

البديل السلفي في فكر عبد الله العروي: من المفارقة إلى إعادة بناء القطيعة

يوسف بن عدي

أستاذ الفلسفة والفكر الإسلامي، مراكش.

«نقول ونكرّر منذ عقود أن الفكر الذي ورثناه عن السلف يسميه البعض «التراث»، ويدور كله حول العقل. ونعطي على ذلك أدلة كثيرة بعضها ضعيف، وبعضها وجيه مقنع. ونقف عند هذا الحد، لأننا دائماً في حالة مناظرة. لا نعتبر إلا ما يدعيه الخصم، فنقارن الحجة بالحجة، أي قولاً بقول، وكلاماً بكلام، وإحالة بإحالة. لكن عندما نلتفت - وهذا لا يحصل إلا نادراً - إلى حياتنا اليومية، نلاحظ من دون عناء، أن تطبيق العقل، المفترض لدينا، يؤدي في الغالب الأعم إلى نتائج محبطة، بمعنى أن المسلك الذي يفرضه علينا العقل - كما نتصوره - يقودنا إلى غير أو إلى عكس ما تمليه علينا المصلحة البينة الواضحة. والأمثلة على ذلك لا تكاد تحصى في تاريخنا الحديث: في الحرب، في السياسة، في الاقتصاد، في التربية، في الحياة العائلية... إلخ.

أمام هذه النتائج السلبية، المتجددة والمتوجة بالاستعمار والتبعية والتخلف، نتعجب ونقول: «هذه مفارقة». ثم نروح نبحث عن الظروف والأسباب والدوافع... لعبة تستهويننا ولا نكاد نسأم منها منذ أكثر من قرن ونصف. لو يخطر ببالنا أن نتساءل بجد: أولاً يكون ذلك العقل الموروث، العقل الذي نتصوره بإطلاقٍ ونعتز به، هو بالذات أصل الإحباط؟»: عبد الله العروي.

أولاً: التراث بين القراءة والتأويل

يعتبر التراث العربي الإسلامي، القديم والحديث، الأرضية الخصبة للاشتغال عليه نقداً وتفسيراً وتأويلاً، وذلك بغية تحديثه وتجديده، أو استحضاره والدفاع عن مرتكزاته التقليدية ضد الغير، المتقدم والمستعمر في الوقت ذاته، إذ إنَّ «التراث هو نقطة البداية كمسؤولية ثقافية وقومية، والتجديد هو إعادة تفسير التراث طبقاً لحاجات العصر، فالقديم يسبق الجديد. والأصالة أساس المعاصرة، والوسيلة تؤدي إلى الغاية. التراث هو الوسيلة، والتجديد هو الغاية،

وهي المساهمة في تطوير الواقع»^(١)، وهكذا فالتراث «ما زال قيمة حيّة في وجدان العصر يمكن أن يؤثر فيه ويكون باعثاً على السلوك. تجديد التراث إذاً ضرورة واقعية ورؤية صائبة للواقع، فالتراث جزء من مكونات الواقع»^(٢). وبهذا، فالتراث هو جزء من الذاكرة الجماعية والإرث الرمزي والاجتماعي والسياسي، بل أكثر من ذلك، فهو الجسر الذي يربط ماضي الأمة بحاضرها ومستقبلها، بغض الطرف عن التوجّهات الأيديولوجية والهواجس الفكرية والإصلاحية التي تنظر في طبيعة قراءة الماضي العربي الإسلامي وطرق ومسالك استدعائه في خضم الصراع القائم في جغرافية العقل العربي وتحولاته المشهودة. وهكذا فقد تصدّى د. حسن حنفي في نصح: **التراث والتجديد**، عام ٢٠٠٢، لطبيعة مقارنة العلاقة ما بين التراث والتجديد أو الماضي والحاضر، والتي اختزلها في طريقتين، هما:

- التجديد من الخارج^(٣) والتجديد من الداخل^(٤)، على رغم أننا نعتبر أن تقريب التراث العربي الإسلامي برؤية نقدية ذات بعد عقلاني برهاني من قبل د. محمد عابد الجابري، من أقوى المقاربات تنسيقاً وتماسكاً ومعقولية.

لا شك في أن مسألة التراث بشتى قطاعاته الكلامية والفقهية والأدبية والفلسفية والسياسية - التاريخية إنما تطرح أمام القارئ والباحث مشكلة الحوار معه ومعضلة قراءته، بل منطلقات وأسس تحكم القراءة أيضاً من حيث دافعنا عن أن القراءة هي المنتجة للتباين والاختلاف والحوارة، لا القراءة المبشرة بالانغلاق والارتداد. ويقول علي حرب: «فالقراءة هي، في حقيقتها نشاط فكري/ لغوي مولد للتباين منتج للاختلاف. إنها تتباين، بطبيعتها، كما تريد بيانها، وتختلف بذاتها، كما تريد قراءته. وشرطها، بل علة وجودها وتحققها أن تكون كذلك، أي مختلفة عما تقرأ فيه، ولكن فاعلة في الوقت نفسه ومنتجة باختلافها، ولاختلافها بالذات»^(٥)، ومن ثم فإن القراءة ليست «مجرد صدى للنصّ. إنها احتمال من بين احتمالاته الكثيرة

(١) حسن حنفي، **التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم**، ط ٥ (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ٢٠٠٢)، ص ١٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٩.

(٣) يقول حسن حنفي: «التجديد من الخارج: ذلك عن طريق انتقاء مذهب أوروبي حديث أو معاصر ثم قياس التراث عليه ورؤية هذا المذهب المنقول في تراثنا القديم وقد تحقق من قبل. ومن ثمة نفتخر بأننا وصلنا إلى ما وصل إليه الأوروبيون المعاصرون بعشرة قرون أو أكثر من قبل. هناك أرسطية ليبرالية ومادية اشتراكية وديكارتية إصلاحية وكنطية أخلاقية وماركسية غربية وشخصانية إسلامية ووضعية أصولية». انظر: المصدر نفسه، ص ٣١.

(٤) ويقول الكاتب أيضاً إن «التجديد من الداخل وذلك عن طريق إبراز أهم الجوانب التقدمية في تراثنا القديم، وإبرازها لتلبية لحاجات العصر من تقدّم وتغيير اجتماعي، فتبرز الاتجاهات العقلية في تراثنا القديم عند المعتزلة». انظر: المصدر نفسه، ص ٣٢.

(٥) يقول الكاتب: «النصّ الفلسفي قد تبدلت النظرة إليه وبات هو الآخر مفتوحاً على الاختلاف والمغايرة. وانفتاح النصّ الفلسفي على ما ليس هو يتيح لنا عقله بوصفه ينتج من اللامعقول والخيالي، ويقوم على الحجب والخداع، ويتأسس على اللامعنى والفراغ». انظر: علي حرب، **نقد الحقيقة** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣)، ج ٢، ص ٥ و ٢٠.

المختلفة. وليس القارئ في قراءته، كالمرأة، لا دور له إلا أن يعكس الصور والمفاهيم والمعاني التي رعى صاحب النص إلى قولها والتعبير عنها بحريتها وتامها. فالأحرى القول إن النصّ مرآة يتمارى فيه قارئه على صورة من الصور، ويتعرف من خلاله على نفسه لمعنى من المعاني. هذه هي خاصية أمهات النصوص، كالكتب المقدسة والأعمال الفلسفية والآثار الشعرية. فإن قراءة النصّ الواحد منها تختلف باختلاف العصور والعوالم الثقافية، بل بتعارض الأيديولوجيات والاستراتيجيات»^(٦). ولعل هذا ما دفع د. محمد عابد الجابري في بداية مشروعه: **نقد العقل العربي إلى الكلام عن «مبادئ قراءة جديدة»**^(٧)، واعتبار أن جميع القراءات السلفية الدينية، وأن الرؤيتين الليبرالية واليسارية، كلها قراءات سلفية لأنها تفتقد الرؤية التاريخية. ويقول د. محمد عابد الجابري في هذا الشأن: «اللاتاريخية والافتقاد إلى الموضوعية ظاهرتان متداخلتان تلازمان كل فكر يئن تحت ثقل أحد أطراف المعادلة التي يحاول تركيبها الفكر الذي لا يستطيع الاستقلال بنفسه، فيلجأ إلى تعويض هذا النقص بجعل موضوعاته تنوب عنه في الحكم على بعضها [...]، والفكر العربي الحديث والمعاصر من هذا القبيل، ولذلك كان معظمه سلفي النزعة والميول، وإنما الفرق بين اتجاهاته وتياراته هو في نوع «السلف» الذي يتحصن به كل منهما»^(٨). وهكذا، فإن علاقة القراءة والنصّ والتأويل هي علاقة متلازمة ومتداخلة، فلما كانت الحضارة العربية الإسلامية «هي حضارة النصّ يصح أيضاً أن نقول إنّها حضارة «التأويل»، ذلك أن التأويل هو الوجه الآخر للنصّ»^(٩).

لقد طرأ اختلاف وتباين على التصور العام لمفهوم السلفية وإن كان البناء المتحكم في بنية الفكر وخطاب الثقافة الدينية لم يطرأ عليه أي حَوّل أو تغيير.

وعلى هذا، فقد بزغت على الساحة العربية الحالية مشاريع فكرية عدة^(١٠) تدعو إلى

(٦) هي «قراءات» - بالجمع - لا لأنها يختلف بعضها عن بعض في المنهج والرؤية، بل فقط لكون كل واحدة منها أنجزت بمعزل عن الأخرى، بمعنى أنه لم يكن هناك تصور مسبق يتضمنها جميعاً، تصور يجعل الواحدة منها «تخضع» لتأثير الباقي وهيمنة الكل، بل العكس، لقد أنجزت كل واحدة منها على حدة وبعيداً عن أية هيمنة خارجية. لقد فضلنا الانطلاق من الجزء بحثاً عن الكل، اقتناعاً منا بأن «الكل» الجاهز يضل القارئ ويشوّه المقروء. انظر: محمد عابد الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ط ٥ (بيروت: الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٦)، ص ١١. وقد صدرت الطبعة المزيّدة والمنقحة عن مركز دراسات الوحدة العربية عام ٢٠٠٦.

(٧) المصدر نفسه، ص ١٦.

(٨) نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن**، ط ٢ (بيروت: الدار البيضاء: المركز

الثقافي العربي، ١٩٩٤)، ص ٢١٧.

(٩) للمزيد من الاطلاع على المشاريع الفلسفية العربية، انظر: كمال عبد اللطيف، **أسئلة الفكر الفلسفي**

في المغرب (بيروت: الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٣)، ويوسف بن عدي، «تحولات الفكر المغربي: منق

منق الفلسفات أم خطاب الأيديولوجيات»، **ملحق العلم** (الرباط) (٤ حزيران/يونيو ٢٠٠٥).

(١٠) حرب، **نقد الحقيقة**، ج ١، ص ٨٢.

معاودة النظر في تراثنا بجميع فروعه المعرفية والثقافية من خلال تسخير العدة المنهجية والتأويلية الحديثة، وهذا بطبيعة الحال لا ينفصل عن الرؤية الأيديولوجية والخلفية السياسية لهذا الفكر وذلك في تناول إشكالية الماضي والحاضر السياسية. وذلك في سياق الصراعات الطاحنة بين تيارات العقلانية والتنوير واختيارات التقليدانية والانغلاق، يعني بين أهل الانغلاق «تشمل الأعلام الكبار أمثال الغزالي والشهرزوري والبغادي وابن تيمية وابن بابويه وابن خلدون»^(١١)، و«أهل الانفتاح، فمن أبرز ممثليهم أعلام كابن رشد وابن عربي والشريف الرازي قديماً، ومصطفى عبد الرزاق ومحمود قاسم ومحمد حسين الطباطبائي في العصر الحديث»^(١٢).

