جامعة الجزائر -2-

أبو القاسم سعد الله

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية.

قسم الفلسفة.

إشكالية الحداثة في الخطاب العربي المعاصر

النموذج الليبرالي والنموذج الأصولي

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة

من إعداد:

ايدير بوزرى

إشراف الأستاذ:

د. محمد نور الدين جباب

السنة الجامعية 2015/2014

شكر وتقدير

□

□أحمد الله عزّوجلّ الذي وفقنى لإتمام هذا العمل بمنّهِ وفضلهِ.

ثم، يشرفنى أن أتقدم بالشكر الجزيل وبخالص التقدير، إلى أستاذي المحترم محمد نور الدين جباب، الذي تفضل بالإشراف على هذه الرسالة رغم انشغالاته الكثيرة، وعلى توجيهاته القيمة التى مكنتنى من تجنب ما يمكن أن يصدر منى من أخطاء في هذا البحث.

كما، أتقدم بالشكر لكل أساتذة قسم الفلسفة، على الجهود والعطاء العلمي الذي كان سببا للنجاح في مشواري العلمي.

وأخيرا، أتفضل بالشكر إلى المسؤول المباشر علي في العمل، السيد عبد المجيد بو بازين ، المراقب المالي العام على مستوى المفتشية العامة للمالية بوزارة المالية، على كل تشجيعاته وتسهيلاته الإدارية لإنجاز هذا العمل.

ـــ إيدير بوزرى ـــ

□

□الإهداء

□أهدي هذا العمل إلى والديّ الكريمين وإخوتي.

و إلى زوجتى الفاضلة التى كانت خير عون لي في إتمام هذا

□المشروع.

و إلى كل زملائي وأصدقائي الذين ساهموا ولو معنويا في هذا

العمل.

ـــ إيدير بوزرى ـــ

قال تعالى ﴿ قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا ﴾

-الكهف-

« إن عصر النهضة، عصر انخطاط مُزدوج، دعوةُ آلية إلى الماضي، من جهة، ودخولاً آلياً في آلية الاستعمار من جهة ثانية، ولم تكن الفترة التى أعقبت الحرب العالمية الأولى، إلا مُناخاً لترسيخ التنميط، بوجهيهِ الاستِهلاكيين، واليوم يصل هذا التنميط بفعل الهيمنة الأمريكية ـ الأوروبية، إلى درجة بالِغة التعقيد، ذلك أن الثقافة التى تفرزُها هذه الهيمنة تجدُ في المجتمع العربي مُرتكزات نفسية تؤثر في طريقة حياتهِ وتفكيرهِ، وفي أخلاقهِ وعاداتهِ بالإضافة إلى مُرتكزاتِها الاقتصادية والسياسية »

- أدونيس-

مقدمة:

الفصل الأول: الإطار المفاهمي وضبط المصطلح. 14

المبحث الأول: مفهوم اللّيبرالية وعلاقتها بالحداثة. 14

المطلب الأول: مفهوم اللّيبرالية.....14

المطلب الثاني: مفهوم الحداثة. 16

المبحث الثاني: مفهوم الأصولية وعلاقتها بالتراث. 22

المطلب الأول: مفهوم الأصولية. 22

المطلب الثاني: مفهوم التراث. 26

الفصل الثاني: الخطاب اللّيبرالي والحداثة المتسلطة.....29

المبحث الأول: السياق التاريخي والفلسفي لنشأة اللّيبرالية. 29

المطلب الأول: النظرية السياسية اللّيبرالية. 37

المطلب الثاني: النظرية الاقتصادية اللّيبرالية. 45

المبحث الثاني: اللّيبرالية العربية وهاجس النموذج والتغريب.....52

المبحث الثالث: مأزق اللّيبرالية العربية بين النص والواقع.....81

الفصل الثالث: الخطاب الأصولي والحداثة النصفية. 96

المبحث الأول: السياق التاريخي لنشأة الأصولية في التاريخ الإسلامي. 96

المطلب الأول: الأصولية في العصر الوسيط.....99

المطلب الثاني: الأصولية في العصر الحديث. 101

المبحث الثاني: الأصولية وهاجس التراث. 113

المطلب الأول: أسباب هوان الأمة وتراجعها الحضاري.....115

المطلب الثاني: النموذج الإسلامي والنهوض بالأمة. 136

المبحث الثالث: التحول في مسار الخطاب الأصولي. 149

خاتمة:.....165

فهرس المصادر والمراجع.....170

مقدمة:

يأخذ موضُوع دراستنا عنوان " إشكالية الحداثة في الخطاب العربي المعاصر؛ الخطاب اللّيبرالي والأصولي نموذجاً " وهو عُنوان يكشِفُ عن مدى حِدة الأزمة التي يُعاني منها هذا الخِطاب، نتيجة الصراع القائم بين مُختلف التيارات الفكرية المُعاصرة، خاصة التيار اللّيبرالي والتيار الأصولي، وكذا الخِلاف الحاصل على مُستوى المنهج ومَرجَعيته الفِكرية والحضَارِية، وطُغيان هاجس النمُوذج، والتوظيف الإيديولُوجي لهذا الخِطاب أو ذاك، فضلاً عن تجاهُل واقع المجتمع العربي بمختلف مؤشراته السياسية، الاقتصادية، الاجتماعية، والثقافية.

إلا أن دراستنا هذه، ستقتصر فقط على التيار اللّيبرالي والتيار الأصُولي، باعتبار أن الأزمة التي يعاني منها الخطاب العربي المعاصر تتمحور حول هذين الخطابين بشكل رئيس، فإذا كان الخطاب اللّيبرالي خطابٌ يتوسل بالتُراث الغربي في العصر الحديث، بإبداء ذلك الوجه الجميل للحداثة من قيم التسامح والعقلانية والحرية، فضلاً على أنه يرى فيه الحل السحري في النهوض بالأمة، فإنه من جهة أخرى يتستر على الوجه الآخر، الذي يودُ السكوت/الحجب عليه، والمتمثل في الآلة الاستعمارية التي استعبدت الإنسان العربي و دمرت بلاده، وليزال الأمر كذلك، لكي يقع بذلك في التجاذب الوجداني بين قيم الحرية والتنوير وقيم القمع والتظليم.

ونفس الشيء ينطبقُ على الخطاب الأصولي، فهو يتنقل عبر إحداثيتي الإقصاء والتضخيم، فهو من جهة يُمارس الحذف والإقصاء تُجاه الآخر تحت دعاوي الاتهام بالعلمانية والمادية، ومن جهة أخرى يُمارس التضخيم للنمُوذج الإسلامي وانجازاته الحضارية خلال العصر الوسيط، لكن هو الآخر يجد نفسه مضطراً للسكوت عن قرون طويلة من التخلف والجُمود، كما يرى هو الآخر في هذا النموذج الشرط الوحيد والسبب الكافي في النهوض بالأمة واسترداد مكانتها.

هذه إذن هي مُحددات الخِطاب العربي المُعاصر بشقيه اللّيبرالي والأُصُولي، التي جعلت منه خطاب أزمة، يدور في حلقة مفرغة، إلى جانب المُحدد الثالث والمتمثل في الواقع المُعطل داخلياً والمُخترق خارجياً، الذي يُصّر على فضح الخِطابين وبيان تهافُتَهما، بسبب تلك العملية **التجاوزية** لهُ ولمُعطياتهِ السياسية والاقتصادية والاجتماعية/الثقافية، والقفز عليها مُلتمسين لنماذِج جاهزة لا تخضَع لبُعدي الزمان والمكان، فضلاً عن التمايز الحاصِل على مستوى الإشكالات الابستمولوجية والظروف الواقعية التي أسست لهذا أو ذاك، وهذا بلا شك تجاهل لحقيقة المرض الذي عطل/أقعد مُجتمعاتهم عن تحقيق أي تقدم ملحُوظ.

من هنا إذن، تظهر لنا جلياً طبيعة هذه الأزمة وجوهرها الحقيقي، من خلال هذه العلاقة التناقضية من حيث المنحى للخطابين اللّيبرالي والأُصولي من جهة، والعملية التجاوزية للواقع العربي بتجاهل قضاياه وإشكالاته الحقيقية من جهة أخرى.

الهدف من الدراسة:

ولما كان هذا الموضُوع الشائِك والمُتشعِب ليس بجديد، باعتبار أنهُ تناولتهُ العديد من الدّراسات الأكاديمية والفكرية في مُختلف الحقول المعرفية، فإن هدفُنا من هذه الدراسة هو تسلِيط الضوء على طبيعة هذه الأزمَة التي عطّلت الخِطاب العربي المُعاصر وحالت دُون وُصُوله إلى الأهداف والغايات التي وُجد من أجلها، وذلك بالحفر فيه وتفكيكه إلى عناصره الأولى، قصد الكشف عن طبِيعته وكيفية انشغال آلياتِه، ومن ثم بلورة تصور عقلاني/واقعي يسمح بتجاوز الأزمة التي آل إليها وانعكاساتها على الوضع الاجتماعي.

إشكالية الدراسة:

فإذا كان الخطاب اللّيبرالي في مشرُوعه النهضوي يتوسل بالنموذج الغربي فإن الخطاب الأصُولي أيضا يتوسل بنمُوذج التُراث في رُؤيتِهِ النهضوية، فهل يمكن إذن اعتبار هاجس النماذج الجاهزة والتوظِيف الإيديُولُوجي لها، هي التي تقف وراء إشكالية الحداثة في الخطاب العربي المعاصر؟.

الفرضيات:

أ/ إذا كانت الحداثة بمنَاهِجها المادية في صيرُورتها التاريخِية، هي التي وقفت وراء صناعة المدنية الغربية وتقدُمها على مسار التاريخ، فهل هذا يُشكل الشرط الكاف لتقدم أمتنا واللّحاق بالحضارة الغربية ؟

ب/ إذا كانت الحضارة الغربية ليست النموذج الذي يُعول عليه في النهوض بالأمة وتقدمها، بسبب طابعها المادي/اللاّديني، فهل يمكن اعتبار النموذج الإسلامي وفق الطرح الأصولي هو البديل الأمثل في النهوض بالأمة؟

ج/ إذا سلمنا جدلاً بأن الخِطاب اللّيبرالي والأصُولي كانا من أجل تغير الواقع الاجتماعي وحل إشكالاته، فهل يجعلان من هذا الواقع نقطة ارتكاز وموضوع للبحث أم أنهما يتجاوزانه ويقفزان عليه؟

منهجية البحث:

باعتبار أن المنهجية هي العلم الذي يبحث في الطُرق التي يستخدمها الباحثون لدراسة المشكلة والوصول إلى الحقيقة، ارتأينا الاعتماد على مجموعة من المناهج التي نعتقد أنها كفيلة بإيصالنا إلى درجة من الفهم والموضوعية في البحث، و هي على النحو الآتي:

- المنهج التاريخي: يعُود تركيزُنا على هذا المنهج، باعتبارهِ لا يقتصرُ على مُجرد سرد الأحداث التاريخية، بل إنما يُحللُها ويُفسرها في واقعها التاريخي قصد الوصول إلى معرفة الحاضر وافرازاته، وعلى هذا الأساس يمكن القول أن هذا المنهج ساعدنا، بتوظيف الاقتراب البيئي الذي يركز على البيئة الداخلية والخارجية في صياغة التيارات الفكرية والمواقف الايديولوجية، في تتبع المسار التطوري للمفاهيم التأسيسية للحداثة والنهضة في الفكر العربي بشقيهِ اللّيبرالي والأصولي، كمفهوم الحداثة، اللّيبرالية، التراث، والأصُولية.
- المنهج الوصفي التحليلي: اعتمدنا في هذه الدراسة على المنهج الوصفي التحليلي، لأنه الأكثر شيوعاً واستخداماً ومُلاءمةً في دراسة القضايا والظواهر ذات البُعد الانساني والسُوسيولُوجي، نظراً لصعُوبة الظاهرة الانسانية واستعصائها على الفهم عن طريق المنهج الامبريقي.

هيكل الدراسة:

استهلنا هذه الدراسة بمقدمة تستعرِض لأهم جوانبِ الموضُوع، حيث ذكرنا أولاً عنوان الدراسة التي ستكون بمثابة الباب الذي نلج من خلاله إلى ساحة هذا البحث، فنتعرف من خلالها على مدى إمكانية تحقيق الحداثة والنهضة العربية عن طريق النمذجة والتنميط، سواء أكان ذلك عن طريق التوسّل بالنموذج الغربي اللّيبرالي ومناهجه المادية/الوضعية التي أفرزها العقل الحديث في الغرب، أو باسترداد النموذج الإسلامي في المدينة واستدعاء مفاهيمه وتوظيفها بممارستها الواقعية، فضلاً عن مدى استجابة وتفاعل الواقع بها وإمكانية تبيئتها فيه.

لذا، يُعالج الفصل الأول، الدّلالة المفاهمية واللّغوية للأهم المصطلحات التي تدور حولها هذه الدراسة مثل **اللّيبرالية، الأصولية، الحداثة والتراث**، وكذا العلاقة التي تربط بينهما، ليكون ذلك بمثابة الشبكة المفاهمية التي تزودُنا بتصورٍ وإدراك عام حول المعنى الذي تحملهُ هذه المفاهيم، وكذا الدّور الذي تلعبُهُ في بلورةِ معَالم هذا الموضُوع.

وانطلاقا مما تقدم، يُناقش الفصل الثاني، الخِطاب اللّيبرالي والمرجعية الفلسفية التي يتأسس عليها، وهذا عن طريق التعرف أولاً عن الخصائص التي تتميز بها الظاهرة اللّيبرالية والظروف الفلسفية والتاريخية التي كانت وراء ظهورها في الغرب، في القرن السادس عشر، كالقطيعة مع المنظومة التراثية للكنيسة، وتنصيب العقل والإرادة الحرة لدى الإنسان كمرجعية جديدة للمعرفة الصحيحة، ومن ثم إعادة توجيه مسار التاريخ وموضوعه، وفق هذه المنظومة المعرفية والقيمية العلمانية/المادية، عن طريق الممارسة الاجتماعية والواقعية لها، ثم ننتقل في النقطة الموالية، إلى البحث في مدى إمكانية استجابة هذه المرجعية في المجتمعات العربية وتبيئَتها فيها، وكيف أدت إلى خلق هاجس النمُوذج والانبهار به، والذي كرّس بدوره التبعية/الانقياد للغرب، ليس فقط من الناحية الثقافية والقيمية، وإنما شمل حتى الجانب الاقتصادي والسياسي، ومن ثمّ الاستسلام والخضوع للهيمنة الغربية، تحت شعارات تروج لها الدوائر الغربية وتحتضنها النخب العربية، لكي نختم هذا الفصل، بالإشارة الى المأزق وجدلية

التجاوز والتنميط التعسفي الذي انتهى إليه هذا الخطاب، بمعنى تجاوز الشروط الواقعية لهذه المجتمعات التي تتميز بمنظومة قيمية/دينية مُغلقة تُقدم نفسَها على أنها كاملة ومطلقة، ومن جهة أخرى يعمل على تبيئة هذا النموذج الغربي المادي فيها، فأدت هذه المُفارقة إلى خلق فجوة واسعة بين الخِطاب والواقع، كانت من نتائجها عدم تحقق أي مُحاولة مُجدية في النهُوض بهذا الواقع المأزوم.

وانطلاقاً من هذا الوضع، فإن الفصل الثالث، سيتناول الخطاب الأصُولي، الذي جاء كرد فعل فكري والإيديُولُوجي على الخطاب اللّيبرالي، وذلك بطرح تصور/معنى مُغاير للحداثة والنهضة، حيث نتناول أولاً السياق التاريخي والمرجعي للظاهرة الأصولية، ومن ثم نبيّن كيف تعددت الأصوليات عبر مجتمعات العالم، وأن لكل مجتمع و لكل عقيدة متعالية أو إيديولوجية وضعية أصُولِيتُها وأُصوليُوها، ثم بعدها، نقُوم ببحث هذه الظاهرة في الدائرة الإسلامية، بالوقوف عند التداعيات والظروف التي كانت وراء ظهورها في التاريخ الإسلامي، ثم ننتقل، في النقطة الموالية، إلى بيان كيف طغى عليه هو الآخر، هاجس النموذج والانغِلاق داخل دائرته، والتحصُّن ضد كل ما هو مُغاير ومُختلف لأناه الحضارية وممارس التضخيم عليها، حتى بلغ به هذا العود النرجسي درجة اعتبار هذه الأنا/التراث بمثابة العصا السحرية التي تحوّلُ واقعهُ إلى وضعٍ آخر سِمتُه التقدم والرقي، فأدت به هذه الدُغمائية إلى ضفاف غير آمنة، وهو ما سنحاول بيانه من خلال هذه المحطة الأخيرة من هذا الفصل، وذلك بالكشف عن ذلك الانحِراف والتطور الخطِير في مسار هذا الخطاب من الدعوة إلى التمسك بالتُراث إلى الهُجُوم على الآخر، وفق ثُنائيات الإيمان/الكفر،دار الإسلام/دار الحرب، والدولة الاسلامية/الدولة العلمانية، وغيرها من الشعارات الفارغة من أي معنى واقعي/عقلاني غير الانفعالات العاطفية و الحماسية التي لا تزيد الأمة إلا ذلاً ودماراً، كما هو الوضع اليوم، في العديد من المناطق في العالم العربي، فضلاً عن بيان كيف أن هذا الخطاب لم

يستطع أن يُعالج الإشكالات الحقيقية التي تُعاني منها المجتمعات العربية، وإنما اكتفى بفضح الخطاب اللّيبرالي وتتبُع عوراته، ليس إلا.

لكي نُنهي هذه الدراسة بخاتمة تكون في شكل مجموعة من النتائج التي تُترجم لأهم الاستنتاجات التي تَمكّنا من استخلاصِها من خلال التنقل من هنا إلى هناك عبر مُختلف فُصول ومباحث هذه الدراسة.

معوقات الدراسة:

أما فيما يخص معوقات الدراسة، فهي تنقسم أساساً إلى قسمين، موضوعية وذاتية، أما الأولى فهي تعُود إلى طبيعة الموضوع نفسه، أي أن الباحث في الظواهر الاجتماعية تعترضُه العديد من الصُعوبات والعثرات، من أجل الوصول إلى فهم الظاهرة التي يودُ البحث فيها، باعتبار أنه يجب عليه أن يُلِم بمُختلف الجوانب النفسية، الدّينية والاجتماعية التي مدارُها الانسان، مصدر المواقف الفكرية والايديولوجية. أما الأخرى، فتتجلَى في صُعوبة التوفِيق بين البحث العلمِي الذي يتطلبُ مستوى عالٍ من التركيز والتفرغ لهُ، وبين العمل الاداري، بوصفي مُوظف على مستوى الادارة المركزية بوزارة المالية، فالتزاماتي تُجاه هذه الأخيرة كانت سبباً لمُعَاناة كبيرة في اتمام فصُول هذا البحث.

الفصل الأول: الإطار المفاهمي وضبط المصطلح.

المبحث الأول: مفهوم اللّيبرالية وعلاقتها بالحداثة.

المطلب الأول: مفهوم اللّيبرالية.

إن البحث في موضُوع اللّيبرالية والعلاقة التي تربطها بالحداثة، يتطلب من الباحث تسليط الضوء على الدّلالة اللّغوية والاصطلاحية لمفهوم اللّيبرالية والحداثة، قصد التوصل إلى إدراك المعنى الفلسفي والفكري، وكيفية توظيفها وانشغال آلياتها من أجل إعادة صياغة نمط تفكير الإنسان الغربي في العصر الحديث.

يعرف الدكتور منير البعلبكي في قاموس المورد الأكبر اللّيبرالية: " كون المرء شعوراً أو داعياً إلى الحرية، نظرية في الاقتصاد تؤكد على الحرية الفردية وتقوم عادة على المنافسة الحرة وقاعدة الذهب، فلسفة سياسية تقوم على الإيمان بالتقدم واستقلال الفرد الذاتي وتنادي بحماية الحريات السياسية والمدنية"[1].

وفي قاموس أكسفورد جاء تعريفها على النحو الآتي: " اللّيبرالية Libéralisme أهداف ومبادئ حزب الأحرار، وهي مشتقة من لفظ ليبرالية Libéral والتي تعنى: متحرر الفكر، غير متعصب، ولا متزمت، متسامح"[2].

كما جاء أيضا تعريفها في قاموس Larousse بمعنى: " اللّيبرالية هي مذهب اقتصادي يقوم على حرية الممارسة الاقتصادية بالشكل الذي يجعل تدخل الدولة لا يعوق تلك الممارسة فضلا عن العملية التنافسية الحرة، كما أنها أيضا مذهب سياسي تهدف إلى الحد من سلطة الدولة من أجل صياغة الحريات الفردية"[3].

---

[1] منير البعلبكي، قاموس المورد الأكبر، ط1، 2005، دار العلم للملايين، لبنان، ص 1049.

[2] قاموس أكسفورد، ص 690.

[3] Le Petit Larousse, Fondamentalisme, impression Brodaro, France,2008, p587.

ومن خلال هذه التعاريف نستنتج أن اللّيبرالية هي مذهب يقوم على النزعة الفردانية التي تجعل من الإنسان وإرادته الحرة، المرجع الذي يتأسس عليه النظام الاجتماعي عبر مختلف مجالاته الاقتصادية والسياسية والثقافية، فتصبح عبارة عن نسق ومنظومة معرفية/قيمية، يتحدد بواسطتها الفكر والسلوك معاً، وفق نمط حياة شامل قوامه الحرية، لهذا فهي ليست مجرد نموذج مثالي يتغنى بمفاهيم براقة وشعارات جميلة، وإنما هي شديدة الصلة بالواقع الاجتماعي، وهو ما يُفسر ذلك القبول الذي تلقته من قبل المجتمعات الغربية في العصر الحديث، فضلاً عن طابعها الشمولي باعتبار أنها تمس كل المجالات الاجتماعية، وهو السبب الذي جعل المختصين بالظاهرة اللّيبرالية يجدون صُعوبة في وضع تعريف واحد ودقيق لها، فهي تختلف باختلاف الزاوية التي يُنظر إليها.

بالتالي، فهي تلك المنظومة القيمية والفكرية التي تتأسس على مبادئ العقلانية والحرية وتستبعد كل التأويلات الميتافيزيقية واللاّهوتية، وترفض الرضوخ لأي سلطة مهما كان نوعها سوى سلطة العقل، ومن ثم فهي تعبر عن تلك القطعية الفكرية/القيمية التي أحدثها رجالات الفكر في العصر الحديث وإسهاماتهم العلمية والفلسفية، لأنهم " اعتبروا الفترة التي سبقت، فترة سكون وجمود يجب انتشال الانسان وإحياؤه منها"[1]، فاستطاعوا تغير المجتمع تغيراً جذرياً، حيث حولوا مفاهيم كانت بمثابة الميكانيزمات التي يتحرك من خلالها المجتمع الغربي، مثل رجال الدّين، سلطة الكنيسة، حق الملوك الإلهي، الملكية المطلقة والإقطاعية، واستحدثوا مكانها مفاهيم جديدة تعبر عن وعي وتحرر الإنسان الغربي، كحق الفرد الطبيعي في الحياة، الحرية في الفكر والملكية الخاصة، وهي المفاهيم التي يُؤسس عليها، فيما بعد، جون لوك نظريته في العقد الاجتماعي، التي ستصبح الأساس الذي تقوم عليه الدولة الحديثة في الغرب.

[1] عبد العزيز سليمان نوار، التاريخ الأوربي الحديث؛ من عصر النهضة حتى نهاية الحرب العلمية الأولى، ط1، 1999، دار الفكر العربي، مصر، ص 7.

المطلب الثاني: مفهوم الحداثة.

تعتبر الحداثة من المفاهيم التي استقطبت اهتمام الفلاسفة والمفكرين منذ العصر الحديث إلى يومنا هذا، باعتبار أنها بلورت وضع اجتماعي جديد مغاير للذي كان سائد من قبل، أي مجتمع عصر الوسيط، ودشنت لمرحلة تاريخية تقوم على مفهوم التقدم، فهي تشكل الفضاء الحيوي الذي تتشغل من خلاله الظاهرة اللّيبرالية وتتحرك فيه.

وعلى هذا الأساس، سنحاول البحث في الدلالة اللّغوية لهذا المفهوم والمعنى الذي ينطوي عليه، قصد الوصول إلى الكشف عن تلك العلاقة التي تربط المفهومين ومدى التجاذب فيما بينهما.

يعرف منير البعلبكي الحداثة بقوله هي: " مُجارات روح العصر والتعاطف مع الأفكار والمواقف والمقاييس الحديثة، نزعة في الفكر الحديث تهدف إلى قطع الصلات بالماضي والبحث عن أشكال من التعبير جديدة منتزعة من معطيات العصر الحديث، فهي مشتقة من لفظ يُعصر Modernité أي يجعله عصرياً، يُحدِث يتبنى أو يصطنع الطرائق العصرية"[1].

وجاءت أيضا بهذا المعنى في قاموس أكسفورد حيث ذُكر لفظ Modern بمعنى: عصري حديث، جديد، وهو اللفظ الذي أشتق منه لفظ Modernise أي جعل الشيء يوائم روح العصر ومقتضياته، ومنه فإن لفظ Modernisme يعني مجاراة العصر الحديث والأفكار العصرية"[2].

كما جاء لفظ الحداثة والحديث في موسوعة لالاند الفلسفية، إذ عرف لفظ حديث بقوله:" لفظ يستعمل بمعنى، انفتاح، وحرية الفكر، معرفة أحداث الوقائع المكتشفة والأفكار الجديدة، إلا

[1] منير البعلبكي، قاموس المورد الأكبر، مرجع سابق، ص 1151.

[2] قاموس أكسفورد، ص 783.

أنه يميز بين **حداثة صحيحة** وهي التي تتوافق مع التشكيلات الفكرية الحقيقية المتصاعدة والضرورية، وبين **حداثة سطحية** تقوم على جهل التراث، حب الجديد مهما يكن"[1].

فمن خلال هذه التعاريف، يتبين لنا أن مفهوم الحداثة يدور حول فكرة أساسية، وهي القطيعة مع رواسب الماضي ومنظومته القيمية والاجتماعية، التي قامت على قواعد من الجهل والخرافة واستبعادها من جهة، والدعوة إلى استحداث أنماط جديدة من التفكير والسلوك تقوم على أساس من العقل والإرادة الحرة من جهة أخرى.

فالحداثة بهذا المعنى أوروبية بامتياز باعتبار أنها جاءت كرد فعل فكري رافض للوضع الاجتماعي، السياسي والثقافي/الفكري القائم في ظل سلطة الكنيسة ورجالاتها، لهذا فقد عرفت القارة خلال القرن السادس عشر، حركة فكرية واسعة مست كل المجالات " منها النقد الدّيني الذي تجلى في حركة الإصلاح البروتستانتي التي دعت إلى حرية التأويل للنصوص الدينية، وحاربت الطغيان الكنسي، ورفضت فكرة التوسط بين الرب وعباده، كما قامت هذه الظاهرة على تأكيد أولوية الإنسان ودعم استقلاله وإرادته ورفعه إلى مستوى يكون فيه مرجع سلوكه، والقاعدة المعيارية للممارسة الاجتماعية، بإزاحة الشرعية السياسية المتعالية والحق المقدس للملوك، باعتبار أن شعرية السلطة يجب أن تكون نابعة من التعاقد الاجتماعي الحر"[2].

وبالتالي كانت الحداثة استجابة لنداء التغير والنهوض بالمجتمع الغربي من حالة الركود والظلام طيلة قرون متعاقبة، باعتناق/امتثال الأفكار الجديدة والاتجاه في مسارها نحو التقدم، بإزاحة كل التأويلات الميتافيزيقا واللاّهوتية لمعنى الوجود والتاريخ، بل أصبح هذا الأخير لا يتحدد إلا بمبدأ الحرية الذاتية والنزعة الفردانية، لهذا قال هيغل " إن مبدأ العصور الحديثة هو عموما حرية الذاتية" ومعنى هذا أن العلاقة بالذات على المستوى المعرفي هي عقلانية

[1] أندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، المجلد 2، ط2، 2001، منشورات عويدات، بيروت، ص822.

[2] السيد ولد أباه، أزمة التنوير في المشروع الثقافي العربي المعاصر، كتاب قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر، سلسلة كتب المستقبل العربي، العدد18، ط2، 2004، مركز دراسات الوحدة العربي للطبع والنشر، ص91.

الوعي أما على مستوى السلوك فهي ممارسة الحرية، وهذين المبدأين، العقلانية والحرية، هي التي تؤسس فضاء الحداثة"[1].

وكانت النتيجة هي تلك القطيعة مع رواسب الماضي ونسف معالمه وفتح الباب واسعا أمام " تصور جديد للتاريخ البشري يتأسس على مفهوم التقدم[*] كإطار معياري للتحول الاجتماعي، والوعي بمتقضيات اللّحظة الراهنة في مقابل ماضٍ يتوجب الانفصال عنه، ويكشف هذا التصور للتاريخ البشري عن مسار العقل الإنساني الذي يتتبع خطاً تضمن له التحول عن عوائق الخرافة، الأسطورة والاستبداد نحو العقل والحرية"[2].

لكن الشيء الذي تجدر الإشارة إليه، في هذا السياق، وضمن إطار الحديث عن الحداثة، هو أنه من الضروري التمييز بين الحداثة كمنظومة قيمية/معرفية تقوم على شبكة من المفاهيم تُؤسس لأنساق فلسفية مختلفة، وبين التحديث كإيديولوجية موجهة نحو المجتمع، لأن الحداثة، حسب هابرماس، هي " الوعي التاريخي السائد إبان مرحلة معينة تعرف ذاتها في إطار علاقة مع الماضي بأنها انتقال من القديم إلى الحديث، ومن ثم فالحداثة عند هابرماس ترتبط إذا بالحداثة كمشروع"[3].

ويعني بهذا أن الحداثة هي العملية الفكرية والتراكم المعرفي الذي كان نتاج النشاط العلمي الذي تمثل في أعمال الفزيائي كوبرنك وغاليلي، والأعمال الفلسفية التي تقدم بها ديكارت، ليبنتز، وسبينوزا وغيرهم من الفلاسفة ممن عرفت إسهاماتهم في صناعة النهضة الأوروبية، وكذلك مرور بعلماء وفلاسفة عصر الأنوار ومن تلاهم في الفترة المعاصرة، فهذه الصيرورة

---

[1] السيد ولد أباه، أزمة التنوير في المشروع الثقافي العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 92.

[2] المرجع نفسه، ص 92.

[3] فريدمان بوتنر، الباعث الأصولي ومشروع الحداثة، كتاب قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر، سلسلة كتب المستقبل العربي، العدد18، ط2، 2004، مركز دراسات الوحدة العربي للطبع والنشر ، ص168.

[*] لقد ذكر الدكتور عبد الرحمن بدوي في موسوعته الفلسفية هذا المفهوم في خضم حديثه عن فلسفة التاريخ في العصر الحديث، وكيف تحول موضوع التاريخ من الخطيئة الأولى وكيفية الخلاص منها، إلى موضوع آخر يقوم على فكرة التقدم. أنظر: عبد الرحمن بدوي، مادة فلسفة التاريخ.

المعرفية والزخم الفكري الذي صنع الحداثة الغربية هي التي ينظر إليها هابرماس وينعتها بمشروع الحداثة، والتي ينظر إليها " كمشروع لم يكتمل بعد"[1]، فهي ليست ذات طبيعة سكونية/ثابة، بل وإنما هي في حركة/تحول/تغير مستمر، فهي لا تعلن عن قيام بناء وسرح فلسفي حتى تشهر عليه أسباب الهدم/النقد، لكي تشرع من جديد في بناء نسق آخر يقوم على أنقاضه.

هذا إذن، ما يميزه هابرماس عن الحداثة كخطاب إيديولوجي والتي " ينظر إليها لورانس استنادا إلى هابرماس بحسبانها المحصلة المتكاملة لعملية التحديث"[2]، التي أفرزها العقل الأداتي الذي طور بنية اجتماعية صناعية، جعلت منه، أي العقل، أداة يخضع الإنسان لمفاهيمه، إذ اتخذت شكل علاقات وقوانين وأنساق ثقافية واجتماعية لا تهدف إلى طمس حريته فقط، وإنما ألقت به إلى سجن التشيؤ Réification، فأصبح حينها هذا الإنسان مجرد معادلة/مادة داخل أنساق النظام الرأسمالي حسب تعبير هابرماس"[3].

وهو ما يريد أن يشير إليه أيضاً، لالاند عند تعريفه للحداثة بعد تميزه بين **حداثة صحيحة** تتوافق مع التشكيلات الفكرية الحقيقية المتصاعدة والضرورية، وهي الأفكار التي جاء بها فلاسفة الفترة الحديثة وعصر الأنوار، التي أخذت طابع عقلاني، ومن ثمّ فهي ضرورية لضمان المزيد من الرقي والتقدم في مسار التاريخ الموجه نحو التمدن والحضارة، وبين **الحداثة السطحية** التي تقوم على جهل التراث، أي الجهل بالشيء الذي قامت عليه والغاية التي هي موجودة من أجله، بل اكتفت بحب الجديد مهما يكن ولو كان ذلك على حساب الإنسان الذي هو محور هذه الحداثة ذاتها. ومن هنا إذن، يمكن لنا إدراك تلك العلاقة التي تربط بين اللّيبرالية والحداثة، حيث أن الأولى هي الصورة الواقعية والممارسة الإيديولوجي للحداثة، فهذه الممارسة الاجتماعية للوعي العقلاني والسلوك الحر تعطي لنا صور مختلفة

[1] طه عبد الرحمان، روح الحداثة، ط1، 2006، المركز الثقافي العربي، المغرب، ص 23.

[2] فريدمان بوتنر، الباعث الأصولي ومشروع الحداثة، مرجع سابق، ص 168.

[3] عبد الغاني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة، ط1، 2008، منشورات الاختلاف، الجزائر، ص 62.

عن اللّيبرالية، فتختلف باختلاف الحقل الذي مورست فيه، لهذا نجد أنه هناك ليبرالية سياسية وليبرالية اقتصادية وهكذا.

وبهذا المعنى تصبح اللّيبرالية جزءاً من الحداثة تتحرك من خلال مفاهيمها وأفكارها وتعكس قيمها وتسجل آثارها في المجتمع وتثبتها في التاريخ، ولما كانت اللّيبرالية بمثابة الشرط الواقعي للحداثة والممارسة الاجتماعية لها، فإن الحداثة بدورها هي انعكاس لتلك العملية التراكمية والديناميكية الفكرية للفترة الحديثة وعصر الأنوار، والتي كانت بدورها رد فعل فكري لما آلت إليه أوروبا جراء التأسيس الكنسي ورجالاته للجهل والخرافة والاستبداد، ومن ثم انتشار العنف والتعصب الذي أدخل القارة أوروبية في حروب دامية.

فهذه القطيعة المعرفية ضد ذلك الوضع الظلامي الذي ساد الفترة الوسيطة من التاريخ الأوروبي، هي التي كانت وراء قيام الثورة العلمية والفلسفية، فهي ثمرة الجهود التي بذلها فلاسفة ومفكرو هذه الحقبة التاريخية، ومسؤولية أُلقيت على أعناقهم، حيث شرعوا في " التحرر من الانغلاق الفكري الذي فرضته عليهم الكنسية"[1]، فأسسوا لأنساق فكرية عديدة شملت كل المجالات السياسية، الاقتصادية، الاجتماعية والثقافية، والتي أدت بدورها إلى خلق تراكم معرفي كان من نتائجه قيام الثورة الفرنسية و الثورة الصناعية، اللّتان صنعت الحضارة والمدنية الغربية، والتي قامت على مفهوم التقدم، لأن " فكرة التقدم صارت هي الفكرة السائدة في تصور التاريخ العام للإنسانية لدى أصحاب نزعة التنوير، إذ رأوا أن التقدم هو القانون الباطن والمعنى الجوهري لتاريخ العالم، لأن الإنسان كائن عاقل، والعقل يدعوه إلى تحسين أحواله وتمكينه من الحياة السعيدة، وليس الله العالي على الكون الذي يدبّر بعناية مجرى أحداث العالم"[2]. وهذا في الحقيقة ما يشكل جوهر نجاح هذه النهضة ويعطي لها طابع خاص بها، لأنها انطلقت في صناعة هذه النهضة من إشكالات ابستمولوجية واجتماعية كانت من

[1] وهدان عويس، نهضة الفكر في الغرب وأزمة الفكر عند العرب، ط1، 2006، أزمنة للنشر، عمان، ص16.

[2] عبد الرحمان بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج1، ص158.

إفراز الواقع المعيش، فهؤلاء الفلاسفة لم يقفزوا حين معالجتهم للقضايا المعرفية والاجتماعية عن الواقع ومعطياته المباشرة بل انطلقوا منه، لأن " التنوير هو عبارة عن تعبير واقعي للحركة النقدية للأنظمة الوثوقية والاستبدادية، ومناهضة اللاّتسامح ومظاهر التسلط والقطيعة، بين الدّين والدنيا وبين التاريخ والأسطورة، فجعلوها المرتكز الذي يبني عليها مشروعهم النهضوي، كما " يبدو من شروط الحكم المدني ونظرية العقد الاجتماعي وإعلان حقوق الإنسان والمواطن"[1]، فهذه الروح، أي روح الحداثة والإبداع، هي التي تفتقر إليه دعاوي النهضة والحداثة العربية في أساسها، وتتغافل عنه النخبة وأرباب الفكر العربي الحديث والمعاصر، وهذا يرجع إلى طبيعة تصورهم وإدراكهم لمفهوم الحداثة نفسه، حيث يقع عليه في مخيلتهم تهويل/تضخيم حتى تبدو وكأنها " كائن تاريخي عجيب يتصرف في الأحياء والأشياء كلها تصرف الإله القادر، بحيث لا راد لقدره، والحال أن هذا التصور نفسه غير حداثي، لأنه ينقل الحداثة من رتبة مفهوم عقلي إجرائي إلى رتبة شيء وهمي مقدس"[2].

[1] عبد الحكيم صايم، هواجس فلسفية، في التراث والفكر المعاصر، ط1، 2011، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر، ص212.

[2] طه عبد الرحمان، روح الحداثة، مرجع سابق، ص 24.

المبحث الثاني: مفهوم الأصولية وعلاقتها بالتراث.

المطلب الأول: مفهوم الأصولية.

يعد مُصطلح الأُصولية من المصطلحات المُبهمة التي يُحيط بمضمُونها الغُموض وعدم التحديد في العديد من الدوائر الفكرية/المعرفية والسياسية وحتى الاجتماعية، وهو الشيء الذي أثار جدلاً واسعاً بين أوساط المفكرين والفلاسفة والمختصين في مختلف الحقول المعرفية، كما أن هذا الاهتمام الذي حُظي به هذا المصطلح، يعكس مدى تأثيره على المجتمع سواء على المستوى المحلي أو الدولي.

فتختلف التعريفات التي تحدد مصطلح الأصولية، وتتباين المفاهيم التي تقدم له، باختلاف الزاوية التي ينظر من خلالها إلى هذا المصطلح والحقل الذي يُتناول فيه، لهذا نجد أنه هناك من يرى في الأصولية ذلك التيار الذي يدعو إلى العودة للصفاء والأصول الأولى التي إنبنى عليه الدّين أو العقيدة التي يتبنونها وممارستها فهماً وسلوكاً، بنفس الطريقة ومنهج الذين عايشوا قيام ونشأة ذلك الدّين، ومن ثمّ يتميز أصحابها بالتشبع الدّيني والعقدي والتفكير ذو البعد الواحد، لا يرى الحقيقة والصلاح إلا فيما يؤمنون به.

وهناك من يرى أيضاً، أن الأصولية هي ذلك المذهب المتحرر الذي يُمارس التجديد على العقائد الدّينية، وإعمال العقل فيه، ونسف كل أسباب الخرافة والأساطير التي لا تزيد العبد سوى جهلاً وشقاء والعمل على تغير الواقع تغيراً راديكالياً.

فهذا الغموض والإبهام الذي يُحيط بهذا المصطلح فضلاً عن هذا التضارب والاختلاف الحاصل على مستوى المواقف، وتعدد الآراء على/أو حول موضوع واحد، يدفع بنا إلى العمل أكثر من أجل الوصول إلى تحديد تعريف يكون شامل وجامع لكل الخصائص التي تُؤسس لمعنى هذا المفهوم، وهذا بلا شك لا يكون إلا بالتوجه إلى القاموس والبحث فيه، كخطوة منهجية وبشكل تدريجي.

لقد ذكر الدكتور منير البعلبكي في قاموسي المورد الأكبر لفظ Fundamental بمعنى: أصلي أولي أساسي، متجذر، عميق الجذور، وهو اللّفظ الذي يُشتق منه مصطلح Fondamentalisme، الذي جاء بمعنى مذهب العصمة الحرفية، وهي حركة ظهرت في القرن العشرين 1922، تؤكد على أن الكتاب المقدس معصوم عن الخطأ لا في قضايا العقيدة والأخلاق فحسب، بل أيضا في كل ما يتعلق بالتاريخ ومسائل الغيب كقصة الخلق وولادة المسيح من مريم العذراء، والحشر الجسدي وغيرها. وجاءت الأصولية أيضا بمعنى، موقف متشدد على ضرورة الالتزام الدقيق والحرفي بمبادئ مذهب أو أصوله، وبهذا المعنى يكون الأصولي Fondamentaliste هو القائل بضرورة الالتزام الدقيق والحرفي بمبادئ مذهب وأصوله، ومن ثم فهو المتعصب المتشدد والمتزمت"[1].

وجاء أيضاً ذكر المفهوم Fondamentalisme في قاموس Larousse بمعنى: " مذهب البروتستانت المحافظ في الولايات المتحدة الأمريكية الذي يتمسك بحرفية النص المقدس، ويستبعد في نفس الوقت أي تأويل تاريخي أو علمي له. مذهب اللّذين يدعون إلى التمسك بالأصول والمبادئ الأساسية للدّين الذي يعتنقونه"[2].

كما جاء المفهوم بهذا المعنى في قاموس أكسفورد، حيث ورد Fondamentalisme بمعنى: " المتمسك بأصول الدّين"[3].

وبعد النظر في هذه التعاريف للمفهوم، أي الأصولية، نجد أن هذا الأخير ينطوي على المميزات والخصائص التالية:

[1] منير البعلبكي، قاموس المورد الأكبر، مادة Fundamental، مرجع سابق، ص 977.

[2] Le Petit Larousse, Fondamentalisme, impression Brodaro, France, 2008, P 441

[3] قاموس أكسفورد، مادة Fondamentalisme، مرجع سابق، ص 479.

الأصولية ظاهرة اجتماعية دينية تتعلق بجملة من المتدينين أو المتمسكين بعقيدة ما، يستمدون منها أفكارهم ويتزودون بقيمها ويتشبعون بها، والتي عادة ما يضفون عليها القداسة والمطلقية، وأن كل ما سواها لا يتعدى كونه ضرب من الأوهام واللّغو والهوى.

تتميز أيضا بميزة الاستقطاب، فهي حركة دعوية تدعو الناس إلى الالتفاف من حولها، والتمذهب بمذهبها، والتمسك بالأصول والمبادئ الأولى التي انبنت عليها تلك العقيدة والحفاظ على نقاوتها وصفائها، وذلك بممارستِها فهماً وسلوكاً على نهج السلف والأوائل الذين قامت عليهم تلك العقيدة ونشأت فيهم من دون تبديل ولا تحريف.

ويترتب عن هذه النمطية والنمذجة في الفهم والسلوك التأسيس لمنظومة فكرية وقيمية مغلقة ترفض الممارسة التاريخية والعلمية والتأويلات العقلية على النصوص التي تعتقد بها، باعتبار أن هذه الأخيرة مُقدسة/متعالية/مطلقة، في حين أن العقل وممارسته التأويلية نسبية يعتريها النقص، ويغزوه الخطأ في الكثير من قضاياه.

لهذا نجد أن الحركات الأصولية تدافع بشدة وباستمرار على فكرة الحرفية والمعنى الأحادي للنص، تحت دعاوي المطلقية والشمول، فيجعل ذلك منها منظومة جامدة ومُغلقة، فتشكل هذه الميزة جوهر الحركات الأصولية، التي ستكون لها انعكاسات خطيرة، كثيرا ما تقود بها إلى ضفاف غير آمنة، جرّاء الإقصاء والتعصّب والعُنف والراديكالية، لكي تجني على نفسها وعلى المجتمع ويلات لم تكن لتتحملها، وهو ما ذهب إليه عبد الإله بلقزيز حينما قال " انتهت أيديولوجية الأصالة إلى ضفاف غير مأمونة، إذ انتقلت من الدفاع عن الهوية في وجه الأجنبي إلى الهجوم عليه باسم الجهاد، وكأن ذلك ثمرة انتقالها فكريا من ثنائية الأنا والآخر إلى ثنائية دار الإسلام ودار الحرب، ثم لم تلبث أن دارت الحرب لتطحن الوطن والأمة"[1].

[1] عبد الإله بلقزيز، العرب والحداثة، ط1، 2007، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص 20.

إن المعضلة في الظاهرة الأصولية، ليست في الدعوة إلى التمسك بالأصول والعودة إلى الصفاء الأول ومنبع العقيدة والدّين الذي يعتقد فيه المجتمع ويؤمن به، لأن لكل مجتمع أصالته وموروثه الثقافي والحضاري الذي يصنع هويته ويُميزها، وإنما هذا شيء طبيعي ومعقول بل هو مطلوب، لأن الوعي بالحاضر والتوجه نحو المستقبل وبنائه لا يكون إلا على أساس من الماضي ومعطياته، وذلك باستنطاقه وجعله أدوات حية تجدد نفسها في الحاضر وتنبعث فيه من جديد وتدفع به نحو المستقبل، باعتبار" أن التراث حي، وحياته متجددة وأن في كل يوم يُضاف إليه جديد"[1]، بل إن البناء والنمو لا يكون إلا من خلال الذات وبواسطتها، لذا " ينبغي أن يتغذى من جذورنا الخاصة لا بتلقيح ما هو غريب عنا"[2].

لكن، هذا لا يعني أننا نقصد بهذا الانغلاق على الذات والتخندق حولها والامتناع عن كل ما هو مغاير، وإنما قصدنا هو الانشغال حول " ضرورة الربط الحي بين الماضي والحاضر، وتحرير العقول الإسلامية من جميع ما ورثناه من أوهام قاتلة، فالحياة تستمد قوتها من التفتح لا من الانكماش، ومن سعة الآفاق لا من ضيقها، ومن نور البصيرة لا من ضُلمَتها"[3]. وإنما المعضلة هي في الممارسة الإيديولوجية للأصالة والانزلاق في مزالق الدعوات الأصولية التي لا تتحرك إلا بين إحداثيتي الإقصاء والعنف، فلا تتقدم بالمجتمع خطوة إلى الأمام حتى ترجع به خطوات كثيرة نحو القهقرة، فلا يمكن لها، بهذا القصور في الفهم والنظر إلى الواقع وقضاياه، أن تقدم نموذج حضاري يرتقي بهذا المجتمع ويتقدم به، بل إنما ذلك لا يزيده سوى تخلفاً وانحطاطاً.

---

[1] أنظر: تعقيب الأنباعر يغوريوس على الطيب تيزيني، حول إشكالية الأصالة والمعاصرة في الوطن العربي، كتاب التراث وتحديات العصر في الوطن العربي؛ الأصالة والمعاصرة، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز الوحدة العربية، ط2، 1987، بيروت، لبنان، ص 125.

[2] إدريس هاني، العرب والغرب؛ أي علاقة أي رهان، ط1، دار الاتحاد، بيروت، لبنان، ص 87.

[3] عبد الحكيم صايم، هواجس فلسفية في التراث والفكر المعاصر، ط1، 2011، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر، ص 203.

المطلب الثاني: مفهوم التراث.

لقد جاء ذكر لفظ تراث في قاموس الكامل الكبير Patrimoine بمعنى: " إرث، تراث، تُراث الإنسانية"[1].

أما في قاموس Larousse فلقد جاء لفظ Patrimoine بمعنى: " الإرث المشترك لجماعة أو طائفة من الناس"[2].

كما جاء ذكره أيضا في قاموس المورد الأكبر Patrimonial بمعنى: "وراثي، موروث ومنه لفظ Pattern الذي ورد بمعنى المثال نموذج يحتذى أو يحاكي يكيف وفق نموذج يضع على منوال كذا، أو غراره، جدير بأن يتخذ قدوة"[3].

ومن خلال هذه التعاريف، يتبين لنا أن التراث هو ذلك النتاج الفكري والثقافي الذي أنتجته أمة من الأمم عبر مسارها التاريخي، وعبرت من خلاله عن هويتها الحضارية، ثم لكي يقدم نفسه على أنه النموذج/المثال الذي يُقتدى به في الحاضر ويُنظر من خلاله إلى المستقبل.

لهذا نجد أن مفهوم التراث يُعد من المفاهيم الأساسية التي تلقت اهتمام كبير من طرف المفكرين والفلاسفة، وأثار بينهم جدلاً شديداً أدى بهم إلى التضارب في الآراء والتراشق بالأفكار، باعتبار أنه أصبح محل الاختلاف ومصدر الصراع فيما بينهم، إذ نجد منهم من يرى في التراث النموذج الفكري والقيمي الذي يجب استرداده في الحاضر وتطبيقه بحذافيره من دون تأويل ولا تبديل، كونه مطلق يصلح لكل زمان وفي كل مكان، أما الفريق الآخر يرى أن هذا التراث هو السبب في الجمود والتراجع والانحطاط، يجب تجاوزه وإقصاؤه، في حين يرى فريق ثالث أنه لا بد من الأخذ بالتراث، لكن ينبغي مراجعته وممارسة النقد عليه، وتسليط المناهج الحديثة من تاريخانية، وتفكيكة، وحِفرية وغيرها، من أجل الكشف عن

[1] يوسف محمد رضا، قاموس الكامل الكبير، ط1، 1996، مكتبة لبنان، بيروت، مادة Patrimoine، ص 907.

[2] Le Petit Larousse, Fondamentalisme, impression Brodaro, France, 2008, P 156.

[3] منير البعلبكي، قاموس المورد الأكبر، مادة Patrimoine، مرجع سابق، ص 1332.

المسكُوت/المحجُوب/المغِيب فيه، إذ " يتعين على أي قراءة للتراث أن تتجرد من سلطة الجاهز الذي يأتي إلى النصوص محملاً بالإجابة، التي لا تزيد التراث إلا موتا"[1]

ولما طغى التصور الأول على الحركات الأصولية إلى درجة أنها جعلت من مفهوم التراث عصا سحرية تصنع الحضارة وترتقى بالأمة إلى أعلى درجات الرقي والتقدم، أصبحت ترفض الحداثة وتمتنع عنها، وتقابلها كتقابل الثنائيات المتضادة/المختلفة، كالتراث/الحداثة، الأصالة/المعاصرة، الإيمان/الكفر، دار السلام/دار الحرب، وغيرها من الثنائيات التي لا تؤسس سوى للاختلاف والصراع ونزعة الموت(*)، لكي تحول دون قيام أواصر التفاهم/الانسجام/التكامل.

