مركز دراسات الوحدة العربية

سلسلة كتب المستقبل العربي (٢٥)

قراءات في الفكر العربي

التونسي - ابن أبي الضياف - الكواكبي - رشيد رضا طه حسين - قسطنطين زريق - زكي نجيب محمود العروي - شرابي - محمود إسماعيل - الجابري

أحمد جدي
البخاري حمانة
بن مزيان بن شرقي
محمد الطيب بلكيران
عاطف عطية
عبد الجليل طليمات
علي نوي
فتحي أبو العينين
كمال عبد اللطيف
محمد جمال طحان
محمد كشاش
محمد نور الدين أفاية
مسعود ضاهر
منير السعيداني

قـراءات
في الفكر العربي

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

قراءات في الفكر العربي: التونسي ـ ابن أبي الضياف ـ الكواكبي ـ رشيد رضا ـ طه حسين ـ قسطنطين زريق ـ زكي نجيب محمود ـ العروي ـ شرابي ـ محمود إسماعيل ـ الجابري/ أحمد جدي... [وآخ.].
٢٨٨ ص. ـ (سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٢٥)
يشتمل على فهرس.
ISBN 9953-82-073-2
١. الثقافة العربية. ٢. النهضة العربية. ٣. الفكر العربي. أ. جدي، أحمد. ب. السلسلة.
306

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٤٠٧ ٢٠٣٤ ـ لبنان
تلفون: ٧٥٠٠٨٤ ـ ٧٥٠٠٨٥ ـ ٧٥٠٠٨٦ ـ ٧٥٠٠٨٧ (٩٦١١+)
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت
فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (٩٦١١+)

e-mail: info@caus.org.lb
Web Site: http://www.caus.org.lb

حقوق الطبع والنشر والتوزيع محفوظة للمركز

الطبعة الأولى: بيروت، تشرين الأول/ اكتوبر ٢٠٠٣
الطبعة الثانية: بيروت، أيار/ مايو ٢٠٠٦

المحتويات

مقـدمة ٧

الفصل الأول: قراءات في الفكر العربي الحديث ٩

(١) الإشكالية الاقتصادية في الفكر العربي الحديث:
مثال أحمد بن أبي الضياف وخير الدين التونسي باشا ..... أحمد جدي ١١

(٢) الأنا والآخر في الفكر التونسي الحديث ..... منير السعيداني ٣٧

(٣) الوحدة العربية والرابطة الدينية في ظل
الحكومات العادلة: دراسة في فكر الكواكبي
بمناسبة مرور تسعين عاماً على وفاته ..... محمد جمال طحّان ٦٩

(٤) الكواكبي: صوت النهضة العصروي في خطاب النهضة ..... علي نوح ٨٩

(٥) رؤية نهضوية لتطوير اللغة العربية:
رشيد رضا نموذجاً ..... محمد كشّاش ١٠٧

الفصل الثاني: قراءات في الفكر العربي المعاصر ١٣٥

(٦) قسطنطين زريق والمنهج المستقبلي في فهم التاريخ ..... مسعود ضاهر ١٣٧

(٧) تجديد الوعي التاريخي العربي مهمة الجيل القادم:
قراءة في فكر قسطنطين زريق ..... بن مزيان بن شرقي ١٥١

(٨) نقاد ابن خلدون: قراءة في مقاربات طه حسين
ومحمد عابد الجابري ومحمود إسماعيل ..... فتحي أبو العينين ١٧١

(٩) مكانة زكي نجيب محمود
في الحركة الفلسفية العربية المعاصرة ..... البخاري حمانة ١٨٩

(١٠) المثقف العربي وصدمة الحداثة:
دراسة في التطور الفكري عند هشام شرابي ..... عاطف عطية ٢٠١

(١١) حول مسألة الدولة في الفكر العربي: نقد الطوباوية:
دراسة في مفهوم الدولة عند العروي ..... محمد الطيب بنكيران ٢٢٧
(١٢) مناقشة كتاب محمد عابد الجابري
المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل
ونكبة ابن رشد ..... ندوة ٢٥٥
فهرس ٢٨٣

مقدمة

نصُّ هذا الكتاب كناية عن **قراءات**. وككلّ قراءة، فإن هذه القراءات تقدِّم تأويلاً لنصّ/نصوص يكون محكوماً بنوع التَّمَثُّل المعرفي لذلك النص لدى قارئِه. وهي، لذلك السبب، **عيّنَة** من ضمن قراءات أخرى ممكنة للنصوص التي اشتغلت عليها، من جهة، كما أنها ـ من جهة ثانية ـ لا تعفي القارئ من الحاجة إلى العودة إلى نصوص المفكرين العرب: المحدثين والمعاصرين، التي تناولتها هذه القراءات، للوقوف على موضوعاتها الفكرية مباشرة. وإذا كانت ثمة من وظيفة لإعادة نشر هذه القراءات بين دفَّتيْ كتاب، فهي تجديد الاهتمام بنصوص فكرية كبرى باتت مرجعية في فكرنا العربي المعاصر، ومساءلة موضوعاتها النظرية.

العيِّنة التي تتناولها هذه القراءات تغطي فترة زمنية من تاريخ الفكر العربي الحديث تقع بين منتصف القرن التاسع عشر ونهاية القرن العشرين. ومع أن الفترة هذه مديدة، ويستعصي القول بأن النصوص المقروءة في مواد هذا الكتاب، تمثِّلها تمثيلاً جامعاً، إلاَّ أن نصوصها تظل من كبرى النصوص التي نهضت بدورٍ فكريّ رئيس في حقل المعرفة والثقافة في الوطن العربي، ويظل أصحابها في جملة أبرز المفكرين العرب في العصر الحديث. وقد قسمنا مواد الكتاب إلى فصلين: تتناول موادُّ **أولهما** نصوصاً تنتمي إلى الفكر العربي الحديث (أحمد بن أبي الضياف، خير الدين التونسي، عبد الرحمن الكواكبي، محمد رشيد رضا)، وتتناول موادُّ **ثانيهما** نصوصاً معاصرة (طه حسين، قسطنطين زريق، زكي نجيب محمود، عبدالله العروي، هشام شرابي، محمود إسماعيل، محمد عابد الجابري). وهو تقسيم لا يُهدِر الجوامع والمُشْتَرَكات بينها: الرؤية النهضوية لقضايا الفكر والواقع العربيَّيْن.

مركز دراسات الوحدة العربية

الفصل الأول:

قراءات في الفكر العربي الحديث

(١)

الإشكالية الاقتصادية في الفكر العربي الحديث: مثال أحمد بن أبي الضياف وخير الدين التونسي باشا(*)

أحمد جدي(**)

إن المسألة الاقتصادية، منظوراً إليها من زوايا ومظاهر ومضاعفات مختلفة ومتكاملة ومتشابكة، حاضرة كلياً في حياة الأفراد والمجموعات والشعوب، على تنوع الثقافات والحضارات وأنماط التنمية وتباينها. فهي إذاً محور من محاور التاريخ الاجتماعي الاقتصادي وإن اختلف الباحثون والمنَظّرُون في مقاربتها لاعتبارات عديدة.

وقد تعرّض كثير من الأدبيات والآثار، يصعب حصرها في هذا المجال، في عصور وفضاءات متنوعة، إلى المسألة الاقتصادية، تعريفاً وتحليلاً ونقداً وتفسيراً وتنظيراً وفرضيات وتساؤلات. وفي هذا الإطار، ارتبطت المسألة الاقتصادية ـ عبر التاريخ ـ بعناصر ثابتة ومتحولة في الوقت نفسه: الإنتاج؛ وسائل الإنتاج؛ علاقات الإنتاج؛ قوى الإنتاج؛ إعادة الإنتاج؛ الاستهلاك؛ وسائل الاستهلاك وأنماطه؛ العمل وقيمة العمل؛ الأسعار؛ رأس المال؛ الملكية؛ الاحتكار؛ الثروة والسلطة عموماً؛ وتتلوّن هذه العناصر طبقاً لظروف المجتمع الذي تعمل فيه وتتأثر به وتؤثر فيه، مع عناصر ثقافية وسياسية أخرى. وقد قسّم علماء الاقتصاد السياسي النظريات الاقتصادية إلى:

(*) نشرت هذه الدراسة في: **المستقبل العربي**، السنة ١٨، العدد ١٩٦ (حزيران/يونيو ١٩٩٥)، ص ٨٢ ـ ٩٩.