إن الصراع الحالي إنما يمتد إلى الماضي لاتخاذ مواقع أيديولوجية وفلسفية ضد أعداء الأمس، ومحاولة استحضارها في المعركة المشهودة. إنها تلك العلاقة المتوترة والرهيبية بين الماضي والحاضر، وبين التراث والحداثة، في فكرنا العربي المعاصر. لذا، فعملية القراءة ليست مجرد سياق إضافي خارجي يضاف إلى النص، إذ لا تتحقق نصية النص إلا من خلال فعل القراءة ذاته»^(١٣)، وهي، أي القراءة والتأويل، تفجر إشكالات فلسفية ونظرية أكثر مما تقترح من حلول إجرائية ووظيفية. ويعبر نصر حامد أبو زيد عن الهواجس السياسية والنظرية المتحكمة في فكرنا بقوله: «إن وصم الفكر السائد للفكر النقيض بأنه فكر تأويلي يستهدف تصنيف أصحاب هذا الفكر في دائرة «الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة»، ويتجاوب مثل هذا التصنيف تجاوباً تاماً مع الخطاب السياسي المباشر الذي يصم كل تحركات المعارضة أو الاحتجاج السياسي ضد قرارات السلطة التنفيذية، بأنها تحركات تستهدف إثارة الفتنة. وفي مقابل ذلك، يكون وصف تأويلات هذا الفكر الرسمي بأنها تفسير ووصف يستهدف إضفاء صفة الموضوعية والصدق المطلق على هذه التأويلات»^(١٤)، فالتأويلات إنما تنقلنا من مستوى اللغة/النص إلى مجال الثقافة العربية وبنية العقل العربي.

ولعل هذا ما دفع إمبرتو إيكو إلى الكلام عن تيارين كبيرين في مسألة التأويل، وهما:

أ - «تيار يرى في التأويل فعلاً حراً لا يخضع لأي ضوابط أو حدود، فالسيرورة التأويلية تتطور خارج قوانين انسجام الخطاب أو تماسكه الداخلي»^(١٥).

ب - «وهناك تيار ثان يعترف بتعددية القراءات، ولكنه يسجل في الوقت ذاته محدوديتها

(١١) المصدر نفسه، ص ٨٢.

(١٢) نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة: الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة

(بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٥)، ص ١١٠.

(١٣) أبو زيد، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، ص ٢١٧.

(١٤) سعيد بنكراد، السميائيات: مفاهيمها وتطبيقاتها، سلسلة شرفات؛ العدد ١١ (الرباط: منشورات

الزمن، ٢٠٠٣)، ص ١٧٤.

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٧٤.

من حيث العدد والحجم وأشكال التحقق. فعلى الرغم من تسجيل أحقية النصّ في التمتع والتردد في تسليم أسرارها، فإننا لا يمكن أن نتجاهل أنه يحتوي على مجموعة من التعليمات الضرورية التي توجه قراءته الممكنة»^(١٦).

وبهذا، فلما كان التراث العربي الإسلامي أو الماضي ممتداً «فيينا فاعلاً ومؤثراً، فإن الحاضر يعيد تشكيلنا ويحكم أفعالنا وحضورنا، ويسلمنا إلى مستقبل لا ندري ما الذي يحمله لنا على وجه التحديد، لكنه بكل تأكيد لن يدعنا حاملين بالحاضر الذي نتقلب فيه أو الماضي الذي ينأى عنا أو يمتد فينا»^(١٧)، إضافة إلى أن الذات العربية أيضاً «لا تمتلك بل تستسلم له، على صعيد الوعي واللاوعي معاً بجعل نفسها موضوعاً له»^(١٨)، ومن ثم، نشأت خطابات معاصرة عدة، ذات مرجعيات عقلانية وتنويرية^(١٩) وإصلاحية سلفية ترنو نحو كسب المشروعية «الواقعية» في واقع «التأخر التاريخي» وأزمة العقل العربي.

وبناء عليه، فإن تمهيدنا لهذه الدراسة حول «البديل السلفي في فكر عبد الله العروبي، برؤية استعراضية عامة لمفهوم التأويل وعلاقته بالقراءة والنصّ، لم يكن إلا إشارة وتنبهياً لمعضلة قراءة التراث ودوافع التأويل ومسالكه، وعلاقة المعرفي بالأيديولوجي، بل وعينا أيضاً بأننا في نطاق نظرية تأويلية ذات منحى تاريخاني عند عبد الله العروبي. وهكذا، فإن هذه الدراسة إنما تؤطرها هذه الإشكالات ذات الطبيعة الفكرية والنظرية والسياسية، وهي كما يلي:

– ما معنى دلالة السلف والسلفية في التحديدات الإبيستيمولوجية واللغوية؟

(١٦) فهمي جدعان، الماضي في الحاضر: دراسات في تشكيلات ومسالك التجربة الفكرية العربية (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٧)، ص ٢٢.

(١٧) محمد عابد الجابري، التراث والحداثة: دراسات.. ومناقشات (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩١)، ص ٢٥.

(١٨) عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر (بيروت: دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢). ويثبت الكاتب المغربي على أن الإصلاحية العربية والإسلامية لم تنتج فكراً سياسياً بقدر ما أنتجت أيديولوجية سياسية في غياب الأسئلة النظرية والمعرفية عن الدولة والسلطة.

(١٩) ينبه كمال عبد اللطيف في ورقته المعنونة بـ «التيارات العقلانية والتنوير في الفكر العربي» إلى أن «العقلانية والتنوير تاريخ مفتوح على أزمنة ومذاهب فكرية لا حصر لها»، وقد عمل في مداخلته هذه على رصد لحظات انبثاق وتطور العقلانيات في الفكر العربي الحديث والمعاصر وهي كما يلي: - عقلانية وعي الفارق - عقلانية المقايسة والتماثل - عقلانية وعي التاصيل. وفي السياق نفسه تمكن رضوان السيد من خلال ورقته «المصادر الفكرية للعقلانية في الفكر العربي المعاصر» من حصر ثلاثة معانٍ رئيسية مرادفة للعقلانية: «أول هذه المعاني اعتبره مرادفاً لمصطلح «العلم»، والمعنى بالعلم في السياقات التي كانت تستخدمها مجلة **المقتطف**. المعنى الثاني للعقلانية الذي تلا المعنى الأول في الظهور ذو أبعاد أيديولوجية أوضح، وهو أدنى إلى «العقلانية» (Rationalisme) المعروفة عند ماكس فيبر. والمعنى الثالث، وهو الذي درج عدة كتّاب على استعماله في العقود الأخيرة، وهو يعني عندهم اللجوء إلى ربط الأسباب بالمسببات والإصغاء إلى العملي والواقعي في المسائل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية». انظر: «العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر (ملف)»، **المستقبل العربي**، السنة ٢٨، العدد ٣١٥، أيار/مايو ٢٠٠٥، وحصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت: المركز، ٢٠٠٥).

- هل هناك مميزات للسلفية المشرقية عن السلفية المغربية؟
- إلى أي حدود يمكننا الكلام عن سلفيات مختلفة؟
- ما طبيعة الحضور المعرفي التاريخاني في فكر عبد الله العروي في مقاربة خطاب الإصلاحية العربية - للشيخ محمد عبده؟
- ما معنى أن لحظة البديل السلفي - الشيخ محمد عبده - هي لحظة تجسيد لمفارقات العقل العربي الإسلامي؟
- ما هي الانعكاسات النظرية والفكرية لهذه المفارقة في بنية الخطاب العربي المعاصر؟
- إلى أي حدود يحضر النصّ الإصلاحي العربي في فكر عبد الله العروي؟ وكيف يمكن إعادة بنائه في سياق الثقافة العربية الإسلامية؟

ثانياً: من منطق السلفية إلى السلفيات: الأصول والنصوص

«لا ريب أن الناظر في تراثنا العربي والإسلامي القديم والحديث، بجميع فروعه وعلومه، أنظمته وبنياته، لا يصعب عليه الإقرار بأن الخطاب السلفي الديني هو أكثر الخطابات الرائدة والمتداولة في الصراعات السياسية والأيدولوجية المشهودة في عالمنا العربي، باختلاف ألوانها وأشكالها: الإصلاحية العربية والإحيائية والإخوانية الإسلامية»، وهو الخطاب الذي صوّره عبد الإله بلقزيز: «خطاب الأصالة هنا ليس شيئاً آخر غير خطاب الهزيمة النفسية القاسية أمام الحضارة والتاريخ. ينجح في بناء قلاع وحفر خنادق مع العالم بدل بناء جسور، لكنها قطعيات القلاع التي لا تستطيع الدفاع عن نفسها والذود عن حياضها»^(٢٠).

لهذا، فلفظ «السلف» في لسان العرب يعني التقدّم و«السلف والسليف والسلفية: الجماعة المتقدمون»^(٢١)، وقوله عزّ وجل: ﴿فَجَعَلْنَاهُمْ سَلَفًا وَمَثَلًا لِّلْآخِرِينَ﴾^(٢٢). ولفظة «السلفية» حديثة العهد والتداول وتعني «الاقْتداء الذي يقتضي بدوره القيام بتتبع آثار المقتدى بالكيفية التي يعمل له بها، ويقتضي أيضاً الكف عن عمل ما لم يكن يعمل»^(٢٣)، والسلفية أيضاً، وبعبارة قوية هي: «مذهب عقائدي ينطلق من الكتاب والسنة لتحديد ما ينبغي القيام به،

(٢٠) عبد الإله بلقزيز، «في نقد خطاب الأصالة وعوائق التغيير»، التماسح (مسقط)، العدد ١١ (٢٠٠٥)، ص ٨٥. ويضيف صاحب المقال أن خطاب الأصالة خطاب أيديولوجي، ولم يعتبره فكراً «لأن معانيه ليست متأسسة على نسقية معرفية، والأعم الأغلب من موضوعاته مواقف دفاعية ضدّ خطاب متماسك هو خطاب الحداثة الغربية، أو هجومية وصفية تقريرية. إنه دعوة إلى شكل ما من أشكال التحزب الديني واللوجداني أكثر من دعوة إلى معرفة نظرية» (ص ٨١).

(٢١) بنسالم حميش، التشكلات الأيدولوجية في الإسلام: الاجتهادات والتاريخ، تقديم ماكسيم رودنسون ومحمد عزيز الحبابي (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٣)، ص ١٩٥.

(٢٢) القرآن الكريم، «سورة الزخرف»، الآية ٥٦.

(٢٣) أحمد توفيق، «خطاب التقدّم وعلاقة السلفية بالتاريخ»، المناهل (وزارة الأوقاف والشؤون

الإسلامية، الرباط)، العدد ٦١ (أيلول/سبتمبر ٢٠٠٠)، ص ٢٠.

وما ينبغي اجتنابه، بحسب الأوامر والنواهي الشرعية الضامنة لمصالح الناس وسعادتهم الدنيوية والأخروية»^(٢٤).

وقد استعمل مفهوم «السلفية» في النصف الثاني من القرن التاسع عشر من قبل الخطاب الإصلاحى العربى - الإسلامى مع رفاة الطهطاوى (١٨٠١ - ١٨٧٤)، وخير الدين التونسي (١٨٢٢ - ١٨٨٩)، مروراً بجمال الدين الأفغانى (١٨٢٨ - ١٨٩٧)، والشيخ محمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥)، وانتهاءً بسلامة موسى (١٨٨٧ - ١٩٥٨) ... بتباين إشكالاته الوطنية والحاكمية والخلافة... إنها نزعة دينية أو «بالمعنى الخاص هي هذه الأيديولوجية الأصولية الإسلامية التي تقوم بإعادة تقويم وتنشيط ما في السلف، قصد الإجابة على حاجيات وطموحات الحاضر. ويمكن أن نصف قوامها الفكرى حول قضيتين رئيسيتين متلازمتين: إبطال التقليد، وإعادة فتح باب الاجتهاد»^(٢٥).