ومن هنا إذن، يمكن فهم تلك العلاقة التي تربط بين الأصولية والتراث لأن، وكما بينا سابقا، التراث هو الجوهر/المحور الذي تدور حوله الأصولية وتتقوقع من حوله وتنغلق فيه وتجعل منه الروح للجسد الذي يُمِدُهُ بالحياة، فهو بمثابة الوسط الغني بالأفكار والقيم الذي تتغذى فيه وتستمد منه ديناميكيتها وقوتها، فيُصبح بقاؤها مرهُون به، فهو القوة المطلقة الخفية التي تصنع الأشياء وتؤثر في الأمور ولا يُؤثر هو فيها، إنه ذلك الكل المتكامل الذي ليس له مثيل ولا يمكن للإنسانية أن تجد له بديل، فيه سعادتها وعزتها ونماء شكوتها وضمان بقائها، لهذا أصبح التراث لدينا في الزمن الرّاهن" هاجسا كينونياً به نستعيد ذواتنا ونُدرك وجودنا الحاضر، فهو موشُوم على أجسادنا، عالق بآذاننا وجُدراننا، حال في لُغتنا، مكبُوت في لا وعينا"[2].

---

[1] عبد الغاني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة، مرجع سابق، ص512.

(*) **نزعة الموت:** هو مفهوم استخدمه سغموند فرويد للتعبير عن تلك النزعة التي تدفع باتجاه التحلل والتفكك، فتُعبر عن ذاتها بالسلوك العدواني وكراهية الآخر، وهي على خلاف نزعة الحياة الدافعة نحو التوحيد من خلال الربط المتواصل بين الأفراد في سلسلة من الترابطات المتصاعدة التي تبدأ من العلاقات الزوجية مرورا بالأسرة والقبيلة والأمة، ثم الأمم فيما بينها، وميزة هذه الغريزة أنها تشكل طاقة الخلق لدى المجتمعات بجنوحها نحو خلق التناسق والانسجام، مثلها مثل غريزة الجنس. أنظر: وليد عبد الحي، تحوّل المسلمات في نظرية العلاقات الدولية، ط1، 1994، دار الشروق للنشر، ص148.

[2] عبد الغاني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة، المرجع نفسه، ص510-511.

الفصل الثاني: الخطاب اللّيبرالي والحداثة المتسلطة.

المبحث الأول: السياق التاريخي والفلسفي لنشأة اللّيبرالية.

سنحاول من خلال هذا المبحث التعرف على السياق التاريخي والفلسفي الذي كان وراء ظهور الظاهرة اللّيبرالية في الغرب، كخطوة منهجية مُهمة، تساعدنا على فهم أسباب ومبررات قيام هذه الظاهرة في المجتمع العربي فيما بعد، ومن ثم إدراك مدى انسجامها وتفاعلها فيه.

فاللّيبرالية هي عبارة عن وصف وتعبير عن وضع اجتماعي/حضاري أكثر تقدماً شاع إطلاقه في القرن التاسع عشر، خاصة بعد الثورة الفرنسية، فهي عبارة من منظومة قيمية ومعرفية علمانية شاملة، تقوم على معياري العقل والإرادة الإنسانية الحرة، فهذين المعيارين هما أساس المرجعية المعرفية والأخلاقية التي يقوم عليها المشروع الاجتماعي اللّيبرالي.

وإذا كانت اللّيبرالية علمانية بطبيعتها، فإنها لا تُقِم أي صلة باللاّهوت، ومن ثمّ فهي لم تكن من صنع السماء، بل وإنما هي صيرورة فكرية وتراكم معرفي يعود أساساً إلى تلك الجهود التي قدمها رجال النهضة الحديثة، حيث استطاعوا بلورة " نظرة جديدة للكون والإنسان في بُعديه المادي والميتافيزيقي، في أعقاب ثورات متلاحقة، كالثورة الكوبرنيكية، الثورة الغاليلية، الديكارتية، والنيوتينية [...] ثورات أثارت إحساس الإنسان بقدرته لا على قراءة الطبيعة والسيطرة عليها فحسب، وإنما على تنظيم المجتمع تبعا لمخطط أكثر عقلانية"[1]. لأن النظام اللّيبرالي هو نتاج ذلك الصراع والقطيعة التي حدثت مع المنظومة المجتمعية والفكرية المدرسية Scolastique (*)، حيث أبدى العلماء والفلاسفة رغبة كبيرة في تغيير الوضع الذي

---

[1] فرانكلين – ل– باومر، الفكر الأوروبي الحديث؛ الاتصال والتغير في الأفكار، ترجمة أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1987، ص 45.

(*) الفكر المدرسي هو الفكر الذي احتضنته الكنيسة ضمن منظومتها المعرفية ومرجعيتها التيولوجية خلال فترة القرون الوسطى، حيث جاء في موسوعة لالاند الفلسفية لفظ Scolastique بمعنى: ما ينتمي إلى المدرسة؛ أي إلى التعليم الفلسفي المدرسي المُعطى في المدارس الكنسية من القرن العاشر إلى السابع عشر، وأهم سماته التنسيق مع اللاّهوت من جهة والتوفيق بين الوحي والعقل من جهة أخرى. أنظر: أندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، ج1، مرجع سابق، ص1257.

آلت إليه القارة الأوروبية، من الجهل والخرافة واستبداد رجال الدّين واستغلال الإقطاع واستعباد الناس، فضلا عن الفوضى والخراب جراء الحروب الدّينية التي دمرت القارة خاصة في إيطاليا، فهذا كله إذن كان يُعود إلى " مسلكها الرّاذل الذي قوضت به العقيدة الدينية والسلطة الزمنية للباباوات مع السياسة التي تصدر عنها"[1]، لهذا أصبحت الكنيسة ورجالاتها مصدر شقاء وبؤس الإنسان الأوروبي، الشيء الذي أكده ميكيافيليي حينما قال " كلما كان الناس أقرب إلى كنيسة روما وهي رأس ديننا، كانوا أقل تدينا، فدمارها وعقابها وشيك، نحن الإيطاليون ندين لكنيسة روما وكهنتها بكوننا أصبحنا لا دينيين وأشرارا، ولكن ما برحنا ندين لها بدين أعظم، دين سيُسبب دمارنا"[2].

وفي ظل هذا الوضع الظلامي لحُكومة الكنيسة، وما آلت إليه من الفساد والتدهور الذي مسّ مختلف المجالات وإفرازاته على المجتمع، دفع رجال عصر النهضة وفلاسفتها إلى الخروج والتمرد على سلطة هذه الحكومة، فكان أول تمرد عليها يرجع إلى نشر نظرية كوبرنيقوس سنة 1513، ثم تطويرها وتعديلها من طرف غاليلي وكابلر في القرن السابع عشر، بإقرارهم لحقائق علمية كانت عند الكنيسة من الكفر والخروج عن الإيمان، مثل القول أن الشمس هي التي تدور حول الأرض، وأن هذه الأخيرة هي بمثابة مركز الكون، لأنه استخلف فيها الإنسان الذي يشكل مركز الوجود وخليفة الله على الأرض، ولما أثبت العلم عدم صحة ذلك، وتهافت فكرة ثبات الأرض، ودحض التأويلات الدّينية التي يقدمها رجال الدّين ورميها بنعوت الخرافة والهرطقة والجهل، سارعوا إلى محاربة هذه الأفكار الجديدة وتصدوا لها باسم الدين، فكانت النتيجة أن أصبح العلم وأصحابه من الكفر يجب محاربته، لذا شنوا حملة اعتقال واسعة في صفوف المفكرين والعلماء، وعرضهم على محاكم التفتيش. وظل الوضع على ذلك إلى غاية سنة 1648، وهي السنة التي انعقد فيها مؤتمر وستفاليا الذي أنهى الحروب الدّينية، وظهور بموجبها مفهوم السيادة والدولة القومية وإحلالها مكان حكومة الكنيسة، بعد أن " بدأت

[1] برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الحديثة، مصدر سابق، ص28.

[2] المصدر نفسه، ص 28-29

الدول الأوربية في هذه الفترة في التحلل من سيطرة الكنيسة على بلادها، فلم تعد للكنيسة أي سلطة سوى سلطتها الروحية التي لم تكن أن تملأها مؤسسة غير الكنيسة، أما المتحكم الوحيد الأول والأخير في شؤون الدولة كان هو الملك فقط دون منازع"[1]، وذلك تحت شعار «أعطي ما لله لله، وما لقيصر للقيصر».

لقد أدى ظهور الدولة القومية ومفهوم السيادة كما قلنا، إلى جانب تزايد الكُشوفات العلمية وتعاظم أهميتها، إلى اهتمام الحكومات بالعلم الجديد، حيث شرعت في استقطاب العلماء ومغازلتهم بمناصب عليا في الدولة ومؤسساتها خاصة العسكرية منها، مثل ما حدث مع غاليلو وليوناردو، بهدف توظيف معارفهم في الدفاع عن سيادة الدولة القومية وصيانة حدودها ورد الأطماع التوسعية من طرف الدول الأخرى.

ومن هنا أخذت سلطة العقل بالتزايد والتأثير على المجتمع، حتى أصبحت المرجعية البديلة، عوض المرجعية الدّينية، حيث شرع الفلاسفة في الترويج للنزعة الفردانية وتقديس الإنسان، منذ اللّحظة الديكارتية، إذ كرس ديكارت كل جهوده الفلسفية من أجل إرساء دعائم هذه النزعة وفرض مرجعيتها، عن طريق مبدأ **الكوجيتو** بربط المعرفة اليقينية بوجوده الذاتي "**أنا أفكر إذن أنا موجود**"، بمعنى تأسيس المعرفة الصحيحة والوحيدة على الذات المفكرة، فيُصبح الإنسان حينها مصدر المرجعية الفكرية والمعيارية.

فهذه القطيعة الإبستيمولوجية مع المرجعية الدّينية بشقيها الفكري والمعياري، الذي مثلته سلطة الكنيسة والفلسفة المدرسية طيلة القرون الوسطى، كانت أحد الشروط التاريخية التي مهدت لِظهور أنساق ونُظم اجتماعية علمانية تتمحور حول الإنسان وفردانيته، إذ أصبح هذا الأخير المصدر الوحيد للحقيقة وصاحب السلطة والشرعية المطلقة التي يُنظّم من خلالها المجتمع وشؤونه .

[1] عبد العزيز سليمان نوار، التاريخ الأوربي الحديث؛ من عصر النهضة حتى نهاية الحرب العلمية الأولى، مرجع سابق، ص 158.

ولقد تأسس على ذلك مفهوم جديد للتاريخ وموضوعه، حيث تحول حينها من معنى ديني وفق مفهوم الخطيئة الأولى، إلى معنى مادي متجه نحو الأرض، لأن رجال عصر النهضة قد أخذوا مسار مغاير لما ذهب اليه مفكرو العصور الوسطى، مثل ما كتبه بوسويه(*) في موضوع التاريخ واتجاهه، بل" ثاروا على هذه النظرة اللاّهوتية، واعتبروا أن موضوع التاريخ ليس الله الذي يدبر بعناية مجرى أحداث العالم، بل موضوع التاريخ هو الإنسان ومجتمعه بنظُمه وقوانينه كما صنعها الإنسان"[1].

لقد أُلقي على عاتق الإنسان الحديث مسؤولية إعمال عقله في الكون والكشف عن نواميسه والقوانين التي تسري عليه، من دون أي تقيد أو خُضوع لاعتبارات ميتافيزيقيا قد تحد من فعالية نشاطه العقلي، كما كان الوضع في القرون الوسطى، فاستطاع الإنسان الحديث بذلك أن ينتج علماً يقوم على مناهج مادية/وضعية/نسبية، أصبحت بمثابة قوة كما قال فرانسيس بيكون، يواجه بها الطبيعة ويُخضِعها من أجل خدمة أغراضه وإشباع حاجاته.

لذا وفي هذه الظروف شاع في أواخر القرن السابع عشر لفظ Liberal التي تعبر عن تلك الإرادة الحرة التي كانت لا تتقيد بأي اعتبار مهما كان نوعه، سوى اعتبار العلم وأسبابه في الكشف عن أسرار الكون وصناعة حضارته ومدنيته، وهي في أصلها، كلمة يونانية تعني الشخص الحر، أي الشخص الحر في وعيه وسُلوكه، وهذا يعني حرية الإنسان في تفكيرِهِ واعتقاداته، وهذا بلا شك كان بمثابة ردّ فعل فكري على المنظومة المعرفية/القيمية المدرسية التي كانت، حسب اعتقادهم، لا تزيد الإنسان إلا تخلفاً وشقاءً بتلقينه الجهل/الخرافة.

---

[1] عبد الرحمان بدوي، الموسوعة الفلسفية، مرجع سابق، ص 158.

(*) لقد كان معنى التاريخ عند المفكرين المسيحيين، مثل ما هو الشأن عند القديس أوغسطين، عبارة عن فترة من الزمن تتحقق فيها خطة الله في خلاص الإنسان منذ أن وقع آدم في الخطيئة الأولى، عبر فواصل زمنية تبدأ بخلق العالم، خطيئة آدم، فناء الدنيا، القيامة ويوم الحساب، فهذه القسمات تعطي للتاريخ معناً إلهياً، فصار تاريخ الإنسان في نظر اللاّهوت المسيحي هو تاريخ الخلاص، فهذه النظرة إلى التاريخ نجدها أيضا لدى بوسويه في القرن السابع عشر في كتابه مقال في التاريخ الكوني سنة 1681. لمزيد من التفاصيل أنظر: عبد الرحمان بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج1، المرجع نفسه، ص 158.

ولما كان العلم ذو طبيعة تراكمية، يتطور عبر الفواصل الزمنية المتتالية، وكذا المحطات الحضارية المختلفة، فإن من الطبيعي أن يكون من أسباب تحرر الإنسان الغربي من قيود الخرافة والجهل، تفتُحِه على حضارات و"عوالم ثقافية جديدة عربية، إغريقية ورومانية، وهي عوالم بفعل كونها تقع خارج مدار النص الكنسي، أدهشت العقل الأوروبي وأثبتت له أن ثمة إمكانات معرفية أرقى من تلك التي خلفتها له قرونه الوسطى المشدودة إلى النص الإنجيلي والتمحور حوله"[1].

ولقد أدت هذه العملية الارتدادية نحو الماضي اليوناني والروماني عبر التراث الإسلامي وعلمائه، إلى دفع وتعجيل من خطوات العلم إلى الإمام، عن طريق بلورة أفكار جديدة مثقلة بمفاهيم راديكالية تهدف إلى " تغير الحاضر الذي أصبح يُنظر إليه على أنه أزمة، وتصفية النُظم التقليدية والقوى المتوارثة القديمة، ابتغاء تمكين المستقبل من البزوغ"[2]، فتحول موضوع التاريخ الإنساني من فكرة الخلاص إلى فكرة التقدم، وما تمخض عنها من المفاهيم مثل الحرية، والفردانية، والعقلانية...الخ، لذا اعتبر أصحاب نزعة التنوير أن التقدم في التاريخ هو بمثابة حتمية لا مفر منها، باعتبار " أن الإنسان كائن عاقل، والعقل يدعوه إلى تحسين أحواله وتمكينه من الحياة السعيدة، عن طريق تحديد خُطط للمستقبل ووضع أهداف للمجتمعات والنظم، ومن ثم فإن هذا يعطي مضمون للحركات الثورية وتبريرات لقيامها بوصفها وسائل ناجحة في تحقيق التقدم"[3].

لذا أدت هذه الأفكار عبر مختلف أنساقها الفكرية وحقولها المعرفية، إلى خلق تراكم معرفي كان من نتائجه قيام الثورة الصناعية، والتي كانت لها، بالطبع، انعكاسات على طبيعة النظام الاقتصادي والاجتماعي، خاصة في عصر الثورات البرجوازية، التي حررت الإنسان من الأغلال التي ربطت به إلى الأرض، باعتبار أن الإنسان في ظل النظام الإقطاعي كان

[1] طيب بوعرة، نقد الليبرالية، ط1، 2009، مكتبة الملك فهد للنشر، الرياض، ص 23.

[2] عبد الرحمان بدوي، الموسوعة الفلسفية، مرجع سابق، ص159.

[3] المرجع نفسه، ص158- 159.

ينظر إليه على أنه أدوات بشرية موجهة إلى الأرض، فهم بذلك لا يتعدى كونهم " قوة أقنان مشدودة إلى الأرض تعيش بين سياجاتها وتعمل فيها وتدفن في داخلها"[1].

ولما كانت هذه الطبقة من المجتمع قد ذاقت مرارة العبودية والاستغلال الإقطاعي، فإن أقصى ما قد تحلم به هو الحرية والتحرر من تلك الأغلال، الشيء الذي استغله النظام اللّيبرالي ، فعمل على " إعادة توجيه تلك القوة عن طريق مغازلتها، بإبداء ذلك الوجه الجميل المناقض لما هم عليه، والمتمثل في الحرية والكرامة الإنسانية، وإقناعها بضرورة الانتقال إلى العمل في المصنع، فهو مفهوم فرضته الظروف التاريخية والحاجة المجتمعية، حيث استطاع هذا النظام بلورة نظرة ومعنى جديد للوجود، بتقديم مفهوم الحرية بمدلولها اللّيبرالي، على أنها تحرير للقن ليتحول إلى عامل"[2].

ومن هنا تظهر الخلفية الإيديولوجية التي كانت وراء ظهور اللّيبرالية، فخلافاً لما ذهب إليه البعض من أن اللّيبرالية هي الممارسة الواقعية للحرية الإنسانية، وإنما هي على عكس ذلك تماماً، لأنه لم " تنشأ بوصفها توكيد لحرية الإنسان(*)، بل بوصفها توكيداً للحاجة إلى استغلاله بطرائق مغايرة للاستغلال القناني، طريقة جديدة تناسب الثورة الصناعية"[3].

ولعلى أن من أبرز الأمثلة على ذلك، ما حصل للهنود الحمر وشعوب القارة الإفريقية التي زُوج بها في المناجم وسجون الفحم والحديد، إذ تذكُر ملاحم اصطياد العبيد، أنه حوالي مئة مليون لقوا حتفهم في أقل من خمسون سنة، حيث تذكر" دائرة المعارف البريطانية في مادة slavery: أن الانجليز كانوا يُشعلون النيران في الأحراش والأشجار المحيطة بأكواخ الأفارقة،

---

[1] طيب بوعزة، نقد الليبرالية، مرجع سابق، ص 24.

[2] المرجع نفسه، ص 25.

[3] المرجع نفسه، ص 24-25.

(*) إن الفكر اللّيبرالي ونمطه المجتمعي لم يظهر بناء على إيمان/قناعة بالحرية الشخصية، وإنما بقصد تخليص القن من سياج الأرض ومُغازلته، حتى يتسنى تحويله إلى مادة قابلة الاستعمال في المصانع، لذا يجب التميز بين الحرية كقيمة ميتافيزيقيا وكمثال تنزع نحوه الإنسانية امتثالا/محاكاتا وبين الحرية كإيديولوجية في ممارستها الاجتماعية في ظل النظام اللّيبرالي.

فيضطر هؤلاء إلى الخروج من مساكنهم هرباً من النيران، فتتلقفهم رصاصات القناصة لقتل الرجال، بينما يتم أسر الأطفال والنساء، ثم ترحيلهم إلى مراكز لتجميع العبيد على طول الساحل الغربي الإفريقي تمهيدا لنقلهم في السفن عبر المحيط الأطلنطي"[1]، فضلاً عن ما خلّفتهُ من تخريب وتدمير لديارهم ونهبٍ لبلادهم، جراء تزايد الحاجة إلى المواد الأولية واليد العاملة وعجزها عن تغطيته ذلك محليا، بسبب تطور الصناعة وانتشارها في القارة خاصة في الضفة الغربية، فكانت الوسيلة في التخلص من مشكل الندرة والعجز، هي في توجيه الآلة الاستعمارية نحو المناطق الغنية بتلك الموارد الطبيعية والبشرية، في القارة الأفريقية والأسيوية والأمريكية.

بالتالي فالمفارقة، والتي كثيراً ما يُمارس عليها الحجب/التستر، خاصة من طرف المُنبهرين من النظام اللّيبرالي، هي أن ما حرر الإنسان الغربي وصنع مدنيته هو الذي استعبد الآخر ودمر عُمرانه، لهذا لم يُولد هذا إلا تحت عبادة الإبادة والجريمة ضد الإنسان من أجل إنسان آخر أرقى منه حسب زعم فلاسفة التنوير، مثل ما ذهب إليه هيغل الذي كان يرى أن شعوب شمال إفريقيا لم ترتقي بعد إلى مستوى الإنسان، فهي لا تتعدى كونها كيانات سفلى في حاجة لمن يقودها، فهذا ما يبرر عندهم إبادة الشعوب واستغلالها، إذ أن " إبادة الهنود الحمر التي جاءت مقترنة مع بداية انهيار نظام الإقطاع واستعباد شعوب إفريقيا واستعمارها ونهب مقدراتها، لم تكن صنعة الإقطاع، بل صدرت عن النظام اللّيبرالي الرأسمالي، وأن التسويغ التشريعي لهذا الاستعباد صادرا من داخل البرلمانات اللّيبرالية الرافعة لشعار الإخاء الحرية والمساواة"[2]. بل أن الإنسان الأوروبي نفسه لم يسلم من الاستغلال والتفقير، حيث أدت السياسات اللّيبرالية القائمة على فلسفة اقتصاد السوق الحر التي صاغ مفاهيمها آدم سميث ودافيد ريكاردو، خاصة بعد سنة 1846، في بريطانيا إلى " إلغاء قانون تحديد سعر الحبوب

[1] حمدي شفيق، التاريخ الأسود للرق في الغرب، ص 29- 30.

[2] طيب بوعرة، نقد الليبرالية، مرجع سابق، ص 25.

والقمح، إلى تفقير شريحة واسعة من المواطنين، وتركيز الثروة أكثر فأكثر في يد الفئة القليلة المسمات« الطبقة العليا » "[1]

وبهذا المعنى تصبح المقاربة التاريخية والسوسيولوجية، مهمة من الناحية المنهجية والمعرفية لفهم نشأة اللّيبرالية والكشف عن توظيفاتها الإيديولوجية لمفهوم الحرية، الذي غدا الأساس والجوهر الذي يتأسس عليه المذهب/النظام الليبرالي والمبدأ الذي تقوم عليه النظرية السياسية والاقتصادية وحتى الأخلاقية فيما بعد، في نسقها الاجتماعي الشامل، الشيء الذي سنحاول بيانه من خلال الصفحات الموالية.

[1] William Engdahl, Pétrole une guerre d'un siècle; l'ordre mondial anglo-américain, édition Pulto Press, London, 2004, traduit en français par Valentin Dumas, P 203.

المطلب الأول: النظرية السياسية اللّيبرالية.

نعني باللّيبرالية السياسية مجموعة من المفاهيم والمصطلحات التي توحي بمضامين سياسة يكون مدارها الحرية، مثل حرية الانتخاب، حرية إنشاء الأحزاب السياسية، وحرية اختيار السلطة أو عزلها، حرية التعبير والمعتقد، وحرية المرأة وغيرها من المفاهيم، التي هي ثمرة الانتقال النوعي من إثبات الذات العارفة وإرادتها الحرة، إلى البحث في شروط ممارستها الواقعية من الناحية السياسية .

لقد انتهى التفكير والنظر الفلسفي إلى الحرية من منظور سياسي إلى ظهور نظرية العقد الاجتماعي وتبلور مفهوم الدولة، حيث أسهمت جهود الفلاسفة في هذا الحقل في إحداث تراكم معرفي ساعد على تبلور شبكة من المفاهيم السياسية التي أسست للنظرية السياسية اللّيبرالية، حيث رجعت المحاولات الأولى إلى وقت مبكر في " أواخر العصر الوسيط وبداية عصر النهضة، إذ حاول مارسيل البادوفاني(*) تحديد النظم والمبادئ التي ينبغي أن تقوم عليها الدولة العلمانية في مواجهة السلطة البابوية"[1]

ومن الفلاسفة الذين ساهموا أيضا في تأسيس هذه النظرية ووضع دعائمها الأولى نجد الفيلسوف الإيطالي ميكافيلي 1469–1527، الذي استطاع أن يقدم أفكار سياسية يدين بها المختصون والعلماء في الفكر السياسي له بتقدير كبير، حيث يُعد المتن الميكيافيلي من أكثر النصوص السياسية إثارة للجدل، إذ يعتبر فكره اللّبنة الأساسية التي تقوم عليها النظرية السياسية اللّيبرالية، لأنه يؤسس لعلمنة السلوك والفعل السياسي واستبعاد البعد الأخلاقي، بالتالي فهو بمثابة خطوة كبيرة في القطيعة مع الفكر السياسي الوسيط.

ومن هنا إذن تتبين لنا أهمية ميكافيلي في مسار التحول التاريخي والصيرورة الفلسفية للحداثة الغربية في عصر النهضة، حيث أن الفكر السياسي الواقعي الذي أتى به وأسس له، كان

[1] عبد الرحمان بدوي، الموسوعة الفلسفية، مرجع سابق، ص 163.

(*) تناول مارسيل البادوفاني (1275– 1343) الفكرة العلمانية في كتابه المدافع عن السلام، سنة 1324.

يُتناول، من قبل، أي منذ اللّحظة الأفلاطونية إلى غاية اوائل العصر الحديث، ضمن الاطار الأخلاقي" فكان السؤال قيمياً بالتفكير فيما ينبغي أن يكون قصد الانتقال بالسائد والكائن نحوه"[1]، بينما ميكيافيلي كان واقعيا وجّه فكره السياسي إلى ما هو كائن ويجرده من القيم، بل نجده في مواطن كثيرة من كتابه الأمير يدعوا إلى الخيانة الأنانية والغدر تحت دعاوي الغاية تبرر الوسيلة حيث قال " نعلم منه أنهم ينبغي أن يحافظوا على العهد حين يعود عليهم ذلك بالفائدة ليس إلا، فالأمير يجب عند الاقتضاء أن يكون غادرا"[2].

وتأسيساً على ما تقدم، تظهر لنا هامشية القيم واستبعادها في السلوك السياسي الميكيافيلي، فإقصاء القيمة الأخلاقية تشكل فيما بعد، اللّبنة والقاعدة الأساسية التي يبنى عليها صرح النظرية السياسية اللّيبرالية " لأنها هي أيضا توكيد على هامشية القيم الأخلاقية بل استبعادها لتأسيس ما يسمى بالحياد الأخلاقي تجاه سؤال السياسة والاقتصاد"[3].

ولكي يشكل بهذا الفكر الميكيافلي القواعد الخليفة الأولى للفكر السياسي الحديث والقائم على أسس علمانية تستبعد قيم العصر الوسيط الدينية إذ أن" الفكر الميكيافيلي فكر ليبرالي سعى إلى علمنة السلوك والمشروع السياسي، ويعد هذا التحول الذي أخذ يؤكده ميكيافيلي، في القرن السادس عشر، علامة وإرهاصاً على التحول الثقافي والاجتماعي الكبير الذي أخذ عصر الحداثة يؤسس له بالتدريج، لوضع قطيعة مع العصر الوسيط ومفهوماته الدّينية"[4].

لقد استطاع ميكافيلي بفكره السياسي الواقعي/المصلحي بأن يطبع العقل الغربي بذهنية جديدة تقوم على مفاهيم مادية/نفعية تزوده بفهم وتأويل جديد للاجتماع السياسي يتناغم ومع التحولات الفكرية والاجتماعية الكبرى لعصر النهضة، بل كانت أفكاره السياسية في هذا

[1] طيب بوعرة، نقد اللّيبرالية، مرجع سابق ص 49.

[2] فراكلي باوم، الفكر الأوروبي الحديث، ترجمة، أحمد حمدي محمود، ص 29- 30.

[3] طيب بوعرة، المرجع نفسه، ص 50.

[4] المرجع نفسه، ص 50.

السياق بمثابة الأرضية التي تتأسس عليها فكرة العقد الاجتماعي، كتجسيد واقعي للنظرية السياسية اللّيبرالية.

كما تجدر الإشارة هنا في هذا الإطار أيضا، إلى أعمال توماس هوبز 1588-1679، الذي أسس فكره السياسي على نظرة مادية واقعية، حيث تناول في كتابه **ليفيتان** أفكاره السياسية مثل مفهوم الدولة، السيادة، سلطة الحكومة، والعلاقة بين الحاكم والمحكومين.

لكن، إذا كانت الدعائم الفلسفية الأولى للنظرية السياسية اللّيبرالية تعود إلى أعمال ميكيافيلي وتوماس هوبز وفكرهما السياسي، فإن التأسيس النظري لليبرالية السياسية يُردها الفلاسفة والمختصُون في الفلسفة السياسية إلى أعمال جون لوك 1632-1704، حيث بلور موقفه السياسي حول الحكم وطبيعة العلاقة التي تربط بين الحاكم والمحكوم انطلاقا من الوضع السياسي في انجلترا، حيث اشتد الصراع في المواقف والأفكار حول طبيعة الحكم، إذ انتقد ما ذهب إليه فيلمر حينما حاول " استعادة فكرة الحق الإلهي في مقابل الحق الطبيعي، الذي كانت إرهاصات الفكر الليبرالي تنادي به جاعلاً من الملك حاكما مطلقا بالحق الإلهي، وتقوم الرؤية السياسية لفيلمر على مقولة الأبوة، حيث يرى أن الوالدين لهم سلطة على أبنائهم، وأن هذه السلطة راجعة إلى الله"[1]، وهذا الموقف، بالنسبة إلى لوك، هو بمثابة نكسه للفكر اللّيبرالي وتهديد للفكر الفلسفي الحديث الذي بشّر الفلاسفة النهضويين به، بمحاولته إعادة بعث السلطة الدينية من جديد.

كما أن الفكر الفلسفي السياسي لجون لوك كان أيضا كرد فعل لموقف توماس هوبز حول حالة الطبيعة، التي أرجعها إلى حالة فوضى وحرب، وأن النظام والاستقرار لا يكون إلا بوضع حاكم قوي مستبد، بينما لوك ذهب إلى خلاف ذلك، إذ يرى أن حالة الطبيعة هي حالة حرية ومساواة، لذا قال " بما أن البشر هم بالطبيعة أحرار ومتساوون ومستقلون، فإن أحدا لا يمكن أن يُحرم من هذه الحالة، ولا أن يَخضع للسلطة السياسية للآخر بدون موافقته الخاصة،

[1] طيب بوعرة، نقد اللّيبرالية، مرجع سابق، ص 62.

إن الطريقة الوحيدة التي يمكن لأي فرد أن يتنازل بها عن حريته الطبيعية ويتحمل التزامات المجتمع المدني تكمن في إجراء اتفاق بين البشر الآخرين من أجل التجمع والاتحاد في جماعة، بحيث يعيشون مع بعض في الرفاهية والأمن والسلام"[1].

وبناء على ما سبق، نفهم أن لوك يرى أن تأسيس المجتمع المدني يتوقف على رغبة واتفاق كل الأفراد ولا يقتصر فقط على، فئة معينة خاصة من المجتمع، حتى تكون لهذا الكيان السياسي المشروعية في ممارسة السلطة " إن المبدأ الكفيل بانطلاق المجتمع المدني هو مبدأ اعتماد الأكثرية وهو الموافقة التي يعطيها عدد ما من الناس لتشكيل جسم سياسي واحد" وبالتالي فإن "مبدأ إرادة الأكثرية عند لوك ليس شرطا قيام العقد الاجتماعي فقط بل هو الشرط الأساس لكل حكومة شرعية سواء كانت في بدء تاريخ الاجتماع المدني أو لحظة تالية لهذا البدء، وهو بذلك يؤكد الدلالة اللّيبرالية لشرعية السلطة السياسية"[2].

ومن هنا، يظهر لنا مدى عمق البعد اللّيبرالي للاجتماع المدني الحديث، الذي يقوم على أساس الوعي الإنساني والإرادة الحرة للإنسان بضرورة الاجتماع من أجل ضمان التكافل في تحقيق الأمن والرفاه الاجتماعي، لأن المحكومين بتنازلهم عن السلطة لا يعني أنهم خاضعين تجاه حُكامهم، وإنما لم يترك أي مجال لاستبداد الحُكام بالسلطة المُودعة إليهم، حيث اعتبر الشعب ليس ملزما أمام الحاكم تحت أي اعتبار، وهذا بلا شك تأكيد على النزعة الفردانية ومركزيتها، في حين الحاكم ملزم أمام المحكومين بخدمة الصالح العام وضمان الأمن والاستقرار، ومن ثم متى أخل بمهامه ثار عليه المحكومين وسلبوا منه السلطة.

ولهذا فإن ضمان عدم الاستبداد بالسلطة، نجد لوك يوظف مفهوم توزيع أو تقسيم السلطة، وهو مفهوم يضمن تحقيق إمكانية السيادة للشعب، حيث يقترح لوك على مستوى التنظيم

[1] طيب بوعرة، نقد اللّيبرالية، مرجع سابق، ص 64.

[2] المرجع نفسه، ص 64.

السياسي والمجتمع المدني وجود سلطتين تشريعية وتنفيذية، وذلك توزيعا للقوة السياسية حتى لا تخضع لجهة واحدة، كما أن السلطة التشريعية خاضعة للشعب وليست مستقلة"[1].

وبهذا يصبح جون لوك، بحق مؤسس النظرية السياسية اللّيبرالية وصانع مفاصلها الأساسية ويعزى له الفضل في رسم صورة متكاملة للنظام الديمقراطي الذي تتباهى به الأمم المتحضرة اليوم، بل أصبح فكره السياسي بمثابة المعيار الذي تقاس به مدنية الشعوب على توحشها والفاصل بينها، لذا " ظل فكر لوك في صيرورة تطور الفكر السياسي الأوروبي أساسا مرجعيا للفلسفة السياسية اللّيبرالية، إنه فكر يقوم، في ظل تراجع السلطة الدينية، في رؤيته المجتمعية على منظور ذري تجزئي(*) يخلص إلى بلورة فلسفة ليبرالية فردانية"[2].

ومن نافل القول، أن الفكر السياسي الذي جاء به لوك أصبح بمثابة " التوراة السياسي للقرن الجديد الذي تستهلكه الثورة الأمريكية، كما سيؤثر في الفكر السياسي الأنواري الفرنسي، بل أن تلقيه في هذا السياقين المجتمعيين كان مُحاطا بقدر من الاحتفاء والتقدير أكبر بكثير من ذلك الذي حصّلهُ في المجتمع البريطاني نفسه"[3].

لكن رغم التأكيد على الممارسة الديمقراطية للسلطة وإرجاع مصدرها إلى الشعب من دون منازع فضلا على توزيعها بين السلطة التمثيلية والسلطة التنفيذية، إلا أن هاجس الاستبداد بهذه السلطة وإمكانيته، ظل مطروحا في الفكر السياسي لأنواري، وهو الشيء الذي لا ترضاه النظرية السياسية اللّيبرالية، التي جاءت من أجل الدفاع عن حرية الفرد، والقضاء على الاستبداد والاستعباد الذي عاشه الإنسان الأوروبي طيلة القرون الوسطى في ظل سلطة

---

[1] طيب بوعرة، نقد اللّيبرالية، مرجع سابق، ص 64.

(*) لقد كون لوك نظرة ورؤية ذرية للوجوديين الفيزيائي والاجتماعي، ويرى أنه الأساس الذي يجب التركز عليه وهي تتناسب تماما مع التأسيس الفلسفي للرؤية المجتمعة الليبرالية. أنظر : عبد الرحمان بدوي، الموسوعة الفلسفية، الفلسفة الذرية.

[2] المرجع نفسه، طيب بوعرة، ص 65.

[3] المرجع نفسه، ص 65.

الكنيسة والإقطاع، لهذا وجد العقل السياسي الغربي نفسه أمام تحد آخر يجب تجاوزه، وهي المعضلة التي سيتصدى لها مونتسكيو، فيما بعد، من خلال أعماله وفكره السياسي.

لقد انطلق مونتسكيو مما انتهى إليه جون لوك، إذ قام بالبحث في إمكانية الحلول دون استبداد أي من السلطتين التشريعية والتنفيذية بالسلطة، وذلك بتوظيف مفهوم الحرية السياسية لكي يقدم لنا في الأخير، الصورة النهائية للنظرية السياسية اللّيبرالية، فتفصح " الحداثة السياسية الأنوارية عن ذاتها مع مونتسكيو، حيث أن في الكتاب الحادي عشر من روح القوانين، الذي نشره 1748، نجده قد بلور نظرية الحرية السياسية على نحو مفصل، إذ يؤكد على أن هذه الأخيرة ينبغي أن تكون المقصد الأساس للنظام المجتمعي"[1].

ومفهوم الحرية السياسية عند مونتسكيو تأخذ معنى/منحى آخر مقارنة لما ذهب إليه جون لوك، حيث كان هذا الأخير يرى أن الشعب يمتلك الحرية المطلقة في الاختيار بين البقاء على حالة الطبيعة أو الانتقال إلى المجتمع المدني، أما التقيد لهذه الإرادة فلا يتم إلا بعد العقد ويكون نسبياً، باعتبار أن صاحب السيادة والمشروعية هو الشعب وحده ومعنى هذا أن التقيد النسبي للإرادة الحرة للشعب لا تكون في إطار احترام القوانين التي يترتب عنها العقد، أما عند مونتسكيو فالأمر على خلاف ذلك، إذ أن دلالة الحرية عنده مخالفة لمعنى الفوضى بل " الحرية هي أن نفعل ما يجب أن نفعله أي ما تسمح به القوانين، فأنت حر ما لم تتجاوز النظم القانونية وتخرقها"[2].

كما أن القانون ليس من جملة المبادئ والأفكار التي يبتدعها العقل على نحو حر وبعيدا عن أي اعتبارات أخرى مهما كان نوعها، وإنما القوانين حسب مونتسكيو " هي العلاقة الضرورية النابعة من طبيعة الأشياء"[3]، فهو يتجاوز بهذا المعنى البعد النظري المؤسساتي للقانون إلى

[1] طيب بوعرة، نقد اللّيبرالية، مرجع سابق، ص 67.

[2] المرجع نفسه، ص 67.

[3] المرجع نفسه، ص 67.

البعد الواقعي/المجتمعي، لأن مونتسكيو قال بفكرة الارتباط والتلازم بين النُظم والقوانين السياسية وطبيعة المجتمع الذي ظهرت فيه(*)، ولهذا نجده ينكر وينتقد " استنساخ القوانين السياسية ونقلها جاهزة من فضاء مجتمعي إلى آخر، بل يؤكد في روح القوانين أنه إذا حصل انسجام بين قوانين أمة مع أمة أخرى، فإن ذلك سيكون من قبيل الصدفة النادرة جدا"[1].

كما تناول أيضا مونتسكيو في كتابه روح القوانين فكرة الفصل بين السلطات، حيث كان يقصد بها توزيع السيادة بالشكل الذي يحول دون الاستبداد بالسلطة، وهو الشيء الذي أشار إليه من قبل جون لوك، إذ نبه إلى هذه الفكرة وآثار إشكالية إمكانية استبداد أحد السلطتين التشريعية والتنفيذية بالسلطة، لكن الجديد الذي جاء به مونتسكيو هو استحداثه لسلطة ثالثة، والمتمثلة في السلطة القضائية التي تتولى مهمة مراقبة السلطتين والحلول دون استبداد أحدهما على الأخرى، لكي يرجع الفضل إلى مونتسكيو في استكمال الصورة ووضوح معالم النظرية السياسية اللّيبرالية وإرساء دعائم الممارسة الديمقراطية للسلطة داخل المجتمع المدني الحديث.

وهكذا، فإن النظرية السياسية اللّيبرالية هي عبارة عن مسار وصيرورة تراكمية للأفكار الفلسفية في الفترة الحديثة وعصر الأنوار، فهي نتاج لجهود الفلاسفة والمفكرين الذين أرادوا منها أن

---

[1] طيب بوعزة، نقد الليبرالية، مرجع سابق، ص67

(*) ويمكن لنا فهم هذه الواقعية السياسة عند مونتسكيو من خلال تنبيهه للتفسير الإيكولوجي لطبيعة السلطة عند جون بروان، حيث أرجع اختلاف النُظم السياسية ومشكل السلطة إلى طبيعة المناخ، فالمناخ البارد يعطى إنسانا قويا نشيطا ميالاً إلى المعرفة وقليل الانجذاب إلى اللذة والنمط السياسي الذي يسوده هو النمط الذي يوفر الحرية، بينما الدول التي لها مناخ حار فإن تلك الحرارة تدفع إلى الكسل ومن ثم تجعل الإنسان يُحبذ الاستبداد لأنه يعفيه من تحمل المسؤولية والنهوض الإرادي للقيام بها.

كما أن التركيز على طبيعة المناخ في تفسير اختلاف النظم السياسية ليس يعني أن مونتسكيو يقول بحتمية إيكولوجية، بل المناخ ما هو إلا شرط من بين الشروط العديدة الأخرى، بل إنما القصد هو التأكيد على تلك العلاقة الوطيدة بين النظام السياسي والمعطيات الواقعية التي تقف وراء قيامه حيث يذكر في الكتاب التاسع عشر من روح القوانين تلك الشروط، مثل المناخ، الدّين، القوانين، التاريخ وعادات السلوك، وبهذا يعطي ضربة شديدة لدعاة اللّيبرالية في المجمعات العربية، الذين يؤمنون بالتنميط والنمذجة واستنساخ النُظم وتبيئتها في مُجتمعاتهم، أنظر: بوعزة، نقد اللّيبرالية، ص 68.

يكون ميلاد جديد لنمط مجتمعي مقطُوع الصلة بكل وصاية ميتافيزيقية مُفارقة، فالمرجعية الوحيدة التي يقر بها الإنسان الحديث هي وصاية العقل والإرادة الحرة، فأصبحت بذلك الفردانية محور الوجود الإنساني منذ لحظة **الكوجيتو** الديكارتي، وهي البذرة التي انتشت منها الفكرة اللّيبرالية، فكرة الإنسان الخالق لوجوده.

كما أن هذه الفردانية ستقود بدورها إلى إحداث هزة عنيفة في مجال الأخلاق، حيث أصبحت القيمة الأخلاقية قيمة نسبية تتحدد وفق المعطيات المصلحة المادية، فتصبح بمثابة تأويلات شخصية للإنسان لتبرير سلوكاته وأفعاله، على حد تعبير نيشه، والتي سيتم التعبير عنها بهذا المعنى من خلال الممارسة و السلوك الاقتصادي.

المطلب الثاني: النظرية الاقتصادية اللّيبرالية.

يشكل السلوك الاقتصادي العمُود الفقري للنظام اللّيبرالي، باعتبار أن النظرية الاقتصادية تعد الأكثر تعبيراً عن الفردانية وإقرار الحرية الكُلية للسلوك الاقتصادي ونسبية القيمة الأخلاقية، بالتالي فهي تتبني أساسا على نظرة مادية للإنسان تحددها الحاجة/المصلحة.

وبهذا يتم الانتقال بالمعنى الفلسفي الإبستمولوجي للإنسان من كونه كائن واعي ذو إرادة حرة، إلى معنى مادي واقتصادي، يصبح فيه مجرد مادة/سلعة/مصلحة/متعة، فيشكل بذلك " نقطة انطلاق لبناء رؤية فلسفية جديدة، تعبر عن قلب دلالي جذري للمقولة المحددة للإنسان بوصفه كائناً عاقلاً تتحدد ماهيته في التفكير"[1].

وهذه النظرة المادية للإنسان بوصفه " حيواناً اقتصادياً " هي في الحقيقة تشكل جوهر النظام اللّيبرالي، وهي ماثلة في مختلف نُظمه وأنساقه الثقافية، وتُحدد صورته النهائية، وهو الشيء الذي أكدته المدرسة السوسيولوجية فرنكفورت في دراستها للعقل الأداتي، حيث وصلت إلى نتيجة مفادها " أن العقل الغربي يقدم قراءة مادية للذّات والوجود، قراءة لا تنظر إلى الغايات، بل تُحّول كل كينونة حتى كينونة الإنسان ذاتها إلى أشياء/أدوات استعمالية"[2].

وضمن هذا الإطار وفي سياق فكرة الحيوان الاقتصادي، نجد أن آدم سميت الذي يعد مُؤسس المدرسة الليبرالية الكلاسيكية، في كتابه **ثروة الأمم**، قد وظف مفهوم الحرية في المجال الاقتصادي، حيث يرى أن الفعل الاقتصادي لا بد أن يكون قائم على أساس الحرية للأفراد، ومن ثم يجب على الدولة أن تبقى بعيدة عن العملية الاقتصادية، باعتبار " أنه ثمة قانوناً طبيعياً يحكم تصرفات الأفراد، وهو عبارة عن يد خفية تضبط الواقع الاقتصادي وتحفظ

[1] طيب بوعزة، نقد الليبرالية، مرجع سابق، ص 80.

[2] المرجع نفسه، ص 81.

توازنه، ومن ثم لا يجوز تدخل الدولة في الواقعة الاقتصادية، بل ينبغي أن تُترك لتنساق في مسارها الطبيعي، لأن هذا التدخل هو خرقٌ للصيرورة الطبيعية للواقع"[1].

وفي هذا السياق، يرفض سميث تقيد العملية الاقتصادية وتوجيهها تحت دعاوي المصلحة العامة، لأن مثل هذا التقييد لحرية الفرد الاقتصادية تجمح من رغبة الفرد وتحجبه من العمل والاستزادة في الربح والثروة، نظراً لكون ذلك لا يتماشى ومع طبيعة الفرد التي تجنح إلى التملك والرغبة في السيطرة، لذا قال " والفرد حتى في بحثه عن مصلحته الشخصية، فإنه يعمل من أجل مصلحة المجتمع، وغالبا ما يكون عمله هذا أكثر فعالية كما لو عمل قصدا بداعي المصلحة العامة"[2].

وعلى هذا الأساس، فإن آدم سميث يُؤسس النظرية اللّيبرالية الاقتصادية على مفهوم الفردانية، إذ يجعل الإنسان محور الفعل الاقتصادي، ومصدر ثروة الأمم، ومن جهة أخرى يستبعد البعد القيمي/الإنساني في العملية الاقتصادية للمصلحة، حينما ربط بين المصلحة الشخصية والعملية الاقتصادية الناجحة، لهذا قال " لا نتوقع غذائنا من إحسان الجزار أو صانع الجعة أو الخباز، وإنما نتوقُعه من عنايتهم بمصلحتهم الخاصة، نحن لا نخاطب إنسانيتهم وإنما نخاطب حُبهم لذواتهم"[3].

وبالتالي، فإن المنظومة الاقتصادية اللّيبرالية تتأسس على قيم واقعية نفعية تحددها المصلحة الشخصية، فهي لا تقيم أي اعتبار للقيم الإنسانية والخير العام، وهذا ما يقرره آدم سميث

[1] طيب بوعزة، نقد الليبرالية، مرجع سابق، ص 93.

[2] المرجع نفسه، ص 93.

[3] المرجع نفسه، ص 96.

نفسه حينما قال " وأنا لم أعرف أبداً أن خيراً كثيراً تحقق على أيدي من يسعون إلى الخير العام"[1].

كما أننا نلمس أيضا هذه النزعة الفردانية/النفعية عند دافيد ريكاردو عند تناوله وتحليله لمشكلة توزيع الثروة، حيث كما هو معلوم أن فائض القيمة يذهب إلى صاحب رأس المال في حين ينال العمال الحد الأدنى من القيمة، فهو في تحليله ينحاز إلى طبقة الرأسماليين باعتبار أنه ميز بين ثلاث طبقات، طبقة المأجورين وطبقة الرأسماليين، وطبقة الملاّكين العقاريين، وككل المنظرين اللّيبراليين ينحاز لطبقة الرأسماليين الصناعيين، فيهمل طبقة المأجورين"[2].

ونفس الحس نجده عند مالتوس الذي ذهب بهذه النظرية إلى حد التطرف والإفراط في الأنانية/النفعية، إذ ربط بين الثروة والنسل، حيث يرى أنه كلما زاد عدد السكان نقص حجم الثروة " لأن قدرة تزايد السكان تتم وفق متوالية هندسية بينما قدرة ازدياد موارد العيش تتم وفق متوالية حسابية، ولما كان الأمر كذلك، يرى مالتوس أن مصدر المشاكل الاجتماعية وازدياد احتمالات انتشار المجاعة، يرجع إلى السلوك الغير العقلاني للفقراء خصوصا الزواج المبكر والإكثار من النسل، لهذا انتقد السياسة المُنتهجة فيما يخص تقديم المعونات، لأن حسب زعمه الفقر ناتج من غلط الفقراء أنفسهم، ومن ثم يظهر لنا مدى غور النزعة المادية في تفسير الظواهر الاجتماعية، بل ويتمادى في نزعته هذه ليصل إلى القول بوجوب منع الإعانات المقدمة في حالات الضرورة كالمجاعات وغيرها"[3].

ومن هنا تتضح لنا جلياً الخلفيات الإيديولوجية للنظام الاقتصادي اللّيبرالي، حيث استطاع منظري هذه المدرسة بواقعيتهم المتطرفة ومُيولاتهم النفعية والأنانية إلى إلغاء أي قيمة إنسانية

[1] طيب بوعزة، نقد الليبرالية، مرجع سابق، ص 96.

[2] المرجع نفسه، ص99.

[3] المرجع نفسه، ص 101.

تتأسس على مفاهيم المنفعة العامة، بل واستئصالها في المخيال الجمعي للمجتمع الغربي حيث " أسهم فكرهم في بلورة مواقف غير إنسانية تجاه حق الحياة، وهذا ما يبدو في بعض الآراء الفجة التي يطلقها بعض السياسيين مثل قول فيليب روج ملكة بريطانيا في مقدمة سيرتها الذاتية " لو قُدر لي أن أولد مرة أخرى، فإنني أتمنى أن أولد في شكل فيروس قاتل لأساهم في حل مشكلة ازدياد عدد السكان"[1].

وهكذا استطاع هؤلاء بأفكارهم هذه في التأثير وصناعة العقل الغربي الموغل في أنانية وحب السيطرة والسعي إلى الهيمنة وإقصاء الآخر/الفقير/الجاهل/الشرقي الذي لا يتعدى وجوده كونه وجوداً طفيلياً زائداً، لهذا قال ليوزو" أن الغربيون ينظرون للشعوب العربية والإسلامية، والتي هي جزء من الشعوب الشرقية ولممارستها الثقافية، على أنها تمثل حضوراً مُهدِداً ومُزعِجاً، وهي مجموعة من الكيانات السفلى في حاجة إلى من يقودها"، بل ويذهب هيغل، أحد أكبر منظري التنوير والحداثة، بتعصبه واستعلائه إلى حد اعتبار هذه الشعوب أنها في مرتبة ما دون الإنسان ويقذف به إلى دائرة العدم، فيقول عن شعوب شمال إفريقيا في محاضرة افتتاحية بجامعة برلين في بداية القرن التاسع عشر" إن شعوب شمال إفريقيا لا هم لهم سوى إتباع قدرهم، وقدرهم هو كل شيء عظيم يحدث خارجهم، بلد ليست له ملامح واضحة، ولا أية ملامح يُمكن أن تنسب إليه"[2].