(**) قسم التاريخ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، صفاقس ـ تونس.

١ ـ النظرية الرأسمالية الليبرالية.

٢ ـ النظرية الاشتراكية.

فضلاً عن حضور هذه المسألة في كل النصوص الدينية.

ومن الممكن التأكيد، في هذا المستوى، على أن الغرب الرأسمالي قطع مرحلة مهمة وأساسية وحاسمة في تاريخ وإنتاج النظريات الاقتصادية المرتبطة بالتحولات العميقة والتساؤلات الملحّة ونسق تفكيره العام منذ القرن السادس عشر المميّز باكتشافاته الجغرافية واختراعاته العلمية وحركاته السياسية الاقتصادية. هكذا تصبح العلاقات بين الفكر والنظريات من ناحية، والمجتمع والاقتصاد من ناحية أخرى، متينة ومتنوعة ومتحوّلة في الغرب الحديث والمعاصر. فهي من أهم سماته الفكرية والحضارية. ومن هذه الأرضية العامّة والتوجّهات الأساسية للغرب الرأسمالي انتشرت أفكاره ومناهجه ونتائجه خارج حدوده الجغرافية: في القارات الأمريكية والأفريقية والآسيوية.

وتحاول هذه الدراسة ضبط إشكالية المسألة الأقتصادية وملامحها في الفكر التونسي الحديث، انطلاقاً من نصوص وآثار أبرز رجال الإصلاح والفكر في تونس القرن التاسع عشر: أحمد بن أبي الضياف وخير الدين التونسي باشا. وتعتمد هذه الدراسة على الأسئلة التالية:

١ ـ هل تعرّض المصلحون التونسيون في القرن التاسع عشر إلى المسألة الاقتصادية جملة وتفصيلاً؟ مثل ما هو الوضع في الغرب.

٢ ـ هل ربط المصلحون التونسيون في القرن التاسع عشر المسألة الاقتصادية بالمسألة السياسية التي أخذت النصيب الأساسي من آثارهم الفكرية؟

٣ ـ هل وصل المصلحون التونسيون في القرن التاسع عشر إلى إنتاج فكر اقتصادي متكامل أو نظرية اقتصادية واضحة الملامح والأسس والمشاريع؟

٤ ـ ما هي المكانة التي يحتلها الفكر الاقتصادي في الفكر الإصلاحي التونسي الحديث؟

أولاً: الإطار المنهجي والنظري للمسألة الاقتصادية

تحتلّ المسألة الاقتصادية مكانة أساسية في الدراسات الاجتماعية والسياسية والتاريخية والثقافية والحضارية. ولا يمكن اليوم لأي نشاط فكري أو أي علم من العلوم الإنسانية والاجتماعية، احتكار المسألة الاقتصادية لسبب من الأسباب وبطريقة من الطرق؛ فلا «امبريالية» علمية في هذا المجال، ذلك أنّ العلوم ومختلف العلوم

الاجتماعية والإنسانية تُقارب الإشكالية الاقتصادية من زوايا خاصة، وبمناهج مختلفة، ولغايات عديدة. فلم تعد، اليوم، المسألة الاقتصادية من اختصاص الاقتصاد السياسي أو العلوم السياسية[١]، بل ارتبطت كذلك بالتاريخ الفكري وتحولات المجتمع وتطوراته[٢]. وهنا يحصل، بالضرورة، التكامل في الاختلاف بين العلوم والمناهج من أجل رؤيا أوضح وطرق أسلم لحياة الفرد والمجتمع.

كما وقع اهتمام متزايد ومتنوّع بتعريف المصطلحات الاقتصادية من نواحي علم الاجتماع الاقتصادي (le sociologie économique) والأنثروبولوجيا الاقتصادية (l'anthropologie économique) وبقية العلوم الاجتماعية والإنسانية[٣]. ومن البيّن في هذا المجال وبهذا التشابك بين العلوم الإنسانية والاجتماعية المختلفة، أن الحدود بين فضاءات الاقتصاد والمجتمع والتاريخ والسياسة والثقافة والطبيعة ـ في كل عصر ومجتمع ـ ليست واضحة وثابتة. ومن هذا المنطلق، وفي ضوء هذه المعطيات، تكون المسألة الاقتصادية باستمرار وفي الوقت نفسه، مسألة مجتمعية وثقافية وتاريخية وسياسية، فوجب تعريف الإنسان بأنه كائن اجتماعي سياسي اقتصادي تاريخي ثقافي، شغلت اشكاليته كل العلوم[٤].

وإذا كانت العلاقة بين الاقتصاد وبقية مكوّنات المجتمع ومظاهره ثابتة ومتعدّدة

---

(١) انظر مثلاً: «Economie politique,» dans: *Encyclopédie universelle* (Paris: Bordas, 1976), vol. 2, p. 331, et «La Science économique,» dans: *Encyclopédie générale* (Paris: Larousse, 1966), tome 3, pp. 740 - 762.

(٢) انظر على سبيل المثال لا الحصر: Henri Denis, *Histoire de la pensée économique,* thémis, manuels juridiques, économiques et politiques (Paris: Presses universitaires de France, 1966), et «L'Evolution de la pensée économique,» dans: *Encyclopédie générale,* tome 3, pp. 740 - 762.

(٣) انظر مثلاً: Ahmad Zaki Badawi, *A Dictionary of the Social Sciences* (Beyrouth: Librairie du Liban, 1982); A. Bireau, *Vocabulaire pratique des sciences sociales* (Paris: Economie et humanisme, 1966); Jean Romeuf, ed., *Dictionnaire des sciences économiques* (Paris: Presses universitaires de France, 1956 - 1958); Harold Stephenson Sloan and Arnold J. Zurcher, *Dictionary of Economics,* 5th ed. (New York: Barnes and Noble, 1970); Thomas Suavet, *Dictionnaire économique et social,* initiation économique; 3 (Paris: Economie et humanisme; Les Editions ouvrières, [1962]), et Charles Winick, *Dictionary of Anthropology,* Littlefield Quality Paperbacks (Totowa, N. J.: Littlefield, Adams and Co., 1968).

(٤) انظر مثلاً: Didier Julia, *Dictionnaire de la philosophie,* les dictionnaires de l'homme du xx^{e} siècle (Paris: Larousse, 1964); André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (Paris: Lib. Félix Alcan, 1926), et W. G. Moore, *A Dictionary of Geography* (London: Penguin Books, 1949).

الأبعاد والمضاعفات، فإن مقاربة المسألة الاقتصادية اختلفت حسب المدارس والمناهج والرؤى والمراحل التاريخية. وهكذا تراكمت المعارف المختلفة حول المسألة الاقتصادية ومختلف مستوياتها والإشكاليات التي تطرحها باستمرار. وفي هذا الإطار يُعتبر الفكر الغربي الحديث والمعاصر مصدراً أساسياً ومجالاً مفتوحاً للدراسات العديدة والبحوث المتواصلة حول المسألة الاقتصادية التي نُظِر إليها من زوايا متنوّعة ومتباينة. ولا شكّ اليوم في وجود فكر اقتصادي (une pensée économique) ونظريات اقتصادية (théories économiques) وأنظمة اقتصادية (systèmes économiques) في الغرب المعاصر ـ الرأسمالي والإشتراكي ـ كما ارتبطت المسألة الاقتصادية في هذه النماذج الفكرية المعرفية بتطوّر النظام الرأسمالي والرأسمال عموماً[٥]، إذ لا يمكن فهم آليات الاقتصاد ومشاكله خارج هذا الإطار، مهما تنوّعت المقاربات[٦].