ولقد تمكّن علال الفاسى من رصد سمات الحركة السلفية بأنها هي التي «تعود بالدين إلى أصله الأصيل، ومصدره النقى لتزيح عنه كل ما ألصقته الأجيال به من آثار الجمود، وما غطت به الحقائق الناصعة تأويلات المبطلين وتحريفات الجاهلين. وقد أولى الله إلا أن يجعل أمثال هذه الحركة من طبيعة الإسلام نفسه، ومن تدبير الله له، إذ هو حركة دائبة لا تعرف الوقوف وانبعاث مستمر لا يستسلم لجمود»^(٢٦). وهكذا، فإن جميع الاتجاهات السلفية إنما تشترك في نقطتين، هما:

أ - محاربة البدع لتصفية الدين الإسلامى.

ب - محاولة اتخاذه انطلاقة نحو الإصلاح كمفتاح للتحرر والقوة.

وقد حدّد الشيخ ابن تيمية هذه المعالم من خلال «محاربة البدع والتقليد، والرجوع إلى الكتاب والسنة، فهو السبيل لاجتناب الانحراف عن صفاء الدين».

وعلى هذا، فإن هذا التصوّر العام لمفهوم السلفية قد طرأ عليه الاختلاف والتباين من حيث المظاهر والتجليات، وإن كان البناء المتحكم في بنية الفكر وخطاب الثقافة الدينية لم يطرأ عليه أي تحول أو تغيير، بمعنى أن «مسلمات الخطاب السلفى، الظاهرة والمضمرة، هي مسلمات المعتقد الدينى الإسلامى في صورته المعيارية، فإن روح الدعوة تندرج في سياق محاولة في الإصلاح الدينى لمواجهة المتغيّرات التي أفرزتها عملية تدهور وتفسخ الدولة العثمانية، إضافة إلى ضرورة مواجهة الغزو الأوروبى - الإمبريالى الذي واكب التفسخ العثمانى وكان يكتسح العالم الإسلامى في مشرقه ومغربيه بناء على مقتضيات تاريخية

(٢٤) عبد الجليل بادو، الأثر الشاطبى في الفكر السلفى بالمغرب (طنجة: سليكى إخوان، ١٩٩٦)،

ص ٩.

(٢٥) حميش، التشكلات الأيديولوجية في الإسلام: الاجتهادات والتاريخ، ص ١٩٥.

(٢٦) علال الفاسى، حديث المغرب في المشرق (القاهرة: المطبعة العالمية، ١٩٥٦). والكتاب عبارة عن

محاضرة ألقيت بقاعة المحاضرات في الأزهر الشريف.

موضوعية»^(٢٧). لذا نجد عدة توجّهات سلفية ودينية، من سلفية ابن تيمية ومحمد عبد الوهاب، وسلفية جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده، وصولاً إلى سلفية الشاطبي وعلال الفاسي في المغرب الإسلامي.

وهكذا، ففي المغرب لا يمكن الحديث عن أيديولوجية سلفية واحدة، وإنما هناك «أيديولوجيتين سلفيتين: الأولى تنطلق من الدين لتنظر في السياسة، أما الثانية فتنتقل من السياسة لتنظر في الدين. فالأولى تنطلق من فهمها للنص كجزء من الكل، والثانية تنطلق من فهمها لمقاصد الشريعة وأصولها ككل لا تنفصل عنه الأجزاء»^(٢٨)، وهذا على عكس سلفية ابن تيمية وسلفية المشرق على وجه العموم التي كانت رهينة أسلوب التفكير والاجتهاد ومعانقة النص في حرفيته أو محاولة تأويله تأويلاً جزئياً. ولعل الخطاب السلفي المشرقي والمغربي إنما يعود إلى الرؤية العلائقية التي تتأرجح بين الثوابت والمتغيرات. فقد كان الاستعمار الإمبريالي عاملاً أساسياً في بناء تصورات من قبل النزعات السلفية حول الإصلاح والتحديث، إذ نجد من بعض الاتجاهات الدعوة إلى ضرورة التحديث والتجديد، في حين يرى الآخرون أن هذا الإصلاح هو ابتداء. ومن ثم، نسجل أن الأولى تنطلق من الأصول الكلية للدين الإسلامي وتأخذ بعين الاعتبار الأولوية والتطور الحاصل، في مقابل الثانية التي تتشدد في الوقوف عند مدلول النصوص وحرفيتها.

إن الاختلاف بين سلفية المشرق وسلفية الغرب الإسلامي (المغرب على وجه الخصوص) واقع، وقد عبّر علال الفاسي عن ذلك بقوله: «إن الجانب السياسي طغى على المدرسة السلفية في مصر والعالم العربي، بينما طغى الجانب الاجتماعي على هذه المدرسة في بلاد الهند، أما المغرب فقد تأثر بكلتا المدرستين وأصبحت تتجاهبه عوامل الجهتين وإن كانت فكرة واحدة قوامها التحرر والتجديد»^(٢٩). ويضيف أيضاً في نصه النقد الذاتي: «سمات السلفية الوطنية الجديدة التي يجب أن تسعى نحو إصلاح «حالتنا وتحرير أمتنا من عبث الذين يعبدون الخرافات والأوهام وإنقاذها من كثير من التقاليد البالية التي تمنعها من التقدم والرقى وتمنعها من تغيير ذهنيته التي تكونت تدريجياً في عهد الانحطاط الأخير وتكييفها على الصفة التي تقتضيه روح العصر ومقومات العهد الجديد»^(٣٠).

وعلى هذا، فإن المقاربة التاريخية والمعرفية لمنطق الخطاب السلفي من حيث هو «سلفيات مختلفة»، كما أشرنا آنفاً، كانت منفاً ومدخل نقد الكاتب المغربي محمد مفتاح للكاتب فهمي جدعان، هذا الأخير الذي تجاهل أو أغفل وجود اتجاهات سلفية متعددة من حيث المقولات والمفاهيم. يقول محمد مفتاح: «الباحث ألزم نفسه ما لا يلزم، فوقع في ضروب من التناقض،

(٢٧) كمال عبد اللطيف، مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٢)،

ص ٣٣.

(٢٨) بادو، الأثر الشاطبي في الفكر السلفي بالمغرب، ص ١٢٠.

(٢٩) الفاسي، حديث المغرب في المشرق، ص ١١٣.

(٣٠) علال الفاسي، النقد الذاتي (الدار البيضاء: مطبعة الدار البيضاء، ١٩٧٤)، ص ١١٣.

ذلك أنه خصّ الحنابلة بالسلفية، ثمّ تطفن إلى أن مذاهب وعقائد وطرقاً أخرى تدّعي انتماءها إلى السلف، وأتّه ينبغي أن يكون منا على بال أن الانتساب إلى السلف لم يكن مبدأ «الحنابلة» وحدهم، فأصحاب المذاهب الفقهيّة، وبخاصة الشافعية، كانوا يتعلقون بالسلف تعلقاً شديداً^(٣١). لذا نجد في الكتابة العربية الإسلامية ذات البعد الإصلاحية مع جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده وغيرهما، سواء منهم السابقون لهما أم اللاحقون، أنّها كتابة انتقائية، أعني دورانها حول ثنائيات مفاهيمية متباينة: الإسلام والمدنية، العلم والدين، العقلانية والشريعة، الشورى والديمقراطية، والتي تقضي ببناء خطاب بناء مرتباً وذي مفارقات عجيبة من حيث الجمع بين بنيتين: بنية ذات أصول أوروبية وبنية ذات مسالك تراثية. إنّها «المماثلة المستحيلة»، كما يقول كمال عبد اللطيف^(٣٢)، ولقد أجمع الباحثون على أنّ الخطاب الإصلاحية العربي يتسم بالانتقائية والتلفيقية باختلاف أساليبه وعباراته. ويقول وجيه كوثراني: «هذا الأمر يدفع إلى القول بأن ثمة مشروعاً نهضوياً عربياً قام وتعثّر. وقد تكمن عثرته الرئيسيّة في نمط من الثقافة التي تولد أزمة منهج في النظر إلى زمننا التاريخي، أي في طبيعة الإجابة عن الأسئلة: أين نحن من تاريخنا؟ وأين نحن من تاريخ العالم؟ بمعنى آخر أين هي ثقافتنا من ثقافة العالم؟ في الحاضر وليس في الماضي في التاريخ وليس في الذاكرة»^(٣٣). كما يسعى رضوان السيد في المنوال نفسه إلى «استنطاق دلالات هذه الحتميات على رؤية العالم، وبالتالي الذات، من أجل فهم الأزمنة الفكرية التي راوحت مكانها بدرجات متفاوتة طوال القرن العشرين، إلى أن انفجرت في السبعينيّات المنقضية تعبيراً عن العجز عن مواجهة إشكاليات العلاقة بعالم العصر وعصر العالم»^(٣٤). أما السلفية المغربية، فقد سلكت مسلك الأخذ بمقاصد الشريعة بدل الارتباط بحرفية ومدلول النصوص الدينية. فـ «سلفية النصوص تستند إلى المنهجية الأصولية، كما حدّدها الشافعي واضع أصول الفقه، لا بل قواعد المنهج للفكر السنّي. أما سلفية الأصول، فتمتد إلى المنهجية الأصولية، كما حدّدها الإمام الشاطبي»^(٣٥).

لقد اختار العروي النموذج السلفي في الشيخ محمد عبده كـلحظة تاريخية جسّد المفارقات بين الدين والتدين.

(٣١) محمد مفتاح، «السلفية أم سلفيات»، المناهل، العدد ٦١ (أيلول/سبتمبر ٢٠٠٠)، ص ٨١ - ٨٢.
(٣٢) لقد تحدث هذا الكاتب في سياق الكلام عن «التيارات العقلانية والتنوير في الفكر العربي» عن لحظات ثلاث كبرى: ١ - عقلانية وعي الفارق، ٢ - عقلانية المقايسة والتماثل، ٣ - عقلانية وعي التأصيل، انظر: كمال عبد اللطيف، «التيارات العقلانية والتنوير في الفكر العربي»، ورقة قدمت إلى: حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية، ص ١٨٥.
(٣٣) وجيه كوثراني، «عندما تكون الثقافة عامل تغيير للنهوض أو عامل جمود للانهايار»، التسامح، العدد ١١ (٢٠٠٥)، ص ٣٧.
(٣٤) رضوان السيد، «مشاهد التغيير ومناهجه في الفكر العربي الحديث والمعاصر»، التسامح، العدد ١١ (٢٠٠٥)، ص ١٧.
(٣٥) بادو، الأثر الشاطبي في الفكر السلفي بالمغرب، ص ٩.

ومن ثم، فإنه على الرغم من اشتراك كلٍّ من المشرق العربي والمغرب في أوضاع سياسية وثقافية واجتماعية متشابهة، من استعمار وتدهور الأحوال المعيشية للناس، وتفشي الخرافات والجهل، فإن ذلك لم يمنع من تباين طبيعة السلفية في المشرق عن السلفية المغربية، سواء على مستوى المنهجية الفكرية والرؤية التأويلية للنصِّ الديني أم على مستوى تداول المفاهيم والمقولات ذات الأبعاد السياسية والاجتماعية والاقتصادية، أي المتغيّرات. لذا ظلَّ هذا «البديل السلفي» محطَّ استحضار وتفكير من قبل المفكر التاريخاني عبد الله العروبي.

لقد اختار العروبي النموذج السلفي في الشيخ محمّد عبده ك لحظة تاريخية تجسد المفارقات بين الدين والتدين، أو بين سلوك المسلم والإسلام، أو بمعنى أعم، مفارقة بين المعقول واللامعقول... وهذا ما سنرصده في الصفحات الموالية من طبيعة الاستحضار التاريخي للنموذج السلفي وطبيعة النقد الأيديولوجي للأوعية العربية، التقني والسلفي والليبرالي.