فالعقل الغربي تم صناعته وفق هذه المرجعية الاستعلائية/اللاإنسانية/المتمركزة على ذاتها، حيث أسسها أولئك الفلاسفة والمفكرين على النمط الداروني الذي لا يقيم أي اعتبار للضعيف الجاهل/المتوحش المفتقر لشروط الوجود الذاتي، بل إن " وجوده متوقف على غيره الذي هو

[1] طيب بوعزة، نقد الليبرالية، مرجع سابق، ص 103.

[2] محمد العربي ولد خليفة، النظام العالمي؛ ماذا تغير فيه وأين نحن من تحولاته، المرجع نفسه، ص 29.

حد في توجيه وتحديد مصيره"[1]، وتحت عباءة هذا التفكير المادي/التوحشي خرجت الآلة الاستعمارية الموجهة إلى القضاء على هذه الشعوب وضمن إطار هذه الإيديولوجية اللّيبرالية القائمة على الهيمنة والسيطرة واحتقار الإنسان للإنسان، أُرتكبت أكبر جرائم في التاريخ البشري في حقه، إذ اندلعت في حدود مئة سنة حربين عالميتين دمرت الحرث والنسل، حيث مات في الحرب العالمية الثانية وحدها أكثر من خمسين مليون شخص بل الأمر لم يتوقف إلى هذا الحد، بل إن إبادة الإنسان وتشريده لا يزال قائم إلى يوم الناس هذا، تحت دعاوي العولمة والديمقراطية، ومحاربة الإرهاب، وصيانة حقوق الإنسان وضمان حرية المرأة وغيرها كثير.

وهكذا، فإن اللّيبرالية التي هي عبارة عن نمط مجتمعي تبلور من خلال تلك التراكمية المعرفية والفلسفية لجهود الفلاسفة والمفكرين منذ اللّحظة " الديكارتية التي أسست للمرجعية المادية الفردانية، فجعلت من الوعي والحرية الخلفية التي شكلت العقل الغربي في تفاعله مع الكون وذاته، مستبعدا بذلك كل التأويلات اللاّمادية في التأسيس للفهم وتوجيه السلوك، فكانت النتيجة أن تم إفراغ الإنسان الغربي روحياً، واختزال المعنى الوجودي له في جعله حيوان اقتصادي يسعى لتعظيم أرباحه الاقتصادية الشخصية، فأصبح ذلك فضيلة وسلوك عقلاني للعمل الاقتصادي، ومن الناحية الاجتماعية والسياسية كائن حر في معتقداته وأفعاله، مُجرّد من كل غاية مفارقة سوى غاية التقدم والتطور التي تمكنه من الاستزادة في اللّذة وإشباع غرائزه وميولاته الشهوانية، وتارة أخرى يُنظر إليه على أنه آلة/شيء/أدوات يُنتفع بها، باعتبار أن " الرؤية العلمانية نظرت إلى الإنسان باعتباره مادة صرفة وهو نوع من نزع القداسة عنه، خليفة الله في الأرض في الرؤية الدينية، ومركز الكون في الرؤية الإنسانية/المُدنسة، إلى

[1] Frantz Fanon, peau noire; masques blancs, édition Talantikit, P250.

مجرد لحم يوظف ويستغل بحيث يصبح مصدرا للذة، فالإمبريالية حولت البشر إلى صفوف وتلال لحم توظف وينتفع بها"[1].

وبهذا المعنى تصبح اللّيبرالية بمرجعيتها العلمانية/المادية، برنامجا لعملية ترشيد الإنسان وفق المبدأ الداروينى/النفعي/الصراعي، لكي يصبح أداة استعمالية بتوظيف قدراته العقلية والإجرائية، ومعطياته العلمية التي أثبتت فعاليتها في التحكم في الطبيعة وتسخيرها لصالحه، وجعلها القوة التي لا يصمد أمامها شيء إلا وخُضع لها، منذ اللّحظة البيكونية، لذا كان لزاما عليه أن يتبعه ويجعل منه، نعني العلم، ديناً يتعبد به ويكفر بكل ما سواه من القيم والمرجعيات الإنسانية الأخرى ويتوعدها بالعداوة والبغضاء، وإلا أصبح مصيره الخرافة/التخلف/الشقاء، لذا أصبحت " الطبيعة غير الواعية هي المرجعية والمركز، فانفصلت النزعة التجريبية التي مركزها المادة، عن النزعة العقلية الإنسانية التي مركزها الإنسان، وانفصاله عن القيم التي هي في واقع الأمر تجاهل الإنسان وغايته وقيمه ومثاليته ومطلقاته، وتبني لمثل النفعية الداروينية، وقد طرح العلم نفسه باعتباره القادر على الإتيان بالحلول العلمية الأكيدة لكل المشاكل المادية، وأنه سيُحقق للإنسان السعادة والخلاص والتحكم الكامل في الطبيعة وتسخيرها لصالحه بل وهزيمتها تماما، ولكن كل هذا لن يتحقق إلا إذا قبل الإنسان بالعلم هاديا مرشدا ودليلا، وسلم له أمره وتبنى منهجه ومعاييره وقيمه وغاياته وطبقه على واقعه بشكل منهجي متكامل، وتخلى عن أي غايات إنسانية أو تساؤلات ميتافيزيقية أو محاولات للتجاوز"[2].

ومن هنا اذن، وانطلاقا مما تقدم نتساءل عن مدى امكانية تبيئة هذه المنظومة المعرفية/القيمية المادية، التي لا تعترف بأي مرجعية أخرى مفارقة، وانسجامها في المجتمع

[1] عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، ط4، 2010، دار الفكر، دمشق، ص 145.

[2] عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مرجع سابق، ص 147.

العربي الاسلامي، مع العلم أن هذا الأخير مُزود بمرجعية دينية ومنظومة روحية متعالية تختلف معها في منطلقها وغايتها، وهو السؤال الذي نود البحث فيه من خلال النقطة الموالية.

المبحث الثاني: اللّيبرالية العربية وهاجس النموذج والتغريب.

سنحاول من خلال هذا المبحث التعرف على طبيعة الخطاب اللّيبرالي العربي، والكشف عن المضامين الفكرية التي يؤسس عليها قواعده النظرية، لذا فإذا كانت اللّيبرالية عبارة عن نمط حياة قائم على نسق معرفي له شبكته المفاهمية المُستقاة من تلك العملية التراكمية والصيرورة المعرفية الحديثة، وحصيلة الجهد الفلسفي لعصر الأنوار، فإن نعتها **بالعربية**، لا يعني ذلك بالضرورة، بل قد ينتقل بنا من فضاء معرفي/مجتمعي مُبدع إلى فضاء مجتمعي آخر مغاير، لهذا فإن فهم الدعوة اللّيبرالية في المجتمع العربي وإدراك التداعيات التي تقف وراءها والتبريرات التي دعمت بها وجُودها، ينبغي التوقف عند الوضع التاريخي والسياسي الذي مرت به هذه المنطقة.

لقد سقطت الخلافة العباسية بعد زوال عصبيتها جراء انغمارها في الملذات والانقياد وراء الشهوات، فأصبحت حينها نفوسهم خسيسة وعقولهم فاسدة، فكانت أحكامهم ضرباً من الهوى والجهل، انتهى بهم الأمر إلى ضعف شوكتهم وفساد اجتماعهم وضياع ملكهم، لذا فإن " عصبية العرب التي أنشأت أولاً الدولة الأموية ثم الدولة العباسية أدت مع الزمن إلى إنشاء ملك كانت غايته مصلحة الإسلام في بادئ الأمر، ثم أصبحت فيما بعد المصلحة الذاتية، فأدى بدوره إلى تلاشي العصبية العربية "[1].

وبانتقال مركز السلطة من بغداد إلى اسطنبول بعد تأسيس الإمبراطورية العثمانية، ظلت الأخيرة، تفرض سيطرتها على العالم الإسلامي، خاصة في مناطقه الاستراتيجية، حيث كان ارتباط سوريا والعراق بالحكومة أوثق، إذ كانت دمشق مركز تنظيم الحج، أعظم مظهر من

[1] ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، الترجمة كريم عزقول، دار النهار للنشر، بيروت، ص 41.

مظاهر السنة العثمانية، وحلب مركز التجارة الدولية وبغداد قاعدة للدفاع عن حدود الإمبراطورية ضد الفرس"[1]

لكن سرعان ما دبّ الهلاك فيها وبدأت تظهر فيها أعراض الضعف والهوان، بسبب تصدع نظام الحكم وفشو الفساد فيه، حيث أصبحت سلسلة السلاطين الأذكياء والأقوياء في انكماش مستمر، حتى حلّ عهد ضعفاء الخلق والذكاء الذين لم يكونوا قد أُعِدوا إعدادا سليما صالحا للقيام بمهامهم، فكانت النتيجة أن نشأ صراع على النفوذ، حتى انتهى الأمر إلى تحويل مركز صناعة القرار من السلطان إلى كبير الوزراء، الصدر الأعظم، " ثم لما كان هذا الأخير لا يَتوفر على القدر الكافي لإدارة شؤون الحكم أدى ذلك إلى " اضطراب الحكم وأصيب بالخلل وسوء التسيير، وفقد نظام الجباية والضرائب فاعليته ونزاهته وانهار نظام تملك الأراضي"[2].

كما أن هذا الوضع لم يتوقف عند حدود الإدارة وجهاز الحكم، وإنما الفساد قد امتد إلى المؤسسة العسكرية حيث " أخذ الجيش يفقد انضباطه تدريجيا فانحل الانضباط الصارم والولاء الخالص لدى الانكشارية"[3].

هذا على المستوى المحلي الداخلي أما على المستوى الإقليمي والدولي فإن الولايات أخذت تتمرد على الإمبراطورية الواحدة تلوى الأخرى، فمثلا على المستوى الإقليمي نجد ظهور الحركة الوهابية التي أخذت منحى انفصاليا تطالب بالاستقلال عن الإمبراطورية بالدعوة إلى تأسيس دولة تتولى حماية الدين الحقيقي ومحاربة البدع والخرافات والشرك، حيث أصبح صاحب الدعوة محمد بن عبد الوهاب بمثابة تحدياً وتهديداً للسلطة المركزية، إذ غدت "دعوته

[1] ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، الترجمة كريم عزقول، مرجع سابق، ص 49.

[2] المرجع نفسه، ص 61-62.

[3] المرجع نفسه، ص 52.

تحديا للقوى الاجتماعية السائدة التي كانت تعيش على جهل بالدين والشريعة، وتحديا من جهة أخرى للسلطنة التي كانت تدعم السنة الإسلامية لا كما يفهمها السلف، بل كما كانت قد تطورت إليه خلال العصور، إسلام وحدة الوجود والكرامات والمنامات والغلو في النبي والتعبد للأولياء وتكريم قبورهم وانبعاث تقاليد الجاهلية، ولهذا فإن حقيقة ما يقوله ابن عبد الوهاب هو أن الإسلام الذي كان السلطان يحميه ليس بالإسلام الحقيقي وهذا يعني ضمنا أن السلطان ليس الإمام الحقيقي للأمة"[1].

ومن جهة أخرى، نجد الحركات والثورات الانفصالية التي تدعمها الدول الأوروبية، مثل ثورة اليونان 1822-1830 وثورة البلقان 1875-1878، فضلا عن " تدخل هذه الدول في الشؤون الداخلية للإمبراطورية حتى انتهى الأمر إلى التدخل المباشر في بعض أقطار الإمبراطورية والتنافس على ممتلكاتها، خاصة من طرف بريطانيا وفرنسا وحتى ألمانيا التي سعت في الحصول على الامتيازات لا نشاء مشروع السكة الحديدية **برلين- بغداد**، لكي ينتهى الأمر بها الى تقسيمها بموجب معاهدة سايكس بيكو 1916"[2]، لذا أخلّ هذا بالتوازن في القوى على المستوى الدولي، ففي الوقت الذي بدأت فيه الإمبراطورية في التلاشي والتراجع، أخذت الدول الأوروبية في التصاعد والتقدم على انقاضها، فضلاً عن انتشار أفكار عصر التنوير وظهور ثمارها على الواقع، خاصة مع الثورة الفرنسية الفكرية والثورة الصناعية في إنجلترا، وهما العاملان الأساسيان اللذان كانا وراء المدنية الغربية وقوتها، لكن رغم كل هذه الحملات والتنافس الشديد على أملاك الإمبراطورية وتقسيمها إلا أن ذلك أعطى وترك في نفوس المسئولين انطباعاً إيجابيا فيما يخص المستوى الحضاري والتقني لهذه الدول " ففي عهد باكر - أي منذ 1720 - عاد من فرنسا مبعوث خاص بتقرير مشبع بالإعجاب بها، وحاولت

[1] ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، الترجمة كريم عزقول، مرجع سابق، ص 55- 56.

[2] William Engdahl, Pétrole une guerre d'un siècle; l'ordre mondial anglo-américain, édition Pulto Press, London, traduit par Valentin Dumas, P34, 56, 57.

الحكومة العثمانية مرارا ابتداءً من ثلاثينيات القرن الثامن عشر إنشاء جيش على أسس أوروبية "[1].

ومعنى هذا أن الإعجاب بالمدنية الغربية والدعوة إلى إنشاء مؤسسات الدولة وفق أسس الحداثة الغربية، تعود بداياته إلى الدولة العثمانية التي عرفت في ذلك الحين " فوراناً فكرياً جاءت الثورة الفرنسية تغذيه وتنميه، وكانت هذه الثورة أول حدث في السياسة الأوروبية راقبهُ الأتراك عن كثبٍ فأثر فيهم تأثيراً عميقاً"[2].

ومن ثم فإن هذا التفتح والإقبال على الحداثة الغربية ومغازلة مدينتها من طرف الدولة العثمانية، شكل المنطلق والبدايات الأولى للدعوة اللّيبرالية، وميلاد خطاب الحداثة ومحاكاة النموذج الغربي مع بعض التحفظات، خاصة ما يتعلق بعدم المساس بالعقيدة الإسلامية، اذ شكلت هذه النظرة الازدواجية إلى مستقبل الدولة واستعادة هيبتها القاعدة واللّبنة الأساسية التي صاغ من خلالها السلاطين تصورهم لعملية الإصلاح، حيث حاول سليم الثالث انطلاقا من هذا المبدأ أن يقدم برنامج بمساعدة كبار الشخصيات في الإمبراطورية للنهوض بالدولة ورد الهجمات الغربية ووضع حد لأطماعها.

وهو نفس المنحى الذي يتخذه محمد علي باشا بعد تسلمه السلطة في مصر 1805، حيث سعى هو الآخر" إلى جعل مصر دولة حديثة على نمط ما فعله السلطان سليم، إذ أبدى مثلا اهتمام كبير بالثقافة الفرنسية حيث "استعاض باللغة الفرنسية التي حملت معها أفكار فولتير وروسو ومونتسكيو، إذ منذ 1816 دخلت مؤلفاتهم مكتبة إحدى المدارس، وابتداء من 1826 بدأت بعثات الرسل إلى فرنسا بانتظام"[3].

---

[1] ألبرت حوراني ، المرجع نفسه، ص 60-61.

[2] ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، الترجمة كريم عزقول، مرجع سابق ، ص 61.

[3] المرجع نفسه، ص 75.

وهكذا يتبين لنا بجلاء مدى تأثر الدولة العثمانية بالمنظومة الغربية ومدنيتها، واقتناعها بضرورة الاقتداء بنماذجها، خاصة ما يتعلق بالإدارة والحكم و المؤسسة العسكرية، حيث أن خلال أواخر القرن التاسع عشر– أصبح مجال التفاعل الثقافي العلمي أكثر اتساعا، لذا تركت هذه " الحقبة وراءها أثارا ساعدت على خلق وعي سياسي جديد في تونس، اذ برزت فئة من رجال الدولة المصلحين والموظفين والكتاب الذين أسهموا مساهمة فعّالة في التغلب على الصعوبات ووضع الأسس والقواعد الأولى للنهضة العربية، من أمثال خير الدين التونسي ، حيث كان هذا الأخير مثلا، المشرف الأول على المدرسة العسكرية التي أنشأها أحمد باي بمديرها الايطالي وأساتذتها البريطانيين والفرنسيين"[1].

لقد تأسست هذه الحركة الإصلاحية على نظرة مزدوجة، أو لِنقُل أنها قامت على مرجعية مزدوجة تتحدد انطلاقا من عملية الجمع والتوفيق بين المدنية الغربية المادية والعقيدة الإسلامية الروحية، ومن ثم الجمع بين مرجعية العقل ومرجعية الوحي، فهم من جهة يتمسكون بعقيدتهم الدّينية والحفاظ على البعد الروحي للمجتمع العربي والإسلامي، ومن جهة أخرى يؤكدون على ضرورة الأخذ بأسباب الحضارة الغربية والمعارف العلمية التي أتى بها فلاسفة عصر الأنوار، كما أن هذه العملية التوفيقية قامت على أسس عقلانية وموضوعية بعيدة عن التوظيفات الإيديولوجية والثنائيات/التقابلات بين الحداثة والعقيدة، المدنية مقابل الدولة الإسلامية وغيرها من المفاهيم المتناقضة التي زجت بمشروع النهضة، فيما بعد، في صراعات إيديولوجية خطيرة آلت بها إلى شواطئ غير آمنة، بل عبرت الحركة الإصلاحية على أصالة واقعية " أمكن منها ولأول مرة إعادة بناء مفهوم الأصالة نفسه لا بوصفه يُردُ إلى منظومة مرجعية مغلقة وثابتة ومطلقة، بل بوصفه يغتني بجديد يعيد به إنتاج نفسه، أي على

[1] ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، الترجمة كريم عزقول، مرجع سابق، ص 88.

النحو الذي تكون فيه الأصالة رديفا للماضي، وإنما قرينة على الحاضر وعلى المستقبل أيضا"[1].

ومن ثم فلقد عبرت حركة الإصلاح في عصر النهضة عن وعي حضاري عقلاني يُؤسس لعملية البعث والتجديد انطلاقاً من القواعد التراثية للأمة وشخصيتها الإسلامية، مستعينين بالأسباب التي كانت وراء الحضارة الغربية ومدنيتها، ما لم تمس بتلك الشخصية وتشوه صُورتها وتذهب بجوهرها، لذا قال جمال الدين الأفغاني " أن الدواء هو ما يسير عليه الغربيون من العزة، وأنه لا سبيل إلى ذلك إلا باكتناف أسباب تقدم الغرب والوقوف على عوامل تفوقه ومقدرته، وإعداد جيل جديد على أساس تربية دينية صحيحة يتولى أمرها أناس يأخذون على أنفسهم عهدا ألا يقرعوا بابا لسلطان ولا يغريهم الوعد بالنصب ولا تلهيهم التجارة والمكسب، بل يرون في المتاعب وتحمل المكاره لنجاة الوطن من الاستعباد غاية المغنم"[2]، بالتالي تعكس لنا هذه النظرة الواقعية/الموضوعية/العقلانية مدى أصالة الحركة الإصلاحية في عصر النهضة.

لذا كان هدف رجال الإصلاح ومقصدهم من خلال مشروعهم النهضوي هو ليس نصب الخلاف واستفحال الصراع بين الأنا والآخر، والدعوة إلى التخندُق وإبداء الرفض والإقصاء لكل ما هو دخيل/مغاير لكينونة الذات، وإنما كان قصدهم التقدم والإقلاع عن الوضع الحضاري المتخلف الذي وجدت فيه الأمة نفسها، وهذا بلا شك تعبير عن مدى " الوعي بالصلة بين الحاجة إلى التقدم وبين مثاله الأوروبي المعروض على العالم، ومنه العرب والمسلمين، حيث يسلم الممثلون لهذه المقالة في الفكر العربي بأن نموذج أوروبا في التقدم جذاب وعصي على المقاومة والمنع، وأنه لا مناص للمسلمين من الأخذ به للظفر بما ظفر

[1] عبد الإله بلقزيز، العرب والحداثة، مرجع سابق، ص 16.

[2] محمد قنانش، المواقف السياسية بين الإصلاح والوطنية؛ في فجر النهضة الحديثة، المكتبة الشعبية، ص 29-31 .

به الأوروبيين قبلنا من أسباب الانتهاض ورفعة الشأن وعزة النفس، لكنهم في الوقت نفسه يُحذرون من الانزلاق في مزالق الانبهار والإحساس بتفوقه المطلق على كل النماذج الحضارية مهما كانت، أو جعله المرجعية الوحيدة في النهضة"[1].

صحيح، أن رجال الإصلاح يُؤكدون على ضرورة الأخذ بالنموذج الغربي الحضاري ويروجون لحسناته، لكن هذا لا يعني أنهم يخرجون عن إطار تراثهم ودينهم ويتنكرون له، بل وإنما يجعلون منه اللّبنة التي يبنُون عليها مشروعهم، لهذا قال محمد عبده " إن الدّين قوام الأمم، وبه فلاحها، وفيه سعادتها، وعليه مدارها، وهو السبب المفرد لسعادة الإنسان السعادة الكاملة والنعيم الكامل، ويرفع أعلام المدنية لطلابها"، ويضيف أيضا في هذا السياق الطهطاوي، بقوله " إن بحر الشريعة الغراء، على تفرع مشاريعه، لم يغادر من أمهات المسائل صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها وأحياها بالسقي والري، ولم تخرج أحكام السياسية عن المذاهب الشرعية، لأنها أصل بمنزلة الفرع"[2]

لكن سرعان ما ينحرف هذا المشروع النهضوي الأصيل عن المسار الذي رسمه رجال النهضة الأوائل، لكي يأخذ اتجاه آخر مع الجيل الجديد من اللّيبراليين، خلال القرن التاسع عشر، الذين نظروا إلى التقدم الحضاري نظرة راديكالية، إذ حينما بحثوا في سؤال **لماذا تقدم الغرب وتأخر المسلمون؟** قد ركزوا فقط على الشق الأول منه، **أي لماذا تقدم الغرب**، فكانت النتيجة بأن ربطوا بين الحداثة والتقدم الحضاري، ومن جهة أخرى ربطوا بين التراث العربي/الإسلامي وبين التخلف والانحطاط، فوقعوا في الغلو والإفراط في دعوتهم إلى نمذجة وتنميط المناهج الغربية ومدينتها على المجتمعات العربية من دون أي اعتبارات، ومن جهة أخرى تفريطُهم في التراث الإسلامي بتنكرهم له وإعلان القطيعة معه كليا.

[1] عبد الإله بلقزيز، العرب والحداثة، مرجع سابق، ص 34.

[2] محمد عمارة، الإسلام بين التنوير والتزوير، ط2، 2002، دار الشروق، القاهرة، ص 262-263.

فالهدف من هذا الخطاب إذن، ليس البحث عن حلول للمأزق الحضاري الذي آلت إليه الأمة ووضع تصور عقلاني/واقعي يقوم على جعل المناهج الغربية أدوات تشريحية يستعان بها في إجراء عملية جراحية في جسد الأمة تُمكّن من استئصال الأعضاء الفاسدة والقضاء على الجراثيم الهدامة التي عطلت ميكانيزماته وحالت دون تحركه نحو الأمام، وإنما الغاية منه هو أنه لا يتعدى " التقليد الميكانيكي لنموذج التقدم المحقق في العالم الأوروبي"[1].

وكما قلنا، فإن الخطاب اللّيبرالي لم ينطلق في التأسيس لمقالته من الواقع الحقيقي للعالم العربي، بل فضل القفز عليه إلى غيره، وبهذا فهو يمارس الإقصاء/التهميش للمعطى الاجتماعي للأمة، ويُغازل النمُوذج القيمي والحضاري للعالم الغربي ويحاول إسقاطه على هذه المجتمعات عن طريق التقليد والتنميط التعسفي، من دون البحث في مدى إمكانية تبيئة هذه المنظومة المعرفية والقيمية، بمفاهيمها الحداثية ومضامينها العلمانية والمادية، في بيئة غير بيئتها، بل كان همُهم الترديد والتباهي بتلك المفاهيم اللّيبرالية كالحرية والعدالة والتسامح وغيرها من المفاهيم التي انبهروا منها إلى درجة أنهم ظلوا يهرعون ورائها ويتوسلون بها ويطلبون الاندماج فيها، بعد التنكر لهويتهم الحضارية ورميها بشتى نعوت التحقير والإهانة واللاإنسانية، كما هو الحال عند سلامة موسى الذي قال في كتابه **اليوم والغد** " إننا أوروبيون في كل شيء حتى في الخِلقة والدماء منذ فجر التاريخ، فعلينا أن نتفرنج ونلعن العرب والإسلام والشرق بكل اللغات وفي جميع الساحات"[2].

ويتمادى في نقده وتنكره للأمة وهويتها إلى حد التنكر حتى لتواجده الجغرافي فقال أيضا "يجب علينا أن نخرج من آسيا وأن نلتحق بأوروبا، فإنني كلما زادت معرفتي بالشرق زادت

[1] عبد الإله بلقزيز، العرب والحداثة، مرجع سابق، ص 34.

[2] محمد عمارة، الإسلام بين التنوير والتزوير، مرجع سابق، ص 99.

كراهيتي له، وشعوري بأنه غريب عني، وكلما زادت معرفتي بأوروبا زاد حبي لها وتعلقي بها وزاد شعوري بأنها مني وأنا منها"[1].

ومن هنا تتبين لنا طبيعة المشروع الفكري والحضاري الذي عمل سلامة موسى إلى الترويج له خلال عشرينات القرن الماضي خاصة بعد زوال الخلافة وقيام دولة أتاتورك العلمانية، فهو في الحقيقة لا يقدم حلولاً وتصوراً لكيفية النهوض بالأمة واستعادة مجدها الحضاري، وإنما كان قصده هو إلحاق هذه المنطقة بأوروبا حضاريا وجغرافيا، لكي تصبح الحركة الاستعمارية بهذا المعنى عملية وأداة مشروعة تضمن هذا الإلحاق والاحتواء بالتبرؤ من تراث الأمة وماضيها ولعنها على الدوام، إذ قال " ولست أجهل أن آسيا قد حكمت مصر نحو ألف عام وبسطت عليها حضارتها وثقافتها، بل ودست دمها في دماء أبناءها، لكننا ما زلنا في الشحنة والنزعة أوربيين، إذ نحن أقرب في هيئة الوجه، ونزعة الفكر إلى الانجليز أو الإيطالي وكذلك الحال في سوريا وشمال إفريقيا العربي، فإن سكان هذه الأقطار أوربيون سحنة ونزعة، فلماذا إذن لا نصطنع جميعا الثقافة والحضارة الأوربية ونخلع عنا ما تقمصناه من ثياب آسيا[*]"[2].

وبهذا يكون مشروع سلامة موسى اللّيبرالي/التغريبي يقوم على أساس التنكر للذات وللشخصية العربية الإسلامية والارتماء في الآخر/المغاير وتقمص شخصيته والتشبع بقيمه وأفكاره والسير على نهجه واقتفاء أثره في كل شاردة وواردة، لكي ينحرف بهذا عن مشروع

---

[1] محمد عمارة، الإسلام بين التنوير والتزوير، مرجع سابق، ص 114.

[2] المرجع نفسه، ص 116 – 117.

[*] لذا فهو يستخدم لفظ **آسيا**، ويقصد به الإسلام وحضارته، إذ أن المستشرق والسياسي الفرنسي **جبريل هانوتو** 1853–1944، يستخدم هذه التسمية، حينما عبر عن انسلاخ تونس من الإسلام والتحاقها بالحضارة اللاتينية حيث قال" يوجد الآن بلد وأرض تنفلت شيئا فشيئا من مكة، ومن الماضي الأسيوي، ونمط الإنتاج الأسيوي الذي تحدث عليه كارل ماركس في مراسلاته مع فردريك انجلز هو نمط الإسلام في التملك والإنتاج. فالمجلات الاستشراقية التي حملت كلمة آسيا كانت متخصصة في دراسة الإسلام وحضارته، فـ (مكة والماضي الأسيوي) بعبارة هانوتو هي العنوان على الإسلام وثقافته وحضارته، فهو ليس مجرد مصطلح جغرافي. أنظر: محمد عمارة، المرجع نفسه.

النهضة والمسار الأصيل الحضاري الذي رسمه رجال النهضة، لكي يُدشن ومع كل من كان على شاكلته لعهد جديد راديكالي كان وقعه شديداً على الأمة.

لقد استمرت هذه الإيديولوجية اللّيبرالية في نشر أفكارها والدعوة إليها، من خلال أعمال طه حسين الفكرية والأدبية في ثلاثينات القرن الماضي، حيث اعتمد هو الآخر في مشروعه التغريبي على نفس المنهجية التي وظفها سابقيه أمثال فارس الشدياق، فرح أنطون، سلامة موسى وغيرهم، حيث أسس مقالته على ثنائية لعن الشرق ومديح الغرب، وهي بمثابة خطوة استراتيجية وأولية تقوم على مقابلة الأضداد، فيلجأ إليها عادة دعاة التغريب من أجل وضع تبريرات ومسوغات تضمن لهم مشروعية استدعاء النموذج الغربي وتنميطه في مجتمعاتهم.

وهذه الازدواجية في التعامل مع التاريخ، والنظر إلى النهضة من زاوية أحادية نابعة من قناعة متجذرة لدى كافة اللّيبراليين بأن النهضة الحقيقية والنموذجية التي يقتدى بها من أجل صناعة الحضارة والمدنية، هي النهضة الأوروبية في العصر الحديث، ولما كان الأمر كذلك فإن النهضة عند العرب ستبقى مشروطة بالأخذ بنفس الأسباب التي اعتمدها الغرب في نهضته والاقتداء بمثاله، لهذا نجد أن طه حسين" يؤكدُ على أصول مصر التي ينبغي أن تستعاد وأن يُبنى عليها من جديد لتحقيق النهضة، أليس ذلك ما فعله الأوروبيون في العصر الحديث؟ ألم يحسبوا نهضتهم انبعاثاً جديداً لماضيهم الإغريقي، وإذا كان على مصر أن تقتدي بأوروبا وتسير سيرتها في المدنية، فإن عليها أن تعيد تأسيس نهضتها على المنطلقات نفسها التي انطلقت منها النهضة الأوروبية"[1].

لهذا إذا كان امتثال النموذج الغربي من أجل تحقيق نهضة حقيقية عندنا بمثابة مسلمة لا يعتريها أي شك عند اللّيبراليين، فإن استعارة المفاهيم التي وضعها فلاسفة العصر الحديث

[1] عبد الإله بلقزيز، العرب والحداثة، مرجع سابق، ص 151.

في أوروبا في صراعهم مع الكنيسة ونقدهم للوضع الفكري والاجتماعي/الحضاري الذي آلت إليه أوروبا في العصر الوسيط، مثل الجمود، الوصاية الدّينية، رجال الدّين، نقد الخطاب الدّيني، أمر منطقي ومعقول، لأنه لا يمكن تصور هذا النموذج دون مفاهيمه التي تترجم له ولوجوده، حتى ولو كانت هذه المفاهيم لا تترجم لنفس الشروط ولا تعكس بالضرورة معطيات الواقع العربي.

ومهما يكن، فإن هدفهم هو امتثال طريقة الفلاسفة الغربيون في صناعة نهضتهم وحضارتهم ونبذهم لتراث العصر الوسطى والقطيعة معه، لهذا كان دعاة التغريب لا ينقطعون في كتاباتهم في جلد الذات ونقدها ووصفها بنعوت الجمود والجهل والتنكُر لهويتها بدعاوي جغرافيا وفسيولوجيا تارة، مثل هو الحال عند سلامة موسى، أو ثقافية مثل ما فعله طه حسين في كتابه **مستقبل الثقافة في مصر** تارة أخرى، حيث ذهب يلتمس مُسوغات وتبريرات لمشروعه التغريبي من خلال القدح بالتراث وتنقُصه، ونعني هنا بالتراث، التراث الشرقي، الذي يرفض أن تكون مصر جزءاً منه، فيُؤكد على انتمائها الثقافي للغرب وأنها جزء لا يتجزأ منه، لأنه ابتداءً يميز بين الشرق الثقافي والغرب الثقافي اللّذان كانا في صراع دائم، لذا يرى طه حسين أن العقل المصري بعيد عن الفكر الشرقي الغارق في الخرافة والأوهام والأساطير، بل كان أكثر انسجاما مع العقل اليوناني، لذا " فإن العقل المصري منذ عصوره الأولى عقل إن تأثر بشيء فإنما يتأثر بالبحر الأبيض المتوسط، وإن تبادل المنافع على اختلافها فإنما يتبادلها مع شعوب البحر الأبيض المتوسط"[1].

كما أن طه حسين لم يتوقف عند حد التأكيد على انتماء مصر للعالم والحضارة الغربية، بل تعد ذلك إلى مشاركة مصر في صناعة هذه الحضارة وبيان كيف أن اليونان كانوا تلاميذ

[1] طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، ط2، دار المعارف، القاهرة، ص 20.

المصريين "وكان اليونان في عصورهم الراقية، كما كانوا في عصورهم الأولى يرون أنهم تلاميذ المصريين في الحضارة وفنونها الرفيعة بنوع خاص"[1].

لهذا يرى طه حسين، أنه لا يعقل أن يُبحث عن أسباب وعوامل الحضارة المصرية في الفكر الشرقي، بل يعتبر ذلك من اللغو ومضيعة للجهد والوقت، لهذا قال " فإذا أردنا أن نلتمس المؤثر الأساسي في تكوين الحضارة المصرية وفي تكوين العقل المصري، وإذا لم يكن بد من اعتبار البيئة في تقدير هذا المؤثر ضمن اللغو والسخف أن نفكر في الشرق الأقصى أو في الشرق البعيد، ومن الحق أن نفكر في البحر الأبيض المتوسط، وفي الظروف التي أحاطت به والأمم التي عاشت حوله.[2]

ونفهم من هذا أن طه حسين كان يبحث من خلال سؤاله الذي استهل به كتابه هذا بقوله **أمصر من الشرق أم من الغرب؟** عن التموقع الحضاري والتأكيد على الهوية الغربية لمصر، لجعل ذلك كخطوة أولى في مشروعه التغريبي وتبريره. كيف ذلك؟

فالدعوى إلى تبني النموذج الغربي وتنميطه في المجتمع المصري وجعل الإنسان المصري يفكر بنفس نمط تفكير الإنسان الأبيض، يقتضي من دعاته وضع التبريرات اللاّزمة والحُجج المُقنعة من أجل الضفر بالمشروعية والمصداقية الكاملة من طرف المجتمع الذي يراد منه تنميطه فيه، لذا نرى أن طه حسين، شأنه شأن كل التغريبين، قد سعى إلى التأكيد على غربية العقلية المصرية والافتخار بها في مقابل التنكر للشرق وآلية تفكيره والسخط منه.

لهذا فبعد أن فرغ من الدفاع عن الهوية الغربية لمصر، انتقل إلى بيان ذلك الانسجام القائم بين العقل المصري والعقل اليوناني، إلى درجة ينفي أي اختلاف بينهما، وإقرارا منه لما ذهب

[1] طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، مصدر سابق، ص 21.

[2] المصدر نفسه، ص 22.

إليه وتأكيدا له فقال " كلا ليس بين الشعوب التي نشأت حول بحر الروم وتأثرت به فرق عقلي أو ثقافي ما، وإنما كانت مصر دائما جزءا من أوربا في كل ما يتصل بالحياة العقلية والثقافية على اختلاف فروعها وألوانها"[1]

وإذا سلمنا جدلاً مع طه حسين فيما ذهب إليه، أي إلى أن مصر جزءا لا يتجزأ من الغرب وأنها منسجمة معه عقلاً وثقافةً، فإن السؤال الذي نودُ أن نطرحه عليه، هو كيف بمجيء الإسلام وأسلمة مصر ودخولها تحت رايته، مع العلم أن هذا الأخير هو بمثابة منظومة قيمية متعالية تزود الإنسان بمفهوم جديد للوجود في تجلياته المادية (الكون والإنسان) والميتافيزيقية كالمعاد؛ الحشر؛ والحساب وغيرها من المسائل الغيبية، فهل هذه المنظومة القيمية والثيولوجيا شكلت عقلاً مصرياً جديداً مغايراً للعقل الغربي المادي أم أن هذه المنظومة الروحية لم تحدث أي تغيير على المستوى العقلي والذهنية المصرية اليونانية على حد تقديره؟. لقد أدرك طه حسين مدى أهمية هذه المعضلة وشدة وقعها على مشروعه، وأنها تشكل عقبة كبيرة يصعب تخطيها بسهولة أو تجاهلها، لهذا نجده يفرد لها مبحثاً كاملاً يُحاول من خلاله تكيفها وتوظيفها في صالح مشروعه، حيث يقر ابتداء أنه لا اختلاف بين العقل الإسلامي والعقل الأوروبي، فقال أنه " ليس هناك عقل أوروبي يمتاز عن العقل الشرقي الذي يعيش في مصر وما جاورها من بلاد الشرق القريب، وإنما هو عقل واحد تختلف عليه الظروف المتباينة المتضادة، ولكن جوهره واحد ليس فيه تفاوت ولا اختلاف"[2].

ومعنى هذا، أن طه حسين بعد استقرائه لواقع وتاريخ العقل الإسلامي والعقل الأوروبي وجد أنه ثمة بينهما تشابه كبير من حيث المنطلقات والظروف التي عاشها كلا منهما " لقد مرت على أهل الشرق ظروف قطعت الصلة بينهم وبين أوروبا حيناً، وأفسدت عليهم أمرهم إفساد

[1] طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، مصدر سابق، ص 28.

[2] المصدر نفسه، ص 29.

عظيما، ومكّنت لأوروبا من أن تمضي في نهضتها حتى تقطع في سبيل الرقي شوطا بعيدا على حين أخذ هذا الشرق القريب ينحط ويسرف في الانحطاط حتى كاد يفقد شخصيته العقلية، ثم أفاقت مصر، وأفاق معها الشرق القريب، فإذا أوروبا قد بلغت من الرقي حظا عظيما وبسطت سلطانها على أعظم أقطار الأرض، وكان ذلك حين أغار العنصر التركي على هذه الأقطار الإسلامية في حوض بحر الروم، فردها إلى الانحطاط بعد الرقي، وإلى الجهالة بعد العلم وإلى الضعف بعد القوة، ومحا أويكاد يمحو منها أعلام الحضارة، وقطع الصلة بينها وبين أوروبا دهرا، لكن مثل هذه الظاهرة قد ألمت بأوروبا في أول القرون الوسطى حين أغار البرابرة عليها فمحوا عنها مزايا الحضارة اليونانية الرومانية"[1].

ولما كان الأمر كذلك، فما على العقل الإسلامي إلا الانبعاث من جديد كما انبعث العقل الأوربي، بأن قطع الصلة بفكر القرون الوسطى وإعادة ربط أواصر العلاقة باليونان والرومان والنهل من فلسفته وفكره.

وإذا كان هذا العود والاتجاه نحو التراث اليوناني والروماني، يُعد جوهر النهضة الحديثة في الغرب وقيام مدنيته ورقي حضارته، ولما كانت مصر في أشد الاتصال بأوروبا وارتباطها به، فإن تلك الأسباب أصبحت شرط في نهضتها ومدنيتها، باعتبار أن " المثال الأعلى المصري في حياته المادية إنما هو المثال الأوروبي، نتخذ من مرافق الحياة وأدواتها ما يتخذون ونتخذ من زينة الحياة ومظاهرها ما يتخذون"[2].

وبعد أن تأكد طه حسين من أن لا تمايز بين العقل الإسلامي والعقل الأوروبي وأنهما يتقاسمان نفس المنطلقات ويشتركان في نفس الظروف التاريخية التي عاشتها كل منهما، وإن اختلافا في شيء، فإنه اختلاف في عُنصري الزمان والمكان، ليس إلا، ومن ثمّ فإن القطيعة

[1] طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، مصدر سابق ، ص 29.

[2] المصدر نفسه، ص 31.

مع تلك الظروف[*]، هو سبب وشرط للنهضة الحديثة وتقدم الحضارة ورقيها كما هو الشأن بالنسبة للدول الغربية، فإن ما على الشرق وعلى رأسه مصر سوى الأخذ بنفس الأسباب، فلقد " نهضت مصر أول القرن الماضي نهضتها صريحة قوي، بينة الأعلام واضحة الاتجاه، وهي نهضة مهما يختلف فيها الناس فلن يستطيعوا أن يختلفوا في أنها تأخذ بأسباب الحياة الحديثة على نحو ما يأخذوا بها الأوروبيون في غير تردد ولا اضطراب"[1].

وبهذا ينتهي طه حسين إلى قناعة مفادها أن السبيل الوحيد لنهضتنا والإقلاع عن الانحطاط والتخلف والهوان، لا يتحقق سوى بالرجوع إلى نفس الأسباب التي أخذت بها الحضارة الغربية في رقيها وتمدنها، التي أصبحت بمثابة المقياس/المعيار الذي يقاس مدى تمدن وتحضر المجتمعات وانحطاطها، لهذا قال في هذا السياق " إن مقياس رقي الأفراد والجماعات في الحياة المادية مهما اختلفت الطبقات عندنا، إنما هو حظنا من الأخذ بأسباب الحياة الأوروبية"[2].

وهكذا أصبح الشرق أمام أمر الواقع، حسب طه حسين، فهو مخير بين التخندق والامتناع أمام شروط الحضارة الغربية ومقوماتها المادية، فيُبقى بذلك على انحطاطِه وتخلُفِه ويتحمل بذلك مسؤولية الذّل والهوان أمام التاريخ، أو الإقبال على تلك الشروط والأسباب التي صنعت مدنية الآخر، حتى يتمكن من الأخذ بحظ وافر من الحضارة والرقي، ولما كان هذا الشرق قد أبدى رغبة جامحة في التمدن على الطريقة الأوروبية، فإنه ما عليه سوى الإسراع في الامتثال/الاقتداء بنموذج الغرب في مجالات الحياة المادية من نظام الحكم وشؤون الاقتصاد والتعليم والثقافة، ولما كان هذا بمثابة حقيقة ثابتة عند دعاة الخطاب الليبرالي والتغريبي، كما

[1] طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، مصدر سابق ، ص 31.

[2] المصدر نفسه، ص 31.

[*] يقصد طه حسين بالظروف هنا، القرون الوسطى الظلامية بالنسبة للغرب والغارة التركية بالنسبة للشرق. أنظر: المصدر نفسه، ص 31.

أشرنا إليه سابقا، فإنه لم يبقى لهم سوى نقل واستيراد تلك المفاهيم العلمانية من الغرب والعمل على إستيمالة النخب السياسية وكسب دعمها من أجل إرسائها في مجتمعاتهم.

وذلك عن طريق الإعداد للمرحلة الانتقالية وإزاحة العائق الدّيني، بالإعلان عن علمانية المجتمع العربي، من خلال الأعمال الفكرية التي تقدم بها علي عبد الرزاق، الذي فضل التوجه نحو القضايا السياسية، بالتصدي لفكرة الخلافة، في كتابه **الإسلام وأصول الحكم**، الذي يعتبر بمثابة الخطوة الثانية من هذا المشروع التغريبي بعد التأكيد على الانسجام الثقافي/الحضاري بين الأنا والأخر وتقاربه الجغرافي، فهو بهذا يضع الأرضية ويهيئها لتبني المنظومة السياسية الغربية وتبيئة مفاهيمها العلمانية، لتصبح بعدها المجرى الطبيعي لتنقل المنظومة القيمية المادية/العلمانية إلى مصب المجتمع الإسلامي.

ولما كانت مسألة الحكم من المسائل الحساسة والشائكة في الفكر السياسي الإسلامي، باعتبار أنها القضية التي عجلت في تفريق الأمة وانقسامها إلى شيع متناحرة، مباشرة بعد وفاة عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، فإن علي عبد الرزاق بخوضه فيها كان واعيا بمدى أهميتها وخطورتها، لذا نجده في تناوله لها، وضع خطة تقوم أولاً على البحث فيما إذا كان النبي رسولا أم ملك؟، ثم ثنّاها بالبحث فيما إذا كانت الخلافة من الدّين أم لا؟، ثم لكي ينتهي في الأخير إلى التأكيد على الممارسة الايديولوجية لمفهوم الخلافة.

أما بحثه ما إذا كان النبي رسولا أم ملك فنجده قد قال " رأيت إذن أن هناك عقبات لا يسهل أن يتخطاها أولئك الذين يريدون أن يذهب بهم الرأي إلى اعتقاد أن النبي، صلى الله عليه وسلم، كان رسولا ذو رسالة، وأنه كان ملِكاً سياسياً، ومُؤسِساً لدولة سياسية، رأيت أنهم كلما حاولوا أن يقوموا من عثرة لقيتهم عثرات، وكلما أرادوا الخلاص من ذلك المشكل عاد ذلك المشكل عليهم جذعا، لم يبق أمامك بعد الذي سبق إلا مذهب واحد وعسى أن تجده منهجا

واضحا لا تخشى فيه عثرات ولا تلقى عقبات ولا تظل بك شعابه ولا يغمرك ترابه مأمون العوائل خاليا من المشاكل، ذلك هو القول بأن محمد، صلى الله عليه وسلم، ما كان إلا رسول لدعوة دينية خالصة للدين لا تشبها نزعة ملك، ولا دعوة لدولة، وإنه لم يكن للنبي، صلى الله عليه وسلم، ملك ولا حكومة"[1].

وبهذا الكلام وبناءً عليه، يتقرر لدى علي عبد الرزاق أن الرسول، صلى الله عليه وسلم، لم يكن يسوس قومه ولم تكن له علاقة بالحكم والسياسة، وإنما اقتصرت دعوته على بيان أمور الدين والعقيدة، بل إنما هذا الرأي عنده لم يتوقف إلى حد التقرير، وإنما هو مذهب صريح ومنهجا واضح لا اعوجاج فيه " ما كان إلا رسول كإخوانه الخالين من الرسل وما كان ملكا ولا مؤسس دولة ولا داعيا إلى ملك"[2].

وبعد أن نفى الممارسة السياسية على، النبي، صلى الله عليه وسلم، واستبعد أن يكون مُؤسِساً لنظام الحكم وواضعاً لقواعده ومبادئه، وهذا يعني القول بأن الخلافة من الدّين أمر غير صحيح، لأن إذا كان، صلى الله عليه وسلم، داعيا إلى الدّين والعقيدة ومكارم الأخلاق، ولم يكن حاكما سياسيا أو صاحب ملك(*)، فإن الخلافة تنتفي عنه وعن دعوته بالضرورة، لأنها ليست منه في شيء، لهذا قال " والحق أن الدّين الإسلامي بريء من تلك الخلافة التي يتعارفها المسلمون، ويري من كل ما هيأوا حولها من رغبة ورهبة ومن عز وقوة، والخلافة

---

[1] علي عبد الرزاق، الإسلام وأصول الحكم، ط3، 1925، مطبعة مصر، ص 64 – 65.

[2] المصدر نفسه، ص 65.

(*) وهذا على خلاف ما ذهب إليه جمهور العلماء حول مسألة الخلافة، حيث يقول المحقق السعد التفتازاني في متن مقاصد الطالبين في علم أصول عقائد الدّين " ففي الإمامة وهي رئاسة عامة في أمر الدّين والدنيا خلافة عن النبي" وقال الرازي " هي رئاسة عامة في الدّين والدنيا لشخص واحد من الأشخاص" وكلام سائر علماء العقائد والفقهاء م جميع المذاهب أهل السنة لا يخرج عن هذا المعنى. أنظر: رشيد رضا، الخلافة، تقديم الطاهر بن عيسى، موفم للنشر، 1992، ص 15.

ليست في شيء من الخطط الدينية، كلا ولا القضاء ولا غيرها من وظائف الحكم ومراكز الدولة، إنما تلك كلها خطط سياسية صرفة لا شأن للدّين بها، فهو لم يعرفها ولم ينكرها، ولا أمر بها ولا نهى عنها"[1].

لذا فإن سر رواج هذه الفكرة وشيوعها بين جماهير المسلمين، تعود إلى السلاطين والملوك الذين تولوا أمور الحكم وتدبير شؤون المسلمين، لأن في ذلك ضمان مصلحتهم، واستمرار سلطانهم وخضوع الناس لهم، لهذا قال علي عبد الرزاق " كان من مصلحة السلاطين أن يروجوا ذلك الخطأ بين الناس حتى يتخذوا من الدين دروعا تحمى عروشهم وتذود الخارجي عليهم، وما زالوا يعملون على ذلك من طرق شتى حتى أفهموا الناس أن طاعة الأئمة من طاعة الله وعصيانهم من عصيان الله، ثم ما كان الخلفاء ليكتفوا بذلك ولا يرضوا بما رضي أبو بكر ولا يغضبوا مما غضب منه، بل جعلُوا السُلطان خليفة الله في أرضه، وظِله الممدود على عباديه"[2].

لذا اعتبر علي عبد الرزاق أن كل هذا " باطل وظلال، أضل به السلاطين المسلمين وصرفوهم عن الحق، فعطّلوا عُقولهم وثبطوا عزائهم وحالوا دون رقي دولتهم، فانحرفوا بذلك عن فنون الحكم وأساليبه، لا شيء في الدّين يمنع المسلمين أن يسابقوا الأمم الأخرى في علوم الاجتماع والسياسية كلها، وأن يهدموا ذلك النظام العتيق الذي ذلوا له واستكانوا إليه وأن يبنوا قواعد ملكهم ونظام حكومتهم على أحدث ما أنتجت العقول البشرية وأمتن ما دلت عليه تجارب الأمم على أنه خير أصول الحكم"[3].

---

[1] علي عبد الرزاق، الإسلام وأصول الحكم، المصدر نفسه، ص 103.

[2] المصدر نفسه، ص 102.

[3] المصدر نفسه، ص 103.

وبهذا إذن، يفتح على عبد الرزاق الباب واسعاً أمام العلمانية ويثبت أسسها وقواعدها على أرض البلاد الإسلامية، لكي يهدم به النظام الثيولوجي الذي عطّل تقدم تلك المجتمعات وحال دون رقيها، ويكون بذلك قد أزاح الوصاية الدّينية على المجتمع وسحب بساط السلطة للخلافة من تحت أقدامها، على الأقل حسب زعمه، فيفتح المجال أمام العقل وخبراته لتدبير شؤون الاجتماع والسياسية لهذا يؤكد " أن تدبير الجيوش الإسلامية وعمارة المُدن والثغور ونظام الدواوين لا شأن للدّين بها، وإنما يرجع الأمر فيها الى العقل والتجريب وإلى قواعد الحروب أو هندسة المباني وآراء العارفين"[1].

