيات، وهو ما يسقط عنها حكم «الحداثة تطبيق ناقص»، وبالتالي فالمشكلة الأساسية لا توجد في الحداثة الغربية، كما يحاول أن يفهمنا طه عبد الرحمن وغيره بل المشكلة تكمن في عجزنا عن التكيف والتأقلم.

ومن ناحية أخرى، النقص الذي نلاحظه على تطبيق الحداثة الغربية في العالم بالقياس إلى روحها، يرجع بالأساس إلى المسافة الفاصلة بين المثال والواقع، فلا يوجد نظام فكري أو ديني في مقام المثال قابل للتحقق كاملا دون نقص، أما العيوب الأخلاقية الأخرى التي تكتنف الممارسة الحداثية الغربية، والتي تعكس وجها آخر من وجوه النقص، فهي مرتبطة بخصوصية الغرب الثقافية والدينية، التي لا تضطر أحدا لاتباعها، إلا من اعتقد -ضعفا- أنها من شروط الحداثة ومستلزماتها.

فمشروعية وجهة نظرنا حول الحداثة الأصيلة التي بلورناها على هامش نقد نظرية العروي، تستند بالأساس إلى نزعة القطيعة المتطرفة مع الذات ومفرداتها، التي طبعت مقاربة العروي، وتستند أيضا إلى ضبابية وعمومية وصوفية «إسلامية» طه عبد الرحمن، وسنحاول فيما يلي تقديم خلاصة لأهم مرتكزات وجهة نظرنا والتي سبق أن بيناها في الفصول السابقة، ونعيد التذكير بها في هذه الخاتمة.

تقوم أطروحتنا على مبدأ أساس وهو عكس ما يجري على أرض الإسلام في مجال الحداثة والتحديث منذ سنين بلغة نظرية، في أفق استخلاص القوانين التاريخية والنواميس الطبيعية التي تتحكم في عملية

التحديث، فبالرغم من التدخلات النظرية التي قام بها العرب منذ القرن ١٩ في مجال سياسات التحديث واستراتيجياته، فإن حكم الواقع والتاريخ كان أقوى، وبالتالي آن الأوان لتغيير الوجهة، والالتفات نحو هذا الواقع ومجاملته، بغية استخلاص القوانين التاريخية المتحكمة في عملية الحداثة، والاهتداء بها مستقبلا.

فالإسلامية كوصف للفعل الحداثي العربي، لا زالت واضحة في هذا الفعل إلى يومنا هذا، بالرغم من استهدافاتها المتكررة داخليا وخارجيا، ومعنى هذا أن أسباب دوامها أقوى من أسباب وعوامل تلاشيها، ولعل هذا أحد تجليات قوله تعالى ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾[1]، وبالتالي فغاية قولنا في هذا الكتاب هي الإشراف على أسرار الحفظ من مقام هذه الآية المعجزة في معناها، وبيان جانب منها إن فتح الله علينا.

ففي هذا السياق الثقافي والمعرفي والروحي، انتهينا إلى جملة من النتائج تمس جوانب مختلفة من النشاط النهضوي (الفكر، والدولة، والتراث)، ومن أبرز هذه النتائج:

١- إن أقصر الطرق لحل معضلة تأخر الفكر العربي على الواقع في البلاد العربية بشكل عام، وبالتالي تدارك التأخر التاريخي الذي تعاني منه الأمة هي:

■ **أولا**: عرض أسئلة الواقع العربي ذات الطابع المادي الصرف على الخبرة الفكرية والإنسانية، والاستفادة منها في بناء الجواب الفكري العربي، وعدم الاقتصار على خبرة الفكر العربي المحدودة والبسيطة، وهذه العملية جارية منذ أزيد من قرن تقريبا في البلدان العربية، مع تفاوت بينها، وتكفي في هذا الصدد الشواهد العمرانية، ووسائل التخطيط، والبنيات الاقتصادية...، وهو ما مكن ثلة من العرب من

(١) سورة الحجر، ٩.

تجاوز خبرتهم المحلية والانتساب إلى الخبرة الإنسانية وبكفاءة عالية، وفي ميادين مختلفة.

■ **ثانيا**: عرض الأسئلة الدينية والثقافية التي يطرحها الواقع العربي، وكل خاص استقل به العرب عن غيرهم، على الخبرة الفكرية العربية، بسائر أبعادها، وهو ما سيؤدي بالضرورة وحتما إلى الاجتهاد والإبداع، ولنا في الواقع العربي الذي نعيشه عدة أمثلة، وخاصة في مجال المرأة، التي عرفت أحكامها ووضعياتها الشرعية تطورا ملموسا في إطار الخصوصية الدينية الإسلامية، ولا زال الموضوع يحتمل تطورات أكبر تبعا لتطور أسئلة الواقع.