ثالثاً: المثقف السلفي والدعوة التاريخانية

لا أحد يعترض على أن عبد الله العروبي لم يتصدَّ للتراث العربي الإسلامي منذ عقود، نقداً وتقويضاً لأسسه ومرتكزاته، من منظور التاريخاني، إلا بغية تحقيق الوعي الضروري للعرب بالانخراط في عالم الحداثة والتحديث. ولعل ما كتبه العروبي من مفاهيم ومقولات لا تمثل إلا «فصولاً من مؤلّف واحد حول مفهوم الحداثة»^(٣٦). إن ذلك يشير بقوة إلى ضرورة استيعاب دروس الحداثة والتاريخ من أجل الإقلاع عن آفة التأخر التاريخي والإخفاق السياسي وحتىّ الأيديولوجي.. وإن بوابة التقدّم هي القطيعة المنهجية والنظرية مع التراث، كمخزون ماضوي رومانسي ذهب بريقه وإشراقه نحو التاريخ الكوني، من خلال طيّ الصفحة والقطيعة مع مضمون التراث أو بيان القطيعة الجوهرية بين القديم والحديث^(٣٧).

وبهذا، فنحن لم نشر إلى مفهوم «القطيعة المنهجية وطّي الصفحة» عند العروبي، إلا لنقف بصورة دقيقة على حضور «البديل السلفي» المتمثل في الشيخ محمّد عبده، وهو جزء من التراث كمخزون للرؤى والرموز والأفكار، وكعتبة للدفاع عن الذات بالعودة إلى الماضي «الذي يعاد بناؤه بانفصال تحت ضغط «ويلات» الحاضر و«انحرافات»»^(٣٨).

فحضور البديل السلفي لا يأتي إلا في سياق تاريخانية العروبي التي تستند إلى «مكاسب العقلانية في القرن الثامن عشر، ومشروع التحرر الليبرالي في القرن التاسع عشر، كما تستند إلى تصور معين للماركسية، وهي تستند قبل ذلك إلى موقفه من التأخر التاريخي العربي الذي شكلت هزيمة ١٩٦٧ لحظة من لحظاته الكاشفة والفاصلة. وقد عمل طوال أربعة عقود من

(٣٦) عبد الله العروبي، مفهوم العقل: مقالة في المفارقات (بيروت: الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي،

١٩٩٦)، ص ١٤.

(٣٧) لمقاربة مفهوم الحداثة من حيث الأسس والتجليات في فكر العروبي، انظر: محمد الشيخ، «قضية

الحداثة في فكر عبد الله العروبي»، مدارات فلسفية، العدد ٢ (١٩٩٩).

(٣٨) الجابري، التراث والحداثة: دراسات.. ومناقشات، ص ٣٢.

الكتابة والبحث على بناء رؤية فكرية تروم المساهمة في تجاوز المصير العربي، رؤية لا تتردد في تشخيص علل التأخر العام السائدة في الواقع العربي مع التركيز على مجال الصراع الفكري الدائر في مجال الأيديولوجية العربية المعاصرة في علاقته بالتاريخ وتحولات التاريخ القومي والعالمي»^(٣٩).

فلما كان المثقف هو الذي ينخرط في الصراعات السياسية والأيديولوجية والاجتماعية، فإن السلفي هو مفكر، مثل القومي والليبرالي والماركسي، ذلك «المثقف العضوي» الذي يعمل على تشخيص الواقع العربي وفق قراءاته وتصورات، وإن كانوا جميعاً يتفقون على وجود آفة «التأخر التاريخي». وبهذا، فالشيخ السلفي محمّد عبده إنما يقرر بأن ما عليه الوضع العربي الإسلامي اليوم من فساد وارتداد وتخلف إنما «يرجع إلى ابتعادهم عن النبع الصافي للدين بحسب ما هو عليه، في قوته وبساطته: فهم يتنكبون طريق «المحجة البيضاء». ولذلك فهم يضلّون ويتوهون ويعميهم الجهل بأمور شريعتهم، فتقف أبواب الاجتهاد في وجوههم، ويتعسف الحكام، فلا يقيمون للشورى الواجبة اعتباراً، ويستبدّون بالسلطة وينفردون بها، فتكون لذلك عاقبة ضرورية: وهي نزول الفساد الذي هو سبب الفوضى والركود وكافة الشرور المماثلة التي لا سبيل إلى طرحها جانباً من أجل معاودة السير والرجوع إلى ما كان عليه السلف، لا من فضل وعلم فقط، بل من قوة ومجد أيضاً، لا سبيل إلى ذلك إلا بالتقرير بوجود الإصلاح»^(٤٠). وعليه، فقد اختار عبد الله العروي البديل السلفي، الشيخ محمّد عبده، لحظة ينخرط معه في السجال الأيديولوجي من حيث إنّها كيفية من كيفيات التفكير الأيديولوجي العربي المعاصر في إطار تصور تاريخاني أو الثورة التاريخية، والتاريخانية بمعنى التاريخانية التجسيدية لا التراكمية.

إن الثورة التي يقصدها عبد الله العروي إنما هي الثورة التاريخية التي تناهض التقليد والانغلاق. فالتاريخ هو تصور واحد، ومسار واحد وفق «وحدة العقل التاريخي البشري والعقلانية الطبيعية، حيث يتحول المؤرخ كباحث عن الحقائق الجاهزة والمطلقة، والتي تساهم في إصدار الأحكام واستعمال منطوق التصنيف والاختزال إلى باحث فاعل في التاريخ»^(٤١). ومن هنا تضحى الدعوة التاريخانية اعتبار أن التاريخ هو سبب وخالق ومبدع كلّ ما يروى عن الموجودات، وهي أيضاً، أي التاريخانية، تجعلنا نتعلم «نسبة التأخر، وتدفعنا إلى التطلع المتفائل نحو التقدّم، وهي في الآن نفسه تنتج عن ممارسة التأثير الإيجابي في حاضرنا»^(٤٢). وهكذا، فإن الفكر التاريخاني هو «الوعي بهذا التأخر ومحاولة حثيثة على صعيد الأيديولوجيا

(٣٩) عبد اللطيف، مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر، ص ١٣٤.

(٤٠) محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥)، ص ٢٠ - ٢١.

(٤١) سعيد بن سعيد العلوي، الأيديولوجيا والحداثة: قراءات في الفكر العربي المعاصر (بيروت: الدار البيضاء: المركز الثقافي العربية، ١٩٨٧)، ص ١١٠ - ١١١.

(٤٢) عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي (بيروت: دار التنوير؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٣)، ص ١٢٦.

لاستدراك ما فات، وأنها تشمل على صعيد المؤرخ فلسفته في رؤيته للتاريخ، وعلى صعيد أدلوجة الحداثة^(٤٣)، ووفق الأيديولوجيا الماركسية أو ماركس الأيديولوجي، لا ماركس العلمي، وذلك لوجود بقعة متأخرة في العالم. إذاً، فالماركسية التاريخية هي «النظام الملائم لاستيعاب الحداثة وتجاوز التأخر. وأخيراً وليس آخراً، فإن للتاريخانية أربعة مبادئ»^(٤٤) وهي كما يلي:

أ - التاريخ محكوم بجملة من القوانين: وحدة الاتجاه.

ب - إمكانية اقتباس الثقافة.

ج - إيجابية دور المثقف السياسي.

إن الاستراتيجية التاريخية هي اللحظة الكبرى والمرجعية المستحكمة في فكر العروي، سواء في الكتابة المفاهيمية: الدولة (١٩٨٠)، والحرية (١٩٨١)، والأيديولوجية (١٩٨٠)، والعقل (١٩٩٦)؛ أو في الكتابة التنظيرية المركبة والتاريخية: مجمل تاريخ المغرب (١٩٩٤)، والأيديولوجية العربية المعاصرة (١٩٦٧)، والعرب والفكر التاريخي (١٩٨٣). لذلك لم يكن من المعقولة المنهجية القفز على تلك المرجعية التاريخية، إذ إن هذه الأخيرة هي الضوء الكاشف للنقد الأيديولوجي للبديل السلفي في نصين قويين وأساسيين: الأول هو: الأيديولوجية العربية المعاصرة (١٩٦٧)، والثاني هو: مفهوم العقل (٢٠٠٠).

١ - المثقف السلفي في سياق «الأيديولوجية العربية المعاصرة»

يتحدث المؤرخ المغربي عبد الله العروي في نصه: الأيديولوجية العربية المعاصرة، عن دواعي كتابة النصّ والأسباب الحقيقية وراء تأليفه، ويحدّدها في الارتدادات والهزائم المتوالية على الوطن العربي. ويقول العروي: «هو التفكير في الخيبة التي عرفتتها الحركات التحررية الوطنية في الدول العربية، مستدلاً على ذلك بالخيبة التي مُني بها ثلاثة من الزعماء العرب هم: المهدي بن بركة، وجمال عبد الناصر وبن بلا»^(٤٥). وبهذا، فهل هذه الخيبة لها بواعث داخلية أو خارجية؟

لا ريب في أن القسم الأول من الأيديولوجية العربية المعاصرة يهدف إلى الإقرار بعدم وجود مفكر واحد يتنصل من التأثيرات الخارجية والروافد الغربية، بمعنى أن «المفكر العربي منذ النهضة يرد عن الغير، أي يترك دائماً مبادرة السؤال للغير، والسؤال كما يعلمه المنطقة في القديم والحديث يحدّد حتماً الجواب»^(٤٦). لذلك نجده بعد الهزيمة يتوارى في الأغشية التي ألفناها منذ القرن الماضي، و«تقدم الشيخ بعمامته، وهو يردّد: غلبنا بسبب فجورنا وعدولنا

(٤٣) كمال عبد اللطيف، درس العروي في الدفاع عن الفكر التاريخي (بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٠)،

ص ٤٢.

(٤٤) العروي، المصدر نفسه، ص ١٨٦ - ١٨٧.

(٤٥) عبد الله العروي، الأيديولوجية العربية المعاصرة، قدم له مكسيم رودنسون؛ نقله إلى العربية

محمد عيتاني، ط ٣ (بيروت: دار الحقيقة للطباعة والنشر، ١٩٧٩)، ص ٨١.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٦١.

عن سامي الأخلاق، وجاء الزعيم الشريد صائحاً: غُلبنا لأن زعماءنا تفرّدوا بالحكم، وجاء داعية التقنية يطالب بآلات جديدة ومصانع جديدة»^(٤٧). وهكذا، فإن الفصل الأول المعنون «العرب والأصالة» من نصّ الأيديولوجية العربية المعاصرة إنما يرصد لنا «ثلاث كيفيات رئيسية لفهم القضية الأساسية للمجتمع العربي: إحداهما تضع العلمي في الإيمان الديني، والثانية في التنظيم السياسي، وأخيراً الثالثة في التقني»^(٤٨).

لقد كان البديل السلفي، الشيخ محمد عبده، يرفع شعارات وينطق بالكلمات نفسها ويقيم المحاكمات نفسها: «رفض الأفكار المستوردة، تمجيد الماضي، وعدم إغفال البعد الروحي والأخلاقي، كونية الإسلام... إلخ، إنّه يفكر بمنطق واحد، منطلق يخلصه من الوضع اللامشروط واللاتاريخي عن مطلقة كلية وشمولية الدعوة الدينية الإسلامية»^(٤٩). فلما كانت النماذج الأيديولوجية العربية تشترك في «الحنين الرومانسي والطوبى المتخيلة»، فقد كان ذلك الوضع من الشروط المؤاتية لممارسة النقد الأيديولوجي ضدّ النزعتين الانتقائيتين والتوفيقية اللتين ساهمتا في «عدم رؤية الواقع»^(٥٠).

وهكذا، فإن التساؤلات الأساسية من قبل العرب منذ زمن طويل إنما تتجلى في ما يلي: «من نحن، ومنّ الغير؟ وبحسب أي منطق نحلل الماضي والحاضر ونخطط للمستقبل؟»^(٥١).

وعلى هذا، فإن جميع الهواجس التساؤلية واللحظات الأساسية المثلة في الأيديولوجية العربية المعاصرة من سلفية وليبرالية وتقنية، إنما تنخرط في إشكالية «البحث عن الذات من خلال الآخر»، إذ إنّ هذا الأخير هو الذي كان يعني إطار البحث، وفي هذا الإطار يحاول الفكر العربي المعاصر العثور على إجابات»^(٥٢).