ولما كانت هذه الدعوة تعتبر خطوة أساسية ونقطة قاعدية يرتكز عليها هذا الخطاب في مشروعه التغريبي اللّيبرالي، فهي بمثابة التربة الخصبة والفضاء الحيوي التي ستنتش فيها بذرة الديمقراطية وتترعرع فيه مفاهيمُها السياسية والاقتصادية والثقافية، فيدعوا إليها نفر من المفكرين والأدباء، ويحرصون في مؤلفاتهم على نقلها وبيان مضامينها، وإنشاء منابر لدعوة الناس إليها والاجتماع حولها، كالأحزاب والجمعيات وإصدار الجرائد والمجلات وكذلك في الجامعات.

وهو ما فعله طه حسين، عميد التغريب، حيث شرع في نشر أفكاره والدعوة إلى التمدن والتحضر على الطريقة الفرنسية في كل المجالات حتى أصبح رائد هذه الدعوة، خلال الثلاثينيات من القرن الماضي، خاصة بعد صدور كتابه " **مستقبل الثقافة في مصر**"، الذي كشف من خلاله عن موقفه في التقدم وطرق بلوغه، إذ اعتبر نموذج الحضارة الأوروبية بمثابة المثال الأعلى الذي تسير نحوه النخب وبهذا " ستهيمن أطروحة التقدم على مفكري تلك الحقبة، وسيقع تصور هذا المفهوم كقطيعة مع الذات وتماه مع آخر وبالاعتماد الكلي

[1] علي عبد الرزاق، الإسلام وأصول الحكم، المصدر نفسه، ص 103.

للقيم الثقافية الحضارة الغربية وأنماطها المؤسسية، فكانت مقولة طه حسين علينا أن نصبح أوروبيين في كل شيء قابلين ما في ذلك من حسنات وسيئات"[1]. خير تعبير عن ذلك.

وبعد أن برر علي عبد الرزاق وجود العلمانية في المجتمعات الإسلامية وتأصيلها، ومن جهة أخرى تهافت دعاوي الخلافة(*) وبيان أنها ليست من الدّين في شيء " باعتبار أن مؤسسة الخلافة كما مُورست تاريخياً ليست من الإسلام في شيء، إذ أن كل ما شرعه الإسلام وأخذ به النبي للمسلمين من أنظمة وقواعد لم يكن في شيء كثير ولا قليل من أساليب الحكم السياسي ولا من أنظمة الدولة المدنية"[2]. واذا كان الفكر السياسي الاسلامي لم يُؤسس لنظرية سياسية، فإن طه حسين لا يرى مانع في نقل المفاهيم السياسية للحضارة الغربية وتنميطها في مجتمعاتنا من دون تبديل ولا تحريف، لأن في ذلك ضمان لتقدمنا وتحقيق لعزتنا، وإذا كان الأمر كذلك، فإن ما علينا إلا " أن نسير سيرة الأوربيين ونسلك طريقهم لنكون لهم أندادا ولنكون لهم شركاء في الحضارة خيرها وشرها حلوها ومرها وما يحب منها وما يكره وما يحمد منها وما يعاب"[3].

---

[1] السيد ولد أباه، أزمة التنوير في المشروع الثقافي العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 95.

[2] علي عبد الرزاق، الإسلام وأصول الحكم، المصدر نفسه، ص 96.

[3] طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، مصدر سابق، ص39.

(*) إن فكرة الفصل بين الدّيني والسياسي والتشكيك في قضية الخلافة عند علي عبد الرزاق في كتابه الإسلام وأصول الحكم الذي أصدره سنة 1925، لم تكن في الحقيقة صادرة عن قناعة لدى الكاتب، نابعة من فهم/إدراك/تأويل للفكر السياسي الإسلامي، وإنما هي جاءت في سياق صدور قرار المجلس الوطني التركي في قبول إلغاء الخلافة، سنة 1924، ومتناغمة معه، بعد سلسلة من اللّقاءات التي جمعت بين "وفد حكومة أنقر المُمثل للدولة العثمانية والوفد الانجليزي بقيادة وزير الخارجية كرزون، حيث وضع هذا الأخير لنجاح المؤتمر 1922، أربعة شروط للاعتراف باستقلال تركيا وهي: 1- إلغاء الخلافة. 2- طرد الخليفة خارج الحدود. 3- مُصادرة أمواله. 4- إعلان علمانية الدولة". أنظر: عبد القديم زلوم، كيف هُدمت الخلافة، ط3، 1990، ص 94.

وإذا كان لزاما على الأمة، حسب طه حسين، مُجارات الغرب في حضارته ومنافسته فيها، فإن هذا بلا شك يترتب عليه الصراع وتضارب المصالح، لاعتبار تباينها وعدم انسجامها، والنظر إليها نظرة واقعية، إذ أن الأخذ بأسباب القوة والقدرة والمناعة اللازمة لصيانة دُورنا وسيادتها، أمر لا مفر منه ولا غنى عنه، لهذا قال " نحن في حاجة إلى قوة الدفاع الوطني التي يجب أن تكافئ قوة ما نتعرض له من الهجوم، ومعنى ذلك أن جيشنا يجب أن ينظم تنظيما أوروبيا وأن شبابنا يجب أن يعدوا لهذا الجيش كما يعد الشباب الأوروبيون لجيوش أوروبا، وأن ضباط هذا الجيش يجب أن يأخذوا من الثقافة بنفس الحظوظ التي يأخذ بها ضباط الجيوش الأوروبية وأن عُدة هذا الجيش يجب أن تكافئ عُدة الجيوش التي يمكن أن تَغِير علينا، ومعنى ذلك أن الدفاع عن دورنا والذياء عن حرمنا وصيانة استقلالنا، كل ذلك يكلفنا ويفرض علينا أن نتهيأ لأمور الحرب كما يتهيأ لها الأوروبيون"[1].

ونفهم من هذا الكلام، أن طه حسين ينظر إلى طبيعة العلاقات التي تربط بين الدول بنظرة واقعية لا مكان فيه للضعيف، وهذا ما جعله يحرص على ضرورة امتثال نفس الأسباب التي تتخذها أوروبا في صناعة قوتها وتطوير قدوراتها.

ولما كان الاستقلال السياسي والأمني مشروط بمدى التطور الاقتصادي وعدم تبعيته فإن طه حسين نراه يؤكد على أهمية هذا المؤشر وحساسيته في بناء الدولة وتعزيز إمكاناتها الأمنية والعسكرية وصيانة الأمن القومي وضمان استقراره، لهذا قال " ونحن في حاجة إلى استقلال اقتصادي بل ندعو إليه ونُلحُوا فيه ونثقل على الحكومة بالدعاء والإلحاح نطالبها بما نستطيع وما لا نستطيع"[2].

[1] طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، مصدر سابق، ص 39 – 40.

[2] المصدر نفسه، ص 40.

فهذا إذا، حسب طه حسين، ما يضمن لنا حياة العز والكرامة، ويحرص عليه، لأنه يعتقد أن " من أراد القوة فقد أراد أسباب القوة، ومن أراد جيشا أوروبيا قويا فقد أراد تربية أوروبية وتعليما أوروبيا يهيئان الشباب لتكوين الجيش القوي العزيز على النحو الذي أنشأ الأوروبيون والأمريكيون عليه مدارسهم ومعاهدهم لأن من أراد الغاية أراد الوسيلة، وليس يكفي ولا يستقيم في القول أن نريد الاستقلال ونسير سيرة العبيد"[1].

وعلى هذا الأساس يصبح التغريب والدعوة إلى تبني مبادئ الثقافة الغربية بشكل كلي من دون أدنى صور النفاق والتعامل المزدوج والانتقائي مع شروط هذه الحضارة، لأن إذا كنا كما يرى طه حسين " صادقين فيما نقدُم عليه كل يوم وفي كل ثنى من أثناء حياتنا العملية من تقليد الأوروبيين ومجاراتهم، فما يمنعها أن تلاءم بين أقوالنا وأعمالنا وبين آرائها وسيرتنا، فإن هذا النفاق لا يليق بالذين يكبرون أنفسهم ويريدون أن يرتفعوا بها عن النقائص والدانيات"[2].

لكن الشيء الذي لا يذكره طه حسين، هنا في كلامه ويتحجب عنه، هو أن هذا الغرب وحضاراته التي يطلب منا أن نأخذ من أسبابها ونتمثل شروط عزتها وقوتها، أمر لا يمكن تحقيقه في الواقع، لأن قد نأخذ من هذا الغرب القيم الثقافية والاجتماعية، مثل الدعوة إلى تبني الديمقراطية، وحقوق الإنسان، وحرية المرأة، حرية التعبير والاعتقاد، وفلسفة اقتصاد السوق الحر، لكن من جهة أخرى، لا تمكِّنُ هذه الدول، أي دول العالم الثالث، من أسباب القوة العسكرية والتكنولوجيا الحربية أو حتى أن تصبح قوة اقتصادية، بل هذا محال، لأن التكنولوجية الاستراتيجية أصبحت سر دولة، فتُخبئ في الكهوف ووراء جدران مُحصنة، فمن يحاول التسلل إليها يُقذف بشهب من كل جانب، وُينعت بشتى النعوت وأقذعها، مثل الإرهاب، محور الشر، الدولة المارقة، وغيرها من النعوت التي تلقي بها إلى دائرة الخطر،

[1] طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، مصدر سابق، ص 40 – 41.

[2] المصدر نفسه، ص 39.

ولو كُتب لطه حسين العيش إلى يومنا هذا، لسارع إلى تعديل الكثير من كلامه ومواقفه وهو يرى العراق يُحتل وإيران يُهدد والسودان يُفكك وفلسطين تُدمر والإنسان العربي يُسفك دمه ويُستباح عرضه، لهذا فإن حرص الدول الغربية على دعوة العالم الثالث عامة والعالم العربي خاصة إلى تبني منظُومتها القيمية اللّيبرالية، كالديمقراطية وما يترتب عليها من مفاهيم كالتداول على السلطة والمشاركة السليمة لها والترويج لمفهوم حقوق الإنسان وحرية المرأة، يعود إلى كونها تشكل نقاط ومواطن ضعف هذه المجتمعات ووسيلة فعّالة لاختراقها(*)، وليس أنها تريد أن تجعل منها دول متحضرة/متمدنة، بل استغلت عدم الانسجام الإيديولوجي والصراع الطبقي والاستبداد السياسي لزعزعة استقرارها بتوظيف تلك التناقضات، ونعني بهذا أن توظيف مفهوم الديمقراطية مثلاً في هذه المجتمعات لا يتعدى كونه مقابلة للأضداد وتوليد للصراع، بين الطبقة الحاكمة التي جعلت علاقتها بالسلطة/الحكم كعلاقة وجهي العملة الواحدة لا انفصام بينهما، وبين الطبقة المحكومة المحرومة/المتعطشة للسلطة، فمن خلال هذا السيناريو الذي يجمع بين وجهين متناقضين يتم توليد الصراع واستفحاله بين أفراد المجتمع الواحد، وإدارته بكل الوسائل المادية والمعنوية، فهي لا تريد من ذلك تحسين الوضع السياسي فيها وتحقيق الحكم الراشد، والتداول السليم على السلطة وتفعيل المشاركة السياسية، وإنما هدفها هو من أجل زعزعة استقرار هذه الدول وخلق اضطرابات فيها، وممارسة الضغط عليها، لذا تصبح مثل تلك الشعارات " مجرد ورقة ضغط موجهة لخدمة مصالح تقليدية وتستعمل عند الحاجة للحصول على مزيد من التنازلات"[1]

[1] محمد العربي ولد خليفة، النظام العالمي؛ ماذا تغير فيه وأين نحن من تحولاته، مرجع سابق، ص262

(*) Et dans le cadre de cette stratégie du domination, Jean Bricomont affirme que le but et l'afin de " l'idéologie de notre temps, en ce qui concerne la légitimation de la guerre n'est plus le christianisme, ni la mission civilisatrice de la Républic, mais bien certain discour sur les droits de l'home et la démocratie, ce discour justifie les interventions occidental dans le tiers monde au nom de la défence des droits de l'home" Voir: Jean Bricomont, impérialisme humanitaire, édition Aden, 2005, P 59 .

باعتبار أن " أغلب الأنظمة في صراع مع المعارضات الإسلامية الظاهرة أو الخفية أو مع جماعات تطالب بالديمقراطية السياسية"[1].

وكذلك نفس المنطق ينطبق على فكرة حقوق الانسان وحرية المرأة، لأن هذه المجتمعات، على الاقل في نصوصها التأسيسية، مجتمعات محافظة ومُزودة بمنظومة قيمية مغلقة، فهي لا تعترف بما هو ليس منها، فكل ما لا يقع داخل دائرتها فهو عندها ضرب من هوى، وانحراف عن الجادة، و لما كان الناس ليسوا على نفس المستوى من التحفظ والتمسك بتلك القيم والوقوف عند حدودها، فإنه ثمة فئة على الأقل، في هذا المجتمع متفتحة على دوائر قيمية أخرى مغايرة/برانية، وتبدي استحسان كبير لها، والتي هي ليست بالضرورة منسجمة في الكثير من قضاياها مع قيم المجتمع، فهذا يعني أننا أمام مرجعيتين متباينتين، لذا فإن احتمال حدوث الصدام والصراع وارد لاشك فيه، فيصبح القوم بهذا منقسمين إلى محافظين ومتفتحين، أصوليين ومعاصرين، إسلاميين وتغريبين، فيتراشقون حينها فيما بينهم بشتى نعوت اللّمز والغمز، بل قد يصل بهم الأمر إلى التقاتل وسفك الدماء كما هو الوضع اليوم في العديد من الأقطار العربية.

فهي إذن، استراتيجية تهدف إلى افتعال الأزمة ثم إدارتها، خُطِط لها ضمن إطار الكونية الثقافية التي تمّ توظيفها على اتجاهين، فهي " من جهة تعمل على النمذجة تشمل العالم كله لدمجه في مرجعية واحدة، وهي الثقافة الغربية بجانبها المادي الأكثر شراهة وشراسة، مستعملة الطعم التكنولوجي والوجه الحسن الداعي لحماية حقوق الإنسان والمساواة والتعاون والسلام، ومن جهة أخرى تعمل وفق تكتيك الهيمنة وتفتيت الثقافات المحلية، وتفجيرها من الداخل لهدم مناعتها تجاه الاختراق والتغلغل، فتزداد قابليتها للنمذجة والاحتواء، لهذا أصبحت

[1] محمد العربي ولد خليفة، النظام العالمي؛ ماذا تغير فيه وأين نحن من تحولاته، مرجع سابق، ص235.

التجزئة الثقافية على مستوى المنطقة، هي الأرضية الصالحة لزرع خلافات سياسية تمنع التضامن بين الشعوب وتمكن من ابتلاعها واحدة تلو الأخرى"[1]

وهو ما حدث بالضبط، حيث نجحت الدوائر الغربية في " تجنيد أنظمة ضد جارتها في حرب استنزاف تتوهم أنها لصالحها، وتعقد تحت لواء منظمات دولية حملات تأديبية ضد العصاة، إذ أن هذه الصراعات الجهوية وقعت حول تناقضات فعلية أو مصطنعة حطمت عمُودها الفقري المتكون من العقيدة والتاريخ المشترك لشعوب تعرضت للقهر والنهب والهيمنة، من نفس القوى التي قسمتها كغنيمة حرب في وثيقة سايكس بيكو سنة 1916، لهذا لم يكن صدفة أن يبرز الإسلام وتأويلاته العقائدية والسياسية باعتباره واحد من العوامل الأساسية للخلافات الجهوية"[2].

ونفس الشيء ينطبق على دعاوي تبني النظام الاقتصادي الرأسمالي وحرية اقتصاد السوق والترويج لها، لأن المراد منها ليس تطوير اقتصاديات هذه الدول وتحويلها إلى دول متطورة، وإنما الهدف منه هو جعل تلك الدول سوق استهلاكية واسعة للتخلص من منتجاتها لا أكثر، وذلك بإجبارها على فتح الحدود أمامها وإلغاء الرسوم الجمركية عليها، وهذا بلا شك تدمير لاقتصاد هذه الدول والحلول دون قيام أي محاولة إنتاجية حقيقية، بل يجب إبقائها على وضعها الاستهلاكي فقط، وهو ما يبرر تلك " المنافسة عليها من طرف الدول الكبرى تحت ما يسمى Software Compétition، أدت إلى تعميق تبعية دول الجنوب ودخول الكثير منها في دوامة الجدولة"[3]

[1] محمد العربي ولد خليفة، النظام العالمي؛ ماذا تغير فيه وأين نحن من تحولاته، مرجع سابق، ص78- 79

[2] المرجع نفسه، ص79- 80.

[3] المرجع نفسه، ص177.

لكي ينقسم العالم بذلك، إلى دول منتجة وأخرى مستهلكة، دول قوية وأخرى ضعيفة تابعة، فهذا هو إذن " منطق الدولة العظمى والعصر الغربي الذي يفرض على العالم كله ما هو شرعي وإنساني"[1]، فيوظف ذلك " في خدمة مصالحه الأنانية، في صورتها المركزية الخانقة في شؤون المال والاقتصاد، فتجعل من مؤسسات Britten Woods قادرة على زلزلة عروش ملكية وجمهورية، وتركيعها تحت ثقل المديونية التي هي آخر اختراعات الكولونيالية الجديدة"[2]

لهذا فان ما يثير الاستغراب هو أنه ما زال " في بلداننا المهمشة سياسيا، والهزيلة اقتصاديا والمستنزفة ماليا، أناس يعتقدون عن قناعة أو سذاجة أن اقتصاديات السوق الحر وقوانين المنافسة، هي أدوات سحرية كفيلة بتحقيق التنمية والإنعاش خارج استراتيجية وطنية تعبئ الشعب وتجند الموارد البشرية" [3]. فمن هنا يتبين لنا مدى هشاشة دعوة طه حسين وطوباويته، بل إن الغريب من، كل هذا، هو رغم مظاهر الهيمنة والحصار المضروب على بلدان العالم الثالث عموما والمنطقة العربية خصوصا، فإنه لزال هناك من يدعوا إلى تبني هذا المسلك وامتثال النموذج الغربي في كلياته وجزئياته، من أجل تغير هذا الوضع، تحت دعاوي ومسميات مختلفة، كما هو الشأن عند أصحاب الشعارات المنهاجوية، الذين تأثروا بالتحولات النظرية والفلسفية للعقل الغربي المعاصر وتقلباته، من تفكيكية، وتاريخانية، وجينيالوجيتة، وحفرية، وغيرها من المناهج التي جعلوا منها " المنطلق في تجاوز المأزق الصعب الذي انتهى إليه الخطاب العربي المعاصر"[4].

---

[1] محمد العربي ولد خليفة، النظام العالمي؛ ماذا تغير فيه وأين نحن من تحولاته، مرجع سابق، ص78.

[2] المرجع نفسه، ص78.

[3] المرجع نفسه، ص97.

[4] السيد ولد أباه، أزمة التنوير في المشروع الثقافي العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 101.

وهذا إن عبر على شيء، فإنه لا يعبر إلا على مدى شِدة الهزيمة أمام الواقع الذي لم يجدوا أمامه سبيلا، لذا لم يسعهم سوى الهروب منه تغيُباً/تحجُباً/سُكوتاً/تجاوزاً إلى إشكالات تلهيهم وتخفف عنهم من شدة ضغط الواقع، فهي إشكالات نظرية تبحث في قضايا ابستمولوجية محضة في علاقتها بالتراث، لكي تفتح باب التأويلات الدّينية والصراعات المذهبية على مصراعيه، التي لا تزيد المنطقة والمجتمعات العربية سوى تمزقا وتشرذما، كمسألة نقد العقل، والبحث في ميكانيزماتها، وكذا آليات انشغاله، وحدوده، كما هو الشأن عند محمد عابد الجابري في محاولته لنقد العقل العربي، والذي انتهى به الى التميز بين العقل المغاربي العقلاني والعقل الشرقي العرفاني الغارق في وحل المنامات/الاشراقات، لكي يُثير بذلك النعرات العرقية والجهوية [*]، وكذا نفس الشيء بالنسبة للأعمال الفكرية التي تقدم بها محمد أركون، في محاولته هو الآخر في نقد العقل الاسلامي والترويج للإسلاميات التطبيقية التي يريد من خلالها التأسيس لإسلام جديد غير الإسلام الأسطوري[**][1] الذي تعرفه، على الأقل، حسب زعمه المجتمعات الاسلامية.

لهذا فمهما اختلفت مشاريعهم وتنوعت اتجاهاتهم في النظر إلى النهضة مع جيل الثلاثينات من القرن الماضي، إلا أن منطقهم واحد وهو تقليد الغرب في كل شيء ولو كان ذلك لا

---

[*] لقد قسم الجابري العقل العربي، في كتابه نقد العقل العربي، الى عقل مغاربي عقلاني تمثل في ابن رشد، ابن باجة وابن حزم، وعقل شرقي عرفاني قائم على المنامات ومفهوم الفيض والاشراق، كما هو الحال عند الفارابي وابن سينا وغيرهم، وهو الأمر الذي دفع بأحد المفكرين، وهو جورج طرابيشي، إلى تصنيف كتاب بعنوان نقد نقد العقل العربي، للرد على هذه المنهجية والمنطق الذري في التفكير.

[**] لقد وصف محمد أركون، باسم العقل ومناهجه النقدية المقدسة، المرجعية التأسيسية للتراث، بالأسطورة والخرافة، حيث قال" أن أديان الوحي كانت قد رفضت حتى الآن أن تعترف بوجود أي معرفة أسطورية في نصوصها التأسيسية، وهنا تنبثق أمامنا مسألة العقل العلمي الذي رمى المعرفة الأسطورية في سلة المهملات أو في ساحة الخزعبلات والخرافات، والعقائد السحرية، نعم هكذا أدعوا كل الخطابات الشفهية أو المكتوبة التي تحول المسار التاريخي لجماعة ما إلى قيم أولية أصيلة، وإلى نماذج عليا للفكر والسلوك ثم يتحول كل ذلك فيما بعد إلى لحظة تأسيسية عُظمى لقدر جماعي، وهذا هو الحال فيما يخُص موضوع المنفى بالنسبة إلى موسى، أو الآلام بالنسبة إلى المسيح، أو الهجرة بالنسبة إلى محمد". أنظر: 1 محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ترجمة هاشم صالح، ط2، 1995، دار السياق، بيروت، ص 43-44.

يخدم صراحة وبصورة حقيقة أغراض الأمة، بل ويزيد في تأزمها، وتفاقم مشكلاتها واتساع دائرتها، لذا فإن هذه مشاريع تفتقد لأدنى شروط الموضوعية، وتنزلق في مزالق التوظيفات الإيديولوجية، لأن قُصارى ما تقوم به هو تفكيك التراث قصد إعادة تقيمه من جديد من أجل جعله يتناغم مع التراثات الأخرى أو مثلها، لأن حسب زعمهم إذا " أردنا أن نلحق بركب

التطور ونندمج في الحضارة الكونية، ينبغي علينا أن نعيد تفكيك الماضي بشكل جذري قصد فهمه وإعادة تقيمه من جديد، لأنه إذا لم تحصل مراجعةُ لكافة التراثات التاريخية فلن تحصل مواجهات خصبة مفيدة بين كافة تراثات البشرية وبخاصة بين التراث العربي والإسلامي والتراث الأوروبي"[1].

كما أن هذه المشاريع لم تتوقف إلى حد التبشير الحضاري بزحزحة التراث الإسلامي واستبداله بالتراث الغربي العلماني بل اعتبرته " ملاذا وخلاص تلجأ إليه الذات العربية لتجاوز محنة الانقطاع عن التراث، واتخاذها مرجعية بديلة تهون عليه اغترابها، بالتالي فهو يدعو هذه الذات من الانتقال من مرحلة الوعي والنقد واستخدام ما يتفق وخصوصية الذات إلى مرحلة التمثل/التقليد/المحاكاة حيث الارتماء والانسلاخ الذي يفقد هذه الذات كل صلة بأصولها"[2].

بهذا إذن يؤسس هذا الخطاب لقابلية الهيمنة ويروج لثقافة الاستسلام، فهو لا يقدم حلول لكيفية النهوض بالأمة بمقوماتها الشخصية أكثر مما تستدرجها إلى الوقوع في الهيمنة والانسلاخ والتبعية المستديمة، فهي بهذا تخدم إيديولوجية العولمة واستراتيجية الدول الغربية تحت دعاوي التحديث/التقدم/التحضر، نعم إنه تحت عباءة هاجس الموضوعية، العقلانية، المناهج النقدية وغيرها من الشعارات البراقة، لهذا تساءل محمد محجوب عن" مشروعية هذا

[1] السيد ولد أباه، أزمة التنوير في المشروع الثقافي العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 532.

[2] عبد الغاني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة، مرجع سابق، ص 551.

الاستحياء المنهجي في دراسة مجتمعات لم تعرف الحداثة بعد، والذي انتهى إلى القول أن بناء النهضة يقتضي إنشاء مضمون إيجابي للنهضة، فبناء النهضة مهمة قبل نقدية"[1]، وكأنه أراد بذلك الكشف عن الغطاء الإيديولوجي لهذه المشاريع النقدية باعتبار أنها لا تجد ما يبررها سوى المحاكات والتقليد للآخر.

وهكذا فهم لا يتناولون حقيقة موضوع النهضة وإنما يقفزون عليها، ملتمسين لنماذج حضارية لا تعالج المرض الذي تعاني منه مجتمعاتهم وإنما تخدره وتهدئه إلى حين آخر، وهو ما أشار إليه مالك بن نبي حينما قال " أن أولئك الذين تصدوا لموضوع النهضة والمرض الذي كبل الأمة وأقعدها عن التقدم والرقي، كانوا في الحقيقة لا يعالجون المرض وإنما يعالجون الأعراض". كما أن سعيهم وتوسلهم بالحداثة الغربية وترسانتها المنهاجوية وتوظيفها في مجتمعاتهم، مع الاستمرار في تجاهل شروط ومعطيات واقعهم يشبه حال هذا المريض المسكين الذي راح يتوسل من صيدلية إلى أخرى دون أن يدرك أي مرض يعاني منه على وجه التحديد، فهذا هو إذن " شأن العالم الإسلامي، إنه دخل إلى صيدلية الحضارة الغربية طالبا الشفاء، لكن من أي مرضى أو بأي دواء"[2].

[1] السيد ولد أباه، أزمة التنوير في المشروع الثقافي العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 111.

[2] مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة عبد الصبور شاهين، مصدر سابق، ص 41.

المبحث الثالث: مأزق اللّيبرالية العربية بين النص والواقع.

لقد ارتبطت لحظة الوعي النهضوي العربي بصدمة نفسية تتأرجح بين السخط والإعجاب، فهو من جهة ماقت وساخط على الوضع الاجتماعي والحضاري الذي هو فيه، ومن جهة أخرى نجده مُنبهر من الحداثة والتقدم الذي وصل إليه الغرب، ومن ثمّ أبدى رغبة مفرطة في امتثال الشرط الثقافي والحضاري الذي كان وراء تلك الحداثة والتقدم.

لذا، فإذا كانت اللّيبرالية الغربية هي حصيلة ذلك التراكم المعرفي والفكري، منذ القرن السادس عشر وتطوره خلال عصر الأنوار، عبر تلك الأنساق الفلسفية والفكرية التي وضعها فلاسفة تلك الحقبة، والتي كانت في مجملها عبارة عن حلول ورؤى لمشكلات أفرزها الواقع الاجتماعي الغربي بمختلف مؤشراته السياسية والاقتصادية والثقافية/الدينية، كما يظهر من خلال تلك الحركة الإصلاحية التي قادها رجال النهضة ومواجهتهم للكنيسة وسعيهم إلى تقويض أسسها وتدمير سلطتها، أو ما تعلق باتجاه فلاسفة عصر الأنوار إلى تحديث المجتمع الغربي والرقي به انطلاقاً من الاعتقاد بحتمية التقدم واستبعاد مفهوم الخلاص والنظرة التشاؤمية للوجود والتفسيرات الميتافيزيقية/الأسطورية للكون وللإنسان ومصيره، فأسسوا لمرجعية قيمية جديدة تقوم على العقل والمادة، والتي تتحدد عن طريقها حدود المعرفة وإمكاناتها الحقيقية، فيستضيء بنورها ويستعين بها الإنسان الغربي في الكشف عن أسرار الكون وقوانينه، تمهيدا لميلاد المدنية والحداثة الغربية والرقي الحضاري المادي الراهن. فإن اللّيبرالية العربية لم تعرف نفس الشروط والظروف التاريخية ولم تشارك الغرب نفس الوضع المجتمعي الذي كان سائدا في ذلك الحين، ولما كان الأمر كذلك، فإن الدعوة اللّيبرالية من طرف النخبة العربية لا تعني سوى الدعوة إلى التقليد واستعارة الحداثة والمدنية الغربية في زمان ليس بزمانها ومكان غير مكانها، لذا " فإن جيل الرواد من التنويريين العرب يكتب في عصر بلغ فيه تفاؤل الغرب وثقته بنفسه أقصى حد وكان كل شيء يفعله الغرب يبدو ناصعاً

وجديراً بالمحاكاة، ومن ثم كان الإيمان بفكرة التقدم إيمانا لا يرد عليه أي شك، فالتاريخ الإنساني كما يبدو من قراءة الغرب لتاريخيه هو تاريخ التقدم نحو مزيد من الحرية، مزيد من المساواةّ، مزيد من التسامح ومزيد من المعرفة، لهذا رجع الطهطاوي بعد أن سافر إلى فرنسا ليدعوا إلى التنوير، كما سافر أيضا طه حسين إلى فرنسا وقرأ عن ديكارت وعاد يدعوا إلى الشك في كل شيء حتى مما كان قد ورد في القرآن الكريم"[1].

وهكذا نرى أن رواد النهضة العرب قد سيطر عليهم هاجس النموذج والرغبة اللاّواعية في الاقتداء والمُحاكاة(*)، فاتجهوا نحو ترديد مقولات الحرية والمساواة والتسامح وأعمال العقل ونبذ القديم وتجاوزه، ليس لأن واقعهم يقتضي ذلك، وإنما رغبة في التقليد والمحاكاة ليس إلا. كما أن هذا التقليد أغفل هؤلاء الرواد عن التفكير في استحضار السياق التاريخي والشرط الواقعي والاجتماعي للدول الأوروبية التي أوجدت هذه المفاهيم، لأن هذه الأخيرة تم بلورتها ضمن ظروف وحدود معينة، ووُجدت من أجل غاية مقصودة تم توجيهها وفق اتجاه محدد انطولوجيا منذ اللّحظة الحديثة، لهذا فإن " كل تلك الشعارات التي رفعها تنويريوا الغرب مثل الحرية، التسامح، العقلانية الموضوعية، كانت لها لدى الغرب استخدامات معينة وحدود لا تتعداها، وتفسيرات تناسب الظروف التي نشأ فيها التنوير في الغرب ولا تناسبنا نحن"[2].

---

[1] جلال أمين، حول مفهوم التنوير، كتاب قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر، سلسلة كتب المستقبل العربي، العدد18، ط2، 2004، مركز دراسات الوحدة العربي للطبع والنشر، ص 83.

[2] نفس المرجع، ص 83.

(*) لقد عبّر أدونيس عن هذه الحالة بقوله " إن عصر النهضة، كان عصر انحطاط مزدوج، دعوة آلية الى الماضي، من جهة، ودخولاً آليا في آلية الاستعمار من جهة ثانية، ولم تكن الفترة التي عَقبت الحرب العالمية الثانية، إلا مُناخاً لترسيخ التنميط الذي أشرنا إليه بوجهيه الاستهلاكيين، واليوم يصل هذا التنميط، بفعل الهيمنة الأمريكية – الأوروبية الى درجة بالِغة التعقيد، ذلك أن الثقافة التي تفرزها هذه الهيمنة تجد في المجتمع العربي مرتكزات نفسية تُؤثر في طريقة حياته وتفكيره وأخلاقه وعاداته، بالإضافة الى مرتكزاتها الاقتصادية والسياسية". أنظر: علي أحمد سعيد إسبر أدونيس، الثابت والمتحول؛ بحث في الاتباع والابداع عند العرب، الكتاب الثالث؛ صدمة الحداثة، ط1، 1978، دار العودة، بيروت، لبنان، ص 215.

وعلى هذا الأساس، فإذا كان المجتمعين، " الغربي والعربي لم يعرفا نفس الظروف التاريخية والاجتماعية، ولا يتقاسمان نفس المعنى للوجود، فإن الاختلاف في المسار وشروطه أمر منطقي، لأن التقدم والرقي الحضاري أمر مطلوب وتسعى إليه كل الأمم، لكن المسار التاريخي والمنحى الاجتماعي وأسبابه ليس بالضرورة أن يكون متماثل، وهو ما يؤكده، تاريخ الأمم والحضارات، فالفراعنة صنعوا حضارة، واليونان لهم حضارتهم والمسلمين صنعوا أيضا حضارة راقية لكن لم يكن لهذه الحضارات الثلاثة، التي ذكرناها، نفس المسار والأسباب، بل إن هذا بمثابة الميزة الجوهرية التي تميز بين حضارة وأخرى ويحفظ لها شخصيتها وأصالتها، وهو الشيء الذي أكده مالك بن نبي حينما قال " أنه هناك حضارات قامت على الذوق الجمالي وأخرى تأسست على المبدأ الأخلاقي، كما هو الحال لدى الحضارة الرمانية/الإغريقية والحضارة الإسلامية"[1]، وهذا لا يعني أننا نقصد بكلامنا هذا التميز بين الحضارات بالشكل الذي يجعل منها متقابلة/متناقضة/متصارعة، وإنما قصدنا التميز الذي يحفظ لها خصوصيتها، وبهذا التمايز يكون التكامل والبناء المشترك لحضارة إنسانية راقية ممكناً، لأننا لا نُؤمن بالقطيعة المعرفية والحضارية، لأن ما تنتهي إليه أمة من الأمم يشكل بداية لأمة وحضارة تأتي بعدها، ولاشك أن تاريخ العلوم والحضارات غني بالشواهد التي لا يسمح المقام هنا لذكرها، ومن ثمّ فإن هذا على خلاف ما تروج له الدوائر الغربية الفكرية المتمركزة حول ذاتها، كالترويج لمفاهيم التناقص والتفاضل والصراع كمقوله نهاية التاريخ وصراع الحضارات، التي ورثت هذا الغرب نظرة اختزالية واستعلائية وهاجس التفوق، كان من نتائجه تقسيم العقل إلى عقل/مبدع/خلاق وعقل/جامد/استهلاكي.

والغريب في الأمر أنه وُجد من اقتنع بهذه الفكرة من المثقفين العرب، وانزلق في هذا المنزلق، ممن فتحت أعيُنُهم على الثقافة الغربية دراسةً وتدريساً ومُطالعةً، وهو ما جعلهم يأخذوا "

[1] Malek Bennabi, Les conditions de la renaissance, EL Borhane, 2009, Alger, p128.

بمطلقات التنوير الغربية ونادوا بها عندنا أيضا كمطلقات دون أن ينتبهوا إلى المعاني المحددة التي فَهِم وطبق بها الغرب هذه المطلقات، وإلى أن هذه المعاني قد لا تكون هي أنسب المعاني لنا وقد لا تكون حتى جزءا من أي تنوير حقيقي بالنسبة لنا"[1].

ولاشك ولا ريب أن هذا مظهر من مظاهر عجز أولئك الرواد في فهم ظاهرة الحضارة وشروط رقيها وأسباب تراجعها وانحطاطها، إذ إنهم ينظرون إليها نظرة ميكانيكية بسيطة، ذلك أنه إذا كانت " النهضة الثقافية والصناعية في أوروبا قد اقترنت برفع شعارات التنوير وحمل لواء الحرية والتسامح والعلم والعقلانية، فقد أعتقد التنويريين العرب أن اللّحاق بالغرب يتطلب اعتناق الأفكار اعتناقا ميكانيكياً، ولما كانت هذه الدعوة إلى هذه الأفكار في أوروبا تجري بلا قيد ولا شرط، فإن المطلوب هو مثل هذا عندنا أيضا"[2].

وهذا شطط في التفكير، لأن مثل تلك الدعاوي لا تخلوا من المقاصد المصلحية والتوظيفات الإيديولوجية، وإلا وقعنا في فخ العبثية، وهو الشيء الذي يفُضل أصحاب هذه الدعوة عدم ذكره تحجباً/تغيباً/سكوتاً، إذ أنهم لم يلتفتوا إلى " الحرية التي نادى بها التنويريون الأوروبيون التي لم تكن تعني في التطبيق على الأقل حرية للجميع بل حرية البرجوازية بالذات، والحرية الاقتصادية كانت تعني عندهم تحرير البرجوازية من تدخل الدولة وحرية السلع في التنقل بدون حواجز جمركية، ولكنها لم تكن تشمل تحرير الفقراء من فقرهم ولا حريتهم في الإضراب، ولا حق في الحصول على مستوى لائق من المعيشة، ولا حرية الدول الصغيرة في فرض حمايتها لصناعاتها الناشئة، لم يكن التسامح مع كل الآراء، بل فقط مع الآراء التي لا تهدد النظام القائم "[3].

---

[1] جلال أمين، حول مفهوم التنوير، كتاب قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 83.

[2] جلال أمين، حول مفهوم التنوير، كتاب قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص82 –83.

[3] المرجع نفسه، ص 83.

وهذا دليل على مدى وقع الصدمة وشدتها على الوعي ومدى تأثيرها في توجيه تفكير المثقف اللّيبرالي وصناعة قناعاته، التي تنتهي به إلى دوامة التناقضات والتجاذب الوجداني بين صدمة الحضارة والرقي وصدمة التخلف والخضوع، لكي يجد نفسه يدور في حلقة مفرغة من الإدراكات العاطفية والانفعالات الحماسية التي لا تزد الطين إلا بلة، وهو الشيء الذي حال دون رقيه إلى التصور العقلاني المنطقي الذي يحلل الظواهر الاجتماعية والحضارية إلى معطياتها الأولية، فتُمكنه من التعرف على طبيعتها الحقيقية وشروط انشغالها، عوض تشجيع عقلية الاستعارة والاستسلام التي أفضت بهم إلى الترديد الببغائي لخرافة النهايات، لهذا فهم " يشتكُون من عقم الإنتاج وهمهم الوحيد أن ينقلوا من أسيادهم المناهج والتصورات في دراستهم للقضايا، فهم مقلدون ليس إلا، دون فهم أو تعقل على أساس أن ذلك هو السبيل إلى التقدم أو التحديث أو التنمية"[1].

كما أن هاجس النموذج والتنميط وطغيانه على دعاة اللّيبرالية العربية جعل منهم يَقصُون في بحوثهم شرط الواقع ومعطياته، لأن مثل هذا المؤشر لا يستقيم مع طرحهم في حالة ما أخذوه بعين الاعتبار، وهو ما يجعل نهضتهم معطوبة وتحمل في طياتها أسباب الفشل والانهيار أمام هزة جِدُ ضعيفة على سُلم الواقع، باعتبار أن النهضة الحقيقية تُبنى ولا تهدى، فنجاحها يبقى مرهون بمدى استجابتها وانسجامها مع معطياتها المحلية ووضع حلول لمشكلاتها الحقيقية، بعد " إدراك ما فينا من عوامل الانحطاط ومواطن العجز، وما تنطوي عليه نفوسنا من أسباب التقدم، فإذا ما حددنا مكاننا من دورة التاريخ سهل علينا أن نعرف عوامل النهضة أو السقوط في حياتنا، فإنه لا يجوز لأحد أن يضع الحلول والمناهج، مغفلاً مكان أمته ومركزها بل يجب عليه أن تنسجم أفكاره وعواطفه وأقواله وخطواته مع ما تقتضيه المرحلة

[1] الحسن حمدوشي، التجديد الفكري؛ قراءة في المفهوم، مجلة الكلمة، العدد 50، 2006، ص 65.

التي هي فيها أمته، أما أن يستورد حلول من الشرق أو الغرب فإن ذلك تضيع للجهد ومضاعفة للداء، إذ كل تقليد في هذا الميدان جهل وانتحار[1].

وعلى هذا الأساس، فإن تجاهل الواقع والقفز عليه إلى تلمس نماذج جاهزة برانية على الوضع المجتمعي العربي " يشكل جوهر المعضلة والمأزق الذي تعاني منه الدعوة النهضوية العربية، وبهذه الممارسة التجاوزية للواقع تصطدم الدعوة برهانات وإشكالات اجتماعية وفكرية محلية تختلف جذريا عن السياق الغربي الذي يربطنا به زمن ثقافي مشترك"[2].

ومن هنا فإن إقصاء الواقع كعامل أساسي في تحليل المعادلة النهضوية، يترتب عليه انحراف عن البحث السليم والنظر الموضوعي والتصور العقلاني لظاهرة النهضة وكيفية تحققها، لأن في الحقيقة النهضة لا تقوم إلا على تفكير عقلاني وواقعي وتحليل صارم للمشكلات التي يطرحها الواقع الاجتماعي بعيد عن كل التحيزات والتوظيفات الإيديولوجية، وإلا كان مآلها الإجهاض، فتصبح مجرد "حزمة من المفاهيم التي يجري تسويقها بالأسلوب الشعاراتي الذي يشتغل بمنطق الدعاية والتسويق لا بمنطق التفكير والاستدلال"[3].

بل فهي تفتقد، وليس مبالغة منا، إلى أدنى إمكانات الفهم والقدرة على إعادة صياغة تلك المفاهيم اللّيبرالية المستعارة وتقديمها وفق ما يتماشى مع معطيات الواقع العربي، وهو ما أكد عليه بوعزة حينما قال " إن تبكير الاتصال وقدامة الاهتمام بالإيديولوجية اللّيبرالية من قبل الفكر النهضوي ليس بالضرورة تأسيسا للقدرة على فهم هذه الإيديولوجية وإنجاز بحوث معمقة

[1] مالك بني نبي، شروط النهضة، ترجمة، عبد الصبور شاهين، مصدر سابق، ص 48 – 49.

[2] السيد ولد أباه، أزمة التنوير في المشروع الثقافي العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 111.

[3] طيب بوعزة، نقد اللّيبرالية، مرجع سابق، ص 158.

تسهم في إعادة بناء مفاهيمها بما يتناسب مع الشرط الثقافي والمجتمعي العربي والاقتدار على إنجاز رؤى نقدية تبصر مفارقات هذه الإيديولوجية ومكامن نقصها"[1].

ومن ثم كانت الجهود والبحوث التي قُدمت في معالجة موضوع النهضة العربية طيلة قرن كامل لم ترقى إلى درجة الدراسة العقلانية والموضوعية التي تحمل هذا الموضوع محمل الجد والتحقق، لهذا " فمنذ ما يزيد على مائة عام من الاتصال بالفكر اللّيبرالي الأوروبي لا نجد بحوثا نقدية مستوعبة له"[2].

وعلى هذا الأساس، فإن الانكفاء حول التفسيرات النظرية والأنساق المعرفية وتأويلاتها، التي أفرزها العقل الأنواري في احتكاكه مع الواقع الغربي، والعمل على استدعاء ترساناته المنهاجوية وإسقاطها على الواقع العربي من أجل تحليل معضلاته، يبقى من دون شك " أسلوب غير مجد لأنه لا يناسب الواقع، ويضطر الباحث إلى تصور مؤشرات لا توجد إلا في مخيلته نتيجة مطالعاته، وفرض نموذج خارجي كاستخدام مؤشرات كالمرأة ودورها، وحقوق الإنسان، الديمقراطية وغيرها"[3]، الشيء الذي أشار إليه أيضاً عياض بن عاشور بقوله " أن المعضلة العربية تكمن في عدم تناسب السقف القيمي والنظري للديمقراطية مع ما يسمى المخزون الإسلامي في المجتمع الذي يفرض على الفاعلين السياسيين صفقات استراتيجية هشة للتكيف من جهة مع هذا المخزون"[4]

كما أن المشكلة الحقيقية التي يعاني منها الواقع العربي ويزيد من تأزمه، نتاج منطق الاستعارة الفكرية، هو الهيمنة والتبعية الاقتصادية، أي تبعية المجتمع العربي للمركز الغربي

---

[1] طيب بوعرة، نقد اللّيبرالية، مرجع سابق، ص 158.

[2] المرجع نفسه، ص 158.

[3] مصطفى عمر التير، ظاهرة التحديث في المجتمع العربي، كتاب قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر، سلسلة كتب المستقبل العربي، العدد18، ط2، 2004، مركز دراسات الوحدة العربي للطبع والنشر، ص 115.

[4] السيد ولد أباه، الثورات العربية الجديدة؛ المسار والمصير، ط1، 2011، جداول النشر والتوزيع، بيروت، ص 111.

مباشرة غداة حصول تلك المجتمعات على استقلالها، لأن " الهيمنة(*) التي تمارساها الدول الكبرى، ليست فقط هيمنة اقتصادية وإنما هي أيضا هيمنة سياسية وثقافية"[1]. لهذا فهي بمثابة المرض الذي أقعد هذه الدول عن كل تقدم وتطور حقيقي، فهي استراتيجية موجهة إلى هذه المجتمعات لمرحلة ما بعد الاستعمار، بتوظيف مفهوم الدولة المستورَدة، والتي يتم بموجبها " تحقيق مصالح النخب المحلية ونخب البلدان الغربية في استراتيجية واحدة، تسمى بديناميكية التبعية، والتي تسمح بتغلغل نظام سياسي مستورد في المجتمعات التابعة نخبوياً، فكانت النتيجة العجز والفوضى والدمار الذي حاق بالذاتية والخصائص الثقافية والممتلكات الروحية والمادية"[2].

فهي من مقتضيات تكتيك الهيمنة من أجل ضمان التحكم في المنطقة(**)، وتوجيهها وفق ما يخدم مصالح الدول الكبرى، لذا أصبحت المنطقة " ميدان مفتوح على مصراعيه لتجريب آليات النظام الدولي، فساعد على نجاح تجارب الاختراق واستقطاب التشتيت الذي أعقب

---

[1] P.Salle, problèmes économiques généraux, tome 2, imprimerie bayeusaine, 1er Edition 1973, P241.

(*) يقول تشارلز كيند لبروغ في كتابه القوة والنفوذ: " أن الهيمنة هي الحالة التي من خلالها يؤثر (أ) على عدد لا بأس به من قرارات (ب) دون أن يؤثر (ب) على قرارات (أ) ". أنظر: عبد الناصر جندلي، التنظير في العلاقات الدولية بين الاتجاهات التفسيرية والنظريات التكوينية، ط1، 2007، دار الخلدونية للنشر والتوزيع، الجزائر، ص 148.

[2] محمد العربي ولد خليفة، النظام العالمي؛ ماذا تغير فيه وأين نحن من تحولاته، مرجع سابق، ص 74-75.

(**) يعود اهتمام الدول الغربية بالمنطقة إلى موقعها الاستراتيجي الهام، فهي من جهة الامتداد الجغرافي تحتل وسط العالم وتتوفر فيه أكبر مخزون الثروة الطبيعية، فضلاً عن كونه يشهد على قيام ونشؤ كل الحضارات الإنسانية والدّيانات السماوية، لهذا اعتبر ألفرد ماهان عام 1902 المنطقة " أنها مسرح مواجهة استراتيجية بالضرورة بين القوى المتصارعة" وصنفها فاوست أنها ضمن "منطقة القلب التي تتحكم في العالم"، بينما الاستراتيجي سفر سكي قال أنها "منطقة مصير، فهي من المناطق الاستراتيجية في العالم، من يستطيع أن يسيطر عليها، يستطيع أن يسيطر على بقية الأجزاء الأخرى في العالم" أنظر: عمار بن سلطان، الثابت والمتغير في العلاقات الأمريكية، العربية؛ دراسة في الاختراق الأمريكي للوطن العربي، ص118.

التوقيع على كامب دافيد 1993، واستيعابه في دوامة حرب الخليج الأولى حيث أصبحت القاهرة حليفا نشيطا ولا غنى عنه في المواجهة ضد إيران، وكذلك الهجوم العراقي الفضيع

على الكويت، فبدأت المنطقة التي قاطعت الاتفاق الانفرادي تدور من جديد حول ذلك الاتفاق، كما تزامن ذلك مع الاضطرابات الداخلية نتيجة الفشل المتعدد الأوجه للأنظمة الهجينة"[1].

وعلى هذا الأساس فإن تلك التبعية " هي في الحقيقة تندرج ضن الاستراتيجية الغربية تجاه المنطقة لضمان هيمنتها عليها، حيث يطلق المختصون على هذه الاستراتيجة اسم «استراتيجية الاحتواء والتدجين»، والتي تستهدف تكييف النظام الإقليمي العربي بكل مكوناته السياسية والاقتصادية والثقافية مع مقتضيات المصالح الأمريكية على الصعيدين الإقليمي والعالمي، بمعنى تدجين وظيفة العرب السياسية وتحويلها إلى أمة غير واعية بذاتها ومتحالفة مع أعدائها وضد نفسها لكي تصبح أمة مدجّنة ومفككة ومندمجة في المنظومة العقائدية لأعدائها"[2].

لهذا فإن المتتبع لتطور الأحداث على الساحة العربية منذ النصف الثاني من القرن الماضي يتبين له مدى انطباق هذه الاستراتيجية على الدول العربية وانشغالها وفق الخطط المحددة لها، فمثلاً إذا نظرنا إلى المؤشر السياسي لوجدنا " أن الأنظمة العربية اتجهت إلى تكييف الحركة السياسية العربية في بعدها الشعبي من حركة مقاومة للاستعمار والصهيونية والاستغلال الاجتماعي والطبقي إلى حركة مسالمة ومدجّنة عن طريق تغيير سلم الأوليات في اهتماماتها ونضالاتها الوطنية والقومية، أي الإطاحة بالأنظمة الوطنية(*) واستبدالها

[1] محمد العربي ولد خليفة، النظام العالمي؛ ماذا تغير فيه وأين نحن من تحولاته، مرجع سابق، ص 238.

[2] عمار بن سلطان، الثابت والمتغير في العلاقات الأمريكية العربية؛ دراسة في الاختراق الأمريكي للوطن العربي، مرجع سابق، ص 122.

بأنظمة تابعة ومندمجة في حركة السياسة الأمريكية، فتدجين الأنظمة العربية بالنسبة لأمريكا أن يصبح القادة العرب غير مدركين لطبيعة المخاطر التي تهددهم كأنظمة سياسية وكأمة عربية، فيظلون مشتغلين بقضاياهم ومصالحهم على حساب القضايا والمصالح القومية"[1].