وفي الاتجاه نفسه، وقع تعمّق كبير في فهم طبيعة الاقتصاد الرأسمالي، وشروط نموه، وآليات تطوّره، وأنواع أزماته، وطرق تجاوزها. ومنذ القرن الثامن عشر، اندمجت المسألة الاقتصادية ـ فكراً وممارسة ـ في جذور الاقتصاد العالمي والامبريالية ومجالهما وآلياتهما[٧]، انطلاقاً من التوسع الأوروبي[٨]، وفي إطار التاريخ الاقتصادي[٩] والامبريالية عموماً[١٠]. ولم تمنع هذه التوجهات والمناهج والرؤى من

---

(٥) انظر على سبيل المثال: Maurice Herbert Dobb, *Etudes sur le développement du capitalisme* (Paris: Maspéro, 1969); Friedrich Engels, *L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'état* (Moscou: Editions du progrès, 1976); Karl Marx: *Le Capital: Critique de l'économie politique* (Paris: U. G. E., 1972), et *Le Capital* (Paris: Flammarion, 1969), livre 1.

(٦) انظر مثلاً: Oliver Cromwell Cox, *Capitalism as a System* (New York: Monthly Review Press, 1964); Maurice Herbert Dobb, *Political Economy and Capitalism: Some Essays in Economic Tradition* (London: Routledge and Sons, 1937); Rosa Luxemburg, *L'Accumulation du capital,* traduction et présentation d'Irène Petit, bibliothèque socialiste; 11 (Paris: Maspéro, 1967), et Ernest Mandel, *Traité d'économie marxiste,* 2 tomes (Paris: R. Julliard, [1962]).

(٧) Nikolai Ivanovich Bukharin, *L'Economie mondiale et l'impérialisme, esquisse économique* (Paris: Anthropos, 1967).

(٨) Frédéric Mauro, *L'Expansion européenne, 1600-1870,* nouvelle clio, l'histoire et ses problèmes; no. 27 (Paris: Presses universitaires de France, 1964).

(٩) Imbert, *Histoire économique des origines à 1789* (Paris: Dalloz, [s. d.]).

(١٠) Harry Mogdoff, *L'Age de l'impérialisme; l'économie de la politique étrangère des Etats-Unis,* traduit de l'anglais par Geneviève Pelat, cahiers libres; 181-182 (Paris: Maspéro, 1970); François Perroux, *L'Economie du xx^e siècle,* 3ème édition augmentée (Paris: Presses universitaires de France, 1969); Samir Amin, *L'Accumulation à l'échelle mondiale,* 2 tomes (Paris: Anthropos, 1970), et Daniel Dufourt, *L'Economie mondiale comme système* (Lyon: Université de Lyon II ,1979).

الحفر في أنماط إنتاج ما قبل الرأسمالية لغاية فهم النظام الاقتصادي الرأسمالي وتحليله. وقد رُكّز بالخصوص على نمطي الإنتاج الإقطاعي والآسيوي[١١]، وكانت النتيجة ـ في كل الحالات ـ أن النظام الرأسمالي مولود شرعي للنظام الإقطاعي والعبودي طبقاً لقوانين تطوّرهما الداخلي. وبذلك أصبح الحديث عن الرأسمالية التاريخية [١٢] أمراً عادياً في هذا الموضوع.

ويركّز الفكر الاقتصادي المعاصر على جملة من المعطيات الأخرى ذات العلاقة الأساسية بطبيعة وهيكلية الاقتصاد الرأسمالي أو الاشتراكي أو التقليدي. وتكوّن هذه المعطيات مع بعضها نسقاً متكاملاً في التفكير والتشكيلات الاجتماعية الاقتصادية. ومن هنا، نلاحظ أن كل أنماط الفكر الاقتصادي تعمل باستمرار على توضيح أشكال وأسباب وآليات الاستراتيجية التنموية والاقتصادية لكل مجتمع أو لكل مرحلة، كما تربط التنمية بالاقتصاد والاقتصاد بالتنمية من دون وضوح كبير لمفاهيم أو مشاريع التنمية (le développement) والنمو (la croissance) والتقدّم (le progrès) والنظريات المختلفة في هذا الإطار[١٣]. إلاّ أن تطوّر الاقتصاد

---

(١١) انظر خصوصاً الأعمال الجماعية: *Sur le monde de production asiatique* (Paris: C. E. R.M.; Editions sociales, 1969), et *Sur le féodalisme* (Paris: C. E. R. M.; Editions sociales, 1971).

(١٢) انظر مثلاً: Charles Albert Michalet, *Le Capitalisme mondial,* économie en liberté (Paris: Presses universitaires de France, 1976); Immanuel Maurice Wallerstein: *La Capitalisme historique* (Paris: La Découverte, 1985), et *Capitalisme et économie - monde* (Paris: Flammarion, 1980).

(١٣) من الممكن الرجوع إلى نماذج من هذه الكتابات: Clarence Edwin Ayres, *The Theory of Economic Progress: A Study of the Fundamentals of Economic Development and Cultural Change* (Chapel Hill, N. C.: University of North Carolina Press, 1944); Paul A. Baran, *Economie politique de la croissance,* traduit de l'anglais par Liane Mozere, économie et socialisme; 7 (Paris: Maspéro, 1967); A. Belal, *Développement et facteurs non - économiques* (Rabat: S. M. E. R., 1980); Colin Clark, *The Conditions of Economic Progress* (London: Macmillan, 1940); Elias A. Gannagé, *Economie du développement,* préface de François Perroux, theoria; études sur la théorie moderne de l'économie (Paris: Presses universitaires de France, 1962); Maurice Godelier, *L'Idéal et le matérial: Penseés, économies, sociétés* (Paris: Fayard, 1984); Albert O. Hirschman, *Stratégie du développement économique* (Paris: Ouvrières, [1964]); Simon Smith Kuznets, *Modern Economic Growth: Rate, Structure, and Spread*, Studies in Comparative Economics; 7 (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1966); Walt Whitman Rostow, *Les Etapes de la croissance économique,* traduit de l'américain par M. - J. du Rouret (Paris: Seuil, [1962]); Ignacy Sachs, *Stratégies de l'éco - développement* (Paris: Economie et humanisme, 1980), et Joseph A. Schumpeter, *The Theory of Economic Development: An Inquiry into Profits, Capital, Credit,* =

الرأسمالي ارتبط بظواهر اقتصادية واجتماعية وسياسية وثقافية وجغرافية جديدة: أنماط تنمية، أشكال استعمار، تبعية، تخلّف، تنمية متفاوتة اجتماعياً وجغرافياً. ولا شك، في أن واقعاً جديداً بكل شبكات علاقاته الداخلية والخارجية ينتج من هذا التطوّر. وهكذا وجد الفكر الغربي نفسه منكبّاً على هذا الواقع الاقتصادي السياسي الجديد، دراسة وتحليلاً وتنظيراً، من زوايا مختلفة، وبأدوات متنوّعة، مركّزاً لأول مرّة على العلاقات الطبيعية بين التنمية والتخلف(١٤)، والتنمية المتفاوتة والتبادل المتفاوت(١٥)، وتدويل رأس المال؛ بما في ذلك من تحوّلات وأزمات(١٦) مرتبطة بتراكمه في مستوى محليّ أوروبي أو خارجي دولي(١٧). ومن هنا، ليست المسألة الاقتصادية مسألة فنية/ تقنية.

ومهما يكن من أمر، فالتساؤل حول إشكالية التنمية مستمر(١٨)، والعلاقة بين

Interest of the Business Cycle, translated from the German by Redvers Opie, Harvard Economic = Studies ; v. 46 (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1934).

(١٤) تكاثرت أدبيات الغرب حول التنمية والتخلف منذ الحرب العالمية الثانية. انظر مثلاً: Celso Furtado, *Développement et sous - développement,* avant - propos de T. R. Boudeville, theoria; études sur la théorie moderne de l'économie (Paris: Presses universitaires de France, 1966).

(١٥) Samir Amin, *Le Développement inégal* (Paris: Minuit, 1973); Paul Bairoch, *Révolution industrielle et sous - développement,* développement économique (Paris: Société d'édition d'enseignement supérieur, 1964); Thomas Balogh, *Partenaires inégaux dans l'échange internationale* (Paris: Dunod, 1971); Dufourt, *L'Economie mondiale comme système,* et Arghiri Emmanuel, *L'Echange inégal, essai sur les antagonismes dans les rapports économiques internationaux,* préface et remarques théoriques de Charles Bettelheim, économie et socialisme; 12 (Paris: Maspéro, 1969).