ومن هنا، فإن المثقف السلفي في نموذج الشيخ محمد عبده ينخرط بحماس قوي في سجلات كلامية وفكرية مع معارضيه حول أسباب التأخر التاريخي وارتداد الأمة الإسلامية. بيد أن هذا الانخراط الكلامي كان مقيداً بـ «ثوابت الفكر السلفي»، الكتاب والسنة وإجماع أئمة الدين. فعملية الدفاع عن الذات والهوية والأصالة من قبل الشيخ السلفي لم تكن تعني رفض التقدّم والتطور الحاصلين في المدنية الأوروبية، أو القفز على تحولات العلم والعقلانية، بل لقد استطاع السلفي أن يجمع البنيتين: بنية الثقافة العربية الإسلامية، وبنية الثقافة الغربية، في خطاب واحد ذي طابع انتقائي وتوفيقي. غير أنّه، وعلى الرغم من هذه المحاولات الجادة في الجمع بين خطابين في خطاب واحد، فإن الشيخ محمد عبده كثيراً ما يرتدّ إلى الوراثة للدفاع

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٣١.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٣١.

(٤٩) عبد اللطيف، درس العروبي في الدفاع عن الفكر التاريخي، ص ٣١ - ٣٢.

(٥٠) بنسالم حميش، «في فكر العروبي: الفلسفة والبديل التاريخاني»، المناهل، العدد ٦١ (أيلول/سبتمبر

٢٠٠٠)، ص ١٥٩.

(٥١) العروبي، الأيديولوجية العربية المعاصرة، ص ٤٩.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٤٣.

المستमित عن ثوابت الفهم الديني تحت طائلة الإصلاح الديني والسياسي والاجتماعي. يقول عبد الله العروبي: «يحتفظ الشيخ بالتعارض بين الغرب والشرق في إطار التعارض بين المسيحية والإسلام، وهو يكمل تقليداً قديماً يبلغ عمره اثني عشر قرناً في شرقي وغربي حوض المتوسط. وخلال زمن طويل، توالى الانتصارات والهزائم. ومع ذلك، فهذه المرة، كانت الحرب سريعة والهزيمة طويلة الأمد: فالعدو سيستقر وينظم نفسه تبعاً لمعايره الخاصة. ومع ذلك يمكن للشيخ أن يتوهم بأن المواجهة القديمة هي التي تستمر، وأن لديه على كل حال، لأجل هذا النوع من الحوادث، تبريراً جاهزاً منذ زمن بعيد»^(٥٣).

كما ينتفض الشيخ السلفي حينما يسمع من يقول: «إن ضعف الإسلام ناتج عن التعصب والخرافات»، ويعود إلى نصوصه يقرأها ويعيد: فلا يجد فيها سوى تسامح وإيمان مدعومين بالعقل: «وسيسمع الشيخ من يزعم أن قوة العرب مؤسسة على العقل والحرية. ورجل الدين في محاولته أن يبحث عن الحرية، يعثر، وليس من قبيل المصادفة، على كتاب معاد للإكليروس، بما يشبه الركب حين يعلم بأن غاليليه قد سجن، وأن ديكرت قد أُهين، وأن روسو قد اضطهد، وأن جوردانو برونو هدم على المحرقة لأنه تجاسر في الدفاع عن حقوق العقل ضد مصلحة الدنيا العليا»^(٥٤). ثم يعلّق السلفي محمد عبده بقوله: «كيف يجروا المسيحيون على الكلام عن التسامح بعد كل هذه الكبائر؟»^(٥٥) مع أن الشيخ لا يفكر في عمليات «الاضطهاد التي قام بها الخليفة المتوكل ضد المعتزلة»^(٥٦)، ومن ثم، فإذا كان العقل هو سمة العقيدة الإسلامية، والتعصب إلى جانب المسيحية «فكيف نفسر إذاً ازدهار هذه وتدهور ذلك؟»^(٥٧).

إن الجواب عن هذا السؤال، إنما سيدفع الشيخ السلفي إلى التمييز بين عقيدة الإيمان الجوهرية والتاريخ الفعلي لها الذي «لا يشكل سوى تشويهات لرسالة سماوية أصابتها الخيانة»^(٥٨). وهكذا ظلّ الشيخ محمد عبده يتأرجح بين الأسس العقلانية ومقتضياتها - المدينة والفرسانية والحرية - وثوابت الفكر، أي الإيمان والتنزيه والوحي، ما خلق لديه خطاباً انتقائياً للجمع بين منظومتين أو إشكاليتين ذواتي أبنية مختلفة، أعني البنية السلفية التقليدية المتمثلة في «سلفية النصوص» و«التصور العقلاني العلمي» المتمثل في نسبية المعرفة وتحولات التاريخ والزمان وفرسانية الإنسان واستقلاله. مع أن من المفارقة العجيبة أن السلفي كان أكثر «انفتاحاً وإيجابية مما وجدناه في النموذج القومي، بحيث نجد الثاني يرفض «الغرب»، ويرفض استيراد مفاهيم نشأت في أرض ليس لها أن تعكس الأصالة

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٣١.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٣٢.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٣٢.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٣٢.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٣٢.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٣٢. يقول العروبي عن داعية التقنية بأنه ينظر إلى الغرب باعتباره «لا يتحدد بدين خال من الأوهام، ولا بدولة بريئة من الاستبداد، وإنما هو يتحدد بكل بساطة بقوة مادية اكتسبت العمل والعلم التطبيقي» (ص ٣٧).

الحقيقية التي تنشدها «الأمة العربية»، وبالتالي، ينزح إلى خصوصية انغلاقية، بينما نجد عند الأول انفتاحاً وإقبالاً، ودعوة إلى الاقتباس. وهذه ملاحظة أولى يتعين تسجيلها في شأن الصلة بين السياسة والفكر السلفي الحديث»^(٥٩).

فإذا كان البديل السلفي في نموذج محمد عبده يفكر بمنطق الانتقائية والتوفيقية بين أفكار ورؤى تختلف باختلاف المنظومة الفكرية والفلسفية والسياسية والاجتماعية، وذلك لما يقتضيه الإصلاح من حفاظ على تماسك الجمهور وانسجام العامة، فإن المبدأ المؤسس لمنطق السلفي من الناحية الإبيستيمولوجية هو أن طريقتيه في التفكير والرؤية للأشياء والأمور ظلت واحدة، وهي «قياس الشاهد على الغائب»^(٦٠). وهذا ما يقرّه عبد الله العروي بأننا بعيدون جداً عن البحث عن الذات، إذ بعدما انطلقنا من السؤال:

من نحن؟ اكتشفنا أننا نواجه سؤالاً آخر هو: ما هو الغرب؟ وعلى هذا، فإذا كانت سلفية الشيخ محمد عبده هي «سلفية النصوص» لأنها تستند إلى التأويل والتفسير، فإن سلفية «الأصول» تقترب من الاستدلال والاستنباط من دون الارتباط بحرفية النصّ ومدلوله الظاهر. لذا انعكس الخلاف أيضاً على مستوى المنهج

تندرج الأيديولوجية العربية المعاصرة، من سلفية وليبرالية وتقنية، في إشكالية البحث عن الذات من خلال الآخر.

والطريقة والنظر، كما أن الإشارة إلى السلفية المغربية إنما نعتبره من باب اكتمال الرؤية النظرية والمنهجية، بل حتى يتجلى التمايز بين السلفية المشرقية في نموذج محمد عبده والسلفية المغربية على وجه العموم.

٢ - من النقد الأيديولوجي إلى المفارقة الذهنية

يقدم الكاتب كمال عبد اللطيف، في نصه: **درس العروي** ملاحظة قوية وممتازة بشأن منطق التفكير التاريخي عند عبد الله العروي في نصّي **الأيديولوجية العربية المعاصرة** (١٩٦٧) و**العرب والفكر التاريخي** (١٩٨٣)، ففي النصّ الأول يتحدث المؤرخ المغربي عن «نمذجة ثلاثية لمثلي الثقافة العربية: الشيخ والسياسي الليبرالي وداعية التقنية، لكنه في **العرب والفكر التاريخي** اعتمد نمذجة ثنائية بناء على معيار منطق الفكر كأساس للتقسيم، فأصبح

(٥٩) العلوي، **الأيديولوجيا والحداثة: قراءات في الفكر العربي المعاصر**، ص ١١٠ - ١١١.

(٦٠) لمزيد من التفصيل في آلية القياس: النحو والفقه والكلام والفلسفة. انظر: «التشريع لمشروع ١:

تقنين «الرأي» و«التشريع» للماضي»، ص ٩٦ - ١١٤، و«التشريع للمشروع ٢: القياس على «مثال سبق»»، ص ١١٥ - ١٢٣، في: محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، نقد العقل العربي؛ ١، ط ٦ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦)، الفصلان ٥ - ٦. لقد صدر للأستاذ عبد الله العروي طبعة جديدة منقحة من كتاب: **الأيديولوجية العربية المعاصرة**، وقد تناول في مقدمته المحاور التالية: ١ - الترجمة والتعريب، ٢ - الترجمة والتحديث، ٣ - النقد والإبداع. ويرنو العروي من ورائها انتقاد تراجمة اليوم الذين نقلوا كتابات العروي في سياق الركائز والارتباك، والحث على الاهتمام بالترجمة كمدخل أساسي لعالمي الحداثة والإبداع.

المثقفون ينقسمون في نظره إلى صنفين: أغلبية تفكّر بحسب مبادئ المنطق السلفي، وأقلية تفكّر بمنطق ليبرالي انتقائي»^(٦١).

لقد خصص عبد الله العروبي فصلاً حول «منهج الفكر المغربي المعاصر» في كتابه: **العرب والفكر التاريخي**، والذي يتطلع من خلاله إلى رصد خصائص البنية السلفية عامة، ومحاولة تقريبها من خلال مكوناتها وعناصرها من جهة أولى، ومن خلال حركيتها ورؤيتها الواقع وتحولاته من جهة ثانية. لذا يشير العروبي إلى أن الحكم على التفكير السلفي يجب ألا يقتصر على الماضي فقط، بل «بالنظر إلى متطلبات العصر، أي ما وصلت إليه مجتمعات أخرى تحيط بنا، تنافسنا وتهددنا»^(٦٢)، وأنه على الرغم من ثورة السلفية، ثورة المحدثين من الفقهاء، وثورة المصلحين ضدّ المحافظين «لكن من الواضح أن هذه الثورة تبقى وفيّة للمنهاج العام [...]، وكذلك نزاع السلفية وأعدائها [...] لن ينتهي بانتصار أحد الخصمين على الآخر، لأن الاثنين يسبحان في محيط واحد»^(٦٣). إذا فالغير، أي الغرب المتقدم، ظلّ في تصور السلفية المغربية المحدّد الأساسي لمشكلاتنا وقضايانا، كما هي الحال بالنسبة إلى الخطاب السلفي في المشرق. وهذا مبدأ عام مع الإقرار بوجود الاختلاف في طريقة تمثّل الآخر/الغير وكيفية التماهي أو الصراع معه.

وهكذا شهد الخطاب السلفي في المغرب رؤى مختلفة في مقارنة العلاقة ما بين الثوابت والمتغيّرات، أعني بين الانفتاح على العالم وعلى النصّ من جرائ ممارسة العقلانية وآلية التأويل، وما بين الانغلاق على النصّ ورفض كلّ التحولات المشهودة والمتغيّرات الحاصلة. فهذا السلفي الوطني علال الفاسي يقول في عبارة قوية بأن «ما وصلت إليه الدول المتقدمة من قوة وازدهار، كان بفضل الثقة المطلقة في العقل وحرية الفكر، ولا قوة للمسلمين ولا نهضة لهم إذا لم يجعلوا العقل أداة لهدفهم، ذلك هو الدرس الذي ينبغي للمسلمين الاستفادة منه كي يتخلصوا من الاعتقادات المكرّسة للجمود والرافضة للتجديد»^(٦٤)، في حين نجد أن محمّد بن الصغير الأفراني المتوفى سنة ١٦٦٩، وهو مؤرخ الدولة السعدية، لم يتمكن من إلقاء دروسه في التفسير في جامع ابن يوسف في مراكش، ذلك أن «الطلبة رفضوا الاستماع إليه بدعوى أن المحاولات السابقة أثبتت أنه كلّما درس التفسير في المدينة انحبس المطر»^(٦٥).