ولا شك أن هذا هو ما دفعهم إلى مطاردة ومحاصرة كل من له علاقة بالوطنية أو أراد "معاداة الامبريالية والصهيونية والرجعية على مستوى الأنظمة والأحزاب والجماعات وحتى الأفراد في مقابل تشجيع ودعم القوى السياسية الأخرى التي تعمل على الانفصام عن جسد الأمة القومي أي وضع الشعوبية في مواجهة الوطنية والقومية، والبرجوازية والرجعية في مواجهة الثورية والتقدمية والدولة القطرية التابعة ضد الدولة الوطنية والحركة القومية"[2]

والمفارقة الخطيرة في هذه الاستراتيجية، هي من جهة تعمل على تكريس أنظمة سياسية فاسدة تابعة لأهدافها الاستراتيجية التي تقوم على كسر كل الحركات الوطنية وتسديد الطريق أمام كل محاولة لبناء دولة قومية تعمل على تحقيق مصالحها الاستراتيجية الإقليمية والدولية، ومن جهة أخرى فهي تدعوا تلك الأنظمة إلى تبني الحكم الراشد وتفعيل آلياته كالمشاركة السياسية والتداول على السلطة والمجتمع المدني، وكذا تشجيع بعض القيم كحقوق الإنسان، حرية المرأة، وحرية المعتقد، فهذه الازدواجية في المواقف ليست من باب العبثية السياسية، وإنما هي مقصودة هدفها تغذية الظاهرة الصراعية في مجتمعات العالم الثالث والعربية والاسلامية على وجه الخصوص، وتنصيب العداء بين الطبقة الحاكمة وبين جماهير الشعب المحكومة الطامحة/المغرورة بتلك الشعارات، لكي ينتهي الأمر بالمجتمع إلى حالة من الاحتقان والصراع، تؤدي إلى ظهور على أرضيته تشققات خطيرة، قد تنتهي به إلى حالة

---

[1] عمار بن سلطان، الثابت والمتغير في العلاقات الأمريكية العربية؛ دراسة في الاختراق الأمريكي للوطن العربي، مرجع سابق ، ص 125.

[2] المرجع نفسه، ص125.

[*] مثل ما حدث في ايران 1953، بإحداث انقلاب ضد رئيس وزرائها محمد مُصدق، أنظر: الصفحة 88.

التصدع والانفجار، كما هو الوضع في العديد من المناطق في العالم العربي اليوم، وهذا بلا شك راجع إلى نجاح الدوائر الغربية في تفعيل استراتيجية زعزعة استقرار والفوضى في هذه الدول "عن طريق توظيف التناقضات الكامنة في البِنية الاجتماعية والسياسية، الطبيعية منها والمُفتعلة في بيئة النظام الإقليمي العربي بهدف تغذية الظاهرة الصراعية واستمرارها"[1].

ولما كانت هذه المجتمعات غارقة في التحفظ وشديدة الضعف أمام القضايا الدّينية ومتفاعل معها بشكل كبير، فإن الترويج لمفاهيم متناقضة ومتعارضة مع القيم الإسلامية، التي تتميز بعدم المرونة في الكثيرة من القضايا، خاصة ما تعلق بحرية المرأة، التسامح الديني، وحرية الاعتقاد، الشذوذ الجنسي والزواج المثلي، وغيرها من المفاهيم التي يتبناها أبناء الأمة من تشبعوا بالثقافة والإيديولوجية الغربية وبالدّعم منها، فإن ذلك كله من قبيل توليد الصراع والفوضى وتغذيته ثم إدارته بكل الوسائل الممكنة.

كما أن تكريس التبعية الاقتصادية حالت دون قيام أي محاولة بناء اقتصاد قوي وتنمية حقيقية، لأن المؤشر الاقتصادي يعتبر من أهم المؤشرات التنموية التي يتوقف عليها تحقيق التقدم والرفاه الاجتماعي وتحقيق الأمن الاقتصادي ومن ثم تحقيق الأمن القومي، لهذا نرى أن الدوائر الغربية تعطي أهمية كبيرة لهذا المجال الحيوي والحساس، فهي لا تنفك تفرض قيود صارمة على الدول النامية لكي تجعل منها أكثر ضعفا وتدهورا، وهو ما حدث مثلاً بدولة المكسيك، في بداية عقد الثمانينات من القرن الماضي، حيث " فرض صندوق النقد الدولي عليها الغاء الدّعم على الأدوية والمواد الغذائية الأساسية وغيرها من ضروريات الحياة، فأدى ذلك الى موت العديد من المواطنين خاصة الأطفال"[2]، أو ما حدث مع ايران

[1] عمار بن سلطان، الثابت والمتغير في العلاقات الأمريكية العربية؛ دراسة في الاختراق الأمريكي للوطن العربي، مرجع سابق، ص 125.

[2] William Engdahl, Pétrole une guerre d'un siècle; l'ordre mondial anglo-américain, édition Pulto Press, London, traduit par Valentin Dumas, P 219

في، مطلع عقد الخمسينات من القرن الماضي، حينما " خططت المخابرات الأمريكية لإحداث انقلاب ضد رئيس وزراء الايراني سنة 1953، محمد مُصدق، بسبب محاولته استعادة شؤون تسير ومراقبة البترول الايراني من الشركات البترولية الامريكية– الانجليزية لصالح الشعب الإيراني، فضلاً عن تأكيده على سيادة الشعب الايراني على ثرواته الوطنية، الذي كان بمثابة قرار يُهدد مصالح تلك الشركات"[1].

لهذا فإن الدول الغربية تنتهج استراتيجية اقتصادية تهدف إلى هدم وتحطيم اقتصاديات دول العالم الثالث والعالم العربي على وجه الخصوص، بالتعاون مع جماعات المصالح في تلك الدول وفق ما يصطلح عليه سمير أمين اسم **تبعية مركز المحيط، للمركز**، وجعلها سوق استهلاكية واسعة، بمصادرة كل محاولة ذاتية تهدف إلى بناء اقتصاد وطني حقيقي، بل يجب أن تكتفي بترميم موانئها وتوسيعها وكذلك تشحيم بواخرها وترقيعها من أجل تسهيل عملية الاستيراد وتدعيمها، ومن ثم فإن اقتصاديات هذه الدول تبقى تحت قبضة ووصاية المؤسسات المالية الدولية، لأن " البلدان المسماة نامية تتقدم راكعة الواحدة تلوى الأخرى أمام الهيئة التنفيذية لصندوق النقد العالمي والمنظمة العالمية للتجارة لتتلقى التعليمات الملزمة وتجد نفسها من الناحية الفعلية تحت الوصاية المباشرة السياسية والاقتصادية المالية للمجلس الأعلى للوصاية الدولية المتمثلة في مجموعة السبعة الأكثر تصنيعا في العالم"[2]

[1] En célèbrent cet événement, Neu York times écrivit, dans editorial[29] du 6 aout 1954 " Les pays sous–développés, riche en ressources naturelle, ont devant leurs yeux une leçon montrant le prix élevé que doit payer l'un d'autre eux, s'il se laisse emporter par un nationalisme fanatique " voir: Jean Bricomont, impérialisme humanitaire, Edition Aden, 2005, P 92.

[2] محمد العربي ولد خليفة، النظام الدولي؛ ماذا تغير فيه وأين نحن فيه، مرجع سابق، ص86.

كما أن هذه التبعية السياسية والاقتصادية جعلت المجتمعات العربية تتخبط في مشاكل اجتماعية خانقة، مثل انتشار الجهل، الفقر، والأمراض، ومن ثم انتشار العنف والفوضى التي آلت بالمجتمع إلى ما هو عليه اليوم، لكي ترجع هذه المجتمعات بذلك إلى مرحلة ما قبل الدولة، والسقوط مرة أخرى في دوامة الحروب ليس على الطريقة الكلاسيكية، وإنما بالوكالة والعمالة والترويج لثقافة الاستسلام والخضوع للهيمنة، بل قد يصل الوضع إلى الاستنجاد بالقوات الخارجية، كاستنجاد دول الخليج بالقوات الأمريكية بعد اجتياح العراق للأراضي الكويتية في مطلع التسعينات، أو استنجاد المعارضة الليبيا بالقوات الاطلسية ونفس الشيء يحدث في سوريا، وهذا إن عبّر على شيء، فإنه لا يعبر إلا على مدى اتساع تلك الفجوة الفاصلة بين شعوب هذه المنطقة وأنظمتها، ويأسها منها، وهو الشيء الذي ولّد فيهم قناعة مفادها " أن علاج هذا الوضع يتطلب عملية جراحية في المنطقة بإجراء فوضى بناءة أو خلاقة تقود إلى إحلال الديمقراطية والازدهار والتعليم القائم على قبول الآخر"[1].

وهذا الآخر بلا شك، هو الولايات المتحدة الأمريكية، إنه الطبيب الذي يخلص المريض من أوجاعه، إنه الرجل القائد/العادل الذي يُغير المجتمع العربي من حالة الاستبداد/الظلم/الشقاء، إلى حياة مليئة بالحرية/العدل/السعادة، وهو ما حدث بالفعل قبيل غزو العراق، حيث صرحت الإدارة الأمريكية أن مهمتها في العراق هي تحرير الشعب العراقي من استبداد صدام لهذا لم يتردد " الرئيس الأمريكي جورج بوش الابن، في أن يُعلن أنه سيجعل من العراق قاعدة انطلاقا للتغير الديمُقراطي والازدهار الاقتصادي في الشرق الأوسط"[2]، لكن سرعان ما ينكشف القناع عنها وتُفضح دعاويها، إذ بعد غزوها للعراق وتهافت دعاية وجود الأسلحة النووية، وبروز نواياها التوسعية ومغامرة النفط، تكشّف لدى الشعب العراقي والشعوب العربية

[1] عبد القادر رزيق المخادمي، الشرق الأوسط الجديد بين الفوضى الخلاقة وتوازن الرعب، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ص 86.

[2] المرجع نفسه، ص85.

على وجه العموم، أن الأوجاع التي أصابتهم ما هي إلا مخاض ميلاد، إنه ميلاد مشروع الشرق الأوسط والفوضى الخلاقة، بعد أن قضى حينٌ من الدهر في الخلق والتكوين، نعم إنه خلق بأبشع صوره، فوضى تجعل من العالم العربي مولُودُ جديد، سِمتُه الاختلاف/الصراع، شعاره التفكيك/التفتيت للمنطقة " إلى كيانات مذهبية، طائفة، وإثنية متصارعة، فتزداد ضعفا بعد ضعف"[1]. لهذا نرى أنه قد " تحقق جزء مُهم من هذا المشروع بالفعل، في السودان الذي تحول واقعيا إلى كيان كونفدرالي تضعف فيه الدولة المركزية، وتنقسم فعلاً إلى أجزاء لكل منها حكومة خاصة بها ذات صلاحيات(*) واسعة"[2].

ومن هنا إذن، يتبين لنا مدة هشاشة الخطاب اللّيبرالي العربي وضعف ركائزه أمام الواقع الحقيقي الذي تعيش فيه الدول العربية، واقع معفن من الداخل أعلن على نفسه حرب التدمير الذاتي، والتهميش والهيمنة من الخارج التي تصر على الابقاء على الوضع القائم، فهو لا يتعدى كونه خطاب إيديولوجيا الهدف من وجوده هو الانتظام داخل الاستراتيجية الأمريكية، خاصة في ظل القطبية الأحادية، في تكريس هيمنتها وتحكمها على تلك الدول وإضعاف مناعتها، بجعل دعاته كمنابر يدعون من خلالها الجماهير إلى قيم الديمقراطية والتسامح

---

[1] عبد القادر رزيق المخادمي، الشرق الأوسط الجديد بين الفوضى الخلاقة وتوازن الرعب، مرجع سابق، ص87.

[2] أحمد ثابت، النظام العربي تراجع المشترك وهيمنة المشروع الغربي للشرق الأوسط، مجلة النور، العدد 164/163، ديسمبر 2005، ص3.

(*) فهي تصل ليس فقط إلى أن تكون لها مواردُها الخاصة وتمتُعها بجزء مخصُوم سلفاً من الميزانية والموارد الوطنية، بل إنما هذه الحكومات الإقليمية مثلما هي الحال بالنسبة لحكومة الجنوب السوداني كما نص ذلك اتفاق مشاكوس الإطاري في يوليو 2002، والبروتوكولات الستة الخاصة بتقاسم الثروة والسلطة بين الشمال والجنوب والمعروف بإعلان نيروبي الصادر في حزيران 2004، لها السلطة والصلاحية لمراجع والرقابة على قرارات وتصرفات الحكومة المركزية في الخرطوم، والغريب في الأمر أن الجنوب الذي غطت واشنطن من أجل دعم الحركة الشعبية والجيش الشعبي لتحرير السودان بقيادة جون قرنق دون غيره من الفصائل التي لها وجود سياسي أو عسكري في الجنوب، فاز بالنصف في السلطة والثروة وتصر واشنطن الآن مستغلة في ذلك الأخطاء الفادحة لنظام الخرطوم في دارفور، ما أدى إلى تفاقم الكارثة الإنسانية هناك. للمزيد أكثر أنظر: مجلة النور، نفس العدد، ص 23/22.

والحريات وتحرير المرأة وفلسفة حرية اقتصاد السوق وغيرها، فتؤدي بذلك إلى تعقيد تلك الجماهير نفسيا وتأزيمهم اجتماعيا.

فالسياسة الدولية والعلاقات بين الدول تحكمها نظرة واقعية، تقوم على المصلحة القومية وفق العلاقة الصفرية(*)، فهي أبعد ما تكون عن النظرة المثالية والتعاون فيما بينها كما يُحب أن تكون رواد الخطاب اللّيبرالي، فهي تقوم وتتأسس على منطق دارويني اصطفائي لا يترك أي مجال للضعيف، وهو الأمر الذي تتجاهله النخب المثقفة ودعاة هذا الخطاب، فيُمارسُون الحجب/التستر عليه، فيلقُون به إلى دائرة المغيب/المسكُوت عنه، جرّاء ذلك الصراع النفسي والتضارب الوجداني الحاد بين صورة الحداثة الغربية الجميلة وبين واقع/منطق الهيمنة الموجهة نحو المنطقة تحت شعار" من ليس معنا، فهو ضدنا"[1].

وبهذا نقول أن الخطاب اللّيبرالي العربي، خطاب وهمي/طوباوي ليس بإمكانه الوجود خارج عقول ومخيلات أصحابه، فهو ليس موجه إلى تغير الواقع والنهوض به من بارثين التخلف والهوان، وإنما هو طريقة للتخفيف من وقع "عُقدة احتقار الذات وشدتها على النفس، أمام الآخر المتميز، الذي يحرص على عدم الاعتراف به، والإبقاء على وضع التمايز"[2].

---

[1] عبد القادر رزيق المخادمي، الشرق الأوسط الجديد بين الفوضى الخلاقة وتوازن الرعب، مرجع سابق، ص 226.

(*) العلاقة الصفرية: هي أحد المفاهيم التحليلية في المدرسة الواقعية لنظام العلاقات الدولية، حيث يرى **كارل دويتش** أن هذه " اللّعبة تُعد نمُوذجاً للصراع الشديد بين الدول، فما تربحه دولة تخسره الأخرى، وما يُعتبر نافعاً لدولة ما يعتبر في نفس الوقت ضرراً بالنسبة للأخرة، وهي فكرة مُستوحات من فكر نيكولا مكيافيلي حول **الصراع**، حيث قال بأن الأمير الذي يزيد من قوة غيره ينقص تبعا لذلك من قوته". أنظر: عامر مصباح، الاتجاهات النظرية في تحليل العلاقات الدولية، ط1، 2006، المطبوعات الجامعية، الجزائر، ص 405.

[2] Dans une étude psychologique sur le complexe d'infériorité, élaboré par Frantz Fanon, ce dernier, dit que " Le noire veut être comme le blanc. Pour le noir, il n'y a qu'un destin. Et il est blanc, il y a de cela longtemps, le noir a admis la supériorité indiscutable du blanc, et tous ses efforts tendent à réaliser une existence blanche". Voir: Frantz Fanon, Peau noire, masques blancs, édition Talantikit, Bejaïa, Algérie, 2014, P263.

الفصل الثالث: الخطاب الأصولي والحداثة النصفية.

المبحث الأول: السياق التاريخي لنشأة الأصولية في التاريخ الإسلامي.

لقد رأينا فيما سبق، أن الأصولية هي نظرة إلى الوجود تشمل كل جوانبه السياسية، الاقتصادية والاجتماعية/الثقافية، نابعة عن قناعة متأصلة بالإيمان بعقيدة ما، والتي يرى فيها أصحابها، الأصوليون، أنها المصدر الوحيد للحقيقة والسعادة الإنسانية.

فالأصولية تعني إذن، العودة إلى ما تَعُدّه جماعة معيّنة أساساً لهويتها الثقافية وجوهر وجودها، عودة تُمليها الحاجة إلى توكيد الهوية الثقافية والحضارية والدّفاع عنها، عادة ما يكون السبب هو الانحراف عن الجادة والعدول عن الفطرة، وكل ما تره تلك الجماعة أنه الحق ومنهج الحياة السليم الذي يُجنب سالكه العثرات والمهالك، أو يكون سببهُ تحدٍ أو انتهاك خارجي يهدف إلى طمس هويتها وسلب شخصيتها الحضارية.

لذا فبحسب مقتضيات العودة إلى الأصول وتداعياته، تكون الأصولية إما سلفية قوامها الحنين إلى الماضي الذي يصير معياراً ذاتياً ينكشف في ضوئه فساد الحاضر وانحطاطه، أو تكون إصلاحية ومستقبلية قوامها تأصيل المنجزات الثقافية والعلمية والتقنية والأفكار والمفاهيم السياسية المعاصرة بغية إدماجها في المجال الثقافي الخاص بالجماعة أو الأمة، لتحقيق ضرب من التكيف مع العصر، وضرب من التواصل التاريخي، يمنحان الجماعة شعوراً بذاتيتها واستقلالها وتميُزِ شخصيتها الحضارية، وبهذا المعنى الأخير لا تنفصل الأصولية عن الوعي الذاتي الذي يحدد رؤية الجماعة لذاتها وللآخر.

كما أن المفهوم يعتبر حديث النشأة، حيث أن " البروتستانت الأمريكيون هم أول من استخدموه، إذ بدأ بعضُهم في العقود الأولى من القرن العشرين يطلقون اسم الأصوليون على أنفسهم، تميزاً لهم عن البروتستانت المتحررين الذين كانوا في رأيهم يشوهون العقيدة المسيحية

تشويها كاملاً، لذا فهم يريدون العودة إلى الأسس وإعادة تأكيد أصول التقاليد المسيحية، والتي حددوها بالتفسير الحرفي للكتاب المقدس(*)، وقبول مبادئ أساسية معينة في العقيدة "[1].

لكن، هذا ليس يعني أن الأصولية مقصورة على دين أو مذهب أو عقيدة سياسية، أو حتى على أمة دون ما سواها، فلكل عقيدة دينية ولكل إيديولوجية وضعية في كل أمة من الأمم أصوليتها وأصوليوها، وقد كانت الأصوليات في التاريخ حركات إصلاح وتجديد، وحركات إصلاح مضادة تتسم كل منها بسمات مجتمعها وخصائص عصرها، لذا فإننا لا يمكن أن نتحدث عن نوع واحد من الأصولية، لأنه، وكما قلنا، ما من عقيدة دينية أو مذهب سياسي إلا ولها أصوليوها.

لهذا نجد أن المختصون عند تناولهم لمصطلح الأصولية وفي دراستهم لهذه الظاهرة، نجد أنهم يصنفُونها إلى عِدة أصوليات، منها " الأصولية اليهودية، المسيحية، الإسلامية، بوذية هندوسية، وكنفوشيوسية، وهي ترفض كذلك كثيرا من النظريات العميقة التي توصلت إليها الثقافة الحديثة، فهي تحارب وتقتل باسم الدّين بل وتكافح حتى تدخل المقدس إلى عالم السياسة والنضال الوطني"[2].

أما الأصوليون المسيحيون فهم " يرفضون مكتشفات علم البيولوجيا والفيزياء بشأن أصل الحياة ونشأتها ويصرون على أن سفر التكوين يتميز بالصحة العلمية في جميع تفاصيله،

---

[1] كارين أرمسترونج، معارك في سبيل الإله، ط1، 2000، الترجمة فاطمة نصر، ص 6.

[2] المرجع نفسه، ص4.

(*) يرجع مفهوم الأصولية إلى سلسلة من الكتابات التي نشرت في الولايات المتحدة الأمريكية في الفترة ما بين عامي 1915/1910 تحت عنوان : The Fundamentals: A Testimony To The Truth، وفي إطار هذه السلسلة ناقش مجموعة من الثيولوجين البروتستانت عددا من الأسئلة الرئيسة في إطار فهمهم الدين المسيحي وتفسيرهم إياه، وكانوا يهدفون من وراء ذلك إلى تأكيد التمسك بعدد من الأصول الإيمانية بـ بعصمة وقدسية الإنجيل باعتباره كلمة الله المنزّلة،.وقد حاول هؤلاء الثيولوجيون عن طريق سلسلة الكتابات هذه التي، أعطت الحركة الدينية البروتستانتية اسمها فيما بعد، الحفاظ على جوهر ومحتوى نظامهم وتصوراتهم القيمية في واقع متغير كانوا ينظرون إليه باعتباره يمثل أزمة ثقافية. أنظر: فريدمان بوتنر، الباعث الأصولي ومشروع الحداثة، كتاب قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 162/161.

وبينما نرى الكثيرين يطرحون أغلال الماضي ويكسرونها، ينزع الأصوليون اليهود إلى مراعاة قانونهم المنزل بصرامة أكبر مما شهده أي عصر مضى، وترفض المرأة المسلمة الحريات التي تتمتع بها المرأة في الغرب فتلبس ما يسمى بالحجاب والشادور، ويشترك الأصوليون من المسلمين واليهود في تفسير الصراع العربي/الإسرائيلي في إطار ديني محض."[1]

و رغم ذلك الاختلاف القائم بين هذه الأصوليات، من حيث طبيعة المبادئ التي تُؤسس لها ومصدرها، إلا أنه تجمعها خاصية التضخيم والإقصاء ولو بنسب متفاوتة فيما بينها، وهو الشيء الذي يجعلها تأخذ طابع التقوقع/التحصّن/التخندق أمام كل ما هو خارجي/مغاير/مختلف، لكن هذا لا يعني أن الأصولية مرادفة للتعصب وأنه سمة كامنة فيها في جميع الأحوال، كما أن العنف ليس صفة ثابتة فيها، بل هو لا يتعدى كونه ردّ فعل من نوع الفعل الذي تجابه به غالبا. كما أن الانغلاق والجمود ليس عنوانها على جميع الأصعدة وكل الاتجاهات، بل إنما هذا على خلاف الواقع إذ " يوحي لدى البعض، بأن الأصولية تتسم بالوحدة والجمود في جميع مظاهرها وليس ذلك صحيحا فكل نزعة أصولية لها قانونها الخاص بها ومبادئ ديناميكيتها الخاصة بها، كما أن المصطلح يوحي بأن الأصوليين محافظون ومرتبطون بالماضي في جوهر فكرهم والواقع أن أفكارهم ذات طابع حديث في أساسها ونزّاعة إلى التجديد والابتكار، وإذا كان الأصوليون الأمريكيون قد قصدوا العودة إلى الأصول فلقد نهجوا في ذلك نهجا حديثا ومتميزا في حداثته"[2].

[1] كارين أرمسترونج، معارك في سبيل الإله، مرجع سابق، ص4.

[2] المرجع نفسه، ص 6.

المطلب الأول: الأصولية في العصر الوسيط.

لقد عرف التاريخ الإسلامي الظاهرة الأصولية في لحظة مبكرة من تاريخه الطويل، حيث ترجع بوادرها الأولى إلى عهد الدولة الأموية، أين بدأت صور الترف تظهر في الحواضر وفساد بعض الولاة وقادة الجند، حيث مكنتهم الدعة والمسالمة من الترخص في المتاجرة وتثمير الأموال وتملك المزارع، وبرزت مسألة الأراضي الزراعية وضيقها مما استثار العصبيات التي قاومها الإسلام، فنهض بعض الصحابة والتابعين يُبيّنُون مفارقة تلك التصرفات للمثل التي جاء بها الإسلام.

بالتالي فالأصولية ارتبطت أكثر في بدايتها بالسلوك والأخلاق والتقوى في المعاملات، ثم بعدها انتقلت لكي تشمل قضايا أخرى مع أوائل الخلافة العباسية، حيث بدء يظهر الاختلاف في المسائل العقائدية إثر الجدل الكبير القائم بين الحسن البصري وواصل بن عطاء، والذي أدى بموجبه إلى ظهور فرقة المعتزلة، وظهرت بإزائهم فرق تقول بنفي الفعل عن العبد وإضافته إلى الله وهو ما ذهب إليه الخلفاء الأمويون وكذلك الأشعري والمرجئة وفرق الخوارج وفرق الشيعة ولاسيما الإسماعيلية، وفيهم القرامطة وإخوان الصفا، ويظهر في هذه الفرق على اختلافها، آثار انفتاح فكرهم على الثقافات الأخرى ولاسيما الفلسفة، وهذا بلا شك يعود الى اهتمام " وحرص المدارس الإسلامية، على النقل المعرفي والإبداع الفكري، خاصة في مجالات العلوم"[1]، كما هو الشأن عند فرقة المعتزلة، بالتالي يظهر مصطلح الأصول وأهل الأصول[(*)]، الأصوليين، بوضوح عند الشهرستاني في كتابه "**المال والنحل**" الذي صنفهم فرقا

[1] محمد ابراهيم الفيومي، الفرق الإسلامية وحق الأمة السياسي، ط1، 1998، دار الشروق، القاهرة، مصر، ص 26.

[(*)] أهل الأصول المختلفون في التوحيد والعدل والوعد والوعيد والسمع والعقل، نتكلم هاهنا في معنى الأصول والفروع وسائر الكلمات. قال بعض المتكلمين: الأصول معرفة الباري تعالى بوحدانيته وصفاته ومعرفة الرسل بآيات بيّنات، وبالجملة فإن: كل مسألة يتعين الحق فيها بين المتخاصمين فهي من الأصول، ومن المعلوم أن الدين إذا كان منقسماً إلى معرفة وطاعة والمعرفة أصل والطاعة فرع، فمن تكلم في المعرفة والتوحيد كان أصولياً ومن تكلم في الطاعة والشريعة كان فروعياً، فالأصول هو موضوع علم الكلام والفروع هم موضوع علم الفقه. أنظر: محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، المال والنحل، ج1، تحقيق محمد سيد كيلاني، ط2، دار المعرفة، بيروت، 1975.

ومذاهب متقابلة تقابل التضاد. كما أن هذا الاختلاف في العقائد والأفكار لم يخلُ من وظيفة اجتماعية سياسية أو توظيف سياسي مقترن بالتعارضات الاجتماعية والنزاعات السياسية التي رسمت مرحلة طويلة من التاريخ الإسلامي.

وبهذا المعنى، نقول أن الأصولية والدعوة في الرجوع إلى المنبع الأول للإسلام وصفائه، قد ارتبطت بفترات تاريخية متوالية من التاريخ الإسلامي، حيث كلما ظهرت البدع والانحراف عن إسلام السلف الصالح والأصول الأولى، إلّا وظهر من يدعُو إلى مناهضة تلك البدع ومحاربتها، وهو ما فعله أحمد بن حنبل، 160 – 214 هـ / 780 – 855 م، في ظل الخلافة العباسية وحكم الخليفة المأمون على وجه الخصوص، إثر فتنة خلق القرآن الذي قالت به المعتزلة وتبناه نظام الحُكم، فضلاً عن انتشار البدع في الدّين والانحراف عن فهم السلف له، الشيء الذي دفع به إلى تصنيف رسالته الموسومة بـ **أصول السنة** والتي قعّد من خلالها لأصول الدّين ومنهج أهل السنة على ضوء فهم السلف الصالح، والتي كان يهدف من ورائها إلى بيان العقيدة الإسلامية الصحيحة وصيانتها، وكذا دعوة جماهير المسلمين إلى الالتزام بها .

كما نجد أيضا آثار هذه الدعوة في العصر الوسيط، وبالتحديد الفترة التي عاش فيها ابن تيمية –661 – 728 هـ / 1263 – 1328 م– و الزمن الذي تعرضت فيه الأمة لغزو التتار، وما خلّفه هذا الغزو من الفوضى والدمار لديار المسلمين، واستباحة دماءهم وأعراضهم، فضلاً عن الاختلاف في الدّين وانقسام الأمة إلى شيعٍ وأحزاب، لهذا نجد أن ابن تيمية قد كرس طول حياته في بيان عقيدة السلف الصالح والتابعين ممن سار على نهجهم، و العمل على نصرة السنة وأهلها بالحجة والبيان، والدعوة إلى التمسك بها بالنواجذ، ومحاربة أهل البدع من الصوفية، والقدرية، والرّافضة، والأشاعرة وغيرها من المِلل، وتبيان ضلالاتهم والكشف عن شُبوهاتِهم، من خلال رسالته الموسومة منهاج السنة.

المطلب الثاني: الأصولية في العصر الحديث.

أما في العصر الحديث، فإن الأصولية أخذت منحى آخر مختلف عن المنحى الذي كانت عليه في العصر الوسيط، لأن كما رأينا من خلال المطلب الأول، إذا كانت الأصولية مرتبطة بالانحراف في السلوك والعقائد وظهور البدع في الدّين، فإن الأصولية في العصر الحديث قد ارتبطت " بالأسباب الثقافية والاجتماعية والسياسية والتعليمية، كما أيضا ارتبطت بالمشاكل والعثرات التي عرفها تطبيق نماذج التنمية والتحديث في هذه المجتمعات، فضلا عن المواقف الغربية والأمريكية الاستعمارية"[1]

لقد تجلت أولاً، في الحركة الوهابية في الجزيرة العربية بقيادة محمد بن عبد الوهاب، 1792/1703 م، حيث دعا هذا الرجل إلى العودة إلى الأصول وإلى ما كان عليه السلف الصالح، فحارب البدع والخرافات، إذ " استلهم تفكيره من المذهب الحنبلي ودعوة ابن تيمية، فأعلن صاحبها محمد بن عبد الوهاب أن الإسلام ليس مجرد أقوال أو ترديدا لأقوال، فلن يكفينا يوم الحساب أن نتوسل بالقول : سمعت الناس يقولون بهذا فقلت به، بل علينا أن نعرف ما هو الإسلام الحقيقي، دين السلف الصالح."[2]

لقد كرس كل أعماله في بيان المنهج الصحيح والعقيدة السليمة ومحاربة الجهل بالدين الذي كانت تؤسس له السلطة المركزية وتروج له، لذا فهو يعتبر أن الإسلام الذي يحميه السلطان ليس بالإسلام الحقيقي، بل انما هو إسلام " الصوفية ووحدة الوجود، والغلو في إكرام النبي، والتعبد للأولياء وتكريم قبورهم، وانبعاث تقاليد الجاهلية وعاداتها في الإسلام"[3]، لهذا صنف الإمام كتب ورسالات ينكر من خلالها هذه البدع ويعلن حرباً عليها، ومن جهة أخرى يحث الناس فيها إلى العودة إلى منهج السلف وأهل السنة.

---

[1] إبراهيم أعراب، الإسلام السياسي والحداثة، ط1، 2000، دار إفريقيا الشرق، بيروت، لبنان، ص64.

[2] ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، الترجمة كريم عزقول، مرجع سابق، ص55.

[3] المرجع نفسه، ص55.

لقد أدى تطور الأحداث، وتدهور الأوضاع في الدولة العثمانية المركزية، مثل عدم الاستقرار سياسي والأمني، وفساد اقتصادي، وانعكاسه على الولايات التابعة لها، فضلا عن التهديدات الخارجية وهشاشة مناعتها أمام الاختراقات الخارجية، خاصة بعد حملة نابليون على مصر سنة 1798، أدى إلى ظهور حركة إصلاحية جمعت بين الوعي بين الذات الغارقة في التخلف والانحطاط، والوعي بالآخر وما حققه من تقدم، لهذا ففي النصف الثاني من القرن التاسع عشر نرى أنه قد " نشأت نخبة من الموظفين والضباط والأساتذة ممن أدركوا إدراكا حادا أهمية إصلاح الإمبراطورية، واقتنعوا بأن الإصلاح لن يتم إلا بتبني بعض صيغ المجتمع الأوروبي على الأقل"[1]

كما أن هذه العملية الإصلاحية لم تتوقف عند حدود الدولة المركزية، بل اتسعت لتشمل باقي الأقطار العربية، حيث " كان بين الموظفين العثمانيين من المدرسة الفكرية نفر شغلوا مناصب في الولايات العربية وغيرها، ففي مصر احتل بعض المناصب رجال على شيء من التربية الفرنسية منهم إسماعيل باشا، وفي تونس كان خير الدين زعيم دعاة إصلاح الشباب، وكانت فكرة الإصلاح قد غرست جذورها، وتجسدت في الستينات، في حركة فكرية انكبت قبل كل شيء على معالجة مشاكل الشرق الخاصة، حيث تساءلوا عن القاعدة التي يجب أن تهيمن على عملية الإصلاح؟ وهل من الممكن استنباط هذه القاعدة من مبادئ الشريعة الإسلامية أم أنه من الضروري الالتجاء إلى تعاليم أوروبا الحديثة وسلوكها، وهل هناك بالواقع تناقض بين الاثنين؟"[2]. ولما كانت القضية لدى هؤلاء الرواد على هذا النحو، أدركوا أن ذلك لا يتحقق إلا بالأخذ بمنهج التوفيق بين هذا وذاك، والعمل على الجمع بين النقل والعقل، وبين الشريعة والمدنية الغربية، بل اعتقدوا أن ذلك هو مما يقر به الإسلام وحث عليه" وأخذت تلك الأسئلة تبرز في عقول بعض كتاب ذلك العصر الذين وان كانوا قد التزموا

[1] ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، الترجمة كريم عزقول، مرجع سابق، ص89.

[2] المرجع نفسه، ص89-90.

نوعاً ما بحركة الإصلاح، إلا أنهم، بالوقت نفسه كانوا من أنصار التراث الإسلامي، الراغبين في أن يثبتوا أن الإصلاح الحديث إنما تجيزه تعاليم الإسلام الاجتماعية، لا بل تستوجبه"[1]

فرواد النهضة إذن، جاءوا بنظرة وتصور جديد لمعنى الإصلاح، وكيفية النهوض بالأمة، وحملها على التقدم، ومُجارات الغرب في حضاراته ورُقيها، فإذا كانت الحركة الإصلاحية التي قادها محمد بن عبد الوهاب قد أرجعت الانحطاط والهوان الذي آلت إليه الأمة، إلى ابتعاد هذه الأخيرة عن دينها ومنهج السلف فيه فهماً وسلوكاً، وأن الحل لا يكون إلا بالعودة إليه دون ما سواه، فإن رجال النهضة، كانت لهم وجهة نظر أكثر واقعية، حيث أنهم من جهة أكدوا على ضرورة التمسك بالتعاليم الإسلامية، ومن جهة أخرى، قالوا بضرورة وأهمية الأخذ بأسباب المدنية الغربية الحديثة والتزود بشروطها، ومن ثم يصبح موقفهم بهذا أكثر مرونة وواقعية، لأنه في الحقيقة لا يمكن القول أن العودة إلى الأصول ومنهج السلف في الحياة، أنه بمثابة السبب الكافي في النهوض بالأمة، لذا كان موقفهم مزدوج بين هذا وذاك، فرغم أنهم قد " اطلعوا على أدب أوروبا ووقفوا على أفكارها وأعجبوا بقوتها ورقيها، إلا أنهم لم يكونوا بملء قُلوبهم من دعاة الحضارة الغربية، بل وإنما شعروا بانتمائهم للقيم الإسلامية وحاولوا بذلك وبمفاهيم إسلامية تبرير تبني المؤسسات الغربية معتبرين ذلك عودة إلى روح الإسلام الحقيقية، لا إدخال شيء جديد عليه"[2]

لهذا فهم سارعوا في العمل على تدارك الوضع بالشروع في البحث عن أسباب قيام تلك المدنية ونجاحها، ثم النظر في إمكانية نقلها إلى مجتمعاتهم، فهم " لم ينكفؤوا إلى الماضي والتراث والذات ليرجموا العصر والعالم بأقذع الأوصاف والشتائم، متمرسين وراء فكرة الأصالة نفسه لا بوصفه يرد إلى منظومة مرجعية، فكرية، اجتماعية، قيمية، مغلقة وثابة ومطلقة بل

[1] ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، الترجمة كريم عزقول، مرجع سابق، ص 90.

[2] المرجع نفسه، ص 90.

بوصفه يغتني بجديد يعيد به إنتاج نفسه أي على النحو الذي لا تكون فيه الأصالة رديفا للماضي وإنما قرينة على الحاضر وعلى المستقبل أيضا"[1].

إذ تميزت مواقفهم بطابع المرونة والنظرة العقلانية والواقعية في تحليلهم لإشكالات المجتمع والدولة، فكان تصورهم في النهوض بالأمة والتقدم بها قائم على منهج التوفيق بين معطيات الحضارة الإسلامية وبين ما حققته المدنية الغربية الحديثة، لهذا " لم تكن أفكار الطهطاوي في المجتمع والدولة مجرد عرض جديد للنظرة التقليدية ولا مجرد انعكاس للأفكار التي تلقنها في باريس ومع أنه يتبع إجمالا في إخراج هذه الأفكار الطريقة التقليدية مستشهدا في إثبات كل مسالة بالنبي، صلى الله عليه وسلم، وأصحابه، وينظر إلى السلطة السياسية نظرة التفكير الإسلامي التقليدي إليها، وأن فكرته على الدولة لم تكن بالرغم من مشاهدة باريس فكرة ليبرالي القرن التاسع عشر، بل كانت الفكرة الإسلامية المأثورة في الحاكم السلطة التنفيذية المطلقة، إلا أن ممارستها إياها يجب أن يحد منها احترامه للشريعة ولحراستها"[2]، لكن هذا لا يعني أنه يتنكر للفكرة التي ترى أن السلطة تكون بيد الشعب وإنما " كانت الفكرة في نظره لا تتلاءم مع مشاكل مصر فقد كان يحكم بلاده اوتقراطي مسلم ما عليه إلا أن يستخدم سلطته كما يجب"[3]، بعيد عن التعصب وأسبابه حيث عارض الطهطاوي مثل هذا السلوك وعده من مُخلّفات القرون الوسطى، ودعا إلى حماية الدّين من أفكار المتعصبين الذين لا يعرفون منه إلا نصوصا جامدة، وخاصة إذا كان ذلك التعصب مشرعاً من الدولة والمسؤولين فيها، لأن " الملوك إذا تعصبوا لدينهم، وتدخلوا في قضايا الأديان وأرادوا قلب رعاياهم المخالفين لهم، فإنما يحملون رعاياهم على النفاق"[4].

---

[1] عبد الإله بلقزيز، العرب والحداثة، مرجع سابق، ص 16.

[2] ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، الترجمة كريم عزقول، مرجع سابق، ص 96-97.

[3] المرجع نفسه، ص 96-97.

[4] محمد عمارة، تحديات لها تاريخ، ص177.

كما تجدر الإشارة في هذا السياق، إلى موقف أحد «أساطين الحكمة الشرقيين» جمال الدين الأفغاني، الذي كان من أكبر رواد الإصلاح والنهضة العربية في العصر الحديث، حيث اتسم نظره بالشمولية، والحس الواقعي العقلاني، فإذا كانت قضيته الأساسية هي الدفاع عن الإسلام وديارة، " وإقناع المسلمين بان عليهم أن يفهموا دينهم الفهم الصحيح وان يعيشوا وفق تعاليمه، فلو أنهم فعلوا لغدت بلادهم قوية حتما"[1]، وإذا كان شديد الحرص على ضرورة العودة إلى الدين والأخذ بمنهج السلف فيه، فهماً وسلوكاً، واعتبار ذلك من أسباب العزة والتمكين، إلا أنه لم يعتبر ذلك بمثابة الشرط الكافي، إنما رأى في المدنية الغربية وأسبابها الحديثة، أحد الشروط التي لابد منها لقيام نهضة حقيقية عندنا، لهذا " كان السؤال الملح في نظره كان كيف يمكن تعلمها؟ وعليه أجاب، لا يمكن تحصيل تلك الفنون بمجرد التقليد"[2] ومعنى هذا أن الأفغاني لا يمارس التهميش/الإقصاء/التخندق أمام ما هو مختلف ومغاير للكينونة الإسلامية، ما دام ذلك سبب معين في قيام النهضة والمدنية العربية، لكن ليس يعني هذا، من جهة أخرى، أنه من دعاة التغريب/التقليد/الانسلاخ، وإنما كان موقفه وسطا بين هذا وذاك، فهو بذلك يجمع بين الشريعة الإسلامية والمدنية الغربية بالشكل الذي لا يتعارض مع جوهر العقيدة الإسلامية. لأن، حسب اعتقاده، أن هذه المدنية والازدهار ليس بالشيء الجديد على الأمة باعتبار أنها "عرفت في أوج مجدها الخصائص الضرورية للمدنية المزدهرة، كالتطور الاجتماعي، والتطور الفردي، والإيمان بالعقل، والوحدة والتضامن، وإن فقدت ذلك فيما بعد، لذا فما أمكن تحقيقه في الماضي يمكن أيضا تحقيقه الآن، وذلك بقطف ثمار العقل وثماره الحديثة وبإعادة بناء وحدة الأمة"[3].

كما أن هذا المنطق القائم على مبدأ التوفيق بين المنظومة الإسلامية والمدنية الغربية الحديثة نجده حاضر في فكر ومواقف الإمام محمد عبده، حيث سار هو الأخر وفق المسلك الذي

[1] ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، الترجمة كريم عزقول، مرجع سابق، ص 142.

[2] المرجع نفسه، ص 144.

[3] المرجع نفسه، ص 145.

رسمه معلمه الأفغاني، فكانت مهمته من جهة في الدعوة وحث المسلمين إلى الرجوع إلى صفاء دينهم والتفقه فيه، والعمل بتعاليمه، ومن جهة أخرى عمل على حملهم على أسباب المدنية الغربية، لهذا كان يرى انه " يجب تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى، واعتباره من ضمن موازين العقل البشري التي وضعها الله لترد من شططه، وتقلل من خلطه وخبطه، لتتم حكمة الله في حفظ نظام العالم الإنساني، وانه على هذا الوجه يعد صديقا للعلم، باعثا على البحث في أسرار الكون، واحترام الحقائق الثابتة"[1]

وبهذا يجمع، الأفغاني و محمد عبده، بين الأصالة والمعاصرة، جمع سمته العقلانية والواقعية، لأن النهضة عنده لا تكون بالتشبث بالأصالة ولانكفاء عليها، والتقوقع حولها، والتخندُق أمام كل ما هو مغاير لكينونتها، كما لا تكون بالتقليد ومحاكاة المدنية الغربية في كل أسبابها وتفاصيلها، ومن ثمّ إسقاطها/تبيئتها في مجتمعاتنا، بعد الانسلاخ من كل قيمنا والتنكر لتراثنا، وإنما تحقيقها متوقف على مدى إمكانية الجمع بين المنظومتين بالشكل الذي يجعلهما متعاونتين متكاملتين. لذلك " أيقنا أن الأوروبيين سيذوقون من فِتن مدنيتِهم ومفاسِدها، ما يضطرهم إلى طلب المخرج منها فلا يجدونه إلا في الإسلام"[2].

لكن هذا المنطق التوفيقي الذي رسم مساره الجيل الأول من رجال الإصلاح والنهضة، سرعان ما ينحرف عن اتجاهه الأول، فتنتقل الدعوة مع الجيل الجديد من الإصلاحيين من العمل على التوفيق بين العقل والنقل وبين الدين والمدنية الغربية إلى منطق الثنائيات المتضادة المؤمن والكافر، الإسلام والغرب، دار الإسلام ودار الحرب وغيرها من الثنائيات مع أعمال رشيد رضا ومن بعده كالحسن البنا والغزالي وسيد قطب وغيرهم كثير.

[1] ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، الترجمة كريم عزقول، مرجع سابق، ص 175.

[2] المرجع نفسه، ص 178.

وبهذا تدخل، الأصولية بمعنى الأصالة والدعوة في الرجوع إلى الأصول والمنابع الأولى للإسلام، وتراث الأمة بما يحفظ لها هويتها الحضارية، في مرحلة جديدة تقوم فيها الأصولية على التعصب، والراديكالية، ونزعة الموت، وذلك بالدعوة إلى التكفير والتفجير، كما هو الحال بالنسبة للجماعات الإسلامية المعاصرة مثل حركة الإخوان المسلمين، التي أسسها الحسن ألبنا، تلميذ رشيد رضا، سنة 1928 م في مرحلتها القطبية(*)، التي بلغ فيها الإقصاء والتكفير ذروته، إذ يرى سيد قطب " أن الغرب جحيم وجاهلية جهلاء، وبأن في المجتمع الإسلامي أيضا لا يوجد مسلمون"[1]، بل أن سيد قطب بتوظيفه لمفهوم الجاهلية، نجده يرد كل المجتمعات على وجه المعمورة إلى مرحلة ما قبل الإسلام، لذا يرى أن" المجتمعات القائمة اليوم في الأرض تدخل فعلاً فيه، المجتمعات الوثنية في الهند واليابان والفيليبين وكذا المجتمعات اليهودية والنصرانية بتصورها المحرف للألوهية بأن تجعل لله شركاء وتدخل فيه المجتمعات التي تزعم إنها مسلمة لأن بعضها يعلن صراحة علمانيته وبعضها يعلن انه يحترم الدين ولكنه يخرج الدين من نظامه الاجتماعي"[2]، لكي يعبر محمد قطب، فيما بعد، عن هذا الموقف ويفصل فيه، في كتاب له بعنوان "**جاهلية القرن العشرين**" ، حيث ينعت العصر العشرين كله بالجاهلية.

وبهذا يكون مشروع النهضة قد تحول من فكرة التقدم ومسايرة العصر مع التمسك بالهوية الإسلامية وتراث الأمة، إلى فكرة الصحوة، وإقامة الدولة الإسلامية، وبناء المجتمع الإسلامي، وذلك بالتأسيس لشبكة من المفاهيم التي بلورها البنا في تصوره للإسلام، والذي قال بأنه " عبادة وقيادة، دين ودولة، صلاة وجهاد، مصحف وسيف، كما شهدت هذه الحركة " تطور نوعياً في ظل منظّرها سيد قطب الذي ذهب إلى حد اتهام المجتمع بالجهل وتكفير الدولة، كما نشطت هذه الجماعات السياسية/الدينية وتكاثرت إثر هزيمة 1967 م

[1] ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، الترجمة كريم عزقول، مرجع سابق، ص 7.

[2] مراد وهبة، الأصولية والعلمانية في المجتمعات المعاصرة، ط1، دار الثقافة، القاهرة، ص 36.

(*) يطلق لفظ القطبية نسبة إلى سيد قطب.

وتخاذل الأنظمة العربية"[1]. ومن ثم تحول مشروع النهضة من عمل فكري ثقافي يهدف إلى تغيير الذهنيات وحملها على نمط معين من التفكير العقلاني والواقعي، يكون جدير بالنهوض بالأمة ويضمن لها نصيب من الرقي والتقدم، إلى حراك اجتماعي وعمل سياسي وفق خطاب إيديولوجي مدجج بمفاهيم دينية، يدغدغ به العواطف ويثير الحماسات لا تزيد الوضع إلا تعقيدا وتعفناً، كثير ما تنتهي إلى ضفاف غير آمنة.

كما أن التحول نحو الراديكالية الرافضة، خاصة في الخمسينات من القرن الماضي، كانت نتيجة للاضطهاد الذي تعرض له أعضائها الذين لُوحقوا وسُجنوا من طرف النظام في عهد الرئيس جمال عبد الناصر، مثل ما حدث بالسيد قطب، وثمرة له، لهذا " يُعتبر كتاب **معالِم في الطرق**، زبور الجماعات الإسلامية القطبية، ثمرة مُعانات داخل أقبية السجون كتبت فصولها تحت بطش السلطة والقمع السياسي"[2] حيث أنهم "واجهوا أنفسهم، وبعضهم بعضاً بالتساؤل حول ما إذا كان مجتمع يحكمه نظام يتعقب المسلمين الصالحين ويعذبهم بسبب إيمانهم ما يزال مجتمع إسلاميا؟، لهذا نجد أن جماعة منهم استأنسوا بفكر سيد قطب وذهبوا يلتمسون أجوبة لأسئلتهم، حيث استقروا على أن المجتمع المصري قد عاد إلى مرحلة مشابهة لمرحلة الجاهلية التي سبقت انتشار الإسلام، لقد تعلق حول هذا الرأي عدد كبير من الجماعات الدينية التي شكلت أحياناً انشقاقات على جماعة الإخوان، وبداية لحركات جديدة انتشرت عشوائياً خاصة بعد إطلاق الرئيس السادات سراح الإخوان في بداية السبعينات"[3].

لقد أسست هذه الجماعات لخطاب أصولي جديد لفهم الإسلام والنظر إلى المجتمع الإسلامي المعاصر يقوم على مبدأ الحاكمية، ومفهوم التجهيل والتكفير، وهو مبدأ نابع " من قناعة مؤداها أنه إذا كان المجتمع المعاصر فاسد فإنه يجب على الإنسان المسلم التقي ليس فقط

---

[1] الموسوعة الحرة.

[2] إدريس هاني، مجلة الكلمة، سؤال النهضة ومأزق الإصلاح العربي– الإسلامي، العدد50، 2006، ص 8.

[3] فريدمان بونتر، الباعث الأصولي ومشروع الحداثة، الترجمة عمرو حمزاوي، كتاب قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 174.

أن يكفره، مفهوم التكفير، وإنما أيضا إتباع مثال الهجرة من مكة إلى المدينة، أي الانسحاب أو الهجرة من هذا المجتمع الفاسد الكافر، وخصوصاً نظام الحكم القائم، هذا الصراع هو جهاد في سبيل الله، كما هو الأمر بالنسبة إلى الجهاد بمفهومه الكلاسيكي في الإسلام"[1].

لكن السؤال الذي نود هنا طرحه هو ما هي الأسباب والتداعيات التي تقف وراء ظهور هذا الباعث الأصولي، المشحون بمفاهيم وتصورات جديدة/مغايرة/راديكالية تجاه الدّين وتأويلاته، وما هو الشيء الذي حمله على توظيف مفهوم الصراع في تحديد علاقته سواء مع النظام ومؤسساته أو مع الآخر؟.

إن الباعث الأصولي في العالم العربي ظهر خلال ثلاثينات القرن الماضي، وعرف انتشاراً ونشاطاً واسعاً بعد نكسة حرب 1967، له معطياته وأسبابه السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي تحدد نشأته وتطوره في هذه المجتمعات في تلك المرحلة. لأن في الحقيقة التطرف والنزوع نحو الراديكالية لا يتولد من لا شيء/العدم، وإنما هو رد فعل وتعبير عن رفض الوضع الاقتصادي، والسياسي والاجتماعي القائم، والرغبة في تغييره، لذا فإن المختصين في الدراسات السياسية والاجتماعية يرون " أن العنف لا يتولد إلا نتيجة لوجود عدة عوامل، كالفقر المدقع، والشعور بالإهانة والإذلال واليأس، مع وجود قيادة تمنح الأمل، فهذه العناصر عندما تجتمع يتولد العنف والعنف الإسلامي أو العنف الثوري"[2]، وهو نفس الموقف الذي ذهب اليه خليل حسين حين قال " أن الأوضاع الاقتصادية المتدهورة تخلق بيئة مولدة للإرهاب، فالبطالة والتضخم وتدني مستوى المعيشة وظهور أنماط استهلاكية استفزازية لدى بعض فئات المجتمع، هي كلها عوامل وسبل تدفع الى التطرف والإرهاب"[3]

[1] فريدمان بونتر، الباعث الأصولي ومشروع الحداثة، الترجمة عمرو حمزاوي، كتاب قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر مرجع سابق، ص 174.