(١٦) Michel Aglietta, *Régulation et crise du capitalisme,* perspectives de l'économique, économie contemporaine (Paris: Calmann-Lévy, 1982); W. Andreff, *Profits et structures du capitalisme mondial* (Paris: Calmann-Lévy, 1976); Paul Borel, *Les Trois révolutions du développement,* collection développement et civilisations (Paris: Editions Economie et humanisme; Les Editions ouvrières, 1968); Christian Palloix: *L'Internationalisation du capital: Eléments critiques,* économie et socialisme; 23 (Paris: Maspéro, 1975), et *Procès de production et crise du capitalisme,* intervention en économie politique (Paris: Maspéro; Grenoble: Presses universitaires de Grenoble, 1977).

(١٧) Amin, *L'Accumulation à l'échelle mondiale*; Jean Claude Colli, *L'Inégalité par l'argent,* l'air du temps (Paris: Gallimard, 1975); Luxemburg, *L'Accumulation du capital,* et Marx, *Le Capital,* livre 1.

(١٨) Yves Benot, *Qu'est - ce que le développement?,* petite collection Maspéro; 112 (Paris: Maspéro, 1973).

الدولة ورأس المال والمجتمع والمسألة القومية ثابتة[١٩]، وذلك باختلاف أنماط التنمية وتنوّع الثقافات وأجهزة الحكم السياسي وطبيعة المجتمعات في التاريخ الحديث والمعاصر. وإذا طُرحت المسألة الاقتصادية في الفكر الغربي المعاصر من الزوايا التقنية ـ الفنية (التخطيط، التوزيع، التجهيز، الوقت إلخ...)[٢٠]، فذلك لا يعني أن هذه المسألة ـ في أي مجتمع ـ ذات طبيعة تقنية خارجة أساساً عن أطر المجتمع المعني بأجهزته السياسية وأنساقه الفكرية وعلاقاته الداخلية. وهذا ما جعل الفكر الاقتصادي المعاصر يوسّع مجال بحثه وينوّع أدواته المنهجية وأفقه وفرضياته العلمية، بحثاً عن أصول المسألة وتجاوزاً لفروعها.

كما وصل التطور متعدد الأبعاد للإقتصاد العالمي بالفكر الاقتصادي المعاصر إلى التركيز على دراسات تحاكم التنمية والتخلف في الوقت نفسه، انطلاقاً من حالات معيّنة خارج أوروبا[٢١]. فارتبطت هذه الظاهرة بإشكالية تكوين رأس المال في

---

(١٩) Maurice Allais, *Economie et intérêt,* présentation nouvelle des problèmes fondamentaux relatifs aux rôles économiques du taux de l'intérêt et de leurs solutions, 2 tomes. (Paris: Librairie des publications officielles, [1947]); Samir Amin, *La Question paysanne et le capitalisme* (Paris: Anthropos, 1974); Raymond Boudon, *L'Inégalité des chances: La Mobilité sociale dans les sociétés industrielles,* collection U. série sociologie (Paris: Armand Colin, 1973); Gilles Bourque, *L'Etat capitaliste et la question mondiale* (Montréal: Presses de l'université de Montréal, 1977); Suzanne de Brunhoff, *Etat et capital: Recherches sur la politique économique* (Paris: Maspéro, 1978); John Richard Hicks, *Valeur et capital; enquête sur divers principes fondamentaux de la théorie, économique*, traduit par C. MacMillan et C. Ménage; révisé par E. Lisle, finance et économique appliquée; v. 4 (Paris: Dunod, 1956), et Lionel Stoleru, *Vaincre la pauvreté dans les pays riches,* textes politiques (Paris: Flammarion, 1974).

(٢٠) Charles Bettelheim: *Planification et croissance accélerée: Recueil d'articles et d'études inédites,* économie et socialisme; 1, 2ème éd. (Paris: Maspéro, 1965), et *Problèmes théoriques et pratiques de la planification*, économie et socialisme; 6, 3ème éd. (Paris: Maspéro, 1966); Jean Pierre Delilez, *La Planification dans les pays d'économie capitaliste*, préface de Charles Battelheim, confluence; états des recherches en sciences sociales; v. 14 (Paris; La Haye: Mouton, 1968); Maurice Godelier, *Rationalité et irrationalité en économie*, économie et socialisme; 5 (Paris: Maspéro, 1966); Simon Smith Kuznets, *Les Aspects quantitatifs de la croissance économique des nations* ([s.l.]: B. I. R. D., 1963); Christian Palloix, *Problèmes de la croissance en économie ouverte,* économie et socialisme, documents études et recherches; 1 (Paris: Maspéro, 1969), et François Perroux, *L'Economie des jeunes nations* (Paris: Presses universitaires de France, 1962).

(٢١) André Gunder Frank, *Le Développement du sous - développement en Amérique Latine* (Paris: Maspéro, 1972), et Pierre Salama, *Un procès de sous - développement: Le Cas de* =

البلدان المتخلفة[٢٢]، وبطبيعة اقتصادها السياسي[٢٣]، ومشاكل نموّها وشروطه عموماً من وجهة نظر الاقتصاد السياسي الاشتراكي[٢٤]. ويلاحظ التأكيد الكبير على خصوصيات التنمية وعوائقها في كلّ المجتمعات التابعة على اختلاف ثقافاتها[٢٥] وصولاً إلى مقترحات نظرية وعملية تشمل وسائل التحليل وعناصر الحلول الأولية لمعضلة التنمية أو التخلف[٢٦] في جغرافية التخلف[٢٧]. ومن الأرضية نفسها، انتبه الفكر الاقتصادي الغربي المعاصر للبعد الثقافي في الاقتصاد السياسي، وضرورة اعتباره عاملاً من عوامل التنمية[٢٨]، وخصوصاً في علم اجتماع التنمية وعلم الإجتماع الثقافي[٢٩].

ولم يحسم الفكر الاقتصادي الغربي المعاصر في المسألة الاقتصادية اعتباراً لطبيعة الأنظمة الاقتصادية المتناقضة والمتصارعة[٣٠] طارحاً بذلك مجالات جديدة

= *l'Amérique - Latine: Essai sur les limites de l'accumulation nationale du capital dans les économies semi - industrialisées,* livres critiques de l'économie politique (Paris: Maspéro, 1978).

(٢٢) Ragnar Nurkse, *Les Problèmes de la formation du capital dans les pays sous - développés* (Paris: Cujas, 1968).

(٢٣) C. Meillassoux, «Essai d'interprétation du phénomène économique dans les sociétés traditionnelles d'autosubsistance,» *Cahiers d'études africaines* (Paris) (1960), et Tamás Szentes, *The Political Economy of Underdevelopment,* translated by I. Véges (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1971).

(٢٤) Mieczyslaw Falkowski, *Les Problèmes de la croissance du Tiers - Monde vus par les économistes des pays socialistes,* bibliothèque économique et politique (Paris: Payot, 1968).

(٢٥) Fernando Henrique Cardoso, *Politique et développement dans les sociétés dépendantes* (Paris: Anthropos, 1971), et Urs Müller - Plantenberg, *Technologie et dépendance* (Paris: Maspéro, 1971).

(٢٦) François Perroux, «Trois outils d'analyse pour l'étude du sous - développement: L'Economie désarticulée, les coûts de l'homme et le développement induit,» *Cahiers de l'I.S.A.E.A.* (Paris) (1958).

(٢٧) Yves Lacoste, *Géographie du sous - développement,* magellan, la géographie et ses problèmes; no. 2 (Paris: Presses universitaires de France, 1985).

(٢٨) R. Amon, *La Révolution culturelle et le marxisme* (Paris: Maspéro, 1970), et B. Jobic, *La Révolution culturelle et la critique de l'économisme* (Paris: Maspéro, 1972).

(٢٩) Fernando-Henrique Cardoso, *Sociologie du développement en Amérique-Latine* (Paris: Anthropos, 1971); R. Stavenhagen, *Sept thèses érronées sur l'Amérique-Latine ou comment décoloniser les sciences humaines* (Paris: Anthropos, 1969), et *Revue Tiers - Monde* (Paris), no. spécial: Sociologie du développement, vol. 23 (avril 1982).