ومن هنا، فالظاهر أن الفكر السلفي المغربي إنما يضم الارتداد نحو الماضوية والانغلاق فيها وعدم الانفتاح على الواقع واستحضار متغيّراته في كثير من الأحيان^(٦٦). وذلك في إطار

(٦١) عبد اللطيف، درس العروبي في الدفاع عن الفكر التاريخي، ص ٣١ - ٣٢.

(٦٢) العروبي، العرب والفكر التاريخي، ص ٣٥.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(٦٤) بادو، الأثر الشاطبي في الفكر السلفي بالمغرب، ص ١٥٠.

(٦٥) العروبي، المصدر نفسه، ص ٣٦.

(٦٦) فهذا محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي بفاس (١٨٧٤ - ١٩٥٦) الذي كانت دعوته تتميز بجرأتها في الثورة على منهج السلفية التقليدية ومفاهيمها والدعوة إلى منهج أصولي بديل يعتمد على المنحى المقاصدي في التعامل مع القضايا والأوضاع. انظر: المصدر نفسه، ص ٦١.

السؤال الإشكالي: «كيف يمكن الحفاظ على الثوابت الأصلية مع قبول موجة الإصلاح والتحديث؟ وقد أدت الإجابة عنه إلى الانفتاح على الحداثة والتحديث والربط بين الإصلاح الديني والسياسي والاجتماعي والسعي لبناء الدولة الوطنية مع الإيمان بالوحدة العربية والإسلامية... كل ذلك في إطار المنحى الكلياني لمقاصد الشريعة مع وجود نزعات سلفية استثنائية تتماهى مع السلفية المشرقية التي تجمع بين منظومتين مختلفتين من حيث البناء الداخلي لهما.

وعليه، فإن سلفية الشيخ محمد عبده هي سلفية مشرقية انتقائية، تنطلق من الدين لتنظر في متغيرات السياسة والاجتماع والتاريخ... أي تقريب النص كجزء من المنظومة الكلية بخلاف سلفية علال الفاسي نموذجاً، وهي سلفية مقاصدية تنطلق من السياسة لتنظر في الدين، أي من المتغيرات السياسية والاجتماعية، يعني من فهمها مقاصد الشريعة وأصولها ككل لا تفصل عنه الأجزاء. وأخيراً وليس آخراً، كيف كان حضور البديل السلفي في فكر العروبي بعد مرور ثلاثين سنة على نص الأيديولوجية العربية المعاصرة (١٩٦٧)؟ لماذا لم يعتبر مؤرخنا سلفية الأصول سلفية عقلانية؟

رابعاً: من المفارقة إلى محدودية الفكر السلفي: نحو بناء القطيعة

لعل من بين أقوى الانتقادات الموجهة إلى الخطاب الإصلاحية العربي هو طغيان الهواجس النضالية والسياسية على مباشرة التقعيد النظري والمعرفي^(٦٧)، على الرغم من دفاع كمال عبد اللطيف عن الخطاب الإصلاحية لأنه ينمو ويتطور وفق إيقاعات متسارعة أحياناً، ومتباطئة أحياناً أخرى، أي من وعي بالفارق إلى عقلانية المماثلة والمقاييس إلى الوعي بالتأصيل. فأمام وضع التأخر التاريخي، يسعى المثقف التاريخاني نحو الحسم مع الكثير من «الأوهام والأخطاء بما عرفه وعاشه من ثورات سياسية واجتماعية ومعرفية واقتصادية وأيديولوجية، وهو من جانب ثان يحكم كنتيجة لما استخلصه من الدرس أعلاه»^(٦٨). وهذه هي الثورة الأيديولوجية.

إن الدعوة التاريخانية إنما ترنو نحو اختيار لحظة مكثفة ومجسدة في شخص رجل دولة، وفي الطبقة... إلخ. وهو اختيار لا رجعة عنه «المستقبل عوضاً من الماضي، والواقع عوضاً من الوهم، وجعلهم التأليف أداة نقد وانتقاد لا أداة إغراء وتنويم»^(٦٩)، فالتصور التاريخاني لعبد الله العروبي قد دفعه، في نصه الجديد: مفهوم العقل (١٩٩٦)، إلى اختيار لحظة الشيخ السلفي محمد عبده كحظة مجسدة للمفارقات في نطاق إشكالية «البحث عن الذات» عبر الانخراط في السجال مع الفكر الأوروبي الحديث. ولعل من بين الأسباب المبررة لعودة المؤرخ عبد الله العروبي إلى دراسة محمد عبده هو أن صورته قد «تغيرت، في أعين الكثير، فلم يعد ذلك

(٦٧) بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، وسعيد بن عدي، «من مفهوم الدولة إلى الأدلوجة:

بحث في عوائق الإصلاحية وارتداداتها»، دفاثر سياسية، العدد ٧٦ (٢٠٠٥).

(٦٨) العلوي، الأيديولوجيا والحداثة: قراءات في الفكر العربي المعاصر، ص ٦.

(٦٩) العروبي، الأيديولوجية العربية المعاصرة، ص ٢٢.

العالم المصلح الذي يرجع إليه الفضل في بثّ روح التطور والتجدد من أغلال الجمود في جلّ البلاد العربية وفي قسم كبير من العالم الإسلامي، وإنما أصبح يتهم أنه زجّ بالحركة الإصلاحية في متاهات أدت إلى أبواب موصدة أصبح الدارسون يركزون على شخصيته لا على أفكاره ونشاطه السياسي»^(٧٠). وعليه، يستحضر العروي لحظة محمد عبده الشيخ السلفي لتفكيك عناصرها ومكوناتها، ثم إعادة تركيبها في سياق ملامح الفكر العربي الحديث والمعاصر.

لا شكّ في أن مواجهة الغرب المتقدم، غرب القرن التاسع عشر «ما بعد الثورة البروتستانتية، والثورة الرأسمالية الصناعية، والثورة الليبرالية الديمقراطية، والثورة العلمية التكنولوجية»^(٧١) يتطلب تجريب منطق المصلحة، هذا الأخير الذي لا يحافظ على انسجام الفكر مع الواقع. وعدم انسجام الفكر وتماسكه في منظور عبد الله العروي «إنما يدلّ على أنّه كان أكثر وفاء لواقع مجتمع فقد وحدته بسبب تصادمه مع الغرب»^(٧٢). وهكذا، فإن نقطة الارتكاز في لحظة الشيخ محمد عبده ليست في ذهنه، بل في ذهن غيره. ويظهر لنا أيضاً في مجال تفكيره السلفي الساعي إلى الانفصال عن المنظومة الكلامية والاتصال، أو بالأحرى، الانسجام مع نسق الغرب. والحالة هذه، فإن المفارقة لا تكاد تطفو على السطح من حيث إنّها البنية المستحكمة في فكر محمد عبده والمتمثلة في عبارته التالية: «بأمل أن يدفع أصحاب القرار المسلمين إلى أن يغيروا سلوكهم حتّى لا يقرأوا القرآن بلسانهم ويفندون بأفعالهم»^(٧٣). لذا يسعى العروي إلى كشف المفارقات من خلال ربط عقيدة النصارى بسلوكهم، وعقيدة المسلمين بسلوكهم وأفعالهم، وأخيراً ربط عقيدة الإسلام بعقيدة المسيحية. وفي أثناء كلّ مقارنة ينكشف لنا شقّ المفارقة، ولذلك فإن السؤال الأساسي هو: كيف تتجسد المفارقة الذهنية في فكر الشيخ السلفي محمد عبده؟

تتمثل مفارقة محمد عبده في المجتمعين المسيحي والإسلامي: ف الأول يستمد قناعاته وسلوكاته وتعاليمه من الإنجيل، الذي يحثّ على الزهد في العلوم ومنافعه و«من الاعتقاد في الخوارق والكرامات، ومن مجافاة العقل»^(٧٤) الثاني يستغرف قناعاته وأفعاله ونواحيه وأوامره من القرآن، الذي يدعو إلى العلم وإعمال النظر والعقل والتدبير. غير أن ما نجده أمامنا هو هذه المفارقة: «نجد مجتمع الغرب متقدماً، غير زاهد في الدنيا، بل مقبلاً عليها بشدة. أما ما يدعو إليه القرآن، فنجد نقيضه وضده في المجتمعات العربية الإسلامية التي تعيش الجهل والتواكل والكسل»^(٧٥).

لقد كان الشيخ محمد عبده ذا رغبة في الإصلاح التربوي والاجتماعي والسياسي، وهذا

(٧٠) العروي، مفهوم العقل: مقالة في المفارقات، ص ٢٣.

(٧١) المصدر نفسه، ص ٣٢.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٤٦.

(٧٣) المصدر نفسه، ص ٥٠.

(٧٤) المصدر نفسه، ص ٥٢.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ٥٣.

يعكس «مفارقة حقيقية، وإن كانت مستترة، ولا تبدو واضحة إلا إذا انتقلنا إلى مستوى أكثر تجريداً، وعند ذلك لا يخص المجتمع الإسلامي، إذ تربط بعلاقة العقل بالمعقول، علاقة العقل البشري وما يتوخى عقله»^(٧٦).

وهكذا، فإن من طبيعة هذه المفارقة الذهنية للبديل السلفي في نموذج محمد عبده، أن تشترك في بنية أو ذهنية أو نموذج واحد مشترك، مهما اختلف أسلوب التعبير عنها أو صيغتها أو مسالك تحصيل المعرفة في تصور العلم الذي لا يستوي ولا يتصور به الأمور إلا كعلم مطلق وكعقل مطلق.

إن هذه المفارقة الذهنية أتاحت للمفكر التاريخاني عبد الله العروي رصد محدودية الفكر السلفي عامة، والبديل السلفي محمد عبده، على وجه الخصوص، وهذا يرتد إلى علاقة الثوابت بالمتغيرات أو الأصول والمبادئ بالتحويلات المستجدة في المجتمع والتاريخ العربيين وديناميتهما. ومن هنا يسجل العروي أهم الخلاصات الأساسية لأفة المفارقة في ما يلي:

أ - عقل النصّ هو مرآة العالم والإنسان، وبه نحصل العلم البرهاني القطعي اليقيني.

ب - النظر في العقل هو الآخر نظر في شيء ما، ذلك الشيء يعود بالضرورة ليحلّ في عقل أعلى وأعم، أي في مطلق، أي علم مطلق لا بُدّ من أن يكون علماً كلامياً، وكذلك إن منطق الكلام هو منطق القول عن الكون الذي لا بُدّ من أن يكون منطق المطلق.

ج - عقل المطلق هو منطق الحدود والأسماء عقل النطق والكون، وعقل الواقعات هو عقل أفعال البشر المتجدّدة.

د - انحصار المفارقة العامة في منطق الاسم الذي ينطلق من النصّ كمجموعة من أوامر وأسماء وحدود، ومنطق الفعل الذي يتجلّى في ما هو ملموس أو عملي^(٧٧).

١ - في محدودية الفكر والقطيعة وعقل النصّ

لا ريب في أن انخراط عبد الله العروي في مقاربة المفارقة الذهنية عند «البديل السلفي»، الشيخ محمد عبده، إنما هو انخراط الناقد لمرتكزات وأسس العقل العربي الإسلامي، وبيان محدودية أفق هذا العقل كعقل مطلق بحيث لا يكاد يصطدم الفقيه والمتكلم والفيلسوف به، ليعود أدراجه. ومن ثم، «جاءت فكرة القطيعة التي مؤداها القول باستحالة إيجاد أجوبة عند أجدادنا عن مشكلات لم تطرح إلا بعد القرن الثامن عشر، ولكل من يتحدث عن التراث من دون أن يقوم هو نفسه بهذه القطيعة، ومن دون أن يفهم بأنه قد حصلت في القرن التاسع عشر قطيعة بالنسبة إلى الإنسانية جمعاء، وليس فقط بالنسبة إلى أوروبا، وظهرت مشكلات لا يمكن مواجهتها بالرجوع إلى التراث كيفما كانت هوية هذا التراث، أي إذا لم يقبل المفكر العربي بهذه القطيعة،

(٧٦) المصدر نفسه، ص ٧٦. كما يمكن الاطلاع على خلاصات القسم الأول بعنوان «العقل والعلم»، وكذا

مقارنتها بالخلاصة العامة تحت عنوان «الاسم والفعل».