[2] موسى زيد الكيلاني، الحركات الإسلامية دراسة وتقييم، مؤسسة الإسراء للنشر والتوزيع، قسنطينة، ص 10.

[3] خليل حسين، قضايا دولية معاصرة، ط1، 2007، دار المهل اللبناني، ص 127.

إذن، فإن الذل والعزلة التي خيمت على الطبقات الوسطى والدنيا هي التي عايشها أفراد هذه الجماعات الإسلامية، إلى جانب المعطيات الاقتصادية والسياسية، فضلا عن سياسة القمع والاضطهاد الذي كان يمارسه النظام ضد قيادة وزعماء الحركة، كما أشرنا إليه سابقا، دفع بهذه الحركات إلى انتهاج مسلك راديكالي يعبر عن رفضهم للوضع القائم، " فالانحلال الفكري المستمر الذي واجه الوطن العربي سياسياً واجتماعيا وانهزام الأنظمة العربية أمام هذا الفكر الاستعماري الأوروبي، أظهر جماعة إسلامية بين طبقات الشعب تسلك الأسلوب العسكري والعنف وترفض مفهوم المساومة والاعتدال وحل الخطوة خطوة"[1].

كما أن هذه العناصر أو المؤشرات التي كانت وراء ظهور هذه الحركات الأصولية توجد في كل الأقطار العربية التي عرفت مثل هذه الجماعات، كالأردن مثلا، حيث تأسست حركة الإخوان المسلمين في الأردن عام 1946م، وكذلك حركة الإخوان في سوريا من نفس السنة بعد أن عاد مصطفى السباعي، الذي درس في مصر إلى سوريا، وكذلك جماعة المعارضة السياسية في السودان وقائدها حسن الترابي وجماعة الاتجاه الديني في تونس بقيادة الغنوشي، وحزب الجبهة الإسلامية للإنقاذ في الجزائر بقيادة عباسي مدني وعلي بن حاج في بدايات العقد الأخير من القرن المضي، وغيرها من الجماعات.

لذا فإن الحركات الأصولية والخطاب الأصولي كان نتيجة لكل هذه المعطيات إلى جانب حضور الوعي المكثف بالتراث والمثقل بالقيم الإسلامية المُؤدلجة، التي لعبت دور أساسي في توليد الصراع بينها وبين بالآخر.

كما أن هذا المفهوم، مفهوم الصراع، يعتبر مفهوم أساسيا في فهم وتحليل هذه الظاهرة، فإذا كانت هذه الحركات تُصِر على التمسك بقيم الحضارة الإسلامية وإحياء ما كان عليه سلف الأمة ونشرها في المجتمعات الإسلامية، وتأسيس على أنقاضها الدولة الإسلامية الحديثة، فإن في المقابل نجد أن النخبة الحاكمة بدورها تسعى بنهجها وتفكيرها اللّيبرالي أو الاشتراكي،

[1] موسى زيد الكيلاني، الحركات الإسلامية دراسة وتقييم، مرجع سابق، ص 24.

إلى زرع أسس وقيم تلك المناهج في مجتمعاتها سواءاً في مُؤسساتها التربوية أو في مؤسساتها العامة، الأمر الذي جعل الفاعلين في هذه المعادلة على طرفي نقيض، ومن ثمّ نجد أنفسنا بهذا، أمام منظُومتين مُتضادتين في المنطلقات والغايات، لكي يكون هذا بمثابة مصدر الصراع والصدام بين هذه الجماعات وبين النخب الحاكمة، لهذا " يعتبر الأصوليون أو نُشطاء الحركة الإسلامية صراعهم مع النخب الحاكمة صراعاً حضارياً وصراع قيم، فهم يرفضون القيم التي يحاول تجذيرها خريجو الجامعات العلمانية أو الجامعات الأمريكية المزروعة في العالم العربي وخريجو المدارس الإلحادية"[1].

كما أن هذه الفكرة النواة، نعني القيم، تشكل جوهر الحركات الإسلامية المعاصرة ومصدر ديناميكيتها، حيث " جاء في وثائق الخارجية البريطانية التي أفرج عنها عن اجتماعات حاييم اويزمان الصهيوني مع ممثلي الشعب الفلسطيني، والتي قال فيها موسى كاظم الحسيني في الاجتماع الذي عقد في 1918م " إننا نقبل بالمساعدات التي تقدمونها لنا لتطوير بلدنا لكننا نرفض ثقافة الغرب"[2]، وهو ما يتردد أيضا على لسان الملك السعودي حيث قال" نريد منتجات ومبتكرات أوروبا وليس فكرها"، ولعلى أن هذا التعامل الانتقائي والمزدوج تجاه الحداثة، تعبير صريح على مدى هاجس القيم ومحوريته في الخطاب الأصولي، بل هو كما قال هابرماس، " الحلم الإسلامي الأصولي بالحداثة النصفية "[3].

ومن هنا إذن نقول أن الأصولية والباعث الأصولي المعاصر في المنطقة العربية نشأ في ظل معطيات وتداعيات محلية ودولية، جعلت منها تأخذ مساراً راديكالياً ترفض معه كل أشكال المساومة والحوار، بل ترى أن الحل الإسلامي الأصولي هو المخرج الوحيد من الذّل والهوان الذي تعيشه الأمة، ومن أجل تحقيق ذلك، يجب مقاطعة الغرب الكافر والشرق الملحد

[1] موسى زيد الكيلاني، الحركات الإسلامية دراسة وتقييم، مرجع سابق، ص 7.

[2] المرجع نفسه، ص 7.

[3] فريدمان بونتر، الباعث الأصولي ومشروع الحداثة، الترجمة عمرو حمزاوي، كتاب قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر مرجع سابق، ص 169.

وممارسة الإقصاء عليه، وإبداء كل أشكال العداوة والبغضاء تجاه مدنيته وأسبابها، واعتبارها شراً مستطيرا، لا يحل ببلد أو أمة إلا وعجّل بهلاكها، لهذا يعبر سيد قطب عن الغرب، بعد رحلته إلى أمريكا، فقال في كتابه "**أمريكا التي رأيت**": " الغرب جحيم وجاهلية جهلاء"[1].

[1] إدريس هاني، سؤال النهضة ومأزق حركة الإصلاح العربي الإسلامي؛ جمال الدين متهماً، مرجع سابق، ص7.

المبحث الثاني: الأصولية وهاجس التراث.

تعتبر قضية التراث ودعاوي الأصالة، أحد القضايا المركزية التي شغلت اهتمام الجيل الثاني من رواد الإصلاح والنهضة العربية، فهو يستمد نظرته وفهمه لقضايا الفكر العربي المعاصر انطلاقا من قراءة مُتصلة للتراث(*)، تتم وفق مبدأ قياس الشاهد على الغائب، لذا فهو يبدأ أولاً بتشخيص أسباب الذل والهوان الذي دبّ في الأمة طيلة قرون طويلة، جعلت منها تتراجع وتتخلف حضاريا، ثم يقوم بعدها بوصف الدواء اللاّزم واقتنائه من صيدلية التراث، حتى يتسنى لجسد الأمة استعادة عافيته والنهوض من جديد.

لذا، يرى هذا الخطاب أن هذه الأسباب تعود أساسا إلى ابتعاد المسلمين عن دينهم وانحرافهم عن المنهج الذي تركهم عليه، الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته الكرام، وهو المنهج الذي فتحوا به مشارق الأرض ومغاربها، وبلغت به الأمة ذروتها في الرقي العلمي والحضاري، فكان " الماضي العلمي والحضاري للمسلمين ماضياً حافلاً رائداً، وكان أفضل من كثير من الأمم التي سبقتهم وكثير من الأمم التي تلتهم، بل كان هذا التقدم العلمي عند المسلمين، سبب في تقدم كثير من الأمم التي جاءت بعدها، وبخاصة الأمم الأوروبية التي نقلت علوم المسلمين ومكتشفاتهم ومظاهر حضارتهم"[1].

وبالتالي، فإن هذا الخطاب ينظر إلى الواقع العربي المعاصر والأمراض التي تنخر جسمه وتهتك به، بنظرة من الماضي يستعين بها في تشخصيه لأسباب هذا المرض، ثم وصف الدواء اللاّزم لتخلص هذا الجسم مما هو فيه، أما فيما يخص طبيعة هذا الدواء وكيفية الحصول عيه وطرق استخدامه، فهو يقول لنا أنه يكمُن في تراث الأمة وضرورة العودة إليه

---

[1] علي عبد الحليم محمود، التراجع الحضاري في العالم الإسلامي، ط1، 1994، دار الوفاء، مصر، ص 194.

(*) القراءة المتصلة للتراث هي التي تشتغل بالمبدأ الشهير" **لن يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها**"، على خلاف القراءة المنفصلة التي تشتغل بضرورة القطع الجزئي أو الكلي مع هذا الدّين/التراث لكونه يقع خارج النسق العام للحداثة أو المعاصرة. أنظر: اليامين بن تومي، مرجعيات القراءة والتأويل عند ناصر حامد أبو زيد، ط1، 2001، دار الأمان، الرباط، المغرب، ص 17- 18.

وتطبيقه في مجتمعاتنا وتربية شعوبنا وتنشأتهم على قيم دينهم وتراث أسلافهم، والحرص على التمسك بمنهج الإسلام في الحياة بوجه عام.

بهذا إذن، ندرك مدى الهاجس الذي أصاب هذا الخطاب في تصوره للتراث، والرغبة الجامحة في استرداد نموذج السلف في كليته، وتقديمه كحل لا بديل له في إخراج الأمة مما هي عليه الآن، والتخلص من الشلل الذي أقعد الدول العربية وحال دون حدوث أي تقدم نحو نهضة حقيقية يستعيد بها المسلمين عزتهم، لكن السؤال الذي نود أن نطرحه هو ما هي محددات هذه الأزمة؟ وما هي الأسباب لتي تُمكِنُنا من حَلها وتَجَاوزها؟

المطلب الأول: أسباب هوان الأمة وتراجعها الحضاري.

الأسباب الدينية:

إن من أعظم الأسباب الدّينية التي أدت إلى تراجع الأمة وهوانها، حسب هذا الخطاب، هو انحراف المسلمين عن الفهم الصحيح لعقيدة الإسلام، إذ أن العقيدة هي ما يعقد الإنسان قلبه عليه مما يُؤمن به سواء أكان هذا الأمر ديناً أوحي به أو فلسفة أو قيم من عادات وتقاليد.

لذا فإن العقيدة الإسلامية "هي الإيمان بالله وتوحيده إلهاً ورباً والإيمان بملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وقضاء الله وقدره، وليست العقيدة مادة تعليمية أو جدلية استدلالية بقدر ما هي رافع للسلوك وحافز على العمل الصالح، إن العقيدة هي الجانب الفاعل المحرك في حياة الإنسان"[1].

لكن، لماذا العقيدة ؟

لأن العقيدة هي التي تبلور تصور الإنسان المسلم وفهمه لقضايا الكون والإنسان فهي تزوده بإدراك صحيح لحقيقة الوجود والغاية منه، وترسم له حدود لا ينبغي له تجاوزها سواء ما تعلق بين المرء وربه أو بين الإنسان وباقي أفراد مجتمعه، كما تعطيه معناً لاجتماعه، لذا فإن العقيدة الإسلامية " تعلم المسلم كيف يتعامل مع الناس مؤمنهم وكافرهم ومنافقهم، التعامل الذي وضعت له الشريعة حدودا وآدابا، بحيث لا يند عن هذه الحدود والآداب إلا وهو متجاوز حدود ما أنزل الله على رسوله صلى الله عليه وسلم"[2].

فهذا الخطاب يركز على البعد الأنطولوجي للإنسان المسلم، فهو ينظر إلى الطبيعة والإنسان نظرة تتحدد من خلال نصوص الوحي، التي تزوده بالمعنى الصحيح للتاريخ والوجود، ومن ثم فهو الأمر الذي يتوقف عليه فلاحُهم ونماء شوكتُهم وبقاء عزتهم، لذا حين التزم به

[1] علي عبد الحليم محمود، التراجع الحضاري في العالم الإسلامي، مصدر سابق، ص 202.

[2] الصدر نفسه، ص 202.

المسلمين في أول الدّهر، كانوا في رغد من العيش، وعمُرت أمصارهم، ونمت شوكتهم وعزتهم، ولما انحرفوا عنه ضعفوا وفشلوا، فطمع فيهم الأعداء، لهذا فإن " كل حركات النهوض للمسلمين عبر تاريخهم، إنما كانت بدايتها هذا الفهم الصحيح وتلك المعرفة الصحيحة للعقيدة الإسلامية وأخذ النفس والمجتمع بأخلاقياتها وآدابها"[1].

أما إذا ابتعد الناس عن دينهم وفرغت عقولهم وقلوبهم من العقيدة الإسلامية وجهلوا بمعانيها الصحيحة، فإن ذلك آذان بفساد دنياهم وأخراهم وسبب في تخلفهم وتراجعهم " لأنه فساد شامل لكل مفاهيم الإسلام سواء مفهوم القضاء والقدر، مفهوم الدنيا والآخرة، مفهوم عمارة الأرض، مفهوم لا اله إلا الله، فلنقل التخلف العقدي، في حياة الأمة وما يصاحبها من التخلف السلوكي، عن حقيقة الإسلام، وكلا الأمرين خطير غاية الخطورة، ولكن الخطورة القصوى تكمن بلا شك في التخلف العقدي"[2].

فالشريعة الإسلامية، شريعة كاملة شاملة لكل مجالات الحياة، بل هي سبب عزتهم وتمكينهم ورد غرات أعدائهم الحاقدين عليهم، ومتى حادوا عنها أصبحوا مذلولين مخذولين، وهذا يشهد عليه حتى غير المسلمين حيث قال جوستاف لوبون في كتابه **حضارة العرب** ما نصه " إن العرب لم يقدروا على فتح العالم إلا حينما خضعوا للشريعة الجديدة التي جاء بها محمد، وجمعوا كلمتهم المتفرقة تحت لوائها ، وهي التي كان يمكنها وحدها أن تجمع القوى المبعثرة في جزيرة العرب"[3]، وهنا يعترف جوستاف أن سبب اجتماع العرب وقوتهم التي كانت تقف وراء الفتوحات الإسلامية، والتي بلغت مشارق الأرض ومغاربها، هو هذه الشريعة الجديدة التي اعتنقها المسلمون وجعلوها منهجا في حياتهم.

---

[1] علي عبد الحليم محمود، التراجع الحضاري في العالم الإسلامي، مصدر سابق، ص 204.

[2] محمد قطب، واقعنا المعاصر، مكتبة رحاب للنشر، الجزائر، ص 172- 173.

[3] علي عبد الحليم محمود، المصدر نفسه، ص 216.

لكن أبى كثير من المسلمين إلا الإقبال على مناهج وضعية/مادية/قاصرة رغم عجز هذه المناهج منذ نشأتها، في تحقيق حياة إنسانية كريمة " إن إقبال كثير من المسلمين على مناهج للحياة من صنع البشر، مع أنهم يملكون منهجي من صنع الله، غفلة ليس كمثلها غفلة، فلقد أثبتت هذه المناهج فشلها في إقامة حياة إنسانية كريمة، فشل من يوم أفلاطون وما تصوره من مدينة فاضلة، وظلت تفشل حتى كان يومنا هذا بعد أفلاطون بألوف السنين"[1].

ونفهم مما تقدم، أن هذا الخطاب من خلال استقراءه لماضي الأمة وحاضرها فيما يخص التمسك بمنهج الإسلام في الحياة، يتقرر لديه أن نهوض الأمة الحضاري وتحديثها يكون بمدى التمسك به، وبهذا المعنى يشكل العنصر الأساسي الذي من دونه يمتنع قيام أي حضارة ونهضة في مجتمعاتنا المعاصرة، لذا اعتبر هذا الخطاب أن " الإسلام يملك أو يحل لنا مشكلاتنا الأساسية ويمنحُنا عدالة اجتماعية شاملة ويردنا إلى العدل في الحكم وعدل في المال وعدل في الفرص وعدل في الجزاء، فهو أقدر على العمل في بلادنا من كل مذهب آخر نحاول استعارته عن طريق التقليد"[2].

وبالتالي، فان هذه النظرة القائمة على منطق الأحياء وإعادة بعث ما كانت عليه الأمة في عهدها الأول، عهد الحضارة والازدهار، يُقصِي كل المناهج الوضعية التي تتوسل بها انتلجانسية النُظم الحاكمة في الدول العربية المعاصرة يمنة ويسرة، ومن ثم فإن هذه العملية الارتدادية نحو التراث والإقصاء لِمَا هو خارج عنه، هي سمة مركزية ومحورية في هذا الخطاب.

ولما زهد المسلمين في دينهم وعدلوا عن الأخذ به والعيش على تعاليمه، كانت النتيجة أن أصبحوا منقسمين إلى أحزاب وشيعا متفرقة متناحرة فيما بينها، لأن التفرقة والاختلاف ومن

[1] علي عبد الحليم محمود، التراجع الحضاري في العالم الإسلامي، مصدر سابق، ص 216.

[2] سيد قطب، معركة الإسلام والرأسمالية، ط9، 1983، دار الشروق، لبنان، ص 12.

ثم التنازع هو مما يُعجّل في هلاك الأمة وذهاب ريحها، كما يقول الله تعالى ﴿ ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم ﴾[1]، لذا أصبحت قضية انقسام المسلمين وتفرقهم من أهم القضايا التي يركز عليها هذا الخطاب، إذ يرى أنها السبب في ضعفهم وتخاذلهم، وتمكن الأعداء عليهم، والذي هو نتيجة لفساد عقيدتهم، والفهم الصحيح لها، ولما كان الأمر كذلك، أصبح الناس ينساقون وراء ملذاتهم وشهواتهم، ولو كان ذلك على حساب دينهم وصلاح مجتمعهم.

وإذا كانت الأهواء والمصالح غير متجانسة، فإن الصراع واقع لا محالة، إذن فالنتيجة هي التفرقة والخلاف وعدم الاجتماع، وهذا يُعتبر انحراف عن جوهر الإسلام نفسه، لأن هذا الأخير يدعو دائما إلى الأخوة والوحدة والتعاون على البر والتقوى، لهذا فإن ما " حلّ بالمسلمين لم يكن نتيجة أنهم مسلمون وإنما كان بسبب الخواء التدريجي الذي حل بكل مفاهيم الإسلام الرئيسية بسبب خط الانحراف الطويل"[2]

لذا فإن هذا الخطاب يعتبر الفرقة والتشرذم الذي أصاب الأمة منذ العصر العباسي الثاني ومزقها كل ممزق، هو السبب في ذل الأمة وضعف شوكتها وأصبحت تتداعى عليها الأمم كما تتداعى الأكلة على قصعتها، لهذا " لم نجد سببا لذهاب ريح المسلمين وضعف شوكتهم، وضياع هيبة الخلافة أوضح من الفرقة والانقسام واستغلال كثير من الولاة الطامعين في الخلافة الطامحين إلى الاستبداد بالحكم في البلدان التي انفصلوا بها عن جسم الخلافة"[3].

بل أن الحروب الصليبية المعروفة التي شقتها أوروبا بقيادة الكنيسة في حملات عسكرية، ما حركها إلا " معرفتهم بتفرق أمر المسلمين وانقسامهم، إذ أن الانقسام قد بدأ قبل الحروب الصليبية بما يقرب منا مائة وستين عاما، حيث بدأ الانقسام من سنة 330هـ وبدأت الحروب الصليبية من 492هـ، هذه السنون الكثيرة من الفرقة والانقسام كانت مما أخرى أوروبا

---

[1] سورة الأنفال، الآية 46.

[2] محمد قطب، واقع مجتمعنا المعاصر، مصدر سابق، ص 538.

[3] علي عبد الحليم محمود، التراجع الحضاري في العالم الإسلامي، مصدر سابق، ص 217.

بمهاجمة المسلمين في مصر والشام واستيلائهم على البيت المقدس وبقائه في حوزتهم ما يقرب من تسعين عاما، حتى استرده صلاح الدين الأيوبي، وما استرده غلا بعمله على توحيد المسلمين ومواجهة العدو بهم صفا كالبنيان المرصوص"[1].

وهنا يشير أيضا إلى مفهوم أساسي من مفاهيم هذا الخطاب، والمتمثل في مفهوم **الاجتماع**، حيث يرى أنه لا سبيل للنهوض بالأمة إلا بتوحيدها وجمع شملها، وإذا كان الأمر كذلك، فإنه لا بد من الخلافة التي يجتمع تحت لوائها كلمة المسلمين وصفوفهم، لذا فهو يذم بالمقابل فكرة الدولة القطرية التي يعتبرونها خطة من خطط أعداء الإسلام، إذ أرادوا بذلك تفريق الأمة إلى دول وأقطار متنافرة لكي يسهل دس بينهم التناحر والخلاف " إن أعداء الأمة الإسلامية يخططون لتفريق كلمتها، وتمزيق وحدتها، ويبذلون في سبيل ذلك من الجهود ما لا يقادر قدره، لقد فعلوا ذلك ليسقطوا دولة الخلافة العثمانية وكانت دولة رمزا لوحدة المسلمين وما زالوا يخططون ويجندون من العملاء والأموال والمرابين ما استطاعوا به أن يفضوا وحدة الأمة ويشجعوا بعض الولاة على الاستغلال عن دولة الخلافة، ويفرقوا دولة الخلافة في الخلاف والتناحر حتى وصلوا إلى ما يريدون"[2]، ثم لكي يستشهد المؤلف على كلامه بأسئلة من الواقع أي من واقع العالم العربي المعاصر فيقول "وما حرب إيران والعراق وحرب الخليج والمخاصمات بين قيادات كثير من الدول العربية والإسلامية إلا تفتيتا للوحدة، وليس ما حدث في لبنان إلا فُرقة وانقسام أعقبه استيلاء اليهود على جنوب لبنان، وليس اختلاف فصائل الفلسطينيين فيما بينهم إلا دعماً لهذه الفُرقة وذلك الانقسام، وليس كل ذلك إلا تراجعا حضاريا يُماري فيه ذو بصيرة"[3].

نستنتج مما تقدم أن الخطاب الأصولي خطاب يقوم على نظرة تشاؤمية تجاه تاريخ الأمة وحاضرها، فهو تستولي عليه عاطفة اليأس والإحباط أمام التفرقة والانقسام الذي مزق جسم

[1] علي عبد الحليم محمود، التراجع الحضاري في العالم الإسلامي، مصدر سابق، ص 217.

[2] المصدر نفسه، ص 219.

[3] المصدر نفسه، ص 219.

الأمة وأضعف مناعتها أمام اختراق الآخر، الذي ليزال يُلاحقها ويُهاجمها منذ أن دبّ فيها هذا التفرق والخلاف، ولما كان ذلك نتيجة وجزاء لابتعاد أبناء الأمة عن دينهم، وانحرافهم عن الفهم الصحيح لعقيدتهم، ونبذ منهج الإسلام في الحياة وراء ظهورهم وإقبالهم على مناهج الغرب المادية/اللاّدينية راجين منها العزة والتمكين، فإن هذا، لا يزيد الأمة إلا ذُلا وهوان.

فالانحراف عن هذا الدّين وعن عقيدته والتفريط في منهجه والتفرق عن سبيله، بلا شك سيكون سبب وعلة في فساد الخلافة واستبداد الحكام والانحراف عن مقاصدها والحكمة من قيامها وحرص الشرع عليها، لذا فإن الخطاب الأصولي يربط بين هذا وذلك كارتباط العلة بمعلُولِها، بمعنى أن فساد أمور الخلافة والاستبداد بالحكم إنما يكون نتيجة لفساد دين ومعتقد الحُكام، وهو ما سنحاول التعرض له من خلال النقطة الموالية.

الأسباب السياسية:

تعتبر قضية الخلافة من القضايا التي حظيت باهتمام كبير من قبل مفكري ومنظري الخطاب الأصولي، باعتبار أنها تشكل جوهر موضوع هذا الخطاب، لذا فهو يبحث في أسباب ضياعها وزوالها، ثم لكي يتسنى له فيما بعد، استعادتها وتحقيقها.

إن فساد الخلافة وزوال مفاهيمها وأسسها داخل الاجتماع السياسي الإسلامي، منذ وقعة الجمل في 38هـ، مع بداية ظهور العصبية والأنانية، هو من " أهم دواعي الفرقة والانقسام، ولم نجد سببا لذهاب ريح المسلمين، وضعف شوكتهم، وضياع هيبة الخلافة، إلا الفرقة والانقسام، واستقلال كثير من الولاة الطامعين في الخلافة الطامحين إلى الاستبداد بالحكم في البلدان التي انفصلوا بها عن جسم الخلافة"[1].

فبغياب الوازع الدّيني لدى الحكام وجهلهم بأمر دينهم وعدم وعيهم بالأمانة التي ألقيت على أعناقهم، أدى بهم إلى الإسراف في أمور الحكم والانحراف به، حتى انتشر الظلم وتفشت الرذائل "غير أن أبرز أسباب فساد الحاكم هو جُرأته على الله وتخليه عن منهجه في الحياة، وتنكُره للقيم الخلقية التي جاء بها الإسلام، وإذا فسد الحاكم فانحرف عن منهج الإسلام في الحياة، فوقع فيما نهى الله عنه فأسرف على نفسه أو على من يحكمهم من الناس ومارس الظلم لنفسه وللناس، وأعطى فرصة لكل منحرف أن يمارس ما مارسه حاكمه، فإن ذلك سبب لشيوع الفساد وكثرة الظلم وتنحي الفضائل لتحل محلها الرذائل"[2].

وهكذا، فإذا ضعف الحاكم وانحراف عن العدل في حكمه ومال به عن الحق، مال معه كل من حوله من مستشاريه، وقادة الجيش، فيظهر فيهم الفساد والظلم وأخذ أموال الناس بالباطل، فتاريخ الأمة عامر بالشواهد والدلائل الدالة على هذا إذ " ليس بعيدا عن الأذهان ما سجله لنا التاريخ عن حكايات هؤلاء المقربين من الحكام، الذين كانوا يجلبون لهم النساء والخمور

[1] علي عبد الحليم محمود، التراجع الحضاري في العالم الإسلامي، مصدر سابق، ص 216 – 217.

[2] المصدر نفسه، ص 267.

وموائد الميسر، ويغرونهم بفرض الضرائب ومصادرة أموال الناس والاستيلاء عليها ظلما وعدوانا، وليس الأمس البعيد في هذا المجال بمختلف كثيرا عن الأسس القريب، يوم كانت بطانة السوء من الاشتراكيين والشيوعيين واليساريين تزين للحكام ظلم الناس واضطهادهم والاستيلاء على أموالهم ."[1].

كما أن الذي يتجرأ على مناهضة الوضع والتنديد به، سيكون جزاءه العذاب والتهميش وقد يصل بالبعض إلى الموت " إن كل تهمة من هذه التهم كفيلة بأن تلحق بالمتهم بها أقسى أنواع العقاب البدني أولا بالضرب والتعذيب الذي قد يؤدي إلى الموت، ثم العقاب القانوني بالإعدام أو السجن المؤبد أو المؤقت، وكل ذلك التعسف والقهر والطغيان تنظمه قوانين سنتها المجالس التشريعية الحافلة بالجهلة والأميين الناعقين لكل حاكم ظالم مستبد"[2].

ومن هنا يتبين لنا أن نظرة وتصور الخطاب الأصولي لنظام الحكم والحاكم نظرة دينية أصولية، فهو يقوم باسترداد مفهوم الخلافة وآلياتها والدعوة إلى إرساء دعائمها في المجتمعات الإسلامية، وتقديمها كحل مثالي بديل للمجتمعات العربية المعاصرة وإقصاء من دائرته السياسية والاجتماعية، كل المفاهيم والنظم السياسية التي ظهرت في القرن الحديث والفترة المعاصرة، فهي نظرة أحادية/دغماءية/إقصائية، ترفض كل ما هو مغاير ومخالف للتراث. باعتبار أن " المسلمون مطالبون بالأخذ بالمنهج التام/الكامل، والحكم به في أمور الحياة كلها، وما لم يفعل المسلمون ذلك فهم يبغون حكماً جاهلياً"[3].

كما يعتبر هذا الخطاب أن التضييق على حركات الإصلاح واضطهادها، هو من أهم مظاهر فساد نظام الحكم وغوله في الاستبداد، لأنهم يرى في ذلك تهديدا لسلطانه ومساس بنفوذه، ومن ثم فان ذلك سيعرض مصالح وامتيازات الآخر للخطر أيضا، لذا نجد أن هذا

---

[1] علي عبد الحليم محمود، التراجع الحضاري في العالم الإسلامي، مصدر سابق، ص 217.

[2] المصدر نفسه، ص 259.

[3] المصدر نفسه، ص 261.

الآخر هو في تحالف دائم مع " الأتباع العملاء في الداخل الذين أقامتهم حراسا لها في العالم الإسلامي لتتم عملية السرقة في أمان من صاحب البيت"[1]، فهذا الحذر والتربص بالحركات الإسلامية والسعي الدائم إلى تطويقها وتشويهها، له شواهد كثيرة منها ما كتبه الصحفي الأمريكي نانسي ج- وايت في مقال تحت عنوان "**حرب جديدة مقدسة**"، حيث يعرض لاجتماع المسلمين بالحج ساخراً من مناسكهم ما نصه " يتبارون في إلقاء الخطب السياسية العتيقة لمهاجمة الديانات الأخرى، ويدعون إخوانهم لإعلان حرب مقدسة جديدة ضد تأثير الحضارة الغربية المنهارة"[2].

كما نجده أيضا يصف في نفس المقال(*)، الثائرين المسلمين في إيران بأنهم " ضد التعصير(**)، فهذه المشاعر ضد التعصير نجدها عند أغلب مسلمي العالم، كرفض باكستان للقوانين الغربية والاستعاضة عنها بقوانين الشريعة الإسلامية التي تأمر برجم الزاني وقطع يد السارق، والتشبث بمبادئ رجعية عتيقة "[3]، بل هو يذهب إلى ابعد من ذلك، فهو ينعت هذه الحركات الإسلامية بالجماعات الإرهابية يتهم بعض الحكومات العربية بتدعيم الأعمال التخريبية ، حيث يخبرنا عن " منظمات سرية توجب رمي غير المسلمين في البحر و أخرى تقوم بتدنيس المعابد غير الإسلامية، فهي منظمات إرهابية إسلامية تشجعها بعض الحكومات الإسلامية للتخريب مثل ليبيا التي تنفق على مجموعات تنتقل لنشر مفهوم الحرب المقدسة"[4].

---

[1] راشد الغنوشي، المقالات، دار الهداية، الجزائر، ص66.

[2] المصدر نفسه، ص 68.

[3] المصدر نفسه، ص 68.

(*) نشر هذا المقال في جريدة نيوزويك في 1978/11/20 نقلاً عن مراسلين للجريدة أحدهما هولغر جونسون والآخر بالقاهرة وليم سميث.

(**) يقصد الكاتب هنا بلفظ التعصير: رفض ومعاداة مبادئ وأفكار العصر، والتي هي أفكار الحداثة الغربية وقيمها العلمانية.

[4] راشد الغنوشي، المصدر نفسه، ص 68.

ولما كان الأمر كذلك حرص الحكام وبطانتهم الفاسدة على ضرب الحركات الإسلامية والتضييق عليها والقضاء على أعمالها والعمل على تشويهها وتنفير الناس عنها، وذلك بوصفها وأفعالها بكل نعوت الرجعية والتعصب والانغلاق والعنف والإرهاب، مع التواطؤ مع أعداء الإسلام من الغربيين والشرقيين، أعداء الإسلام، لأن" هناك حلفا طبيعي بين الاستعمار ودكتاتورية الحكم والمال، كلهما يعتمد على الآخر ويتبادل معه المصلحة، والمستغلون في الداخل لا يسمحون بإنهاء مشكلات الاستعمار، لأن الجماهير ستُواجهُهم وجهُ لوجه يوم تتخلص من الاستعمار"[1].

لقد حارب أعداء الإسلام وأذنابهم فكرة إنشاء الجامعة الإسلامية، بل وضعوا مكانها فكرة القوميات تمهيدا لتفريق وتمزيق المسلمين، لذا قاموا بتقسيمها في أعقاب الحرب العالمية الأولى، بموجب معاهدة **سايكس بيكو** 1916[(*)]، ثم إنشاء الجامعة العربية 1945، ثم غرس الكيان الصهيوني في جسد الأمة سنة 1948، فهم بذلك طوقوا الأمة وأضعفوها، بأن قسموها إلى دول قطرية، حتى أصبحت عاجزة عن حل مشكلة عربية واحدة، ناهيك عن تحرير فلسطين، لذا لا يوجد " مبررا لهذا الفشل الذريع أو العجز الفظيع، إلا أن أتذكر أن التفكير الأول في إنشاء الجامعة العربية كان على يد الإنجليز أعداء الأمة العربية التقليديين لصالح إسرائيل"[2].

و كان مما ساعد الدوائر الغربية على تفتيت الأمة، ترويجِها عبر وسائلها الإعلامية المختلفة لفكرة استحالة اجتماع العرب بسبب تعصبهم، وأنانيتهم، وطبيعتهم الذرية، فهي أسباب حالت

---

[1] سيد قطب، معركة الإسلام والرأسمالية، مصدر سابق، ص 102.

[(*)] معاهدة سايكس بيكو 1916 : هي معاهدة " سرية تمت ديباجتها في غفلة من الزمن العربي، ولم يكن مفهوم الشرق الأوسط يشير في حقيقته إلى حيز جغرافي محدد بذاته، ولا إلى تاريخ محدد تتقاسمه شعوب المنطقة، فهي كمناطق استعمارية يقودها قطب واحد، هو القطب الاستعماري العالمي". أنظر: مرجع سابق، بد القادر رزيق المخادمي، الشرق الأوسط الجديد بين الفوضى البناء وتوازن الرعب، ص72- 73.

[2] علي عبد الحليم محمود، التراجع الحضاري في العالم الإسلامي، مصدر سابق، ص 320.

دون إمكانيتهم في الارتقاء إلى حالة الاعتماد المتبادل، وغيرها من المفتريات التي كانت كلها من أجل هدف واحد، ألا وهو عدم اجتماع المسلمين وتوحد كلمتهم وإعلان الحرب باستمرار على" كل ما يتصل باستعادة وحدة الأمة الإسلامية والخلافة الإسلامية، وتسفيه هذه الدعوة بكل وسيلة متاحة، وقد امتلأ العالم الإسلامي بزخم خبيث يروج أن فكرة وحدة الأمة الإسلامية مستحيلة أو شبه مستحيلة، وترويج أن الخلافة العثمانية كانت استعمارا تركيا للعالمين العربي والإسلامي"[1].

[1] علي عبد الحليم محمود، التراجع الحضاري في العالم الإسلامي، مصدر سابق، ص 320.

الأسباب الخارجية:

يعتبر مفهوم الآخر من المفاهيم التي لقيت اهتمام وتركيز كبير من طرف الخطاب الأصولي، فهو يشكل أهم العوامل التي عطلت الأمة عن نهضتها، وساهم في تزايد تراجعها الحضاري، فهذا التركيز يظهر جيد لدى منظري هذا الخطاب في كتاباتهم وتحليلاتهم وترقبهم لأسباب هوان الأمة، وتعطلها حضارياً.

فالآخر في أدبيات هذا الخطاب يأخذ عدة أوصاف ومسميات، فتارة ينعته بالعدو، وتارة بالكافر، وتارة أخرى بدار الحرب، لكن مهما تعددت هذه النعوت واختلفت الأوصاف، فإن المعنى واحد، والنظرة لا تتغير، فهو في مخياله الشعوري العدو الذي يتربص بالأمة كل حين ولا يتوقف عن الكيد بالمسلمين، فشغله الشاغل هو السعي وراء القوة وأسبابها منذ عصر النهضة واللحظة البيكونية، إلى يومنا هذا، ثم توجيهها إلى الآخر. فمبدأ القوة هو من المبادئ الاستراتيجية التي لا زمت الوجود البشري عبر التاريخ، فقد أخذت به الأمم على اختلافها، منذ القرون الأولى للوجود البشري، باعتباره من الأسباب الحيوية في رد العدو والتصدي لأطماعه، ومتى عجزت أمة من الأمم عن الأخذ به، عجّل ذلك في هلاكها وإذلالها، وهو ما حصل بالفعل للأمة الإسلامية، بعد أن دبّ فيها الانحطاط واستحكم في كل مفاصله، فأصبحت تحت قبضة الآخر الذي ظل يبذل" كل ما في وسعه لترسيخ عوامل الانحطاط في العالم الإسلامي وإفقاده هويته وتمييع قيمه ليبعد عنه كل أمل في النهضة واستعادة أمجاده تكريسا لتبعيته لأوروبا، يستهلك طاقاته المادية والبشرية بثمن بخس لا يلبث أن يسترده منه مقابل مصنوعات ووسائل لهو وترفيه باهظة الثمن، وكان استباق هذه الوضعية للعالم الإسلامي يقتضي من أوروبا القيام بحملات عسكري ترهب العالم الإسلامي، وهجمات فكرية وروحية عن طريق المستشرقين والمبشرين لتشكيك المسلمين في صُلوحية الإسلام لحل مشكلات العصر"[1]

[1] راشد الغنوشي، المقالات، مصدر سابق، ص66.

لذا فإن هذا الخطاب له نظرة واقعية للعلاقة التي تربطه بالآخر، علاقة ذات طبيعة صراعية ترجع إلى الطبيعة البشرية ذاتها " فقد كان ولا يزال من شأن الأمم كلها، منذ العصور الممعنة في القدم، أن يعتدي القوي على الضعيف، وأن يستولي على كل ما يستطيع الاستيلاء عليه من ماله وأرضه ومقدراته، بل ونسائه وأبنائه في كثير من الأحيان واستمر أمر الناس على ذلك حتى اليوم"[1].

فالمسلمون في طور تراجعهم الحضاري أهملوا بكل تأكيد الأخذ بأسباب القوة، لذا فهم ظنوا أن " أعداء الأمس صاروا أصدقاء اليوم، واطمأنوا إلى أن الأمم المجاورة لهم سوف تدعهم وشأنهم"[2]. بل أن هذا من أعظم الزلل الذي وقع فيه حكام المسلمين وبطانتهم إذ أن ذلك كان من الأسباب غزو الأعداء لهم "غير أن هذه الحسابات كلها جاءت خاطئة ومخيبة للظنون، فما هو إلا أن أدركت الأمم المجاورة أن المسلمين في تراجعهم عن الأخذ بالأسباب القوة حتى داهمتهم بكل وسيلة من وسائل الحرب والعدوان لتقضي عليها"[3].

وهكذا، فإن الانحطاط والجمود الذي عرفته الأمة طيلة قرون متعاقبة، وما ترتب على ذلك من زحف الآلة الاستعمارية الغربية على الأراضي العربية، وما خلفه من الإذلال والاستعباد، كل ذلك جعل هذا الخطاب يعيش هستيريا القوة ، فأصبح حبيس النظرة الواقعية، التي تقوم على مفهوم الصراع وفق الداروينية الاصطفائية، حيث يكون البقاء للقوي، بينما يكون الضعيف ذليلاً تابعاً خاضعاً لخطط القوي واستراتيجياته، كما هو الوضع بالنسبة للدول الإسلامية، حيث تمكن الأعداء من الأمة لما انشغل الحكام والأمراء بأمور الدنيا والإقبال على شهواتها " إلى درجة أنهم غفلوا عما كان يدبره الأعداء وعملائهم من الداخل مثل ما حدث بدولة الخلافة العثمانية " ثم بدأ نجم الدولة في الأفول لنفس الأسباب التي أفل بها نجم التقدم والحضارة، وهي فساد الحكام وفساد نظام الحكم، وفسوق الناس عن أمر ربهم، كل هدا

[1] علي عبد الحليم محمود، التراجع الحضاري في العالم الإسلامي، مصدر سابق، ص 263.

[2] المصدر نفسه، ص 264.

[3] المصدر نفسه، ص263.

أدى إلى الضعف وطمع الأعداء، حيث توالت عليهم الهزائم في حروب عديدة، ما كانت لتهزم في مثلها من قبل يوم كانت تتمسك بمنهج الله ونظامه"[1].

ونفهم من هذا الكلام، أن مصدر القوة وأسبابها ترجع إلى الدّين، فكلما ابتعدت الأمة عن دينها وتخلت عن نظامه، كلما زاد تمكن الأعداء منهم وطمعوا فيهم، حيث أن هذا ثابت في التاريخ، فإذا كان تمكن الغرب والشرق من الخلافة العثمانية، حيث قسموها فيما بينهم، في العصر الحديث، فإنه نجد أن نفس الأسباب هي أدت إلى تمكن التتار المغول عليهم في القرون الوسطى، حيث قاموا بالهجوم على الخلافة العباسية وبالتحالف مع الغرب الصليبي. إذ أن في " شهر أوت سنة 1248، تلقى الملك الفرنسي خلال زيارته لقبرص بالوفد الدبلوماسي التتاري، حيث اخبره هذا الاخير، بعد سلسلة من المشاورات، بقبول ملك التتار التحالف مع القوات الصليبية من أجل استعادة القدس من المسلمين"[2]، فهم استغلوا ذلك الضعف الذي دبّ في " دولة الخلافة العباسية، وكذا تمزقها واستقلال أطرافها على يد أفراد أو قواد أو عائلات. والعجيب في الأمر، وكأن التاريخ يعيد نفسه، أن فساد الحكم واستبداد الحُكام دفع إلى استعانة بعضهم بالتتار للتخلص من أولئك المُتجبّرين، حيث أن " كثرة الخلافات الداخلية في العراق بين الوزراء والقواد والأمراء، دفع بأحد وزرائها وهو **ابن العلقمي** إلى الاستعانة بالمغول للقضاء على الخلافات الداخلية، بل وإنما لتقضي على الدولة نفسها خليفتها ووزرائها ومنهم ابن العلقمي نفسه وقوادها وأمرائها"[3].

فهذا السيناريو عاد في القرن العشرين والحادي والعشرين، حيث بعد هجوم العراق على دولة الكويت استنتجت هذه الأخيرة بالقوات الأمريكية للتصدي لغارة صدام، ونفس الشيء يحدث في هذا القرن، إذ استنتجت المعارضة الليبيا بقوات الحلف الأطلسي من أجل التخلص من

[1] علي عبد الحليم محمود، التراجع الحضاري في العالم الإسلامي، مصدر سابق، ص 274.

[2] Paul Rousset, Histoire des croisades, Payot, paris, 1957, P 283-239.

[3] علي عبد الحليم، المصدر نفسه، ص 269.

استبداد نظام الحكم ووضع حد لجرائمه، فينتهي بهما الامر الى ما انتهى اليه اليوم من الفوضى، التمزق والانفجار.

فالأمة ظلت تعيش في هذا الوضع، وضع الضعف والاختراق، منذ القرن السابع الهجري وليزال الأمر كذلك حتى اليوم، فالغرب أدرك جيدا أن قوة هذه الأمة لا تكون إلا باتحادها واجتماع كلمتها، لذا فهم عملوا على الحلول دون تحققه، بعد أن كان الجو العام مهيأ لذلك، فتمكن منهم أعدائهم، وخططوا لتقسيمهم وتشتيتهم، بل رضوا بهذا التقسيم للأمة، باعتبار أن ذلك يتماشى ومع أهوائهم وغفلتهم عن حقيقة أمرهم والأمانة المُلقاة على أعناقهم " إن هذا الخضوع من العالم الإسلام لفلسفة التقسيم والتجزئة، هو خضوع لأعداء العالم الإسلامي ومعاونة لهم منا وبأيدينا، على أن يحققوا فينا أهدافهم ويبلغوا مآربهم في الحاضر حيث يستولون على مقدراتنا"[1].

كما أن أعداء الأمة لم يتوقفوا إلى حد تقسيمها إلى دويلات متفرقة، بل زرعت فيهم روح العصبية والمذهبية والعرقية وكل أشكال الجاهلية التي نبذها الإسلام وتبرأ منها، لهذا فإن " كل عملية تقسيم أو شرذمة إنما تكمن من ورائها أصابع وأيدي وأقدام وعقول مكر ودسائس من أعداء الأمة الإسلامية الراغبين في تحويل المسلمين إلى أعراق وأجناس وعصبيات بغيضة"[2].

إن كل هذا، جرى على الأمة بسبب غفلة حكامها وجهلهم بأمر دينهم والمعاني الحقة التي جاء بها في أمر دنياهم وصلاح معاشهم وبقاء عزتهم، فهم غارقون في شهوات الدنيا حتى غشيت عقولهم وسكرت أبصارهم " ومن أعجب العجب أن يظل الغافلون في غفلتهم مخدرين

[1] علي عبد الحليم محمود، التراجع الحضاري في العالم الإسلامي، مصدر سابق، ص 281.

[2] المصدر نفسه، ص 281.

بسموم الأعداء ذاهلين عن الحق لا يعنيهم من الأمر إلا حاضرهم أو كراسي الحكم التي يجلسون عليها"[1].

وكذلك من مظاهر هذا الغزو الأجنبي نجد الغزو الفكري، الذي هو بمثابة الوجه الآخر للاستعمار، إذ يعتبر من أخطر الأسلحة التي تفتكك بالشعوب، حيث يقوم على سلب ثقافتهم وقيمهم وهويتهم لكي يحل محلها قيم غير قيمه وثقافة غير ثقافته، من أجل ضمان ولائهم وإتباعهم ويسهل التحكم فيهم.

تعد هذه الظاهرة قديمة/جديدة، تزامنت مع التاريخ الإسلامي عبر فتراته التاريخية، إذ " ركز الصليبين في محاولتهم القضاء على الإسلام على الغزو الفكري، الذي كان الهدف منه هو اقتلاع العقيدة الإسلامية من قلوب المسلمين وصرفهم عن التمسك به "[2].

وكلما تحقق ذلك، كلما ضعف المسلمين وابتعدوا على دينهم وزادت غفلتهم عنه، فأصبحوا بعدها فرق وشيعا مختلفين ومتقاتلين، وهذا بالضبط ما حدث عندما تم تشجيع ترجمة الفلسفة اليونانية خلال العصر العباسي الأول على عهد المأمون، حيث أدى ذلك إلى إيجاد مرجعيات جديدة مغايرة التي كان عليها الرعيل الأول من الصحابة والتابعين، لذا ظهرت المرجعية العقلية على نسختها الأرسطية والمرجعة العرفانية/الإشراقية على النسخة الأفلاطونية المحدثة، فانقسمت الأمة بذلك إلى فرق وجماعات، فظهرت المعتزلة والقدرية والصوفية وغيرها، كل ذلك كان تحت شبهة التحضر والمدينة الفاضلة، والتفتح على العلوم العقلية.

فالغزو الفكري إذن هو سلاح استراتيجي/حيوي يضمن للأعداء ويحقق لهم مالم يتسنى تحقيقه بالقوة، بل إن الاعتداء بالقوة يمنح لهذه الشعوب مناعة ويُثير فيهم عاطفة التحصن ضد قيم المعتدي، وتسعى إلى الظهور على خلاف ما يظهر به هذا العدو، وهو ما تُثبته

[1] على عبد الحليم محمود، التراجع الحضاري في العالم الإسلامي، مصدر سابق، ص 283.

[2] محمد قطب، معركة الإسلام والرأسمالية، مصدر سابق، ص 196.

الكتابات التاريخية الحديثة والدراسات السوسيولوجية، التي قدمت الكثير من هذه الحقائق، فمثلا المرأة الجزائرية ضلت مُتحجبة طيلة فترة الاستعمار، بل كان ذلك شعارها، وظل كذلك الشعب متمسك بقيمه وعاداته، رغم المحاولات الكبيرة لعملية التنصير والتبشير من طرف الاستعمار الفرنسي، إلا أنها باتت كلها بالفشل، أما في مرحلة ما بعد الاستعمار، فإنها أبدت ضعف خطير في مناعتها إذ أصبحت هذه الشعوب لا تمتلك الحصانة الكافية ضد الاختراق الثقافي/القيمي/الغربي، فهذا المثال يصدق على كل شعوب المنطقة تقريبا، فأضحت تفتقد هويتها وتُسلب منها شخصيتها شيئا فشيئا، حتى غدت من الصعب من الناحية الشكلية تميزها عن المجتمعات الغربية، بل والعجيب في الأمر، أنها وصلت إلى تقليد المجتمع الغربي في كل شيء، وهذا ليس مبالغة في شيء، بل إن بعض السلوكات قد تجد مبررتها في مجتمع يُنعت باللاّدينية مقابل المجتمع الدّيني، مثل اللّواط، والتخنيث وعبادة الشيطان والطعن في رموز الدين، المادية المفرطة، الغاية تبرر الوسيلة، وغيرها من القيم/الأفكار/السلوك الذي آلت إليه الفلسفة الغربية وانحطاط العقل المُصنم، وتشيء الإنسان وقتله روحيا وجعله فارغا من كل قيم أو بعد ميتافيزيقي يحفظ له توازنه، ويعطي له معنى متعالي لكينونته ووجوده، فإذا كان العاقل يأسف ويتحصر لما آل إليه هذا الإنسان ويحزن لمصيره الدراماتيكي الذي أصبح من خلاله كائن/آلة/شيء/سلعة/منفعة، فإن الأغرب هو أن نرى المجتمعات العربية والإسلامية أصبحت تأخذ نفس المنحى وتتجه وفق ذلك المسار، في " ظل الموجة العالمية للديمقراطية وثورة المعلومات والاتصالات وتصاعد الخط البياني الأمريكي المُطالب بالتحول الديمقراطي، خاصة بعد تقرير التنمية البشرية الغربية الذي انتقد نُظم الحكم العربية بمثلثها المتساوي الأضلاع من استبداد سياسي، والتخلف الاقتصادي، والتطرف التعليمي"[1]

[1] عبد القادر رزيق المخادمي، الشرق الأوسط الجديد بين الفوضى الخلاقة وتوازن الرعب، مرجع سابق، ص 133- 134.