(٣٠) = Jean Marie Albertini, *Capitalisme et socialismes à l'épreuve,* initiation économique,

للفكر والعمل الاقتصادي تضمن التنمية المستقلة[٣١]، بعد قراءة عميقة للرأسمالية[٣٢]، وتجاوزاً لنمط التنمية المزدوج[٣٣] وكل أنواع آليات التخلّف[٣٤]. وتلك هي سبل للبحث في تاريخ وعلم اجتماع الامبريالية[٣٥] وتناقضات العالم المعاصر[٣٦]. ولم ينف التصاق الفكر الاقتصادي بالتنمية في زواياها المختلفة من ارتباطه العضوي باقتصاد التنمية (l'économie du développement) وقانون وحق التنمية (le droit du développement) في مستَويات مختلفة ومتشابكة. ذلك ما يجسّم تشعّب الظاهرة وضرورة تفتحها على بقية العلوم الإنسانية والاجتماعية[٣٧].

إن الاهتمام بالفكر الاقتصادي الغربي المعاصر لا ينفي مقاربات أخرى للمسألة الاقتصادية والاقتصاد السياسي عموماً من واقع تاريخي آخر. ومن الفضاءات التي لها موقعها في الحركة الفكرية المعاصرة، من الممكن التركيز على المساهمات المتنوعة والمهمة للفكر العربي المعاصر في المسائل المطروحة ومختلف مضاعفاتها. وإذا وصل

15; initiation aux régimes économiques (Paris: Editions économie et humanisme, [1970]); = Mohammed Bedjaoui, *Pour un nouvel ordre économique international* (Paris: UNESCO, 1979); René Dumont et Marcel Mazoyer, *Développement et socialisme,* collection esprit, frontière ouverte (Paris: Seuil, 1969); André Gorz, *Le Socialisme difficile,* collection l'histoire immédiate (Paris: Seuil, 1967), et Nicos Poulantzas, *L'Etat, le pouvoir, le socialisme* (Paris: Presses universitaires de France, 1978).

(٣١) Charles Albert Michalet, *Le Défi du développement indépendant,* collection ADECE (Paris: Editions Rochevignes, 1983).

(٣٢) P. Allard, M. Beaud et B. Bellon, *Lire le capitalisme* (Paris: Anthropos, 1976).

(٣٣) C. Bennetti, «Essai sur le mode de développement dualiste,» (Thèse, Paris, 1970).

(٣٤) Jean Marie Albertini, *Les Mécanismes du sous - développement,* avec la collaboration de M. Auvolat et F. Lerouge, initiation économique; 7, 3ème éd. revue (Paris: Editions économie et humanisme, 1967).

(٣٥) Anouar Abdel-Malek, ed., *Sociologie de l'impérialisme,* édition préparée par Marie-Françoise Cassiau (Paris: Anthropos, 1971).

(٣٦) Jacques Attali, *Les Trois mondes: Pour une théorie de l'après - crise* (Paris: Fayard, 1981).

(٣٧) Mohamed Bennouna, *Droit international du développement,* mondes en devenir, série manuels BL; 1 (Paris: Berger - Levrault, 1983); A. Cassese et E. Jouve, *Pour un droit des peuples* (Paris: Berger - Levrault, 1978); Maurice Flory, *Droit international du développement,* thémis, droit (Paris: Presses universitaires de France, 1977); Edmond Jouve, *Relations internationales du Tiers Monde: Le Tiers Monde en lutte*, collection Tiers Monde, série Tiers Monde en marche; t. 1 (Paris: Berger - Levrault, 1976), et François Luchaire, *Droit international du développement* (Paris: Centre de polycopie, 1973).

الفكر الغربي إلى بلورة نظريات اقتصادية واضحة الملامح، فإن الفكر العربي المعاصر ما زال يبحث نظراً وممارسة عن المخرج الصحيح لمعضلة التنمية. فمن التعمق في الاقتصاد السياسي[٣٨] إلى ضرورة الوعي الجماعي بالمسألة الاقتصادية والتنموية في الفضاء العربي الإسلامي[٣٩] وربطها بطبيعة القيادات السياسية والفكر السياسي عموماً[٤٠]، لا تزال القضية الاقتصادية الاجتماعية مرتبطة أساساً بالتخلّف والتنمية والتحرّر والوحدة وما تتطلبه هذه المسائل من وعي وشروط وآليات وقوى اجتماعية فكرية. وهكذا وجد الفكر العربي المعاصر نفسه مضطراً إلى البحث في إشكاليات الاقتصاد السياسي من زوايا التاريخ والحضارة[٤١]. ولا تفهم إشكالية التنمية إلاّ بإشكالية التخلّف[٤٢] ومن خلالها. وهذا ما يشترط علمياً ومعرفياً دراسة مختلف الأوضاع والأنماط الاقتصادية في الفضاء العربي الإسلامي، قصد فهمها وتحليلها وتجاوزها فكرياً وممارسة[٤٣]، بحثاً عن تنمية اقتصادية شاملة[٤٤].

ويواجه الفكر الاقتصادي العربي المعاصر باستمرار شبكة علاقات وعوائق وتحدّيات مع النظريات الغربية، وإشكالية الاقتصاد والتنمية[٤٥]، والتنمية السياسية[٤٦]، وشروط إدارة تنمية مستقلة والسيطرة عليها[٤٧]. وهكذا وصل الأمر بالفكر العربي الاقتصادي المعاصر إلى إيجاد العلاقة بين المعادلة الصعبة التي مفادها أن

---

(٣٨) رفعت المحجوب، **الاقتصاد السياسي** (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٦١).

(٣٩) عبد الباسط عبد المعطي، **الوعي التنموي العربي: ممارسة بحثية** (القاهرة: دار الموقف العربي، ١٩٨٣).

(٤٠) جلال عبد الله معوض، «علاقة القيادة السياسية بالظاهرة الانمائية: دراسة في المنطقة العربية،» (اطروحة دكتوراه، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٨٥).

(٤١) محمود عبد الفضيل، **الفكر الاقتصادي العربي وقضايا التحرر والتنمية والوحدة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٢).

(٤٢) فؤاد مرسي، **التخلف والتنمية: دراسة في التطور الاقتصادي** (بيروت: دار الوحدة، ١٩٨٢).

(٤٣) **انماط التنمية في الوطن العربي، ١٩٦٠ ـ ١٩٧٥**، مجموعة من الباحثين (الكويت: المعهد العربي للتخطيط، ١٩٨٠).

(٤٤) **التنمية المستقلة في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: المركز، ١٩٨٧)، وعادل حسين [وآخرون]، **التنمية العربية: الواقع الراهن والمستقبل**، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٦ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤).

(٤٥) نادية رمسيس فرح، «النظرية الغربية والتنمية العربية،» **المستقبل العربي**، السنة ٧، العدد ٦٤ (حزيران/ يونيو ١٩٨٤).

(٤٦) عبد المطلب غانم، **دراسة في التنمية السياسية** (القاهرة: نهضة الشرق، ١٩٨١).

(٤٧) عبد المطلب غانم، «إدارة التنمية المستقلة: أبعاد، وتخوم جديدة،» **المستقبل العربي**، السنة ١٠، العدد ١٠٦ (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٧)، ص ٤٦ ـ ٦٦.

التنمية هي التحديث (la modernisation)، والتحديث نتيجة للتنمية[٤٨]. ولعلّ ذلك مظهر من مظاهر أزمة الفكر الاقتصادي العربي المعاصر الذي ما زال يخلط بين المفاهيم والإشكاليات المرتبطة بالتنمية والتبعية والاستقلال الاقتصادي[٤٩]. وفي هذا الإطار، من المفيد الإشارة إلى غياب دراسات جادّة ومتنوعة تعنى بتاريخ التبعية والتخلف في المجتمع العربي المعاصر، وهل هما (التبعية والتخلف) مرتبطتان مباشرة بالاستعمار الحديث أم يجدان تفسيرهما وجذورهما في آليات الرأسمالية ما قبل الاستعمار ومواصفاتها ومجالاتها. وتطرح هذه الأرضية التاريخية الاجتماعية المعقّدة (تخلّف وتبعية المجتمع العربي المعاصر) المسائل المتنوعة ذات العلاقة والمضاعفات الكبرى ثقافياً وحضارياً ومجتمعياً[٥٠]، باعتبار أن هذه المسألة ليست تقنية وفنية فحسب، بل تندرج أساساً في إطار وحركية النهضة والإصلاح أو الثورة في المجتمع العربي الاسلامي الحديث والمعاصر[٥١].