فـ«الإيديولوجية العربية المعاصرة» التي نظر لها العروي، وبنى زخرفها تؤول بالضرورة إلى الآخر، وتتطابق بشكل تام معه، وفي كل شيء، ولا تبقي على شيء يمكن أن يدخل تحت مسمى الخصوصية، سواء كان دينا أو تراثا...، وبالمقابل «الإيديولوجيا» التي نحاول بلورتها، وننتصر لها هنا، تؤول إلى الذات، وتتطابق نسبيا معها، ومع مصالحها. وتقوم هذه «الإيديولوجيا» على دعوى أساسية، وهي الاعتماد على الخبرة الفكرية العربية في الجواب عن أسئلة الواقع الديني والثقافي العربي المعاصر، بينما تدعو للاعتماد على الخبرة الإنسانية في الجواب عن أسئلة الواقع المادي العربي.

فانطلاقا من هذه الرؤية تبدو أصالة الأمة، التي أنكرها العروي، أمرا ممكنا، وقابلا للاستمرارية، بل أكثر من هذا، إنها الموقع المناسب لانتقاد السلوك الغربي، وإظهار تجاوزاته، عوض الماركسية الموضوعية، وهي كذلك عنوان الذات والأنا العربية المعاصرة مقابل الآخر الغربي والشرقي.

٢- إن واقع المجموعة البشرية العربية اليوم يؤكد من حيث المبدأ الحاجة الماسة للدولة، ولا يمكنه أن يستغني عنها، دولة بمفهوم يتناغم

مع جبلة الإنسان العربي، وفطرته، فلا الدولة التقليدية قادرة على الوفاء بمتطلبات المعاصرة، الآخذة في الازدياد؛ ولا الدولة الحديثة بالمواصفات الغربية قادرة على استيعاب فعاليته الحضارية، إن الدولة التي أجهد العربي نفسه في بناء مفهومها عمليا هي دولة «خلافة موضوعية» تلتقي عندها السماء بالأرض، ويتصالح خلالها الدين مع السياسة، فالتأخر في تبني هذا المفهوم من شأنه تبديد مزيد من فرص النهوض، وحجز الأمة في خانة المتأخرين تاريخيا وفكريا.

إن الأسلاف -وخلافا لرأي العروي- استطاعوا إنتاج مفهوم للدولة منسجم مع معطياتهم الحضارية والاجتماعية، ومنسجم أيضا مع النضج السياسي الذي بلغته الإنسانية، غير أن مفهومهم السياسي أمسى اليوم متجاوزا على أكثر من صعيد، وهو ما يقتضي من الخلف المبادرة إلى صوغ مفهوم جديد يشرف من خلاله العرب والمسلمون على العصر بكل ثقة، واعتزاز بالذات، بدل نكرانها كما يفعل الكثير من المغامرين اليوم في حقل السياسيات.

وإذا كان الوضعانيون انتهوا بعد تحليل وقائع كثيرة إلى أن الدولة الحديثة هي مجموع أدوات عقلنة المجتمع، الشيء الذي يضفي عليها الطابع المدني والعقلاني، فإن الدولة الإسلامية أو الخلافة الموضوعية، كما تبدو من خلال نفس التحليل، لا تعارض هذا المفهوم، بل تزيد على عقلنة المجتمع تدينه، فقيام الدولة بوظيفة الحراسة الدينية بمعنى العناية بالتأطير الديني وإشاعة قيم الوسطية والاعتدال، وتطبيق الشريعة الإسلامية، أو استلهامها... يعني في هذا السياق تكريس الطابع الإسلامي للمجتمع، وتوسيع فهم خاص للإسلام.

٣- شهدت الثقافة العربية- الإسلامية في الفترة المعاصرة تطورات كبيرة في كافة الحقول، ولم تعد الحقائق التراثية تلزمها، أو تلتزم بحدودها، ومن الخطأ الجسيم اعتبارها مجرد صدى لكلام القدامى وإبداعاتهم، فقد

ظهرت في القرن الماضي في مختلف أنحاء العالم الإسلامي أعمال وإبداعات في ميادين الفقه والفكر والسياسة... تؤشر على عقلانية ناشئة وواعدة بالعالم العربي والإسلامي، تتجاوز في كثير من المظاهر ما أنجزه القدامى، كان وراءها التطور الموضوعي الذي عرفه العالم العربي في المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية...