بالتالي إذا كانت هذه المدنية والحضارة الرقمية/الغربية/الافتراضية التقنية هي محصلة الفلسفة الحديثة، انطلاقا من المنهج العقلي الديكارتي مرورا بأعمال فلاسفة الأنوار وصولا إلى فلاسفة الاختلاف، أو ما يعرف بفلسفة ما بعد الحداثة، فإن المسلمين إذا ما أرادوا الأخذ بذلك واللّحاق بهذه المدنية وجني ثمارها، ما عليهم إذن سوى الأخذ بالأسباب التي أخذوا بها حتى ينتهي بهم الأمر إلى ما انتهوا إليه، هذا هو المدخل الذي استغله المستشرقون ومن شاكلهم، من أجل إقناع شريحة واسعة من المسلمين خاصة المثقفين منهم والمطلعين/المنبهرين من حضارة الغرب، لذا فهم نجحوا في إغراء هؤلاء " بأن اتجهوا إلى الغرب، فكراً وثقافتاً، ففتح ذراعيه مُرحبا بالهاربين الضائعين، فيكون ولاؤهم للغرب، وفكره وحضارته كما فعل مصطفى كمال بتركيا المسلمة عاصمة الخلافة الإسلامية "[1]

كما أن تحقيق التغريب أو تنميط النموذج الغربي، أو سلب المجتمعات الإسلامية هويتها وشخصيتها الإسلامية ومن ثم أبعادهم عن نهج الإسلام في الحياة فهماً/إدراكاً/تعبداً، يقتضي الترويج لنظم اجتماعية وسياسية واقتصادية تكون بديلة عنه، بل الأمر لم يكن فقط إلى هذا الحد، فهم جعلوهم يقتنعون بأن هذه النظم هي الحل في النهوض بمجتمعاتهم والإسراع بها خطوة بعد خطوة نحو المستقبل المتقدم، لذا أصبح " الترويج للنظم الغربية المادية الخادعة التي يرونها بديلا عن النظم الإسلامية من أهم ركائز الغزو الفكري الترويج "[2].

ومن بين هذه النظم التي عمل الغرب في الترويج لها نجد النظام الديمقراطي، والذي يرى فيه مُنظريه، أنه النظام الذي يحقق إنسانية الإنسان وكرامته ويحفظ حقوقه ويصون حريته في الحياة، بالتالي تكون" الديمقراطية نظاماً نافعاً لأهله إن طبق تطبيقا صحيحا لما يطنطن به من الحرية والمساواة والحق في حياة مرفهة تسودها العدالة"[3].

---

[1] علي عبد الحليم محمود، التراجع الحضاري في العالم الإسلامي، مصدر سابق، ص 307.

[2] المصدر نفسه، ص 308.

[3] المصدر نفسه، ص 308.

إلا أن الواقع يدُلنا على غير ذلك، لأن هذا النظام قد رفضه العقلاء منهم و رأوا فيه العجز والكذب، بل كانت دعاوي الديمقراطية والحرية ما هي إلا وسيلة بين النخبة الحاكمة لتحقيق مصالحها وتبرير سياستها باسم الجمهور الذي أوهموه بأنه حر في سلوكاته واختياراته، في حين الحكومة الديمقراطية وبآلياتها المختلفة هي التي تصنع الرأي العام وتوجهه كما تشاء، وهو ما أشار اليه الكاتب الأمريكي نعوم تشومسكي في مقاله بعنوان "**حدود الفكر الممكن التفكير فيه**"(*)، بمعنى أنه توجد حدود للفكر ودوائر الممكن التفكير فيه، لا يمكن اختراقها، كما أن باسم الديمقراطية والعلمانية أُبيدت مجتمعات بأكملها مثل ما فعلته أمريكا مع الهنود أو في حرب الفيتنام، وانجلترا وفرنسا مع شعوب القارة الإفريقية والآسيوية، فضلاً عما يحدث اليوم من إذلال وإهانة لكرامتهم وهتكاً لأعراضهم واستنزافاً لثرواتهم، لذا " فإن العلمانية هي ضد أصالتنا وسيادتنا لأنها مبدأ مستورد من خارج أرضنا، ومن غير قومنا، لهم تاريخهم غير تاريخنا، ومفاهيم غير مفاهيمنا، وأوضاع غير أوضاعنا، وعقائد غير عقائدنا، وقوانين غير شريعتنا، إنهم احتاجوا إلى العلمانية لظروف خاصة بهم، ونحن لا حاجة لنا إلى العلمانية، لأنها كانت حلا لمشاكلهم مع كنيستهم، وهي عندنا، تكوّنّ مشكلاً في ذاتها"[1].

ونفس الشيء بالنسبة للنظام الاشتراكي/الشيوعي، الذي رُوج من خلاله للكثير من الشعارات الجميلة/المخلصة لصيانة مكاسب الشعب وحقوق العمال والوقوف دون استغلالهم، إلا أن هذا لا يتعدى أن يكون مجرد شعارات، بل هو نظام يسلبُ الناس ممتلكاتهم ويحرمهم

---

[1] يوسف القرضاوي، الإسلام والعلمانية، ط7، 1997، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، ص 90.

(*) لقد نشر إفرام ناعوم تشومسكي مقالاً بعنوان " The Bounds of The Thinkable Thought " في مجلة **Progressive** سنة 1985، يُبيّن فيه كيف أن الفرد الأمريكي و الغربي عموما خاضع لما يسميه تشومسكي حدود الفكر الذي يمكن التفكير فيه، إن المسألة ليست فقط ما يستطيع الفرد أو لا يستطيع أن يعبر عنه ، بل ما يستطيع أو لا يستطيع أن يؤمن به . إن سيطرة مصالح معينة على المناخ الثقافي العام ووسائل الإعلام، تجعل تلك المصالح هي التي تصنع الفكر الذي يقتات منه المواطن و تجعل حرية الفكر المطلقة مجرد خرافة. إنني بالطبع لا أعتقد أن تلك الظاهرة قاصرة على الفكر الغربي المعاصر، بل هي ظاهرة عامة في كل المجتمعات في كل العصور. إن حرية الرأي و حرية التعبير كانتا دائما مقترنة بالحدود و الاستثناءات، كذلك فإن التسامح مع الرأي الآخر دائما يفسر في حدود ما يؤمن به المجتمع و مصالحه، إن ما يرتكب من جرائم ومن تقييد للحريات نفسها يتم باسم الحرية وحقوق الإنسان.

حقوقهم، ويستحوذون عليها باسم الشعب نفسه فهو بذلك " نظام خادع باطش شمولي بغيض، وإن كان لا يمل من الطنطنة بالشعب ومكاسب الشعب والطلائع التقدميين، وهو في الحق عدو لذلك كله، وأول أعدائه المسحوقين بنظمه طبقة العمال الذين يحرمهم من نتاج عملهم"[1].

لذا فإن لأخذ بهذه النماذج الجاهزة المستعارة من " كلا الجبهتين الشرقية والغربية تستعبدنا وتستذلنا ولا مكان لنا فيها إلا مكان الذيول والعبيد، والعالم العربي إذا مد يده الذليلة إلى الغرب، لا يمد يده وإنما يمطي ظهره للغرب ليضع أقدامه ويعبر الطاوية ثم يركل الحمار الذليل الذي امتطاه"[2]

لهذا فإن بعد استقراء هذا الخطاب للوضع التاريخي والحضاري الذي مرت به الأمة ولازالت عليه حتى اليوم، والكشف عبر هذه المرحلة الطويلة عن أسباب الهوان ومواطن الضعف وحالات المرض الذي طال في هذه الأمة وشوه جسدها، وفقدان مناعتها أمام الاختراقات الخارجية، تكونت لديه قناعة مفادها أن ابتعاد الأمة عن منهج الإسلام في الحياة وفساد عقيدتهم التي هي عصمة دينهم ومنتهى دعوتهم، انتهى بهم إلى" الخلاف والتفرق والانقسام، كنتيجة حتمية لتباين المناهج والسبل، ومن ثم فإن العلاج والسبيل إلى التخلص من هذا الذل والهوان والجمود لا يكون إلا بالتخلص من جنس المرض، وهو العودة إلى منهج الإسلام في الحياة والتمسك الدقيق به، بإعادة بعث روح هذا الدين من جديد، وهذا هين متى هيئت له العزائم وتصدت له الهمم "وهذا التراجع الحضاري وإن بلغ مداه، فما ينبغي أن يوصد الباب فضلا عن أن يسد الطريق في وجه التغلب على هذا التراجع"[3].

لهذا فإن الخطاب الأصولي له نظرة تفاؤلية لمستقبل الأمة، إذ يرى أن المستقبل لهذا الدّين، لذا فهو يُراهن على عمل وجهاد الحركات الإسلامية التي تصدت لهذا التراجع بتشجيع

[1] علي عبد الحليم محمود، التراجع الحضاري في العالم الإسلامي، مصدر سابق، ص 309.

[2] محمد قطب، معركة الإسلام والرأسمالية، مصدر سابق، ص 29– 30.

[3] علي عبد الحليم محمود، المصدر نفسه، ص 327.

عمليات الإصلاح والتجديد والإرشاد ويعطي لها كل الثقة ويعلق عليها كل الآمال " إن حركة الوعي والإحياء والتصحيح والتجديد أصبحت الآن كالمارِد الذي خرج من قُمقمه، وهيهات لأحدٍ أن يُعيد المارد إلى القُمقم مهما أُوتي من المكر والدهاء أو القوة والعنف"[1].

[1] علي عبد الحليم محمود، التراجع الحضاري في العالم الإسلامي، مصدر سابق، ص 327.

المطلب الثاني: النموذج الإسلامي والنهوض بالأمة.

ولما فرغ هذا الخطاب من عملية تشخيص مواطن المرض الذي أقعد الأمة، وعجل في انحطاطها وتراجعها، حتى أصبحت بذلك ذليلة بعد أن كانت عزيزة، متخلفة بعد أن كانت متقدمة، تابعة منقادة بعد أن كانت قائدة، فإنه شرع بعد كل ذلك في البحث عن الحلول ووصف الدّواء اللازم لاسترجاع عافية جسد الأمة والنهوض به من جديد، لذا إذا كان هذا الدواء، حسب اعتقاد هذا الخطاب، لا يُوجد إلا في صيدلية التراث الإسلامي، فإن وصف ذلك الدواء واقتنائه لا يكون إلا من جنس هذا التراث وضمن صيدليته.

لذا، فإن التأكيد على وجوب اقتناء الدواء من صيدلية التراث والحرص على ذلك، ترجع تبريراته إلى مرارة " التناقض الصارخ الذي يحس به المؤمن إحساساً حاداً بين الصورة المشرقة للإسلام التي تغمُر كيانُه وبين الواقع الآسن الغارق في الوحل، مُيوعةً وانحلالاً وتغريباً ثقافياً وحيفاً اجتماعياً واستبداداً سياسياً، وولاء لا لله ولرسوله وللمؤمنين، وإنما للأهواء والمصالح والعصبيات والقوى الدولية الشيطانية "[1].

ولما كان التراث بمثابة المرجعية والنموذج الذي يعول عليه في صياغة هذا المشروع النهضوي وتحققه، فإن الأخذ بمنهج الإسلام ونظامه الشامل لكل جوانب الحياة، هو بمثابة الفكرة الجوهرية واللّبنة التي يتأسس عليها هذا الخطاب، إذ يرى فيه السبب الكافي الذي سيغير الواقع ويتخلص من التراجع الذي حل بالأمة، بالتالي فنظرته إلى الحاضر ومن ثمّ إلى المستقبل لا تكون إلا من خلال هذا الماضي، لكي تزول بأطروحته هذه، حدود الزمان والمكان، فيصبح حينها ماضيه حاضره ومن ثم مستقبله، فصلاح حاضره ورقي مستقبله لا يكون إلا بماضٍ صالح وراقي، فهذا عندهم مبدأ ثابت لا يتغير بتغير الزمان والمكان منذ أن صاغه الإمام مالك بقوله " لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها"، والتي هي عندهم بمثابة قاعدة ثابتة صحيحة لا يعتريها أي شك.

[1] راشد الغنوشي، المقالات، مصدر سابق، ص 174.

لقد طرح هذا الخطاب مشروع العدالة الاجتماعية، من أجل إعادة بعث الأمة الإسلامية على أسس التصور الشامل للإسلام، واستئناف الحياة الإسلامية في الحياة المعاصرة، وهو مشروع يتأسس على مفهوم **الانقلاب**، بمعنى الانقلاب على نظام الحياة الجاهلي، فهو يقوم على مرحلتين، أما المرحلة الأولى فهي " مرحلة تثبيت العقيدة الإسلامية في قلوب وضمائر وعقول الفئة المهيأة من المسلمين التي تتولى عملية بذر البذور الصحيحة"[1]، والفئة المهيأة هنا تعني "الجماعة الإسلامية" أو "العُصبة المؤمنة" على حد تعبير سيد قطب، وهي أول شيء يبتدئ بها اقتداء بالنموذج النبوي، حيث " ظل الرسول يهيء فئة قليلة ممن آمنوا به لمدة ثلاث عشر عاما يغرس فيهم الإيمان الصحيح ويثبته في قلوبهم، ويعدهم للأهوال والمحن في سبيل إعلاء كلمة الحق"[2].

أما المرحلة الثانية، فهي مرحلة التنظيم والإعداد لاستئناف الحياة الإسلامية وإعادة بعثها على صورتها الأولى في الحياة المعاصرة، وذلك لا يستقيم إلا " بالمواجهة والجهاد ضد طواغيت المجتمع الجاهلي، وهي المسؤولية المُنوطة بالجماعة الإسلامية، فيقول المودودي في هذا الصدد عليها، أي الجماعة المسلمة، " أن تستأصل شأفة كل نظام للحياة أسس بنيانه ووضعت قواعده على الانسلاخ من عبودية الله وعدم المبالاة بالمسؤولية الأخروية والاستغناء عن تعاليم الأنبياء وإرشاداتهم، فإنه مبيد للإنسانية مقوض لدعائمها، وأن تقيم مكانه نظاماً للحياة مبناه على طاعة الله عزّ وجلّ والإيمان بالآخرة وإتباع الرسل والأنبياء، فإنه لا سعادة للإنسانية ولا فلاح لها إلا فيه.[3]

---

[1] سعد الدين إبراهيم، المسألة الاجتماعية بين التراث وتحديات العصر، كتاب التراث وتحديات العصر في الوطن العربي، ط2، 1987، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ص 486.

[2] المرجع نفسه، ص 486.

[3] أبو الأعلى المودودي، واقع المسلمين وسبيل النهوض به، ترجمة، محمد عاصم الحداد، ط5، 1982، مؤسسة الرسالة، لبنان، ص125- 126.

ومن هنا إذن، يأتي مفهوم **التحرر الوجداني**، حيث إذا كان يعني عند الماركسية كما يرى سيد قطب " يستند على التحرر الاقتصادي، فإن هذا التحرر لا يكفل للفرد البقاء في المجتمع إلا بالتحرر الوجداني من داخل الضمير، وهذا الأخير بدوره لا يتحقق إلا بالإسلام الذي حرر الفرد من عبادة أحد غير الله ومن الخضوع لأحد غير الله، فما لأحد عليه غير الله من سلطان، فإذا تحرر الوجدان من شعور العبادة والخضوع لعبد من عباد الله، لم يتأثر بشعور الخوف على الحياة أو الخوف على الرزق أو الخوف على المكانة، وهو شعور خبيث يغض من إحساس الفرد بنفسه، وقد يدعوه إلى قبول الذل، والى التنازل عن كثير من كرامته ومن حقوقه"[1].

كما أن هذا التحرر الوجداني كما يمكِّنُ الإنسان في التحرر من عُبودية الإنسان والخضوع له، يمكِّنهُ أيضا في التحرر من الشهوات ومُيول النفس الفاسدة، وهو الشيء الذي يؤكد عليه سيد قطب فقال " إن التحرر الوجداني الذي يكرسه الإسلام ينطوي أيضا على التحرر من عبودية القيم الاجتماعية، مثل قيم المال والجاه والحسب والنسب، والتحرر من استعباد شهوات الذات"[2]

وتصفية المجتمع من المفاسد والأمراض والتحرر منها والتي " ظلت دائرته تتسع أكثر فأكثر حتى شملت كل شعب حياتنا، بسبب تكاثر العلل التي تغذت منها كل مفسدة من مفاسدنا، فأصبحت مُتأصلة في تاريخنا وتقاليدنا ونظامنا للثقافة والمدنية والسياسة، عِلل ما زالت إلى اليوم تعمل على قهر كلمة الله وإعلاء كلمات الجاهلية"[3]، يجب أنتكون تصفية شاملة، فلا يقتصر فقط على جانب من الجوانب الفاسدة، لأن ما من جانب من هذه الجوانب الفاسدة إلا وله علاقة محكمة بالجوانب الأخرى، يقول المودودي " فإذا أردتم أن يبقى النظام الحاضر قائم على أسسه وقواعده ثم تصلحوا مفسدة من المفاسد الموجودة اليوم في أخلاقكم أو

[1] سعد الدين إبراهيم، المسألة الاجتماعية بين التراث وتحديات العصر، مرجع سابق، ص477.

[2] المرجع نفسه، ص477.

[3] أبو الأعلى المودودي، واقع المسلمين وسبيل النهوض به، ترجمة، محمد عاصم الحداد، مصدر سابق، ص175- 176.

اجتماعكم أو عشرتكم أو إدارتكم أو سياستكم، فإن ذلك لن يتحقق بحيلة من الحيل أبدا، لأن كل شيء منها قد تولد من المفاسد الأساسية لنظام الحياة الحاضر ورضع بلبانِها وتربى في حضنِها، وكل مفسدة منها مستندة إلى مفاسد كثيرة أخرى، فلا بد لإزالة فساد شامل للحياة كلها من برنامج جامع يقوم بعمل الإصلاح من الجِذر إلى الفَروع"[1].

فهذا الدعوة الراديكالية إلى تغير نظام الحياة الجاهلي **بالتحرر الوجداني** من عِلله، هو من أهم المهمات وأولى الأولويات، لأن به يتم تخليص الإسلام من الشوائب وأسباب الجاهلية التي عُلقت به بمرّ الزمان، حتى يتسنى استرجاع صفائه ونقائه، ولما كانت التخلية قبل التحلية، فإن تخليتها من كل تلك الشوائب والمفاسد التي نخرت عظام جسد الأمة، تخليتاً كلية شاملة، أمر ضروري قبل تحلية الأمة بأسباب القوة والعزة، والنهوض بها إلى مصاف الأمم الراقية، لأن في الحقيقة " أننا بلغنا الآن مرحلة من مراحل تاريخنا قد أوضحت التجارب فيها أن هذا المزيج من الإسلام والجاهلية الذي أظل نظام حياتنا، نظام أرشد بلادنا إليه حكامنا السابقون وحضارتهم الغالبة، فربوا نفوسنا على ثقافة مادية بحتة غير آبهين لله والآخرة والدّين، فهم بهذا لا يستحقون منا سوى أن نؤذنهم بالحرب"[2]، فبإعلان الحرب على أنظمة الحكم وقيمها، ومن ثم التحرر منها،" لا بد أن نحلل مزيج الإسلام والأوضاع القديمة غير الإسلامية، الذي قد أحكمته فينا تقاليد القرون العديدة، ثم نميز منه الأوضاع القديمة ونأخذ بجوهر الإسلام الخالص"[3].

كما أن هذه التصفية لا تقتصر فقط على التراث الإسلامي، وإنما الأمر يتعلق أيضا حتى بالتراث الآخر وحضارته وكيفية التعامل والتعاطي معه، " لا بد أن نميز ما حازه الغرب من الرقي الحقيقي في المدنية والعلوم عن ضلالاته في فلسفة الحياة ووجهة الفكر والنظر والأخلاق والاجتماع، ثم نأخذ الأول ونستفيد به ونضرب الصفح عن الثاني ونطهر من

[1] أبو الأعلى المودودي، واقع المسلمين وسبيل النهوض به، ترجمة، محمد عاصم الحداد، مصدر سابق، ص 176.
[2] المصدر نفسه، ص 178.
[3] المصدر نفسه، ص178- 179.

أدناسه شؤون حياتنا كلها"[1]، ثم يضيف مُؤكدا موقفه " فهذا ما نريده ونبذل الجهود في سبيله، لا نريد أن نحيي حضارة المسلمين وثقافتهم القومية القديمة، وإنما نريد أن نحيي الإسلام ونقيم نظامه، ولا نخالف العلوم الحديثة وما أتت به من مخترعات ومستحدثات في مختلف شعب الحياة والكون، بل نحارب النظام الثقافي المدني الذي ولدته الفلسفة الغربية للحياة والأخلاق"[2]

فهذه التخلية الشاملة والتغير الراديكالي والتحرر الوجداني من قيم وأفكار نظام الحياة الجاهلية القائم، إذن هي التي ستفتح المجال واسعا أمام إمكانية التحلية وتنشئة الأمة على منهج الإسلام وقيمه، لذا قال المودودي في هذا الصدد " فحينها نختار لحياتنا ذلك الطريق المستقيم الذي هدانا إليه كتاب الله وسنة رسوله، صلى الله عليه وسلم، فنجعل فيها الإسلام الخالص هو فلسفة الحياة ونظامها الغالب الوحيد في الأمة"[3].

وبعد تحرير الإنسان من نظام الحياة الجاهلي والاستعباد وإقرار العبودية لله وحده، تأتي المرحلة الثانية من هذا المشروع، والتي تقوم بدورها على مفهوم **المساواة الإنسانية الكاملة،** حيث أنه يؤكد سيد قطب " أن الإسلام جاء ليقرر وحدة الجنس البشري في المنشأ والمصير، في الحياة والممات، في الحقوق والواجبات، أمام القانون وأمام الله، في الدنيا وفي الآخرة، لا فضل إلا للعمل الصالح، ولا كرامة إلا للأتقى"[4]، فالناس سواء في مشروع العدالة الاجتماعية فهو يسد الطريق أمام جعل الناس بعضهم لبعض أرباب من دون الله، لكي يؤسس بنظرته لمجتمع مثالي يكون خال من الطبقية والتميز الاجتماعي، لأن ذلك كفيل بالحلول دون قيام أسباب الخلاف والفرقة والنزاع، وعلى هذا الأساس قام الإخوان المسلمون في مصر" بتحديد

[1] أبو الأعلى المودودي، واقع المسلمين وسبيل النهوض به، ترجمة، محمد عاصم الحداد، مصدر سابق، ص 179.

[2] المصدر نفسه، ص 180.

[3] المصدر نفسه، ص 178.

[4] سعد الدين إبراهيم، المسألة الاجتماعية بين التراث وتحديات العصر، مرجع سابق، ص178.

الملكية الزراعية، وفرض مزيد من الضرائب على رؤوس الأموال الكبيرة، كما شنوا هجوما شديدا على مظاهر التفاوت في الثروات والاستغلال "[1].

ولما أدركت الحركة أن هذا لا يمكن تحقيقه ولا يستقيم إلا في ظل حياة اجتماعية تقوم على أساس التضامن والتعاون بين الأفراد والجماعات، قامت ببلورة مفهوم **التكافل الاجتماعي**، والذي يعتبر بمثابة الأساس الثالث للعدالة الاجتماعية في الإسلام، حيث بُني هذا المفهوم على فكرة المسؤولية في الإحساس بالآخرين، والتي تبدأ " بمسؤولية الفرد نحو ذاته، مسؤولية عن سلوكه وأفعاله في الدنيا والآخرة، ومسؤوليته تجاه الآخرين، بدءا بأسرته، ثم الجيران، واليتامى والمساكين، انتهاء بالجماعات الكبرى التي ينتمي إليها، وأمته الإسلامية والإنسانية جمعاء" هذا فيما يخص الفرد، أماما يتعلق بالأمة " فإنها مسؤولة مسؤولية تضامنية، من خلال أولي الأمر فيها، عن حماية الضعفاء، وكفالة الفقراء، وصيانة الأرواح، والإعراض والأموال، فالأمة الإسلامية كلها جسد واحد يحس إحساسا واحد، إذا أصيب عضواً منه اشتكي له سائر الأعضاء"[2].

كما أن هذا التكافل والتضامن الاجتماعي لا يكون فقط بين المسلمين دون غيرهم ممن يعيشون بينهم، وإنما تتوسع دائرته لتشمل أهل الكتاب، لذا فإن " الذين يسالمون المسلمين من هذه الجماعات، أي المسحيين واليهود، ويعيشون في ديارهم يكون لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين، فلهم من المسلمين البر والعدل والقضاء بالحق لصحابه، واحترام حقه في اختيار ما يشاء من عقائد[3]، باعتبار أن أساس التكافل الاجتماعي في الإسلام " يشمل غير المسلمين، فالتراحم الإنساني خالص لوج الله ولا تقف حدوده عند الأخوة الدينية"[4].

---

[1] سعد الدين إبراهيم، المسألة الاجتماعية بين التراث وتحديات العصر، مرجع سابق، ص 480-481.

[2] المرجع نفسه، ص 479.

[3] المرجع نفسه، ص 482.

[4] المرجع نفسه، ص 483.

وبعد تثبيت خطوات هذا المشروع وإرساء أسسه ودعائمه في المجتمع، وتربية الناس على قيم الإسلام وضبط سلوكهم على شريعته، تأتي المرحلة الثالثة والتي ينتقل من خلالها هذا المشرع الإصلاحي من القاعدة إلى القمة، حيث تتولى الجماعة الإسلامية حينها إصلاح الإدارة وجهاز الحكم، لأن حسب اعتقاد هذا الخطاب " لا يمكن أن ينجح تدبير من التدابير في إصلاح مفاسد الحياة الحاضر مادامت لا تبذل المساعي لإصلاح نظام الحكم والإدارة"[1]، باعتبار أن الفساد الذي استحكمت جذوره في المجتمع وانتشرت فيه لا يمكن التخلص منها بالتوجيه والإرشاد فقط، لأن " الفساد الذي يبث في الناس آثاره معتمدا على قوى التعليم والقانون والإدارة وتوزيع الرزق، لا يمكن أن يجدي شيئاً في درئه ما يبذل من المساعي للإصلاح والبناء بالاعتماد على وسائل الوعظ والتلقين والدعوة والإرشاد فحسب، فإن كنا نريد اليوم أن نصرف بنظام الحياة في بلادنا عن طريق الضلال والفساد والفسق والعصيان ونسير به في طريق مباشر في إزاحة الفساد عن منصة النفوذ والسلطة وإحلال الصلاح مكانه"[2].

وهكذا يكتمل مشروع العدالة الاجتماعية في الإسلام، والذي صاغت الحركة مفاهيمه وفق نظرة متكاملة " تشمل العقائد والعبادات والأخلاق ونظام الحكم وبقية المعاملات والعلاقات في شؤون الدنيا، والتي هي صالحة لكل زمان ومكان"، باعتبار أن مفاهيمه استنبطت من أصول الإسلام، أي من الكتاب والسنة، والذي هو من "صنع بارئ هذا الكون، والعالم بما يوجد فيه وما يتطور اليه، كان في علمه هذا التطور التاريخي، وما يترتب عليه من تطور اجتماعي واقتصادي وفكري عام، لهذا وضع الخطط الثابتة، والمبادئ العامة، التي لا تخرج أطوار الإنسان في النهاية عن حدودها"[3].

لذا، فإلى جانب التقوقع حول التراث، والتفكير فيه ومن خلاله، نجد أيضا أن هذا الخطاب، من خلال هذا الكلام، يقدم مشروعه، العدالة الاجتماعية في الإسلام، على أساس أنه من

[1] أبو الأعلى المودودي، واقع المسلمين وسبيل النهوض به، ترجمة، محمد عاصم الحداد، مصدر سابق، ص 187.
[2] المصدر نفسه، ص 187.
[3] سعد الدين إبراهيم، المسألة الاجتماعية بين التراث وتحديات العصر، مرجع سابق، ص487.

أسمى النماذج التي عرفها الإنسان عبر التاريخ، ومن ثم فهو نموذج مثالي مهيمن على غيره، لذا يقول آخر" تميز منهج الإسلام في الحياة بأنه آخر المناهج التي أوحى الله بها إلى رسوله عليهم الصلاة والسلام، ولأنه الآخر جاء الأكمل والأتم لنعمة الله على عباده، فكان فيه كل ما يصلح دين الإنسان ودنياه"[1].

لهذا فهو يُؤسس بتفكيره الدُغمائي لمقولة النهايات، ويكرس إيديولوجية التمركز حول الذات، لأن حسب هذا التصور يكون النموذج الإسلامي للحياة، بمثابة الخلاص والسبيل الذي من خلاله يرتق الوجود الإنساني عن الوجود الحيواني/البهيمي/المادي/البراغماتي/الداروينى، وهذا النمط من التفكير هو الذي يجعل هذا الخطاب يخرجُ " بالمجتمع من دورة الحضارة، فيصبح فيما بعد الحضارة، مثقلاً بديون خلّفتها عصور حضارته السابقة، وهي تتصرف برصيدها الروحي، هنا تصبح المشكلة أشد تعقيداً"[2].

لأن هذه الدّيون التي أفلسته، ستكون لها بلا شك، إفرازات خطيرة تنتقل به إلى مرحلة أخرى جديدة تحمله على ممارسة الإقصاء/الحذف على كل النماذج الأخرى الوضعية، وينعتها بكل نعوت النقص والزلل، لهذا يرى بأن" التوفيق بين الرؤية الإسلامية للعدالة الاجتماعية وأي رؤى وضعية أخرى في المسألة نفسها، أمراً مستحيلاً ومرفوضاً[3]"، ويضيف آخر بقوله " إننا لا نرضى أن يعلو كتاب على القرآن، ولا زعيم على محمد، صلى الله عليه وسلم، ولا مذهب أو فلسفة على رسالة الإسلام، بعد أن أكمل الله لنا ديننا وأتم به نعمته علينا [...] إذ ذلك كله مرفوض من أساسه، فلم يبق إلا الحل الآخر، فهو الحل البديل، فهو الحل الحتمي، وهو الحل الوحيد، ذلكم هو الحل الإسلامي"[4].

---

[1] علي عبد الحليم محمود، التراجع الحضاري في العالم الإسلامي، مصدر سابق، ص 366.

[2] مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الاسلامي؛ مشكلة الحضارة، ترجمة بسام بركة وأحمد شعبو، ط1، 1988، دار الفكر، دمشق، سوريا، ص 8- 9.

[3] سعد الدين إبراهيم، المسألة الاجتماعية بين التراث وتحديات العصر، مرجع سابق، ص 487.

[4] يوسف القرضاوي، الحل الإسلامي ضرورة وفريضة، مصدر سابق، ص 44.

وعلى هذا الأساس، فإن التخندق داخل هذه المنظومة والانغلاق داخلها، والتصدي لكل ما قد يحاول الولوج إلى دائرتها، قد أصبح من أولى أولويات هذا الخطاب، لأن التعرض للاختراق سيحدث اختلال داخل نظام هذا المنهج، وكلما زاد الاختراق كلما فقد النظام توازنه وانتشرت فيه الفوضى، لذا فإن الأمة إن أرادت أن تستيقظ من سباتها، وتنفض الغبار عن أعينها وتسترجع وحدة كيانها ومجد حضارتها الماضية، ما عليها إلا أن تعود إلى دينها ومنهجه، الذي كان عليه أسلافها، وتتخندق داخل حُصونه، لأن " الدول لا تتاح لها القوة حتى تقوم على خلق متين يجمع أهلها ويشد بعضهم إلى بعض، ويعطف كل واحد منهم على أخيه، ويمنع عناصر الفساد وأسباب الفرقة والخلاف أن تتسرب إلى صفوفهم وتنخر عظامهم، إن الدول لا تسود ولا تعلو بالحديد والنار ولا بالمال، ولكنها تسود وتعلو بالخلق المتماسك، وأعلى مصادر الخلق المتماسك و أدوم أثراً هو الدّين"[1].

لكن في ظل هذا الامتناع مع كل ما هو مغاير والتخندُق في دائرة التراث، فإن السؤال الذي نود أن نطرحه على هذا الخطاب هو هل يمكن تحقيق نهضة بالانقطاع عن أسباب الحداثة والمدنية الغربية؟

إن هذا الخطاب ينظر إلى هذه المسألة، بنظرة مزدوجة، فهو من جهة يرى بضرورة التمسك بالنموذج الإسلامي الأول والسير على منهج الإسلام في الحياة، والتحصن من أي اختراق خارجي يشوه جمال هويتها وشخصيتها الإسلامية، والعمل على تقوية مناعتها وجعلها من أولى الأولويات، ومن جهة أخرى يقول بضرورة الأخذ بالأسباب المادية التي أخذت بها الحضارة الغربية في صناعة مدينتها والتقدم بها ولنعيش " أحرار في ديارنا، أحرار في عقيدتنا، وإن أولى درجات هذه الحرية أن نعتمد على أنفسنا وأن نرفض أن نعيش عالة على

[1] محمد محمد حسين، حُصوننا مهددة من داخلها، ط5، 1978، المكتب الإسلامي، بيروت، ص 17.

الغرب في معنوياته وماديّاته كما نفعل اليوم، وليس معنى ذلك أن نرفض كل ما في الغرب بل لنا أن نقبل منه ما لا يتعارض مع ديننا وأخلاقه وآدابه"[1].

فهذه الانتقائية، التي يوظفها هذا الخطاب تجاه الغرب ومنظومته، هي التي تقف وراء تذبذب موقفه وعدم استقراره، فهو يتعامل معه على أنه أشياء بين يديه يوظفها كما يشاء ويأخذ منها ما يشاء ويترك منها ما يريد، بل إن هذا يُعتبر من أكبر مفارقات هذا الخطاب، فهو من جهة يُغازل الجانب التقني/التكنولوجي، ويسعى إلى الأخذ من أسبابه، ومن جهة أخرى نجده يرفض أن يتعامل مع هذا الكيان الحضاري على أنه تراكم معرفي وقيمي، أسس لأنساق فكرية مست جميع مجالات الحياة الاجتماعية، السياسية، الاقتصادية، والثقافية، صنعت باجتماعها المدنية الغربية الحديثة والمعاصرة.

وهكذا يصبح هذا الخطاب بنظرته الطوباوية إلى مشروع النهضة، خارج دائرة التاريخ ويتعالى عن معطياته الواقعية، فهو يقوم بعملية تجاوز الواقع والقفز عليه، فهو يتحاشى/يتغاضى عن النظر إلى حقيقة الوضع الذي تعيش فيه الأمة، بل يتجاهل حتى تاريخ الإسلام نفسه، حيث " ينظر إلى ما حدث بعد عهد خلافة عمر، على أنه بداية انحراف وتحريف ومن ثم بداية التدهور التدريجي الذي أدى بأمة المسلمين إلى ما هم فيه الآن من ضعف وضلال وجاهلية، أي إن نصف قرن فقط من الثلاثة عشر قرناً، أما النصف الآخر من تاريخ الإسلام والمسلمين فتوضع بين قوسين، وإذا أُشير إليها أو إلى جزء منها فعلى سبيل الاستشهاد السلبي لما اعتر حال المسلمين نتيجة الانحراف والتحريف عن الصراط المستقيم"[2].

لذا، فهذه النظرة إلى التاريخ والتراث الإسلامي، هي في الحقيقة لا تتعدى كونها نظرة إيديولوجية، لا يمكن أن تنتج سوى فهم/تصور/معنى واحد ليس له نظير، فهو من قبيل التفكير ذو البعد الواحد، على حدِ تعبير هاربرت ماركوز، فهو يمارس التشهير والتبجيل

[1] مصدر سابق، محمد محمد حسين، حُصوننا مهددة من داخلها، ص 327 – 328.

[2] سعد الدين إبراهيم، المسألة الاجتماعية بين التراث وتحديات العصر، مرجع سابق، ص 490.

بالمنجزات الحضارية الإسلامية في أوج عصورها، لكن من جهة أخرى وفي الوقت نفسه نجده يمارس الحجب/السكوت عن قرون طويلة متعاقبة من التخلف والتراجع الحضاري والكشف عن أسبابها، فهذا التجاذب الوجداني بين عاطفتي المقت والإعجاب، هي استراتيجية يتم بواسطتها التخفيف من شدة وقع لحظة الانحطاط والجمود على الوعي، وذلك بالإلقاء بها في دائرة اللاّوعي/المسكُوت/المغِيب عنه، فهو خطاب يهدف إلى تجاوز أحكام الزمان والمكان وشرط الواقع، فهو خطاب اللاّتاريخية من أجل التخفيف من حِدة الهزيمة النفسية أمام الحضارة والتاريخ، لذا فإن " خطاب الأصالة ليس شيئاً آخر غير خطاب الهزيمة النفسية القاسية أمام الحضارة والتاريخ"[1].

فالخطاب الأصولي بدعوته في الرجوع إلى الماضي والالتزام الحرفي بالتراث والعدول عن كل ما هو ليس منه، لا تعبر سوى عن مدى هشاشة طرحه وتهافته، فتضافرت عليه الشمولية/اللاّتاريخية/الانتقائية، فعبر عن العجز في التأقلم مع إشكالات العصر الحديث الفكرية وتعقيداته، لا يعمل على مجابهة تحديات العصر وحاضر الأمة الإسلامية " من تخلف واستغلال واستبداد وكذا التبعية التي هي مرتبطة ارتباطاً عضوياً وثيقاً فيما بينها، إذ أن كل واحد منها هو وجه من وجوه مكعب واحد، لأن إذا كان الاستغلال هو نقيض العدالة الاجتماعية في الداخل، فإنه في الآن نفسه أحد أسباب التخلف، وكل من الاستغلال والتخلف هما نتاج الاستبداد، والاستغلال والتخلف والاستبداد هي عوامل إضعاف الفرد والمجتمع، وهي التي تجعل الأمة عاجزة في الدفاع عن نفسها في وجه التدخلات الخارجية، والتي تكرس بدورها التخلف والاستغلال والتبعية، فهو لا يقدم مشروع مُقنعاً مُتكاملاً من أجل مجابهة هذه التحديات الأربعة، ولعلى أن " السبب في ذلك يرجع إلى أن تعامل الأصوليين مع السؤال **لماذا تخلف المسلمون وتقدم غيرهم؟** كان بالتركيز على الشق الأول من السؤال، **لماذا تخلف المسلمون؟** دون الشق الثاني، وحتى في تعاملهم مع الشق الأول كان أيضا

[1] عبد الإله بلقزيز، العرب والحداثة، مرجع سابق، ص 24.

بالتركيز على عامل واحد وهو انحراف المسلمين، حكاماً ومحكومين عن الصراط المستقيم، وتخاذلهم عن التمسك بشريعته المثلى"[1].

ومن هنا إذن، ينكشف غطاءه الإيديولوجي، بممارسة التجاوز والقفز عن الواقع وتجاهل قضاياه، مثل التبعية الاقتصادية والحضر التكنولوجي، والتطويق الأمني، والتشويه الحضاري للأُمة، ونعتها، بالمروق، محور الشر، والإرهاب وغيرها من النعوت، فيتغافل/يتجاهل عن هذا الآخر الذي يصر على أن يجعل من رواية كافكا **المحاكمة**(*)، قصة واقعية ماثلة للعيان في أمتنا، باعتبار أن هذا الغرب أضحى " يوجه تهما للعرب والمسلمين، بأنهم رعاة وممارسون للإرهاب بعد هجوم 11 سبتمبر 2001، تُهم قديمة الجذور لا يني الغرب يلصقها بنا ويضعها على عاتقنا كعرب وكمسلمين في كل مرحلة من مراحل الصراع معه، ويا له من تاريخ للصراع يمتد من الحروب الصليبية حتى لحظتنا الراهنة"[2].

فها هي إذن، طبيعة العلاقة التي تربطنا بالآخر، علاقة واقعية تتحدد مفاهيمها ضمن أدبيات الفكر السياسي الواقعي ووفق منطق داروينيي/ميكافيلي، لم يسع هذا الخطاب أمامها سوى الإلقاء بها إلى دائرة اللاّوعي، تغيباً/تحجباً/سكوتاً، فيسقط الحجاب عن وجهه الحقيقي، وتتكشف الغاية التي وجد من أجلها، غاية لا تقصد تغير الوضع العربي والنهوض به، بالبحث في إشكالاته الواقعية/الحقيقية، وتشريح معضلاته الاجتماعية بطريقة عقلانية

---

[1] سعد الدين إبراهيم، المسألة الاجتماعية بين التراث وتحديات العصر، مرجع سابق، ص 498.

(*) ألف الكاتب التشيكي ويهودي الأصل **فرانز كافكا** (1883–1924) روايته **المحاكمة** التي يقوم فيها رجال مجهولون بمهاجمة منزل المواطن (س) الذي لا نعرف عن أوصافه أو انتماءاته السياسية أو حتى اسمه كاملاً، يهاجمونه في منتصف الليل ويتولون التحقيق معه على الفور، يحاصرونه ويوجهون له تهما غامضة لا يعرف عنها شيئا، ثم يطالبونه بعدها بالذهاب للتحقيق معه في دار العدالة ويتعرض للمحاكمة ورغم كل ذلك لا تتضح التهمة بل تزداد غموضا، ورغم أن المواطن (س) لا يفهم شيئا مما يدور حوله فإنه في كل مرة يحس أنه مدان وأنه لن يستطيع الإفلات من هذه التهمة الغامضة، ثم لكي يؤخذ إلى مكان ما خارج المدينة وينفذون فيه حكم الإعدام. أنظر الموسوعة العربية العالمية، **مادة كافكا؛** المحاكمة.

[2] سليمان إبراهيم العسكري، كتاب العربي، الإسلام والغرب؛ حتى لا تفرض علينا التهم، العدد 49، 2002، ط1، مجلة العربي للنشر، ص 3– 4.

وموضوعية، إلى وضع آخر يحمل على التقدم والرقي، وإنما كل غايته هو التسلل إلى السلطة والتربص على عرش الحكم، من أجل التنعم بما تنعم به سواه من القوم، وذلك تحت شعارات جميلة مثل الإسلام هو الحل، العدالة الاجتماعية، الدولة الإسلامية، وغيرها من الشعارات البراقة التي ظاهرها الرحمة ومن قبلها العذاب، وهو ما سنحاول بيانه من خلال ذلك التحول في مسار هذا الخطاب، عن طريق البحث في الأسئلة التالية: فيما تكمن تداعيات وأسباب هذا التحول في مسار الخطاب الأصولي؟ وما هي مبرراته؟ وما مدى مشروعيته؟

المبحث الثالث: التحول في مسار الخطاب الأصولي.

ولاشك أن هذه الأسئلة في الحقيقية ستمكّننا من رصد هذا التحول في مسار الخطاب الأصولي، وهذا من خلال دراسة وتتبع تطور العلاقة بينه، كما عبرت عنه حركة الإخوان من خلال مواقفها الفكرية والإيديولوجية، وبين النّظام، والذي ظهرت معالمه ضمن أو داخل المخطّط البياني الذي انطلق بدءا من الإعلان عن المشروع الوطني الإصلاحي.

لذا سارعت ضمن هذا الإطار حركة الإخوان، إلى تقديم برنامجها الإصلاحي كما صاغه منظّرها سّيد قطب الذي " بدأ اهتمامه الحقيقي بقضايا الإصلاح الاجتماعي عام 1940 بعد إنشاء وزارة الشؤون الاجتماعية في أغسطس 1939 وظهور مجلّتها الشؤون الاجتماعية في يناير، 1940 والتي فتحت صفحاتها أمام الكتاب للإدلاء بدلوهم في مختلف قضايا الإصلاح الاجتماعي"[1].

حيث كان سيّد قطب مُتحّمسا لهذا المشروع الإصلاحي، لذا وجه كل جهوده في صياغة معالمه من خلال أكثر من مئة مقال تناول فيها مختلف القضايا الاقتصادية، السياسية، والاجتماعية، والتعليمة، تكون كفيلة بالنّهوض بالدولة إلى مصاف الدول المتقدمة، حيث" شارك سيّد قطب بالكتابة في مجلة الوزارة بدءا من عددها الثالث وتوالت مقالاته حتى بلغت أكثر من مئة مقال، ترقى في مجموعها إلى ما يشبه برنامجا متكاملا للإصلاح الاجتماعي"[2].

وهذا إن دلّ على شيء، فإنّه يدلّ على نوع من الانسجام في المواقف والتصورات بين الوزارة وسيد قطب حول الإصلاحات ومستقبلها، وتوثق العلاقة بينهما، ويبّرر هذا أيضا وصف سيد قطب للوزير بقوله " وزير شعبي لا تتحكم البيروقراطية في تفكيره متحمّس لمصالح العمّال، وفي هذه الظروف بلغ شعوره بالارتباط بالوزارة ومشاريعها للإصلاح الاجتماعي ذروته، فقد

[1] شريف يونس، سيد قطب والأصولية الإسلامية، ط1، 1995، دار طيبة للدراسات والنشر، القاهرة، ص 85.

[2] المرجع نفسه، ص 87.

أصبح يشعر بأنه صاحب إرادة أكثر في عملية الإصلاح تستند إلى ثقة بالنظام واطمئنان لموقعه فيه"[1].

وواصل سيّد قطب أعماله بشكل مُنتظم من أجل الوصول إلى صياغة شاملة للمشروع الإصلاحي والذي أطلق عليه اسم **المجتمع المتوازن**، حيث أسَّسهُ على مفهومي **العدالة الاجتماعية** و**التجانس الاجتماعي**، وهما الركيزتان التي يقوم عليهما المجتمع المتوازن، وهذا الأخير هو عبارة عن نموذج اقتصادي واجتماعي يصُوغه سيد قطب ضمن قالب رأسمالي واشتراكي في الآن نفسه، لهذا نجد أنّه قد طرح " رؤية شاملة للإصلاح الاجتماعي ووجهته أطلق عليها اسم المجتمع المتوازن، ويشمل مفهوم العدالة الاجتماعية، بتحقيق تكافؤ الفرص، بتوفير الرعاية الصحية والتعليم لكل فرد، ومحاربة الفساد والمحسوبية. وكذلك يشمل المفهوم تحقيق مجتمع متجانس تقل فيه الفوارق الاجتماعية على اختلافها بين الأفراد بتقريب الفوارق بين الطبقات عن طريق توزيع الأعباء العامة حسب مقدار الثروة، بالتالي يكون المجتمع المتوازن كما يحدده سيّد قطب مجتمعا رأسمالياً، على غرار ما كان يسمّى بالاشتراكية البريطانية يتيح نوعا من الضّمان الاجتماعي، يحفظ للجماهير حدا أدنى لمستوى المعيشة والخدمات"[2].

لكن هذا ليس يعني أنه متفتح على الغرب وقيمه ونُظُمه ومن ثم استيعابه وتطبيقه على الواقع المصري، بل هو على خلاف ذلك، إذ يعتبر النّظم الغربية لا تصلح أن تكون حلاً لمشاكلنا أو سببا لنهضتنا، نظراً لطابعها المادّي المفرط التي " تحطم كل ما له علاقة بالإنسانية والمثل الروحية والعقائد الإنسانية، ولا تلتفت إلى الجانب الإنساني في الإنسان، وإنما هي قامت على أساس المادة وحدها وأهملت شؤون الروح"[3].

---

[1] شريف يونس، سيد قطب والأصولية الإسلامية، مرجع سابق، ص 88.

[2] المرجع نفسه، ص 89.

[3] المرجع نفسه، ص 103.

وبالمقابل، فهو يدعو إلى الاعتماد على الذات والمعطيات الحضارية والفكرية للمجتمع المصري، لأنّ النهضة الحقيقية هي النهضة التي تبنى انطلاقا من المعطيات المحلية لأيّ مجتمع وتعّبر عن خصوصيته، حتى لا تكون عضوا غريبا في جسدها لهذا "حرص سيد قطب على التأكيد على ضرورة استلهام الواقع المصري في التخطيط للإصلاح الاجتماعي، وعدم نقل المشاريع الأوروبية نقلا آليا، ذلك أنّها محكوم عليها بالفشل لبعدها عن الواقع، ولأنها تتم عن روح التقليد المنافية لروح الإبداع، الأساسية لكل تقدم"[1].

وهكذا يتضح لنا أن سيد قطب قد صاغ مشروعاً إصلاحياً واجتماعياً بالتعاون مع النظام بشكل عام ومع وزارة الشؤون الاجتماعية على وجه الخصوص، التي كان على رأسها الوزير عبد الحميد عبد الحق، الذي اقتنع منه سيد قطب ومن صدق نواياه وأبهجه تمرير الحكومة قانون ضريبة الأرباح الاستثنائية في البرلمان، وإعفاء صغار المُلاّك من الضرائب، وكذا مشروع توزيع الأراضي المستصلحة على صغار الملاّك وغيرها من المشاريع"[2].

لهذا علق سيد قطب كل آماله على الحكومات المتعاقبة، حيث " أن مع تولي حزب الوفد 1942 الحكم، أمل سيد قطب أن تقوم هذه الهيئة الحاكمة المكونة من أبناء الفلاحين بتعديل هذه الأوضاع الشاذة"[3]، خاصة بعد اقتناعه بأن الإصلاح الاجتماعي عمل سياسي بالمقام الأول وأن المحاولات الإصلاحية الفردية لا يزيد دورها عن التنبيه، ومعنى هذا أنه شرع في البحث عن إطار سياسي من خلال الأحزاب السياسية، وذلك بدعوتها إلى تبني برنامج إصلاحي والدفاع عنه، لكن سرعان ما يدرك أن الدولة لا تسعى إلا في خدمة مصالح الطبقات الحاكمة فضلا "عن عجزها عن إجراء أي إصلاح حقيقي ولو كان متدرجاً، بسبب هذه المصالح بالذات"[4]. لذا بدء يشعر بالخُذلان والإحباط بسبب تخاذل وتقاعس هذا النظام،

[1] شريف يونس، سيد قطب والأصولية الإسلامية، مرجع سابق، ص 104.

[2] المرجع نفسه، ص 106- 107.

[3] المرجع نفسه، ص 109.

[4] المرجع نفسه، ص 57.

وهو الشيء الذي جعل علاقته به تبدأ بالانكماش والتراجع ثم الانفصال خاصة بعد توقف مجلة الشؤون الاجتماعية.

لهذا وجد سيد قطب نفسه أمام وضع جديد يتطلب منه استراتيجية جديدة من أجل مواصلة مشروعه الإصلاحي، لكن في هذه المرة ليس بالتعاون مع الدولة وهيئاتها الرسمية، وإنما بالتوجه إلى العمل السياسي المستقل لكي " يتحول بها المشروع الإصلاحي إلى مشروع سياسي مقاتل لا يدعو إلى اتفاق سياسي عام على برامج الإصلاح الاجتماعي، وإنّما يتبنى اتجاها ضد آخر فيقاتل على الساحة السياسية من أجل حقوق الفقراء في مواجهة النظام"[1].

ولمّا كانت تجربته أيضا مع هذه الأحزاب السياسية وتحمّسه إلى إيجاد غطاء سياسي لمشروعه الإصلاحي وقيادته، بات هو الآخر بالفشل، وجد نفسه أمام حتمية قطع الصلة ليس فقط مع النظام، وإنما مع أحزابه أيضا، لهذا قال " لم أعد أجد في حزب من هذه الأحزاب ما يستحق عناء الحماسة له والعمل من أجله إذ أن عقلية قادتها عقلية أنصاف حلول كلهم نشئوا وفي قرارة نفوسهم أن انجلترا دولة لا تقهر وأن الفقر مرض مستوطن [...] إنني أحتقر هذه الأحزاب المصرية جميعا، إنها زائدة دودية في حياة هذا الشعب".[2]

فهذا كله ولّد في سيد قطب اليأس والقنوط، فضلا عن قناعته في استحالة إصلاح عقلية النّظام أو احتوائها ضمن المشروع الإصلاحي العام، لذا لم يسعه حينها سوى لعن النظام والقدح فيه بلغة حادة تعّبر عن مدى حقده ومقته له، لذا نجده يقول "وماذا على الدولة وماذا على الشعب حين يذهب هؤلاء إلى الجحيم، إنهم لا خير فيهم لهذا الشعب هنا أو هناك إنهم خوارج عليه لأنهم يتبرؤون منه"[3].