ولا تزال المسألة الاقتصادية التنموية ـ في الفكر العربي المعاصر ـ مطروحة في شبكة علاقات متنوعة ومتناقضة ومتكاملة، منها: الاستدانة والاقتراض[٥٢]، والتخلف الاجتماعي[٥٣]، وخيارات التنمية وآفاقها[٥٤]، والتجارب التنموية في

---

(٤٨) خيري عزيز، **قضايا التنمية والتحديث في الوطن العربي** (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٣).

(٤٩) عبد الخالق عبد الله، «في قضايا التخلف والتبعية في الوطن العربي،» **المستقبل العربي**، السنة ٩، العدد ٩٤ (كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٦)، ص ١٢٤ ـ ١٣٥؛ باسل البستاني، «أزمة الفكر العربي الوحدوي الاقتصادي،» **المستقبل العربي**، السنة ٩، العدد ٨٨ (حزيران/يونيو ١٩٨٦)، ص ١٤٠ ـ ١٥١؛ جورج قرم، **التبعية الاقتصادية: مأزق الاستدانة في العالم الثالث في المنظار التاريخي** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢)، ومحمد السيد سعيد، «نظرية التبعية وتفسير تخلف الاقتصاديات العربية،» **المستقبل العربي**، السنة ٦، العدد ٦٢ (نيسان/ابريل ١٩٨٤).

(٥٠) الطاهر لبيب، «العجز عن التعريب في مجتمع تابع،» **المستقبل العربي**، السنة ٤، العدد ٢٩ (تموز/يوليو ١٩٨١)، ص ٢٠ ـ ٢٦؛ جورج قرم، **التنمية المفقودة: دراسة في الأزمة الحضارية والتنموية** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١)؛ يوسف صايغ، «في الاقتصاد السياسي والاجتماعي لإدارة التنمية العربية،» **المستقبل العربي**، السنة ١١، العدد ١١٤ (آب/اغسطس ١٩٨٨)، ص ٤ ـ ٢١، وعبد الخالق عبد الله، «التبعية والتبعية الثقافية: مناقشة نظرية،» **المستقبل العربي**، السنة ٨، العدد ٨٣ (كانون الثاني/يناير ١٩٨٦)، ص ١٥ ـ ٢٤.

(٥١) هشام جعيط، «النهضة وحركات الاصلاح ومفهوم الثورة في العالم الاسلامي الحديث،» **المستقبل العربي**، السنة ٤، العدد ٣٨ (نيسان/ابريل ١٩٨٢)، ص ٤ ـ ١٨.

(٥٢) قرم، **التبعية الاقتصادية: مأزق الاستدانة في العالم الثالث في المنظار التاريخي**.

(٥٣) مصطفى حجازي، **التخلف الاجتماعي: مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور**، الدراسات الانسانية، علم النفس (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٤).

(٥٤) علي أحمد عتيقة، «خيارات التنمية في الأقطار العربية المصدرة للنفط،» **المستقبل العربي**، السنة ٥، العدد ٣٩ (أيار/مايو ١٩٨٢)، ص ٢٣ـ ٣٢.

المجتمع العربي المعاصر[٥٥]، والايديولوجيات السياسية[٥٦]، والمسألة السكانية[٥٧]، وصعوبة تحديد مفهوم التنمية ومجالها وشروطها[٥٨] باعتبارها مشروعاً حضارياً[٥٩]. وهكذا تكون المسألة الاقتصادية معقدة وذات علاقات متشابكة بطبيعة المجتمع والأجهزة السياسية والتشريعية والفكرية التي تؤثر فيها وتتأثر بها إلى حدّ كبير. ومن هنا وجب اعتبار المسألة الاقتصادية إشكالية اجتماعية سياسية ثقافية خاضعة لضغوضات وتأثيرات وآليات ومصالح داخلية وخارجية محدّدة. هذا هو المجال الأساسي لحركة وتساؤلات الفكر الاقتصادي العربي المعاصر وعلاقاته بمشاكل المجتمع العربي المعاصر[٦٠].

فكيف طُرِحت المسألة الاقتصادية في فكر النخبة التونسية في القرن التاسع عشر؟

ثانياً: المسألة الاقتصادية في الفكر التونسي الحديث

كثيرة هي الأعمال والدراسات التي تناولت تاريخ القرن التاسع عشر التونسي[٦١] في جوانبه المختلفة وإشكالياته المعقّدة ومناهجه المتنوعة. ومن الممكن

---

(٥٥) يوسف صايغ، «في التنمية الاقتصادية العربية: آفاق التنمية الاقتصادية العربية في الثمانينات،» **المستقبل العربي**، السنة ٧، العدد ٦٥ (تموز/يوليو ١٩٨٤)، ص ٧٦ ـ ١٠٦.

(٥٦) إسماعيل صبري عبد الله، «نظرات في تجربة تخطيط التنمية في الوطن العربي والعالم الثالث،» **المستقبل العربي**، السنة ٦، العدد ٥٥ (أيلول/سبتمبر ١٩٨٣)، ص ٤ ـ ٢٣.

(٥٧) إسماعيل صبري عبد الله، «العرب بين التنمية القطرية والتنمية القومية،» **المستقبل العربي**، السنة ١، العدد ٣ (أيلول/سبتمبر ١٩٧٨)، وحامد عبد الله ربيع، «الظاهرة الانمائية وخصائص القيادة في الأمة العربية،» **قضايا عربية**، السنة ٧، العدد ٣ (آذار/مارس ١٩٨٠)، ص ١٥٥.

(٥٨) نادر فرجاني: «السكان والتنمية في الوطن العربي،» **المستقبل العربي**، السنة ٧، العدد ٦٧ (أيلول/سبتمبر ١٩٨٤)، ص ٧٣ ـ ٩١، و«عن البشر والتنمية في الوطن العربي،» **المستقبل العربي**، السنة ١١، العدد ١١٣ (تموز/يوليو ١٩٨٨)، ص ٤ ـ ٢٧.

(٥٩) نادر فرجاني: «عن غياب التنمية في الوطن العربي،» **المستقبل العربي**، السنة ٦، العدد ٦٠ (شباط/فبراير ١٩٨٤)، ص ٦ ـ ٣٤، و**هدر الامكانية: بحث في مدى تقدم الشعب العربي نحو غاياته** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٠)؛ يوسف صايغ، «نحو تنمية مستقلة في الوطن العربي،» **المستقبل العربي**، السنة ٩، العدد ٩٠ (آب/اغسطس ١٩٨٦)، ص ١١٧ ـ١٣٧؛ إسماعيل صبري عبد الله، «التنمية المستقلة: محاولة لتحديد مفهوم مجهل،» **المستقبل العربي**، السنة ٩، العدد ٩٠ (آب/اغسطس ١٩٨٦)، ص ٥٦ ـ ٨٣، وابراهيم سعد الدين، «حول مقولة التبعية والتنمية الاقتصادية العربية،» **المستقبل العربي**، السنة ٣، العدد ١٧ (تموز/يوليو ١٩٨٠)، ص ٦ ـ ٢٤.

(٦٠) علي خليفة الكواري، «نحو فهم أفضل للتنمية باعتبارها عملية حضارية،» **المستقبل العربي**، السنة ٥، العدد ٤٩ (آذار/مارس ١٩٨٣)، ص ٤ ـ ٢٧.