فالفقه الإسلامي المعاصر بالرغم من توظيفه لأدوات منهجية تراثية، ينسب معظمها للشافعي ولمن جاء بعده، فقد استطاع مواكبة العصر، وتحرير طاقة الإنسان المسلم، وبالتالي لم يعق إرادة النهضة والتقدم، ومن أوضح الأمثلة على هذا الأمر، وضع المرأة ومشاركتها شقيقها الرجل الكثير من الأعمال، فالفقه الذي كان يؤطر حياة المرأة المسلمة البدوية في غالب الأحيان، لم يعد المرجع في النظر للمرأة في البيئة الحضرية المعاصرة، وظهر فقه جديد أعاد رسم العلاقة بين الرجل والمرأة، وأنتج فقهيات حديثة، تناسب الأوضاع الجديدة.

ومن ثم، فالحصر والمحدودية التي تميزت بها العقلانية الإسلامية خلال العصر الوسيط سواء في شقها الشرعي (عقل المطلق) أو شقها التجريبي (العقل العملي) هي بالأساس حصر ومحدودية في التاريخ أي الظروف المكانية والزمانية بمعناها العام، التي لم تتح للعقلانية الإسلامية التحرر والتقدم إلى آفاق أرحب وأوسع، ولا أدل على ذلك الانفتاح واللاحصر الذي يميز العقل الإسلامي المعاصر، والنتائج الإيجابية التي بات يحققها على أكثر من صعيد، مواكبة للتطور التاريخي الذي تشهده الأمة. ومن ثم مسايرة العروي في نظريته من شأنه أن يؤدي بنا إلى التوقف والعجز عن تفسير العديد من الظواهر في الراهن العربي والإسلامي وعلى رأسها الابتكارات العلمية الكثيرة التي يقف وراءها علماء مسلمون وعرب شرقا وغربا، ذلك أن عقل المطلق أو الآيل للمطلق (العقل الإسلامي) عاجز بنيويا على الإبداع والابتكار، ولا يسعفه إطاره الأخلاقي على

البحث والتوسع في النقد، غير أن الشاهد يدل على خلاف ذلك، وهو ما يعزز وجهة نظرنا، التي ترجع التخلف إلى التاريخ (السياسة والمجتمع والاقتصاد..) وليس إلى العقل.

والله من وراء القصد وهو يهدي السبيل.

■■■■

# مراجع الدراسة


١- القرآن الكريم.

٢- أبو حامد الغزالي، المستصفى في علم الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.١/ ١٩٩٣.

٣- التبر المسبوك، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. ١/ ١٩٨٨.

٤- محك النظر في المنطق، دار النهضة الحديثة، بيروت، ١٩٦٦.

٥- أبو الحسن علي الماوردي، الأحكام السلطانية، دار الكتب العلمية، بيروت.

٦- أبو بكر الطرطوشي، سراج الملوك، تحقيق محمد فتحي أبو بكر، ج. ١، منشورات الدار اللبنانية المصرية، القاهرة، ط. ١/ ١٩٩٤.

٧- أبو إسحاق إبراهيم الشيرازي، - اللمع في أصول الفقه، تحقيق محيي الدين ديب مستو ويوسف علي بديوي، دار الكلم الطيب ودار ابن كثير، دمشق- بيروت، ط. ١/ ١٩٩٥.

٨- أبو الوليد ابن رشد (الحفيد)، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط. ٢/ ٢٠٠١.

٣٠- إشكالية الوظيفة الدينية في الدولة المعاصرة، سلسلة مراصد، ع. ٤، منشورات وحدة الدراسات لمستقبلية بمكتبة الإسكندرية، ٢٠١١.

٣١- ميشيل عفلق، سبيل البعث، ج. ١، http: //albaath.online. fr /volume%20I-Chapters /index-volume%20I.htm

٣٢- محمد الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق أبي الفضل الدمياطي، دار الحديث، القاهرة، ط. ٢٠٠٦.

٣٣- محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط. ١/ ٢٠٠٦.

٣٤- تكوين العقل العربي، منشورات المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط. ٤/ ١٩٩١.

٣٥- بنية العقل العربي، منشورات المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط. ٢/ ١٩٩١.

٣٦- محمد عجاج الخطيب، - أصول الحديث، دار المعارف، دمشق، ط. ١٠/ ١٩٨٨.

٣٧- موقع التفاسير http: //www. Altafsir.com

■■■■