(٧٧) المصدر نفسه، ص ١٥١ - ١٥٢.

فإنه يدخل في متهات لا حصر لها نتيجة قيامه بمقارنة ما يستحيل مقارنته، ويقول أفكاراً عن أصول لم تكن موجودة في الماضي، فموقفي من أبسط ما يكون ويدخلني العجب كلماً بدا للبعض أنه غامض وملتبس»^(٧٨). وعليه، فإن هذه القطيعة النظرية والمنهجية، أو طي الصفحة بلغة العروبي هي السبيل لمواكبة التحولات المشهودة في حقل المعارف والعلوم والمتغيرات الحاصلة في السياسة والاجتماع والمقولات من حيث إنها مكتسبات البشرية المعاصرة.

وعلى هذا، فإن بناء القطيعة مع التراث العربي الإسلامي إنما ينطلق في اعتقادنا - وعلى غير ما هو سائد لدى كثير من المثقفين والباحثين الذين يعتقدون أن عبد الله العروبي يلغي التراث جملة وتفصيلاً - من دراسته دراسة عميقة ومفصلة تنم عن سعة الاطلاع في حقول الكلام والفقه والمنطق والفلسفة والتاريخ، إذ إن هذه الرؤية النقدية للعقل العربي الإسلامي في نموذج البديل السلفي الشيخ محمد عبده، إنما ساهمت في كشف مفارقات العقل أولاً، ومحدودية الثقافة العربية الإسلامية - العقل - ثانياً.

يقول كمال عبد اللطيف: «مراجعة هذا الأخير ظلت محصورة ومحدودة بحدود فهمه لمنظومة الفكر الإسلامي في قطاعاته الكلامية والفلسفية والمنطقية، لهذا يسعى عبد الله العروبي

**إن الدعوة التاريخية ترنو نحو
اختيار المستقبل عوضاً من
الماضي، والواقع عوضاً من
الوهم.**

لمحاولة ترتيب مظاهر القول الإسلامي في مختلف تحليلاته، واستخلص بعد ذلك أن الذهنية الناظمة لتفكير محمد عبده هي الذهنية الكلامية، وهي ذهنية ترى أن العقل هو عقل النص»^(٧٩).

ولا جدال أن حدود مرجعية محمد عبده التي يستثمرها في السجال الفكري مع الغرب الأوروبي، كانت علة الارتداد إلى الذات والتفوق

حول ثوابتها وأصولها وعدم استيعاب القطيعة التي بلورتها الحداثة والأنوار والأنسنة، فضلاً عن قصور تراثنا العربي الإسلامي بجميع أنظمتها المعرفية، بحسب عبارة محمد عابد الجابري، البيانية والعرفانية والبرهانية من التطابق مع المفهوم أو المقولة. هذه الآفة كانت من البواعث الأساسية في الدعوة إلى الانفصال عن العقل العربي الإسلامي الكلاسيكي لوجود «اللامطابقة» التي تتجلى في أننا «يستحيل أن نجد الآن عند الغزالي مفهوم الأيديولوجية مكتملاً، إذ يستحيل علينا نحن القراء أن نرى العناصر المكوّنة بدون استحضار المفهوم المكتمل، ولا عند ابن عربي مفهوم الحرية مكتملاً، ولا عند الشاطبي مفهوم الدولة مكتملاً، ولا عند ابن خلدون مفهوم التاريخ مكتملاً، ولا عند ابن رشد مفهوم العقل مكتملاً»^(٨٠). فهذا النص إنما يثبت بصورة بارزة أن هناك مسافة تاريخية ومعرفية بين الذات والغير، وبين التراث والحداثة، وبين العرب والغرب، «لذا لا بدُّ أن نكفّ ونتراجع عن الاعتقاد أن النموذج الإنساني

(٧٨) نور الدين أباية، أسئلة النهضة في المغرب (الرباط: منشورات الزمن، ٢٠٠٠)، ص ٧٦.

(٧٩) عبد اللطيف، درس العروبي في الدفاع عن الفكر التاريخي، ص ٧٦.

(٨٠) العروبي، مفهوم العقل: مقالة في المفارقات، ص ١٥ - ١٦.

وراءنا لا أمامنا، وأن كلّ تقدّم هو في جوهره تجسيد لأشباح الماضي، وأن العلم تأويل أقوال العارفين، وأن تراث العمل الإنساني يعيد ما كان ولا يبدع ما لم يكن»^(٨١).

وهكذا، فإنه من الضروري الحسم مع التراث بصفة مطلقة، وذلك اعتباراً من أن هذا التراث لا يشكل إلا «العائق الإبيستيمولوجي» الحائل دون تحقيق التنوير والنهضة والإقلاع عن «التأخر التاريخي» و«الارتداد الأيديولوجي والمعرفي». فلماذا لا يستحضر الفكر التاريخاني عند العروبي خصوصية سلفية الأصول المتمثلة في الفكر الأصولي للشاطبي؟

إن الجواب عن هذا السؤال له منحيان: المنحى الأول يتعلق بغياب تبريرات معرفية ونظرية في نصّ عبد الله العروبي بشأن خصوصية الفكر السلفي المغربي ذي البعد المنهجي - الاستدلالي المستحضر لمقاصد الشريعة الإسلامية (نشير إلى سلفية الشاطبي على وجه الخصوص). والمنحى الثاني ذو طبيعة تجسيدية للفكر التاريخاني، وهذا ما سنتناوله في حينه.

٢ - من مفارقات العقل السلفي إلى إعادة بناء الخطاب الإصلاحية

إعلم أن التاريخانية عند عبد الله العروبي ليست إلا فلسفة الزمان والتجربة من حيث إنّ اللحظات السابقة ليست إلا تمهيداً وتخطيطاً لغاية معيّنة ومغزى مشار إليهما من قبل التاريخ في نطاق عملية ذهنية «تشبه الكشف»^(٨٢)، ذلك أن التاريخانية «تقرر التطور، تنفي حرية الفرد، تتحاشى الأحكام الأخلاقية، تؤلّه التاريخ في شخص، دولة أو طبقة أو فرد، وتدعو إلى الرضوخ والانقياد»^(٨٣). وهكذا، فإن لحظة الشيخ محمّد عبده هي لحظة تجسيدية لأزمة أو لمفارقات العقل الإسلامي العربي... إذ إنّ كشف هذه المفارقة الذهنية في فكر الإصلاحية العربية (محمّد عبده) إنما هو تحقيق الفكر التاريخاني المناهض للتقليد والانتقائية في الوقت ذاته. بيد أن كلام عبد الله العروبي في ثنايا نصه: مفهوم العقل (١٩٩٦) عن النزعة التاريخانية (Historicism) هو كلام أنسي دنيوي وليس كلاماً دينياً غنوصياً، إذ إنّ الأول إنما «يقول فيه المؤرخ ما يستطيع قوله مخلوق محدود القدرات»^(٨٤) الثاني «يتكلم فيه المؤرخ كلام العارف المطلع إلى أسرار الكون»^(٨٥).

وعلى هذا، فإن تاريخانية العروبي تاريخانية تجسيدية لا تراكمية. هذه الأخيرة التي حوربت من قبل النزعة التاريخية بفضل اعتبار التاريخ يدرك كروح من حيث هو ذوق ومعاناة وتجربة، ومن حيث هو غاية ومغزى، ومقصد «... مجسدة في كلّ لحظة وفي كلّ حادثة»^(٨٦)، على الرغم من الإشكالات العويصة المتعلقة ببنية استيعاب هذه الغاية، أعني: هل يتحقق

(٨١) العروبي، الأيديولوجية العربية المعاصرة، ص ٢١.

(٨٢) عبد الله العروبي، مفهوم التاريخ، ٢ ج (بيروت: الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢)، ج ٢:

المفاهيم والأصول، ص ٣٥٣.

(٨٣) المصدر نفسه، ص ٣٤٨.

(٨٤) المصدر نفسه، ص ٣٤٨.

(٨٥) المصدر نفسه، ص ٣٥٤.

(٨٦) المصدر نفسه، ص ٣٥٠.

التاريخ وغايته في لحظة معينة؟ أم هو تاريخ في لحظة من لحظاته؟^(٨٧)، وهل التاريخ خطة؟ وإن كان ثمة خطة، فما هي؟ وكيف يتمكن المؤرخ من استحضار منطلق التاريخ؟

إن لحظة التجسيد عند العروبي يتم اختيارها لفحصها وتقويمها وكشف مآزقها وفق «ظروف التحصيل وشروط الإثبات».

وعلى هذا، فالتراث العربي الإسلامي في منظور عبد الله العروبي هو حاضر «وقابل للتمثل والاستحضار، إنّه مادة للمعرفة ووسيلة للعمل والإنجاز»^(٨٨) حتى يتمكن التاريخاني من تأصيل «التاريخ كمفهوم»^(٨٩). هذا الأخير الذي يعتبر الأداة لقياس إيقاع التقدم والتطور، بل رصد وتيرة الهوة الفاصلة بين التراث والحداثة أو بين الذات والغير.

كما إن لحظة «مفارقات العقل» في شخص محمد عبده السلفي، إنما يرنو من ورائها الأستاذ عبد الله العروبي ببيان محدودية الفكر الإسلامي العربي وانسداد أفقه واستنفاد إمكاناته... ما يطرح على المؤرخ أو الفيلسوف مأزقاً نظرياً ومعرفياً أو أيديولوجياً... يتطلب وفقه ضرورة «القطيعة مع التراث»^(٩٠) أو «طيّ الصفحة»^(٩١) والانخراط في الحداثة الكونية المتسمة بوحدة العقل الإنساني ووحدة الحقيقة والمصير أو الغاية. لذلك يقرّ عبد الله العروبي إقرار المناطقة في عبارته بأن «الحسم الذي نتكلم عليه قد وقع بالفعل في جميع الثقافات المعروفة لدينا ابتداء من القرن السادس عشر إلى يومنا هذا [...]، أما التردد وعدم الحسم بدعوى التوسط، فلم نلاحظه على هذا النطاق الواسع إلا في ثقافتنا»^(٩٢)، فهذه هي التاريخانية ذات الطابع التجسيدي لا المنحى التراكمي^(٩٣).

(٨٧) المصدر نفسه، ص ٣٥٨.

(٨٨) المصدر نفسه، ص ٣٥٣.

(٨٩) المصدر نفسه، ص ٣٩٨.

(٩٠) العروبي، مفهوم العقل: مقالة في المفارقات، ص ١٠.

(٩١) المصدر نفسه، ص ١٢.

(٩٢) المصدر نفسه، ص ٣٦٣.