(٦١) إن القيام ببيليوغرافيا شاملة لكل ما كتب حول تاريخ تونس في القرن التاسع عشر مشروع =

تعريفها وحصرها في أُطر ومناهج التاريخ الاجتماعي الاقتصادي، والتاريخ الثقافي الفكري، وتاريخ النظام السياسي والعلاقات الدولية. إلاّ أن هذه الدراسات وتنوّعها وتعدّدها لا تعني ـ في نظرنا ـ أن الكتابة التاريخية في تونس المعاصرة وصلت إلى معرفة كاملة ومفصّلة ومعمّقة للتاريخ الاجتماعي والاقتصادي والثقافي والسياسي في تونس القرن التاسع عشر. فمجال دراسة الحالات (شخصيات، تيّارات فكرية، جهات، قطاعات اقتصادية، فئات / طبقات اجتماعية...) والدراسات المقارنة (شخصية بشخصية، تيّار فكري بتيّار آخر، جهة بجهة...) ما زال ثرياً ومفتوحاً كشرط لتأسيس كتابة عامّة لتاريخ تونس القرن التاسع عشر. وتبقى هذه الكتابة، في تقديرنا، مشروعاً علمياً وفكرياً بالغ الأهمية والتأثير، يتجاوز بطبيعته ومجال التفكير فيه جهود الباحث الواحد وأفقه. هكذا يجد الباحث في تاريخ تونس القرن التاسع عشر نفسه أمام تساؤلات كثيرة ومجالات غامضة في تطوّر البلاد، وهو مطالب بالبحث عن عناصر إجابة أولية أو فرضيات عمل.

وفي هذا الإطار من الممكن التأكيد على أن التاريخ الاقتصادي لتونس القرن التاسع عشر لم يُكتب جملة وتفصيلاً. وكل ما في الأمر، أن هناك إشارات ومساهمات مختلفة ومحدودة لتعريف المسألة الاقتصادية في المجتمع التونسي الحديث، وفي بعض جوانبها أو خصائصها أو مشاكلها. ويسهل على كل باحث معرفة ما كُتب في هذا المجال(٦٢). ومن هذه الأرضية، يصبح البحث في التاريخ الاقتصادي

= بالغ الأهمية من الناحية التوثيقية والعلمية. وتزيد أهميتها بتحليلها ونقدها لمعرفة مواطن القوة والضعف ومجالات الاهتمام الجديدة ومراكز البحث المستقبلية. وتساعد العناوين الآتية، بمواضيعها ومصادرها ومراجعها، القارىء أو الباحث على توسيع مجال البحث والقراءة:

Jean Ganiage, *Les Origines du protectorat français en Tunisie, 1861-1881,* 2ème éd. (Tunis: Maison tunisienne de l'édition, 1968); Mustapha Kraïem, *La Tunisie précoloniale,* 2 tomes. (Tunis: Société tunisienne de diffusion, 1973); Khalifa Chater, *Dépendance et mutations précoloniale, la régence de Tunis, 1815-1857,* publications de l'université de Tunis, faculté des lettres et sciences humaines de Tunis; v. 28 (Tunis: Université de Tunis, 1984); Lucette Valensi, *Fellahs Tunisiens: L'Economie rurale et la vie des compagnes aux 18 et 19 siècles* (Paris: Mouton, 1977); Béchir Tlili, *Les Rapports culturels et idéologiques entre l'orient et l'occident en Tunisie au xixème siècle (1830-1880),* publications de l'université de Tunis, faculté des lettres et sciences humaines de Tunis: 4 série, histoire; v. 14 (Tunis: Université de Tunis, 1974); M. Smida, *Khéreddine, ministre réformateur, 1873-1877* (Tunis: Université de Tunis, 1970); B. Salamah, *L'Insurrection de 1864 en Tunisie,* avant - propos Ch. A. Julien (Tunis: Maison tunisienne de l'édition, 1967), et Ahmed Jdey, «La Pensée sociale, politique et culturelle de Ben Dhiaf,» 3 tomes (Thèse de doctorat d'état, Nice, Université de Nice, 1987).

(٦٢) Mahjoub Azzam, *Industrie et accumulation du capital en Tunisie,* bibliothèque de = droit, de sciences politiques et économiques; t. 7 (Tunis: Faculté de droit et des siences

لتونس القرن التاسع عشر أمراً أساسياً لفَهم الكثير من الاشكاليات، وخصوصاً منها تلك التي ربطت تونس بالاقتصاد الرأسمالي العالمي. لذا وجب تعريف التاريخ الاقتصادي على أنه شبكة العناصر التأسيسية والتكوينية له وكيفية تفاعلاتها وتأثيراتها الداخلية والخارجية. ولا بدّ من الإشارة الواضحة إلى الجهود الكبيرة التي بُذلت لتعريف التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية في تونس ومغرب ما قبل الاستعمار، حتى وإن اختلفت المقاربات في المناهج والمنطلقات والنتائج(٦٣). وفي كل الحالاّت، يبقى الملف مفتوحاً من ناحية عناصره الكاملة، ومفتوحاً من حيث إرادة تحليله.

ولم يتعرض كثير من الدّارسين إلى المسألة الاقتصادية في الفكر التونسي الحديث من خلال فكر أشهر المصلحين وآثارهم(٦٤). وليست هذه الدراسة تحليلاً مفصلاً لفكر أحمد بن أبي الضياف وخير الدين التونسي وآثارهما، بل هي أساساً محاولة في تعريف الإشكالية الاقتصادية من خلال أعمال مصلحيْن من تونس القرن التاسع عشر. لم يقع التعرض لهما من هذه الزاوية، على الرغم من أهمية

---

politiques et économiques de Tunis, 1983); François Arnoulet, «Les Exportations tunisiennes de 1801 à 1881,» *IBLA,* no. 38 (1947), pp. 167-179; M. H. Cherif, «Expansion européenne et difficultés tunisiennes de 1815 à 1830,» *A.E.S.C.* (juin 1970), p. 494; Marcel Emerit, «La Crise des finances tunisiennes et les origines du protectorat,» *Revue africaine* (1949); André Raymond, «Les Tentations anglaises de pénétration économique en Tunisie (1856-1877),» *Revue historique* (1955), pp. 48-67; Lucette Valensi, «Le Conjoncture agraire en Tunisie aux 18 et 19 siècles,» *Revue historique* (avril - juin 1970), p. 494, et Abdelkader Zghal, «L'Economie paysanne de la tunisienne précoloniale,» *Revue tunisienne des sciences sociales,* no. 61 (1980), pp. 11-30. =

(٦٣) خالد المنوبي: «ابن خلدون والتشكيلة الاجتماعية والاقتصادية المغربية في عهد ما قبل الاستعمار (١)،» **الفكر**، السنة ٢٧، العدد ١ (تشرين الأول/اكتوبر ١٩٨١)، ص ٢٤ ـ ٣١، و«ابن خلدون والتشكيلة الاجتماعية والاقتصادية المغربية في عهد ما قبل الاستعمار (٢)،» **الفكر**، السنة ٢٧، العدد ٢ (تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٨١)، ص ١٠١ ـ ١١٥؛ Lilia Ben Salem, «Intérêt des analyses en termes de segmentarité pour l'étude des sociétés du Maghreb,» *Revue de l'occident musulman et de la méditerrannée,* no. 33 (1982), pp. 113-138; Lucette Valensi, *Le Maghreb avant la prise d'Alger, 1790-1830,* questions d'histoire; 10 (Paris: Flammarion, 1969), et Jean - Claude Vatin, «Appréhensions et compréhensions du Maghreb précolonial et colonial,» *Revue de l'occident musulman et de la méditerrannée,* no. 133 (1982), pp. 7-32.

(٦٤) باستثناء عمل البشير التليلي وأطروحتنا حول فكر ابن ابي ضياف، انظر: Béchir Tlili, «Eléments pour une approche de la pensée socio - économique de Khéreddine,» *Revue de l'occident musulman et de la méditerrannée,* no. 9 (1971), pp. 119-152, et Jdey, «La Pensée sociale, politique et culturelle de Ben Dhiaf».

الدراسات وتنوعها حولهما[٦٥]. وقد أردنا مقاربة هذا البعد المهم في فكر أحمد بن أبي الضياف وخير الدين التونسي، نظراً إلى كثرة المصطلح الاقتصادي وكثافته وتنوعه في أعمالهما المختلفة، وشمولية هذه الرؤيا الإصلاحية المسألة الاقتصادية عندهما، واعتباراً للأسئلة الثابتة التي يطرحها الفكر الاقتصادي الإصلاحي في تونس القرن التاسع عشر، والتي ما زالت مطروحة في الفكر التونسي المعاصر. ونتعرّض لهذه المسألة من زاويتين:

١ ـ المصطلح الاقتصادي في فكر أحمد بن أبي الضياف وخير الدين التونسي وآثارهما.