[1] شريف يونس، سيد قطب والأصولية الإسلامية، مرجع سابق، ص 110.

[2] المرجع نفسه، ص 111 – 112.

[3] المرجع نفسه، ص 113.

فهذا بلا شك تحريض للشعب ودعوتهم إلى الخروج على النظام، لكي يجعل الجبهة الشعبية العريضة من الفلاحين والفقراء كصفّ وهو قائدها، والنظام وسائر مؤسّساته كصف وجبهة أخرى مناقضة، ولكي ينجح سيد قطب في جمع تلك الجماهير وحشدها من حوله، يتطلب منه إعادة صياغة مشروعه الإصلاحي في قالب إسلامي مزوّد بمفاهيم إسلامية براقة مستغلاً ضعف وحساسية الجماهير أمام كل ما له علاقة بدينهم وتراثهم.

فإذا كان سيد قطب قد ركز على مفهوم "**المجتمع المتوازن**" في ظل تعاونه مع النظام، من أجل إيجاد توازن بين طبقات المجتمع، خاصة بين طبقة الأغنياء والفقراء، فإنه في المرحلة الموالية نجده قد استبدله بمفهوم "**المجتمع الإسلامي**" بعد أن رفض تلك الطبقة وردها إلى الجحيم، وهنا تظهر لنا الممارسة الإيديولوجية للدّين ومفاهيمه، في محاولته إعادة التوجيه السياسي للجماهير في ظل الأوضاع المستجدة، ومن جهة أخرى التقلب والتحول المرجعي، بزاوية 180 درجة، في صياغة تصوّره لطبيعة المنطلقات المرجعية لمشروعه الإصلاحي، ففي البداية، في ظل تعاونه مع وزارة الشؤون الاجتماعية، اعتمد في صياغة النظام الاقتصادي والاجتماعي على المرجعية الليبرالية المعتدلة أو ما يسمى بالاشتراكية الانجليزية، أي ليبرالية على أسسٍ اجتماعية، لكن بعد تخاذل النظام وتقاعُسه، لجأ إلى المنظومة الإسلامية، لإعادة صياغة مشروعه وفق مفاهيمها، وهي في مجملها مفاهيم تنسجم مع طبيعة الإنسان المصري التي أثبتت ضعفاً كبيراً أمام هذه المفاهيم الدّينية، لهذا قال " إنّ هذا الدّين لن يستقيم في عزلة عن المجتمع ولن يكون أهله مسلمين وهم لا يحكمونه في نظامهم الاجتماعي والقانوني والمالي، ولن يكون مجتمعهم إسلاميّا، وأحكام الإسلام وشرائعه منفية عن قوانينهم ونظمهم، وليس لهم من الإسلام إلا شعائر وعبادات"[1].

وهكذا، يتبين لنا مدى التوظيف الإيديولوجي للدّين ورموزه، من أجل الوصول إلى الغايات، وإلاّ لماذا أسس مشروعه الإصلاحي في بداية الأمر على أساس الهوية القومية والفكرة

[1] شريف يونس، سيد قطب والأصولية الإسلامية، مرجع سابق، ص 117.

القطرية ومغازلة النُظم الاجتماعية الغربية؟ هل كان لقناعة في الرجل لصلاحها وملائمتِها للنّهوض بالمجتمع المصري، ونجاح المشروع الإصلاحي، أم كان ذلك من أجل مُداهنة النظام وممارسة التقية بإخفاء الوجه الحقيقي حتى يتسنّى له الوصول إلى السلطة والحكم وفق مبدأ ميكافيلي(*)؟

ولعلى الجواب عن هذا السؤال يكون واضح إذا ما نظرنا إلى ذلك التحول الكلي الذي طرأ على هذا الخطاب بعد التنكر لأسُس تصوره الأول تجاه مشرُوعِه الإصلاحي، التي تجد مرجعيتها في المنظومة الفكرية الغربية الحديثة، ثم لكي يحلّ محلها أسس انبنت على مفاهيم إسلامية ، كالعدالة الاجتماعية في الإسلام، المجتمع الإسلامي، والدولة الإسلامية، المجتمع الجاهلي، العصبة المؤمنة، وغيرها من المفاهيم، التي استقاها من المنظومة والتراث الإسلامي، تحت دعاوي إعادة بعث النموذج الإسلامي واستئناف الحياة الإسلامية، كاستراتيجية موجهة نحوى الجماهير تهدف إلى تركيعهم للوقوف على ظهورهم من أجل التسلل إلى السلطة وسدة الحكم.

وبذلك أصبح هذا المشروع الجديد الذي تقدّم به سيد قطب، بمثابة تهديد مباشر للنظام، لكونه يقوم على أساس ثوري يدعو إلى معاداة نظام الحكم والخروج عن طاعته والتمرد عليه، ونعته بالفساد والظلم والعمالة، لذا أصبح " برنامجه الاجتماعي الإصلاحي في مرحلته الأخيرة خارج بوضح عن حدود النظام القائم، داعيا إلى الثورة ضده متجها إلى الأمة، بمقولات ترمي في نهاية المطاف إلى إسقاط الدولة، باعتبارها دولة الطبقات الموالية للاستعمار، الخائنة لتراث البلاد وتقاليدها"[1].

لهذا شرع سيد قطب بتوظيف استراتيجيتهِ المثقلة بمفاهيم راديكالية، يتم بموجبها تنظيم وتوجيه هذا العمل الثوري ضد النظام، وأول هذه المفاهيم وأهمها هو مفهوم "**الحاكمية**" الذي شكل

[1] شريف يونس، سيد قطب والأصولية الإسلامية، مرجع سابق، ص 133.

(*) والمقصود هنا هو أحد أهم مبادئ الفكر السياسي الواقعي عند ميكيافيلي والمتمثل في مبدأ " الغاية تبرر الوسيلة ".

المحور الإيديولوجي للفكر السياسي الراديكالي القطبي في ظل صراعه مع النظام، حيث كان يرى أن " مملكة الله في الأرض لا تقوم بأن يتولى الحاكمية في الأرض رجال بأعينهم، هم رجال الدّين، كما كان الأمر في سلطان الكنيسة، ولا رجال ينطقُون باسم الآلهة كما كان الحال فيما يعرف باسم التيوقراطية، أو الحكم الإلهي المقدس، ولكنها تقوم بأن تكون شريعة الله هي الحاكمة، وأن يكون مردّ الأمر إلى الله وفق ما قرره من شريعة مبينة"[1]

يقوم هذا المفهوم على أساس الربط المباشر والمطلق بين الحكم والإسلام، حيث يكون هذا المفهوم، أي **الحاكمية**، بمثابة القاعدة التي يتحدد من خلالها الاجتماع السياسي للمسلمين وطبيعة سلوكهم فيه، لهذا قال محمد قطب أن " القضية ليست إلهاب حماسة الجماهير لتطبيق الشريعة الإسلامية، فهذا وحدهُ لا يكفي ولا يغير شيء في الواقع، وإنما يتغير الواقع حينما تجند تلك الجماهير نفسها لقضية تحكيم الشريعة على أساس أن هذا التحكيم هو المقتضى المباشر لقول لا اله إلا الله محمد رسول الله"[2].

وهذا يعني أنه ينبغي أن يكون الحكم عند المسلمين يعود إلى الله تعالى بتحكيم شرعه على الناس لأنّ " إذا أريد للإسلام أن يعمل فلا بد للإسلام أن يحكم، فما جاء هذا الدّين لينزوي في الصوامع والمعابد، ويستكين في القلوب والضمائر، وإنما جاء ليحكم الحياة ويصرفها"[3]، وإذا كان الامتثال لشرع الله في الحكم من الإيمان، وأن النظام القائم لم يتأسس على حكم الله عزّ وجلّ وشريعته، فإن النتيجة المترتبة عن ذلك هي أن النظام في هذه الحالة يسقط عنه مسمى الإيمان، وإذا كان الأمر كذلك، فإنه قد أصبح نظام جاهلي.

نعم قد يكون لهذا الكلام جانب من الصحة، إذا ما نظرنا إلى النُصوص التأسيسية التي يعتمد عليها، كونها نصوص شرعية جاء ذكرها في القرآن الكريم، حيث أن الله تعالى أرجع الحكم

[1] علي جريشة، الجهاد في سبيل الله؛ أبو الأعلى المودودي؛ حسن البنا، سيد قطب، دار الشهاب، 1988، باتنة، الجزائر، ص 104- 105.

[2] محمد قطب، واقعنا المعاصر، مكتبة رحاب للنشر، الجزائر، ص 480- 481.

[3] سيد قطب، معركة الإسلام والرأسمالية، مصدر سابق، ص 12.

إليه وحده، كقولِه ﴿ وَمَن لَم يَحكُم بِمَا أَنزَلَ الله فَأُولَئِكَ هُم الظَالِمُون ﴾[1] وكذلك قولهِ عَزّ وجَلّ ﴿وَمَن لَم يَحكُم بِمَا أَنزَلَ الله فَأُولَئِكَ هُم الكَافِرُون ﴾[2] وقولِه سُبحَانه ﴿ وَمَن لَم يَحكُم بِمَا أَنزَلَ الله فَأُولَئِكَ هُم الفَاسِقُون﴾[3]، فهذه الآيات إذن تحمل معنى الوصف والإقرار، فهي من جهة تصف عدم الامتثال لحكم الله والإعراض عنه بأوصاف الكفر والظلم والفسق، ومن جهة أخرى تقرر وتؤكد على أن الحكم يرجع لله وحده، لكن المعضلة ليس في هذه النصوص في حد ذاتها، وإنما المعضلة في التوظيف الإيديولوجي لها والانحراف بها عن المعنى الصحيح، لأن أهل العلم من الصحابة والتابعين قعّدوا لقاعدة منهجية مُحكمة في هذا الشأن، وهي عدم تكفير الحاكم إلا إذا عاند أو جحد معلُوم من الدّين بالضرورة، فقد روي عن ابن عباس في تفسير قوله عزّ وجلّ ﴿ وَمَن لَم يَحكُم بِمَا أَنزَلَ الله فَأُولَئِكَ هُم الكَافِرُون ﴾ بقوله " من جحد ما أنزل الله فقد كفر، ومن أقرّ به ولم يحكم به فهو ظالم فاسق"[4]، وعلى هذا الأساس، فإن الهدف من اللجُوء إلى مفهوم الحاكمية ليس من أجل إقرار شرع الله وإعلاء كلمته في الأرض، وإقامة الحق والعدل بين الناس وأخذهم على ما ينفعهم في الدنيا والآخرة، وإنما الغاية منها هو إيهام الناس بالعمل على قيام الدولة الإسلامية وإرساء العدل والتخلص من الظلم، حتى يتسنى لهم جمع واستدراج الجماهير وتوجيههم نحو العمل على إسقاط النظام القائم، واستبداله بنظام آخر يشبهه ولكن بزي إسلامي مليء بألوان براقة تسحر أعينهم، فيرون واقع غير واقعهم، فيتحولون حينها إلى سعداء/أغنياء/أعزاء، بعد ما كانوا أشقياء/فقراء/أذلاء. وكأننا بهذا أمام منابر رجال الدّين وخُطبهم، في ظل سلطة الكنيسة، مع فارق صغير وهو أنه إذا كان رجال الدّين يتوعدون الناس بتخليصهم من الشقاء والبؤس الذي يعيشونه في الحياة الدنيا، جراء الخطيئة الأولى، بتبشيرهم بصكوك الغفران والحُلم اللاُخروي، فإن الحاكمية القطبية تقوم بإغراء هؤلاء الجماهير بتحويل هذا الحُلم إلى حلمٍ دنيوي، بقلب

[1] سورة المائدة، الآية 45.

[2] سورة المائدة ، الآية 44.

[3] نفس السورة، الآية 47.

[4] محمد ابن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ط1، 1994، ج3، مؤسسة الرسالة، بيروت، ص 150.

واقعهم المرير إلى جنة النعيم، جنة العدالة الإسلامية التي تتحقق لهم بالتنازل عن كل إرادتهم وحريتهم لحاكمية الله، عن طريق العمل الثوري المُوحد وتوجيهه نحو إقامة الدول الاسلامية.

لذا فالحاكمية التي يقصدها سيد قطب ليست هي التي تعني أفضلية الحكم الإلهي بكونه نظام شامل يقوم على أساس من العلم والتقوى ومسؤولية يرجوا بها صاحبها الثواب من الله، وإنما يقصد بها فرض الطاعة على الناس لأولي الأمر منهم، أي إخضاع الناس للحاكم وجبروته باسم الإيمان، أي التسليم بالحكم والانقياد للحكام في المنشط والمكره، وفي الشدة والرخاء، فهم لا يستطيعون نقده ولا الخروج عليه، لأن ذلك يعني الخروج عن إرادة الله وقدره، ورداً لقولِهِ تَعَالى ﴿ يَأيُّها الّذين ءَامنُوا أَطِيعُوا اللهَ وأَطِيعُوا الرسُول وأُولِي الأَمر مِنكُم ﴾[1]، ومعنى هذا أيضا أن الفرد إذا امتثل للحاكمية ورضي بشرع الله أصبح مؤمن فتعطى له كل الحقوق المترتبة عن إيمانه مثل حفض النفس والعرض والمال وغيرها من الحقوق، أما إذا لم يُذعن للحاكمية ولم يطبق شرع الله، فإنه يسقط عليه مُسمى الإيمان، ومن ثم يكون كافراً قال تَعَالى ﴿ فَلاَ ورَبِك لاَ يُؤمِنُون حَتَى يُحكِمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَينَهُم ثُمَ لاَ يَجِدُون فِي أَنفُسِهم حَرَجاً مِمَا قَضَيت ويُسَلِّمُوا تَسليماً﴾[2]، لذا فإذا ارتد الإنسان عن إيمانه وصار كافراً، فإنه يكون بذلك قد رجع إلى الحياة الجاهلية الأولى، لأن الإعراض عن مبدأ الحاكمية والعدول به إلى غيره من الأنظمة الوضعية، يؤسس بدوره لمفهوم الجاهلية وينبثق منه، ومن ثمّ فإن العيش على غير نظام الإسلام في الحياة هو الجاهلية بعينه مُستشهدين بقولِهِ تَعَالى ﴿ أَفَحُكم الجَاهِلية يَبغُون وَمَن أَحسَنُ مِنَ اللهِ حُكماً لِقَومٍ يُوقِنُون﴾[3]

وبعد التوظيف المنهجي لمفهوم "**الحاكمية**" والتأكيد على ضرورة قيام المجتمع الإسلامي على أساسه، باعتباره بمثابة الفاصل بين المجتمع المسلم وسواه، انتقل بعدها سيد قطب إلى توظيف مفهوم آخر ناتج عن الأول، أي الحاكمية، ولازم له، ألا وهو مفهوم "**الجاهلية**"، حيث

[1] سورة النساء، الآية 59.

[2] نفس السورة، الآية 65.

[3] نفس السورة، الآية 50.

يعتبر هذا الأخير أخطر من الأول، لأنه يأخذ طابع الشمول، كونُه وصفٌ مُوجه للمجتمع ونظامه ككل، الذي يرى سيد قطب أنه يرفض تطبيق حكم الله وشريعته على الناس، بل هو يتصدى لها، فإنه في هذه الحالة مُجتمع جاهلي، كقول أحدهم جاهلية القرن العشرين(*)، فيتحول أفراده من كونهم مسلمين إلى كفار، حيث قال القرضاوي في هذا السياق " إن مُصيبتنا أننا نزعم الإسلام ديناً لنا كأفراد ولا نريد أن نكون مسلمين، إننا مسلمون بأسمائنا وبعض الشعائر التي تربط بعضنا بدينه، ولكن الواقع أن حياتنا ليست إسلامية بل هي خليط من غير متجانس من الإسلام والمادية والوثنية والتبعية الفكرية والروحية"[1]، وتكون النتيجة المنطقية المترتبة عنه، هي إعلان الجهاد عليه ومقاتلته ومن ثمّ استباحة دمائهم وأعراضهم وأموالهم، لهذا قال سيد قطب " لقد فرطنا بإسلامنا حتى تكاثر علينا ركام ثقيل، فحاجتنا اليوم إلى ثورة لتبدل التغيرات التي تضاعفت حتى ترسخت تمسخ جملة تديننا فأصبح مجتمعنا مجتمعا جاهليا محضا من كثرة ما ترون من غواشي الجاهلية، فحاجة المجتمع تستدعي تحولاً عاجلاً وشاملاً وثورة تامة"[2].

لذا، فهو يعتبر هذا الأنظمة بمثابة خطة دُبر لها من الخارج تهدف إلى تحطيم هذه المجتمعات من الداخل وتفتيتها إلى كيانات ضعيفة لا تقدر على شيء، فهو يرى أن فكرة القومية ما هي إلا سمٌ قاتل خطط له الأعداء وتبنته الدوائر الغربية الحاقدة على الإسلام وأهله لهذا قال " إن القومية العربية ليست إلا فكرة ومؤامرة صليبية تهدف إلى تحطيم وحده المجتمع الإسلامي"[3]، مؤامرة تُطبق على أيدي العمالة والخونة حيث نجح الاستعمار في إنشاء أنظمة عربية تتنكر لكتاب الله وسنة رسوله وترفع شعارات إما صريحة في رفض

---

[1] يوسف القرضاوي، من أجل صحوة راشدة، دار المعرفة، المغرب، 1990، ص 167- 168.

[2] حسن الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، ط1، 1990، دار الهداية، قسنطينة، الجزائر، ص 202.

[3] شريف يونس، سيد قطب والأصولية الإسلامية، مرجع سابق، ص 213.

(*) والمقصود هنا هو محمد قطب الذي صنف كتاب بعنوان **جاهلية القرن العشرين**، الذي ردّ من خلاله كل مجتمعات العالم في القرن العشرين إلى الجاهلية، أي إلى مرحلة ما قبل الاسلام، فهذا الوصف لا يقتصر فقط على المجتمعات الكافرة وإنما يتسع ليشمل حتى المجتمعات الاسلامية نفسها.

الإسلام وإما خرساء لا تذكره في موطن ولا تعتمد عليه في تربية ولا تستمد منه في تشريع ولا تبعث به على تضحية"[1].

وبهذا يكون مفهوم **الحاكمية** بمثابة الحد الفاصل بين المجتمع الإسلامي والمجتمع الجاهلي، لأنه يُمكِّن من " تحرير الإنسان في الأرض من العبودية للعباد، وذلك بإعلان أُلوهية الله وحده وربوبيته للعالمين، والذي يعني بدوره الثورة الشاملة على حاكمية البشر في كل صورها وأشكالها وأنظمتها وأوضاعها، والتمرد الكامل على كل موضع في أرجاء الأرض الحكم فيه للبشر بصورة من الصور"[2].

فهكذا إذن، نكون أمام دعوة صريحة للجهاد والتكفير واستباحة الدماء والأعراض، كآخر مرحلة في مساره الراديكالي، فهو بمثابة الوجه الثاني، والأهم، من الاستراتيجية القطبية، فإذا كان في البداية يسعى إلى "جمع الجماهير والانتلجانسيا حول مشروعه، الذي كان من المفترض أن يعيد لها حقوقها الاقتصادية والاجتماعية المغتصبة، فإنه فيما بعد نجده يستبعد الجماهير صراحة، لكي يتوجه إلى فئة مختارة/صفوة/عُصبة مُؤمنة، التي يُنوط لها إقامة النظام الإسلامي"[3].

فهذه العصبة إلى جانب إقامة الدولة الإسلامية ورعايتها، فهي ستبقى دائما " مشغُولة بجهاد لا ينقطع ضد المجتمع، بهدف تخليصه من كل ما هو غير إلهي، وهي تكتسب بفضل هذا الجهاد بالذات شُحنة من الغضب والألم ضد العالم الإلاهي، الموسوم بالحيوانية والزيف والضلال، وتجد نفسها تحت وطأة حصار لا يحتمل، لا مخرج لها إلا تغير العالم على ذات صورتها ومثالها"[4].

---

[1] محمد الغزالي، جهاد الدعوة بين عجز الداخل وكيد الخارج، دار الكتاب، الجزائر، 1987، ص 170- 171.

[2] علي جريشة، الجهاد في سبيل الله؛ أبو الأعلى المودودي؛ حسن البنا، سيد قطب، مرجع سابق، ص103- 104.

[3] شريف يونس، سيد قطب والأصولية الإسلامية، مرجع سابق، ص 231.

[4] المرجع نفسه، ص 231.

وعلى هذا الأساس فإن هذه المرحلة تمثل ذروة التكفير والتحريض على العمل العسكري والتهيؤ للانقلاب ضد النظام، وذلك بتحميس الجماهير وإقناعهم بحتمية الصراع الذي يدور مع ذوات شريرة فاسدة بطبيعتها، " إني أتهم الأوضاع الاجتماعية القائمة بأنها تفسد الخلق والضمير وتُشيع الفساد في المجتمع والدولة وتؤدي إلى الانحلال الفردي والقومي"[1]. ويضيف آخر فيقول " أن جيلنا يقول أنه بغير نصر عسكري فلن تقوم لهذه الأمة قائمة ولن يُغسل العار الذي لحق جيلنا وسيعيش ذليل ويموت كسيرا"[2]

لهذا، ونظراً للخطر المتنامي لهذه الحركة، شرعت السلطة الحاكمة في شن حملات اعتقالية واسعة لقادة هذه الحركة وتعذيبهم، حيث ألقت " المباحث الجنائية 1961 القبض على تنظيم الإخوان والذي على رأسه سيد قطب"[3]، لكن رغم كل تلك الاعتقالات لهم وتعذيبهم، إلا أن تلك الجماعات الإسلامية ظلت تواصل عملها المسلح وتنظيمه باستمرار، خاصة بعد الإفراج عن سيد قطب، حيث استطاع هذا الأخير" من خلال أربع سنوات 1961 – 1964 أن يجند مائتي شخص أغلبهم من الشباب"[4].

وعلى هذا الأساس، تبنى سيد قطب "خطة تقوم على الدعاية وتجنيد طويل المدى، فقد احتفظ بمبدأ العنف المسلح بهدف ألا تضعف الروح المعنوية للإخوان، حيث بدأ إعداد الخطط العملية للانتقام مع تزايد التوقعات بقرب حدوث ضربة أمنية كبرى للإخوان، قد تشمل التنظيم حيث رصد هذا الأخير تزايد نشاط المباحث في مراقبة الإخوان وسؤالهم وتوزيع منشورات تحمل الطابع الإخوان في نقابة الصحفيين وتضمنت أهداف الضربة اغتيال جمال عبد

[1] سيد قطب، معركة الإسلام والرأسمالية، مصدر سابق، ص 12.

[2] محمد جلال كشك، أخطر من النكسة، مكتبة الأمل، الكويت، ص 107.

[3] شريف يونس، سيد قطب والأصولية الإسلامية، مرجع سابق، ص 245.

[4] المرجع نفسه، ص 249.

الناصر وعلي صبري، رئيس الوزراء، وتدمير الكبارى ومحطات الكهرباء وسنترالات التليفونات بهدف شل حركة النظام"[1].

وبهذا آلت الحركة بالدولة إلى مشارف غير آمنة، حيث انتشر الفكر التكفيري وإعلان الجهاد وتشهير السلاح في وجه المجتمع المصري واستباحة " دمائه تحت تأويلات دينية على النمط القطبي، الشيء الذي أدى إلى غياب الاستقرار السياسي والأمني في الدولة والتراجع عن المشروع القومي التقدمي وتعطيل المشروع التنموي الوطني الناصري، كما كانت له إفرازات وانعكاسات إقليمية خطيرة مثل انتشار الفكر الإخواني، خاصة بعد هزيمة حرب 1967، وتزايد الاقتناع بفكرة العمل المسلح كما هو الشأن في فلسطين وقيام الدولة الإسلامية في إيران، وانفجار العمل المسلح في الجزائر ضد النظام تحت شعارات « الإسلام هو الحل »، فضلا عن الجماعة الإسلامية في السودان بقيادة حسن الترابي وما حدث فيها تحت دعاوي الدولة الإسلامية وتطبيق الشريعة الإسلامية. كما أن هذا الفكر ستكون له أيضا إفرازات على المستوى الدولي في ظل الأحادية القطبية، حيث أدى إلى تبرير الحضور العسكري الأمريكي في منطقة الشرق الأوسط بعد هجوم 2001/09/11، بل حتى الهجوم عليه كضرب العراق واجتياح الأراضي الأفغانية وضرب ليبيا.

كما أن ازدياد تدهور الأوضاع السياسية، الاقتصادية، والاجتماعية في دول المنطقة، خاصة بعد تراجع أسعار النفط منذ منتصف الثمانينات من القرن الماضي، وفرض الحصار على العراق، وتطبيع العلاقات مع إسرائيل بموجب معاهدة كامب دافيد 1993، والتضييق على الأقليات الإسلامية عبر العالم، جعلت هذه الحركات الإسلامية تقتنع أكثر فأكثر بالعمل المسلح وممارسة العنف وتعتبره شرط لنهضتها، لذا يقول جمال الدين محفوظ في كتابه **الطريقة الإسلامية في قيادة الحرب** " أن الأمة الإسلامية مطالبة بالأخذ بأسباب الحرب

[1] شريف يونس، سيد قطب والأصولية الإسلامية، مرجع سابق، ص 256- 257.

وفنونها من أجل تحقيق نهضتها"[1]، ليس فقط ضد أنظمتها ومجتمعاتها كما حدث في مصر، الجزائر، والسودان، وإنما اتسعت لكي تشمل حتى الدول الغربية نفسها، وذلك بتنفيذ هجمات إرهابية عليه في عقر داره، لذا فان توجيه العنف ضد الآخر يجد تبريراته ومرجعيته في الفكر الجهادي القطبي حيث يرى أنه متى " قامت دار الإسلام، فإنه من حقها أن تغزو العالم كله، ولها أن تستبيح أرواح الناس وأموالهم، فلا تحرم إلا بعهد من المسلمين"[2]، وهذا بعد تبليغ الإسلام ودعوة الناس إليه، باعتبار أن " من حق البشرية أن تُبلغ إليها الدعوة إلى هذا المنهج الإلهي الشامل وألا تقف عقبة أو سلطة في وجه هذا التبليغ بأي حال من الأحوال، من حق البشرية كذلك أن يترك الناس بعد وصول الدعوة إليهم أحرارا في اعتناق هذا الدين، لا تصدهم عن اعتناقه عقبة أو سلطة، فإذا اعتنقها من هداهم الله إليها أن لا يفتنوا عنها بأي وسيلة من وسائل الفتنة"[3].

وهكذا، أصبحت المنطقة العربية في الفكر الاستراتيجي والأمني الغربي مصدر تهديد مباشر لأمنها القومي، لهذا قامت بتطويق المنطقة وجعلتها تحت رقابة مستمرة، وذلك بوضع قواعد عسكرية في المراكز الاستراتيجية ونشر القوات العسكرية في مناطق التوتر وانتشار الإرهاب، مثل الصومال منطق الحوض الأبيض المتوسط، منطقة الساحل، أو توجيه ضربات عسكرية مباشرة ضد بعض الدول باسم مكافحة الفكر التكفيري والإرهاب، مثل الضربة العسكرية ضد العراق وأفغانستان، حيث صرح الرئيس الأمريكي السابق جورج بوش الابن قبيل اندلاع الحرب على العراق " أن الهدف من هذه الحرب هو استئصال التهديدات التي يشكلها الإرهابيون وأنظمة الحكم الدائبة على السعي إلى حيازة أسلحة الدمار الشامل، فهي بذلك

[1] Mounir Chafik, l'islam et les défis du monde contemporain, édition Dar Al-bouraq, Liban, 1995, p237-238.

[2] شريف يونس، سيد قطب والأصولية الإسلامية، مرجع سابق، ص 235.

[3] المرجع نفسه، ص 236.

تشكل محور للشر، عاكفا على التسلح لتهديد السلم العالمي، وبسعيها إلى حيازة هذه الأسلحة تمثل هذه الأنظمة خطراً جدياً ومتنامياً"[1].

وهكذا ألقت هذه الجماعات، بتهوراتها واندفاعاتها الحماسية، بمجتمعاتها في دوامة الحروب التي لا قبل لها بها، فأصبحت رهن الاستراتيجية الأمنية للدول الكبرى، فتتحول المنطقة بهذا إلى فضاء واسع لتنفيذ خُططها السياسية والعسكرية واستثمارها، مثل الفوضى الخلاقة، مشروع الشرق الأوسط الجديد، الحرب العالمية على الإرهاب وغيرها، فمهما اختلفت المسميات وتبدلت الشعارات، إلا أن الغاية واحدة، وهي الهيمنة على المنطقة، بتوظيف الاحتقانات العدائية مذهبية/طائفية كانت أو إثنية، حيث " تحدثت وسائل الإعلام الأمريكية، في مجلة نيويورك الأمريكية عن خطة أمريكية من شأنها استغلال وتوظيف الخلافات والتناقضات العدائية السنية/الشيعية(*) وتعميمها في دول الشرق الأوسط، على النحو الذي يؤدي إلى إشعال المنطقة بسلسلة من الصراعات الداخلية الدامية، بما يجعل الوصول إلى الفوضى الخلاقة"[2].

وعلى هذا الأساس، فإن هذا الفكر الجهادي على النمط القطبي، وتوجيه العنف إلى الآخر المتقدم/المتفوق/المحتكر لأسباب القوة، أمر لا يُبرره لا الشرع ولا العقل، لأن إذا كانت النصوص الشرعية تحث على مقاتلة الكفار والمشركين كما في قَولِه تَعَالى ﴿ **فَإذا انسَلَخَ الأَشهُر الحُرُم فاقتُلُوا المُشرِكِين حَيثُ وجَدتُّمُوهم وخُذُوهُم واحصُرُوهُم وأقعُدُوا لَهُم كُلَّ مَرصَدٍ**﴾[3] وكذا قولُه جلَّ جلالُه ﴿ **يَأَيُّها النّبيُ حرِّض المُؤمِنينَ عَلَى القِتَال**﴾[4]، فإن هذا لا

[1] بوب وإدوارد، خطة الهجوم، ط1، 2004، تعريب فاضل جتكر، مكتبة العبيكان، ص 139.

[2] عبد القادر رزيق المخادمي، الشرق الأوسط الجديد بين الفوضى الخلاقة وتوازن الرعب، مرجع سابق، ص 118.

[3] سورة التوبة، الآية 5.

[4] سورة الأنفال، الآية 65.

(*) مثل ما حدث مُؤخراً في المنطقة، من خلال تحرك بعض الدول لشن غارة عسكرية على جارتها او بتحريض القوات الأجنبية عليها تحت دعاوي دينية كالوقوف ضد التوسع الطائفي/المذهبي، والمقصود هنا المد الشيعي، خاصة في منطقة الشرق الأوسط، مثل ما فعلت المملكة العربية السعودية مع الحوثيين في اليمن أو في البحرين وكذا ضد النظام السوري.

يكون إلا إذا أعَدت لهُ الأمة العُدة الحقيقية، كما نصت على ذلك نفس النصوص الشرعية كما في قولِه تَعالى ﴿ **وأَعِدُوا لَهُم مَا استَطَعتُم مِن قُوةٍ ومِن رِبَاط الخَيل تُرهبون بِهِ عَدُو الله وعدُوكُم وآخرينَ مِن دُونِهم لاَ تعلمُونَهُم الله يَعلَمُهُم**﴾[1]، وإلا أصبحت أي محاولة في محاربة هذا الأخر/المتقدم/القوي، بمثابة انتحار وتدمير ذاتي للأمة، باعتبار أن هذه الأخيرة في الوقت الراهن تفتقر لأدنى شروط العُدة(*)، فضلاً عن الحضر التكنولوجي الذي ضُرب عليها خاصة العسكري منه، كما أصبحت هذه الإيديولوجية الكفاحية والدعوة إلى ممارسة العنف على الآخر بمثابة " السبب الكاف لمشروعية تدخله في المنطقة، ومن ثمّ تمكينه في تنفيذ مشروعه الإمبراطوري "[2]، سواء أكان ذلك عن وعي منها أم عن غير وعي.

---

[1] سورة الأنفال، الآية 60.

[2] عبد القادر رزيق المخادمي، الشرق الأوسط الجديد بين الفوضى الخلاقة وتوازن الرعب، مرجع سابق، ص118- 119.

(*) والعُدة التي تؤكد عليها النصوص الشرعية هي كما قال، ناصر السعدي في تفسيره، " أي كل ما تقدرون عليه من القوة العقلية والبدنية، وأنواع الأسلحة ونحو ذلك، مما يعين عن قتالهم. فدخل في ذلك أنواع الصناعات التي تعمل فيها أصناف الأسلحة والآلات من المدافع والرشاشات والطيارات الجوية والمراكب البحرية والبرية، والرأي والسياسة التي بها يتقدم بها المسلمون ويندفع عنهم به شر أعدائهم. أنظر: عبد الرحمن السعدي، تيسير الكريم الرحمن، ط1، 2009، دار الإمام مالك، الجزائر، ص288.

خاتمة:

وفي ختام هذه الدراسة، وبعد التنقل من هنا إلى هناك عبر فواصلها العديدة و محطاتها المختلفة، تَمَكنا من استخلاص بعض النتائج الأساسية والتي تتمحور أساسا حول ما يلي:

- ❖ أن التراث والحداثة يربطهما تقابل معرفي وليس مرجعي، لأنه من جهة، لا يمكن التسليم بفكرة القطيعة الإبستيمولوجية، باعتبار أن الفكر البشري فكر ذو طبيعة تراكمية، فما تنتهي إليه أمة من الأمم في حقبة تاريخية ما يشكل نقطة انطلاق وورشة عمل لها في فترة زمانية أخرى وهكذا، لكن قد يقول البعض أنه هناك في التراث ما يكون عائقا في وجه قيام نهضة جديدة، فنقول أن هذا أمر طبيعي، وإلا ما الداعي إلى النهوض من جديد، لأن الحضارة كثيرا ما تتعرض في مسارها التاريخي، لظروف وعثرات تؤدي بها إلى التراجع قد يصل بها إلى حالة الجمود، فتصبح عاقرة لا تنتج أي إبداع أو تقدم، مثل حال الحضارة الغربية في العصر الوسيط، أو ما حدث مع الحضارة الإسلامية منذ وقعة الجمل سنة 38هـ إلى يومنا هذا، فمثل هذه الظروف هي التي تعطي للنهضة إمكانية الانبعاث من جديد، وذلك بإزالة الشوائب والعناصر الفاسدة التي كانت سبب في سكونها وتعطل حركتها نحو أي تقدم نحو الأمام.

كما أن هذا المنطق ينطبق أيضا على الحضارات فيما بينها، باعتبار أنه ليس بإمكاننا القول أن قيام حضارة من الحضارات كان من العدم، وإنما هذا لا يستقيم، وهو ما يشهد عليه تاريخ العلوم نفسه، بالتالي فإن الحداثة والتراث تربط بينهما علاقة تواصل وتفاعل

مستمر عبر جسور معرفية وفكرية، ومن جهة أخرى، فإن التمايز الحاصل على مستوى العقيدة أو المنطلقات الفكرية/الانطولوجية التي تتأسس عليها الحضارة وتستمد منها قيمها، له دور مزدوج، أما الأول فهو يحفظ لهذه الحضارة خصوصيتها ووجودها المتمايز، أما الثاني فهو يساعد على خلق جو من التكامل والتفاعل الحضاري.

لذا فإن هذا على خلاف ما تروج له بعض الدوائر الفكرية الغربية المتمركزة حول نفسها، والتي لا تؤسس سوى لنزعة الموت والصراع بين الحضارات وفق منطق دارويني اصطفائي.

❖ أن الخطاب اللّيبرالي خطاب إيديولوجي/عدمي، يسعى إلى استبدال منظومة معرفية/قيمية متقدمة، مكان منظومة متأخرة تفتقد لشروط التقدم الحضاري ومقوماته. حسب زعمه، مع تجاهله لشرط القابلية/الملائمة، الشيء الذي أدى إلى خلق فجوة واسعة بين هذا الطرح النظري والواقع الحقيقي، كما أنه يتناقض في جوهره مع طبيعة الظاهرة اللّيبرالية و الحداثة في الغرب نفسه، باعتبار أن هذه الأخيرة، كما رأينا في متن هذه الدراسة، كانت ناتجة عن ظروف اجتماعية وتاريخية مرّ بها الغرب في مساره التاريخي، بالتالي وجدت بذلك ما يبرر وجودها واقعيا، في حين أن اللّيبرالية العربية ودّ أصحابها، عن طريق التقليد والمحاكاة، أن يجعلوا منها جسداً من دون روح، فتصبح صنماً يتوسلون به ليس لأنه يجلب إليهم النفع ويدفع عنهم الضر حقاً، وإنما سولت لهم أنفسهم ذلك، ليس إلا، لهذا لم تستطع

هذه الدعوة طيلة أكثر من قرن أن تغير ولو شيء يسير من هذا الواقع الذي لا يعرف سوى مزيد من التخلف والتشرذم يوم بعد يوم.

❖ أن الخطاب الأصولي خطاب عاطفي/اندفاعي/غير واقعي، جاء كرد فعل فكري على الخطاب اللّيبرالي، لذا نجده هو الآخر، من جهة، يُمارس نفس العملية الاقصائية لِمَا هو مُغاير/مختلف، ومن جهة أخرى، يُضخِم نموذج التراث وتبجيل الأموات، فشعاره التخندق والتحصّن تجاه الآخر، فهو خطاب إيديولوجي، وظيفته فضح الخطاب اللّيبرالي وتتبع عوراته، وليس تقديم حلول للوضع الاجتماعي المعيش للشعوب العربية، كالتبعية الاقتصادية والسياسية، وتدهور الأوضاع الاجتماعية وانتشار العنف، بل الأدهى والأمر أنه ألقى بهذه المنطقة، مع كل ذلك، في دوامة من الصراعات لا قبلا لها بها، إذ أصبحت تشكل مصدر التوترات الإقليمية والدولية، مما جعلها تُطوق أمنيا، ويوصف أهلها بشتى النعوت وأقذعها، كالتخلف، الجهل، العنف والإرهاب، وغيرها من النعوت التي تجعل وجودها أكثر تأزما وتعقيدا.

❖ أن كلا الخطابين لم يجعلا من الواقع العربي ومعطياته نقطة ارتكاز في بناء مشروع النهضة، بل فضلا القفز عليه وتجاوزه إلى غيره من الشروط وأسباب النهضة التي لا تستجيب لمعطيات هذا الواقع بالضرورة، فإذا توسل الخطاب اللّيبرالي بالنموذج الغربي الحديث وحاول إسقاطه تعسفاً على هذا الواقع، مختزلاً في هذه المعادلة، بالطبع، شرطي الزمان والمكان، فإن الخطاب الأصولي هو بدوره أيضا نجده قد مارس نفس العملية

التجاوزية والقفز على هذا الواقع، باعتبار أنه يتوسل بالنموذج الإسلامي في المدينة، ويجر به جراً إلى زمان غير زمانه ومكان غير مكانه بالضرورة، لهذا أصبح هذا الواقع المعطل داخلياً والمخترق خارجياً، لا ينفك يفضح هذين الخطابين ويكشف عن مدى هشاشة طرحهما ويزيح ذلك القناع الإيديولوجي عن وجوههما، مما جعل مشروع النهضة العربية ليزال معطل ومرجئا إلى حين آخر، فأدى ذلك الى خلق أزمة تاريخية مُعقدة في الحياة العربية المعاصرة.

❖ وعلى هذا الأساس، نرى أنه من أجل تجاوز هذا الوضع المأزوم للواقع العربي، ينبغي على النخبة العربية بمختلف شرائحها، العمل وبشكل عقلاني، بعيداً عن كل التحيزات الإيديولوجية والميولات المذهبية والنزعات العرقية/الجهوية الضيقة، على صياغة برنامج عمل شامل يمس كل المؤشرات المحلية والواقعية، وكذا المعطيات الاقليمية والدولية وتقلُّباتها، فيجعل منها القاعدة/الأساس في بناء صرح النهضة الحقيقية، التي تكون كفيلة بإعادة بعث من جديد الحضارة الإسلامية، وجعلها تقف جنبا إلى جنب أمام الحضارات العالمية الأخرى ومشاركتها في بناء الحضارة الإنسانية، ببُعديها الروحي والمادي واعادة التوازن بينهما، باعتبار أن أي إخلال بهذا التوازن يصبح تهديد لبقائها وآذان لهلاكها، بل هو تهديد للإنسان نفسه واستمرار وجوده.

فهرس المصادر والمراجع

قائمة المصادر

1- القرآن الكريم.

2- أبو الأعلى المودودي، واقع المسلمين وسبيل النهوض به، ترجمة، محمد عاصم الحداد، ط5، مؤسسة الرسالة، لبنان، 1982.

3- بوب وإدوارد، خطة الهجوم، ط1، تعريب فاضل جتكر، مكتبة العبيكان، 2004.

4- حسن الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، ط1، دار الهداية، قسنطينة، الجزائر، 1990.

5- حسين طه، مستقبل الثقافة في مصر، ط2، دار المعارف، القاهر، 1938.

6- راشد الغنوشي، المقالات، دار الهداية، الجزائر.

7- رسل برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث: الفلسفة الحديثة، ترجمة محمد فتحي شنيطى، مصر، 1977.

8- رشيد رضا، الخلافة، تقديم الطاهر بن عيسى، موفم للنشر، 1992.

9- سيد قطب، معركة الإسلام والرأسمالية، ط9، دار الشروق، لبنان، 1983.

10- علي عبد الحليم محمود، التراجع الحضاري في العالم الإسلامي، ط1، دار الوفاء، مصر، 1994.

11- علي عبد الرزاق، الإسلام و أصول الحكم، ط3، مطبعة مصر، 1925.

12- فرانكلين – ل- باومر، الفكر الأوروبي الحديث؛ الاتصال والتغير في الأفكار، ترجمة أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1987.

13- كارين أرمسترونج، معارك في سبيل الإله، ط1، الترجمة، فاطمة نصر، 2000.

14- مالك بني نبي، شروط النهضة، ترجمة، عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، سوريا، 1986.

15- مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي؛ مشكلة الحضارة، ترجمة بسام بركة وأحمد شعبو، ط1، دار الفكر، دمشق، سوريا، 1988.

16- محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ترجمة هاشم صالح، ط2، دار السياق، بيروت، لبنان، 1995.

17- محمد الغزالي، جهاد الدعوة بين عجز الداخل وكيد الخارج، دار الكتاب، الجزائر، 1987.

18- محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والّنحل، ج1، تحقيق محمد سيد كيلاني، ط2، دار المعرفة، بيروت، 1975.

19- محمد جلال كشك، أخطر من النكسة، مكتبة الأمل، الكويت.

20- محمد محمد حسين، حُصوننا مُهددة من داخلها، ط5، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1978.

21- محمد قطب، واقعنا المعاصر، مكتبة رحاب للنشر، الجزائر.

22- يوسف القرضاوي، من أجل صحوة راشدة، دار المعرفة، المغرب، 1990.

23- يوسف القرضاوي، الحل الإسلامي فرضية وضرورة، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1974.

24- يوسف القرضاوي، الإسلام والعلمانية، ط7، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، 1997.

قائمة المراجع

25- إبراهيم أعراب، الإسلام السياسي والحداثة، دار إفريقيا الشرق، بيروت، لبنان، 2000.

26- إدريس هاني، العرب والغرب؛ أي علاقة أي رهان، ط1، دار الاتحاد، بيروت، لبنان، 1998.

27- إدريس هاني، سؤال النهضة ومأزق حركة الإصلاح العربي الإسلامي؛ جمال الدين متهماً، مجلة الكلمة، العدد 50، 2006.

28- ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، الترجمة كريم عزقول، دار النهار للنشر، بيروت، 1968.

29- السيد ولد أباه، أزمة التنوير في المشروع الثقافي العربي المعاصر، كتاب قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر، سلسلة كتب المستقبل العربي، العدد18، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، 2004.

30- السيد ولد أباه، الثورات العربية الجديدة؛ المسار والمصير، ط1، جداول النشر والتوزيع، بيروت، 2011.

31- الطيب تيزيني، حول إشكالية الأصالة والمعاصرة في الوطن العربي، كتاب التراث وتحديات العصر في الوطن العربي؛ الأصالة والمعاصرة، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز الوحدة العربية، ط2، بيروت، لبنان، 1987.

32- اليامين بن تومي، مرجعيات القراءة والتأويل عند ناصر حامد أبو زيد، ط1، دار الأمان، الرباط، المغرب، 2001.

33- جلال أمين، حول مفهوم التنوير، كتاب قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر، سلسلة كتب المستقبل العربي، العدد18، ط2، مركز دراسات الوحدة العربي للطبع والنشر، 2004.

34- حمدوشي، التجديد الفكري؛ قراءة في المفهوم، مجلة الكلمة، العدد 50، 2006.

35- حمدي شفيق، التاريخ الأسود للرق في الغرب.

36- خليل حسين، قضايا دولية معاصرة، ط1، دار المهل اللبناني، 2007.

37- سعد الدين إبراهيم، المسألة الاجتماعية بين التراث وتحديات العصر، كتاب التراث وتحديات العصر في الوطن العربي، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، 1987.

38- سليمان إبراهيم العسكري، الإسلام والغرب؛ حتى لا تُفرض علينا التُهم، مجلة العربي، ط1، العدد 49، 2002.

39- شريف يونس، سيد قطب والأصولية الإسلامية، ط1، دار طيبة للدراسات والنشر، القاهرة، 1995.

40- طيب بوعرة، نقد الليبرالية، ط1، مكتبة الملك فهد للنشر، الرياض، 2009.

41-عامر مصباح، الاتجاهات النظرية في تحليل العلاقات الدولية، ط1، المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2006.

42- عبد الرحمان طه، روح الحداثة، ط1، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2006.

43- عبد الإله بلقزيز، العرب والحداثة، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2007.

44- عبد الحكيم صايم، هواجس فلسفية في التراث والفكر المعاصر، ط1، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر، 2011.

45- عبد العزيز سليمان نوار، التاريخ الأوربي الحديث؛ من عصر النهضة حتى نهاية الحرب العلمية الأولى، ط1، دار الفكر العربي، مصر، 1999.

46- عبد الغاني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2008.

47- عبد القادر رزيق المخادمي، الشرق الأوسط الجديد بين الفوضى الخلاقة وتوازن الرعب، ط1، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2008.

48- عبد القادر رزيق المخادمي، النظام الدولي الجديد؛ الثابت والمتغير، ط3، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2006.

49- عبد القديم زلوم، كيف هُدمت الخلافة، ط3، 1990.

50- عبد الناصر جندلي، التنظير في العلاقات الدولية بين الاتجاهات التفسيرية والنظريات التكوينية، ط1، دار الخلدونية للنشر والتوزيع، الجزائر، 2007.

51- عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، ط4، دار الفكر، دمشق، 2010.

52- علي أحمد سعيد إسبر، الثابت والمتحول؛ بحث في الاتباع والابداع عند العرب، الكتاب الثالث؛ صدمة الحداثة، ط1، دار العودة، بيروت، لبنان، 1978.

53- علي جريشة، الجهاد في سبيل الله: أبو الأعلى المودودي، حسن البنا، سيد قطب، دار الشهاب، باتنة، الجزائر، 1988.

54- عمار بن سلطان، الثابت والمتغير في العلاقات الأمريكية العربية، ط1، طاكسيج للنشر، الجزائر، 2012.

55- فريدمان بوتتر، الباعث الأصولي ومشروع الحداثة، كتاب قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر، الترجمة عمرو حمزاوي، سلسلة كتب المستقبل العربي، العدد18، ط2، مركز دراسات الوحدة العربي، 2004.

56- محمد ابراهيم الفيومي، الفرق الإسلامية وحق الأمة السياسي، ط1، دار الشروق، القاهرة، مصر، 1998.

57- محمد العربي ولد خليفة، النظام العالمي؛ ماذا تغير فيه وأين نحن من تحولاته، ديوان المطبوعات الجامعية، 1998.

58- محمد عمارة، الإسلام بين التنوير والتزوير، ط2، دار الشروق، القاهرة، 2002.

59- محمد عمارة، تحديات لها تاريخ.

60- محمد قنانش، المواقف السياسية بين الاصلاح والوطنية؛ في فجر النهضة الحديثة، المكتبة الشعبية.

61- مراد وهبة، الأصولية والعلمانية في المجتمعات المعاصرة، ط1، دار الثقافة، القاهرة.

62- مصطفى عمر التير، ظاهرة التحديث في المجتمع العربي، كتاب قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر، سلسلة كتب المستقبل العربي، العدد18، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، 2004.

63- موسى زيد الكيلاني، الحركات الإسلامية دراسة وتقييم، مؤسسة الإسراء للنشر والتوزيع، قسنطينة.

64- وليد عبد الحي، تحول المسلمات في نظرية العلاقات الدولية، ط1، دار الشروق للنشر، 1994.

65- وهدان عويس، نهضة الفكر في الغرب وأزمة الفكر عند العرب، ط1، أزمنة للنشر، عمان، 2006.

المراجع باللغة الفرنسية

66- Jean Bricomont, impérialisme humanitaire, Edition Aden, 2005.

67- Frantz Fanon, Peau noire, masques blancs, Edition Talantikit, Bejaïa, Algérie, 2014.

68- Malek Bennabi, Les Conditions De La Renaissance, Edition El Borhane, Alger, 2009 .

69- Mounir Chafik, L'islam Et Les Défis Du Monde Contemporain, Edition Dar Al-Bouraq, Liban, 1995.

70- Paul Rousset, Histoire Des Croisades, Edition Payot, Paris, 1957.

71- P.Salle, Problèmes Economiques Généraux, Tome 2, Imprimerie Bayeusaine, 1er Edition, 1973.

72- William Engdahl, Pétrole une guerre d'un siècle; l'ordre mondial anglo-américain, Edition Pulto Press, London, traduit par Valentin Dumas, 2004.

قائمة الموسوعات

73- الموسوعة الحرة، النسخة الالكترونية.

74- الموسوعة العربية العالمية، النسخة الالكترونية، 2004.

75- أندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، المجلد 2، ط2، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، 2001.

قائمة القواميس بالعربية

76- منير البعلبكي، قاموس المورد الأكبر، ط1، دار العلم للملايين، لبنان، 2005.

77- يوسف محمد رضا، قاموس الكامل الكبير، ط1، مكتبة لبنان، بيروت، 1996.

78- قاموس أكسفورد.

قائمة القواميس بالفرنسية

79- Le Petit Larousse, impression Brodaro, France, 2008.

قائمة التفاسير

80- عبد الرحمن السعدي، تيسير الكريم الرحمن، ط1، دار الإمام مالك، الجزائر، 2009.

81- محمد ابن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ط1، ج3، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1994.