(٩٣) سنشير في هذا الهامش إلى نقطتين أساسيتين وهما كما يلي: أ - لقد كتب الأستاذ محمد الشيخ نصاً جيداً تحت عنوان: مسألة الحداثة في الفكر المغربي المعاصر (الرباط: منشورات الزمن، ٢٠٠٤)، والذي كتب برعاية لغوية ممتازة وتنسيق محكم في تناول الأفكار الفلسفية الحداثيّة لدى المغاربة، كما صاغه في قالب المناظرة والمحاورة لإبراج هؤلاء الحداثيين المغاربة عنوة في سياق التحاور المفترض في ما بينهم، ورفع حالة الانقطاع السجالي التي ظلت آفة الفكر الفلسفي المغربي على وجه الخصوص. وعلى هذا، فإن صاحبنا قد سكت عن تجارب حداثيّة قوية، بل إنّها تجارب لا يمكن غض الطرف عنها أو حتى ممارسة النسيان الثيولوجي عنها، ذلك لأنها أضحت من مكونات «الفكر المغربي المعاصر». فالتجربة الأولى مخصوصة بفكر الفيلسوف محمد عزيز الحبابي صاحب الشخصانية الغذية والواقعية المبسوطة في نصوص مختلفة، انظر: محمد عزيز الحبابي: من الكائن إلى الشخص (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٨)؛ الشخصانية الإسلامية (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٩)، ومن المنغلق إلى المنفتح: عشرون حديثاً عن الثقافات القومية والحضارة الإنسانية، ترجمه عن الفرنسية محمد برادة (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧١)، وغيرها من المكونات المنصوية تحت شعار «الحداثة»، وهو الذي يقول (أي محمد عزيز الحبابي): «الحرية شيء يؤخذ ويمارس، لا يعطى ويشعر به»، وهذا =

لقد تمكن الكاتب محمد الحداد بدوره من تقريب فكر محمد عبده بغية «فضح التداخل

= لعمرى منفذ للحدائثة والتحديث. أما التجربة الثانية، فهي صادرة عن رجل ناضل نضالاً فلسفياً شرقاً وغرباً في بيان صوت الحدائثة وتحولاتها من خلال وسائط الترجمة والتقريب والدرس الجامعي، ألا وهو عبد السلام بنعيد العالي المشهود له بالاطلاع الدقيق على فلسفات أوروبية حداثة وما بعد حداثة، من هيغيلية وهايدغرية وهوسرلية ودولوزية ودريدية.. الخ. ألا يستحق هذا الأستاذ الفاضل مكاناً - ولو ضيقاً - في نصّ صاحبنا محمد الشيخ.. وهو الذي رسم معالم الفكر الفلسفي المغربي المسجدة في كتاباته المختلفة والمتباينة بين الترجمة والنقد والمقاربة، انظر: عبد السلام بنعيد العالي: **هايدغر ضد هيجل: التراث والإختلاف** (الدار البيضاء: دار التنوير، ١٩٨٥)؛ **أسس الفكر الفلسفي المعاصر: مجاوزة الميتافيزيقا**، سلسلة المعرفة الفلسفية (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ١٩٩١)؛ **بين - بين** (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ١٩٩٧)، و**ميتولوجيا الواقع** (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ١٩٩٩)، وغيرها من النصوص الفلسفية الضاربة في سياق الحدائثة والتحديث.

ب - أما النقطة الثانية، فهي ذات طابع تقويمي ونقدي لبعض الأحكام السلبية التي لفظ بها محمد الشيخ في حق عبد الله العروبي، وذلك في أثناء عروجه على النهج التاريخاني، للاطلاع على تلك الأحكام، انظر: محمد الشيخ، «جاذبية الحدائثة ومقاومة التقليد: الفكر المغربي في مفترق الطرق»، **عالم الفكر**، السنة ٢٤، العدد ٣ (كانون الثاني/يناير - آذار/مارس ٢٠٠٦)، ومن تلك الأحكام القاسية، وهو الباحث الذي فضل الحياد وركن إلى النزاهة والموضوعية، وهي كما يلي:

- «فإنه اضطرب في ذكر الدواء، تارة سماه «الواقعية» وتارة «البراغماتية» وطوراً «الماركسية الموضوعية» (ص ٢٥٦).

- «يقال إن التاريخانية انتهازية براغماتية لا أخلاقية» (ص ٢٥٦).

- «هي «أدلوحة حركة» (...)، وما زال العروبي يحدّد التاريخانية بالتحديد وضده ويعيد تعريفها ونقيضه، بل يميز فيها أنواعاً وأنحاء، وذلك إما بتمييزه في التاريخانية بين «تاريخانية محافظة» و«تاريخانية مبادرة» (ص ٢٥٦).

- وأخيراً وليس آخراً، نكتفي بذكر هذا المقطع الذي يقول فيه صاحبنا: «ولئن هو حقّ أن بمكنة المرء أن يتسلى، وهو يقابل أعمال عبد الله العروبي بحيث نستنبط منها ما يزيد على ثلاثين تعريفاً للتاريخانية» (ص ٢٥٨).

وهكذا، فإن هذه الأحكام فيها من المبالغة أكثر مما فيها من النزاهة والموضوعية، إذ إن التاريخانية لدى عبد الله العروبي ليست كما قدمها محمد الشيخ بكثير من الانتقائية والتلفيقية من دون استحضار السياق «وظروف التأليف»، كما يقول هو ذاته (ص ٢٥٨). فالتاريخانية الماركسية قد تمّ استحضارها في سياق تأخر

الفكر والمجتمع العربيين، وهذا يظهر لنا من خلال نص **العرب والفكر التاريخي** غير سياق **مفهوم التاريخ**، ج ٢: **المفاهيم والأصول**، الذي يستحضر فيه العروبي طبيعة علاقة التاريخانية بأئصارها وأعدادها من

وضعانية وليبرالية. فالوضعانية لا مغزى له إلا هدف معرفة التاريخ، والليبرالية مغزاه إصدار الأحكام الأخلاقية على حوادث ووقائع مشار إليها. كما إن التاريخانية هي ضدّ الانتقائية والتقليد والنسبية والتاريخانية، بمعنى

التيولوجيا، انظر: العروبي، **مفهوم التاريخ**، ج ٢: **المفاهيم والأصول**، ص ٣٥٣. إنّه سياق نقدي والألفاظ الأخلاقية والبراغماتية والزمان والتجسيد لم تصدر من العروبي إلا في هذا السياق. في المقابل، فإن التاريخانية

عند العروبي هي تجسدية لا بالمعنى الكلامي (التيولوجي)، لكن بمعنى الغاية أي التاريخ كروح (غايته، مغزاه، مقصده... الخ). ولعل نصّ **مفهوم العقل** (١٩٩٦) واختيار الشيخ محمد عبده هو لحظة تجسيد لمفارقات

العقل الإسلامي العربي ومناهاته بين إعماله للعقل وإشراف المطلق والعلم ومنطق الاسم على انسداده.. أما أننا نقرأ لكي نتسل، فهذا كلام لا معنى له، ومن باب الغيرة الفلسفية على جميع المشاريع الفلسفية والفكرية العربية

كيفما كان إيقاعها وخلفياتها، فإننا نقول إن هؤلاء يكابدون عناء الفكر من أجل بيان طريق التقدّم والتنوير لأمتنا العربية والإسلامية ورفع حالة الارتداد والاستلاب عنهما.

بين الدين والتأويل، بين الضرورات الروحية والمشاكل، بين المعرفة والأيدولوجيا»^(٩٤)، وذلك بفعل هاجس «التجديد المنهجي في عملية القراءة»^(٩٥) وفق التعامل مع النصوص وتحليلها «لا التعامل معها على شكل مستندات للإثبات أو النفي في القضايا الأيدولوجية»^(٩٦)، فخطاب محمد عبده قد ظل في رأي الكاتب محمد الحداد ممزقاً بين رؤيتين للعالم: «الرؤية الشعبوية التي تخضع للأمر الواقع من حيث إنها ترى فيه عقاباً إلهياً وتجسيدا لعلامات الساعة، والرؤية النخبوية التي تنخرط في المشروع الغربي باعتباره بديلاً عن الواقع القائم»^(٩٧). ومن ثم «ظلت صورة محمد عبده باستمرار ضحية تقلبات تأويلية متعددة فرضتها استراتيجيات معقدة لتوظيف سلطته الرمزية (-) فإذا ما تمّ التسليم بضرورة إعادة كتابة تاريخ الأستاذ الإمام»، فإن السؤال المطروح: هل تتوفر الوسائل لذلك؟ لا بدّ أن نفرق هنا بين السيرة الفكرية والسيرة السياسية»^(٩٨).

خاتمة

لا ريب في أن لحظة محمد عبده هي لحظة مفارقات العقل العربي الإسلامي ذي المنطق الاسمي (منطق الاسم) الذي انحصرت جميع مقوماته ومقولاته ومفاهيمه فيه حتى وقع في فخّ الانقطاع التاريخي.. لقد مثل الشيخ محمد عبده محدودية الفكر الإصلاحية وانسداد أفقه من منظار التاريخاني ذي الطابع التجسدي لا التراكمي. مع أن أفق فتح باب التأويل للمنظومة الإصلاحية العربية الإسلامية قد أضحى أمراً ممكناً. ويقول د. محمد الحداد «يتضح من هذا المثال أن مسالك التأويل وعرة معقدة، ليس هناك نصّ وقارئ، بل شبكة معقدة من المواصلات بين هذا وذاك»^(٩٩) وفق شبكة من المفاهيم والمقولات ذات الطابع اللساني والسيميولوجي والأنثروبولوجي والتأويلي...، كالتشكل الخطابي والعلامة والمشافهة والثقافة الشعبية والإضمار والفراغ... إلخ، بل «إن المسالك إلى التراث، كما يقول د. محمد الحداد، لدى عبده، كانت مختلفة عن مسالكنا. «فإذا أردنا أن نعيد رسم تلك المسالك، فذاك يفرض أن نعيد الاعتبار إلى أدبيات الشروح والحواشي التي ساد الاعتقاد طويلاً أنها مجرد تكرار وترديد. فالشرح هو انخراط في شبكة تأويلية معينة، والعلاقة بين الشارح والنصّ المشروح هي غير العلاقة بين الباحث حديثاً والنصّ المدروس، الأولى علاقة انخراط، أما الثانية فمجرد معالجة تقنية للنصّ»^(١٠٠).

(٩٤) محمد الحداد، محمد عبده: قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني (بيروت: دار الطليعة،

٢٠٠٣)، ص ١٥.

(٩٥) محمد الحداد، حفريات تأويلية في الخطاب الإصلاحية العربي (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٢)،

ص ٥.

(٩٦) المصدر نفسه، ص ٩.

(٩٧) المصدر نفسه، ص ٥٠.

(٩٨) المصدر نفسه، ص ٢٠٠.

(٩٩) الحداد، محمد عبده: قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني، ص ٢١١.

(١٠٠) المصدر نفسه، ص ٢١٣.

ويردّف الكاتب بعبارة خطيرة تحدث رجّة في الفكر العربي المعاصر عامة، ولدى الذين يسارعون في مقارنة محمّد عبده والخطاب الإصلاحى العربى من دون دراسته دراسة دقيقة وموضوعية، هؤلاء الذين شغلهم الشاغل هو ترتيب العقلانيات من عقلانية المقايسة والمماثلة، وعقلانية الوعى بالفارق. وهذه العبارة الدالة تأتي من خلال المتابعة الدقيقة للكاتب محمّد الحدّاد، والتي أدت به إلى «اكتشاف أساسى هو أن عبده لم يكن سلفياً، بل سينوياً إشراقياً، مرجعيته الرئيسيّة لم تكن ابن تيمية، بل ابن سينا كما شرّحه «الأعاجم»»^(١٠١).

وأخيراً وليس آخراً، هل تحتاج لحظة الشيخ محمّد عبده إلى إعادة النظر والبناء من قبل التاريخانى عبد الله العروى، أم إن منطق المؤرخ لا يهتم بالجزئيات والوثائق والشواهد؟ ألا يدلّ إعادة بناء المنظومة الإصلاحية العربية وترتيب أجزائها ترتيباً جديداً وفق أدوات ومفاهيم ومناهج معاصرة، إلى أنه قد يفضى إلى إعادة النظر في الأحكام الصادرة إزاء تراث محمّد عبده، سواء أكانت أحكاماً سلبية أم إيجابية؟ وهل بالفعل أن منطق التاريخانى هو منطق التجسيد والغاية أم منطق الحدث والوثيقة؟ ألا نقع في فخّ ما نحاربه من هواجس سياسية وأيديولوجية وغياب التععيد المعرفى للخطاب الإصلاحى حينما ننتقد هذا الأخير بمنطق أيديولوجى؟ ألا يجدر بنا تجديد تعاملنا مع النصوص تعاملماً معرفياً لا أيديولوجياً؟ ثم متى نكون معرفيين لا أيديولوجيين؟ □