٢ ـ محاولة في ضبط الفكر الاقتصادي الإصلاحي في تونس القرن التاسع عشر وتحليله وتعريفه.

إن الباحث في آثار أحمد بن ابي الضياف وخير الدين التونسي[٦٦] وغيرهما من المصلحين والمفكرين في تونس القرن التاسع عشر حريص على التثبت والتعمق في المصطلح السياسي والثقافي والاجتماعي والاقتصادي الذي تحفل به كتاباتهم، وهي ظاهرة تُلفت انتباه الباحث والمحلل وتَطرح أكثر من سؤال، كما تبين طرق الترابط بين اللغة والثقافة أو اللغة وكتابة التاريخ. فنلاحظ إذاً تنوّع هذا المصطلح الاقتصادي واختلاف مجالاته ودلالاته وعلاقاته، أو مضاعفاته في مستويات أخرى، سياسية أو فكرية أو اجتماعية، وهو مصطلح يشترك في استعماله وغزارته كل من أحمد بن ابي الضياف وخير الدين التونسي. ولعلّ القائمة التالية تُبيّن نوعية المصطلح

---

(٦٥) انظر مثلاً: Ahmed Abdesselem, *Les Historiens tunisiens des XVIIe, XVIIIe et X1Xe siècles: Essai d'histoire culturelle* (Tunis: Université de Tunis, 1973); Tlili, *Les Rapports culturels et idéologiques entre l'orient et l'occident en Tunisie au xixème siècle (1830-1880)*; Smida, *Khéreddine, ministre réformateur, 1873-1877*; A. Chennoufi, *Un savant tunisien du X1X siècle: Mohammed Assnoussi* (Paris: Sorbonne, 1970); André Demeerseman, «Un Grand témoin des premières idées modernisantes en Tunisie,» *IBLA,* no. 76 (1956), pp. 349-373, et J. Fontaine, «Khéreddine, moderniste ou reformiste?» *IBLA,* vol. 30 (1967), pp. 75-81.

(٦٦) اعتمدنا في هذا البحث على الآثار الأساسية لكل من خير الدين التونسي وأحمد بن ابي الضياف: خير الدين التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، تحقيق منصف الشنوفي (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٧٨)، وأحمد بن ابي الضياف: **اتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الامان: الفتح الاسلامي... الدولة الحفصية**، ٨ ج (تونس: كتابة الدولة للأخبار والثقافة، ١٩٦٣ ـ ١٩٦٦)؛ «رسالة في المرأة،» **حوليات الجامعة التونسية**، العدد ٥ (١٩٦٨)، ص ٤٩ ـ ١١٢، و**من رسائل أحمد بن ابي الضياف لخير الدين باشا**، تحقيق محمد صالح مزالي (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٦٩).

الاقتصادي وأهميته وإشكاليته في آثار خير الدين التونسي وأحمد بن ابي الضياف. وقد اعتمدنا في ضبطها على التكرار الواضح وغزارة استعمال هذه المصطلحات الاقتصادية:

الضروريات؛ الطعام؛ الماء؛ الأكل؛ الحرث؛ الزرع؛ الحصد؛ الآلات؛ الحاجات؛ المعاملات؛ المال؛ العمل؛ الضرائب؛ المكوس؛ الجباية؛ المبيعات؛ الذهب؛ الفضة؛ السكة؛ النحاس؛ الثمن؛ السعر؛ الربح؛ الكسب؛ المكاسب؛ المتجر؛ الاتجار؛ الدخل؛ المداخيل؛ الخرج؛ رأس المال؛ رؤوس الأموال؛ الثروة؛ الثروات؛ أحوال المعاش؛ السوق؛ الأسواق؛ الصناعة؛ المصانع؛ الأبنية؛ العقار؛ الأرض؛ السلع؛ الحرف؛ الاقتصاد؛ المصاريف؛ الصنّاع؛ المزايدة؛ إدارة المكاسب؛ المقبوض والمصروف؛ المدن؛ الاقتراض؛ الفائدة؛ دوران الأموال؛ توزيع الأداء؛ الاقتصاد في المصاريف؛ أسباب الغنى؛ أمور المعاش؛ التسعير؛ نموّ المال؛ نمو الكسب؛ الدراهم؛ الرزق؛ الأرزاق؛ الحبوب؛ زراعة الأشجار؛ المواشي؛ الموازنة بين الدخل والخرج؛ التفاوت في الثروة؛ مواد الثروة؛ ارتفاع الأسعار؛ مصاريف الدولة؛ مصاريف العسكر؛ مصاريف البناءات؛ زيادة الدخل؛ دخل المملكة؛ إنتاج المملكة؛ خرج المملكة؛ مصاريف الحواضر؛ إلخ...

لا يمكن اعتبار آثار أحمد بن ابي الضياف وخير الدين التونسي مساهمات ومداخل في الاقتصاد السياسي أو السياسة الاقتصادية والعلوم الاقتصادية، بل إنها تتضمن هنا وهناك إشارات وعناصر عديدة وثرية مرتبطة بالأوضاع والإشكاليات الاقتصادية في تونس وخارجها. ومن هنا وجب التأكيد على أن تعرّض خير الدين التونسي وأحمد بن ابي الضياف للمسائل الاقتصادية هو تعرّض واع وشامل وإدراك لأهمية الاقتصاد ودوره في حياة مجتمع ما. ومن هذه الزاوية، لا يمكن اعتبار خير الدين التونسي وأحمد بن ابي الضياف اقتصاديين أو منظّرين للاقتصاد. لكن علينا التأكيد على عمق ثقافتهما الاقتصادية (culture économique) وأهميتها من خلال ما أنتجا من آثار. وهذا ما يجعل الظاهرة الاقتصادية ـ في مختلف مستوياتها ـ بُعداً أساسياً من فكر المصلحين المعنيين وإنتاجهما، فأمكن القول بوجود فكر اقتصادي (pensée économique) عند المصلحين التونسيين في القرن التاسع عشر في خطوطه الكبرى وعناصره التكوينية على الأقل.

كما تجدر الإشارة إلى أنّ خير الدين التونسي وأحمد بن ابي الضياف ـ في كل الحالات وفي كل آثارهما ـ لم يعزلا الاقتصادي (l'économique) عن الاجتماعي والثقافي والسياسي. وهكذا يكون فكرهما نابعاً من أرضية اجتماعية سياسية واضحة المعالم والمكوّنات وفاعلاً فيها. ويلاحظ قارئ **الإتحاف** و**أقوم المسالك** و**رسالة في المرأة** تنوّع مصادر تكوين المصلِحيْن وتشعّبها وعمقها في المسائل الاقتصادية ومختلف مقارباتها والصّعوبات ـ النظرية والعملية ـ التي تَطرحها. فتجاربهما داخل دوائر الدّولة الحسينية، وكثافة علاقاتهما بأوساط العاصمة ومجالات ثقافية اجتماعية شرقية وأوروبية. فضلاً عن تعدّد القراءات والسفرات، كلّها ـ مجتمعة ومتفاوتة الأهمية ـ عناصر تنويع مجال التفكير وتوسيعه في القضية الاقتصادية وغيرها من المسائل ذات التأثير في مجتمع متحوّل، من خلال كتابات خيرالدين التونسي وأحمد بن ابي الضياف. وسرعان ما يتأكد المطالع لآثار مصلحينا تعرّضهما للمسألة الاقتصادية من زوايا مختلفة ومرتبطة في الوقت نفسه:

ـ الاقتصاد كمسألة إنسانية اجتماعية عامّة وثابتة.

ـ الاقتصاد التونسي قبل الاستعمار الفرنسي.

ـ الاقتصاد الأوروبي في القرن التاسع عشر.

ويؤكّد كلّ منهما ـ بأسلوبه ونظرته ـ على قوّة العلاقات وكثافتها وجدليتها وتنوعها بين الظاهرة الاقتصادية والهياكل الاجتماعية والسياسية، وأحياناً بمنهجية المقارنة بين الغرب الأوروبي والاقتصاد التونسي. وقد عبّرا عن الظاهرة الاقتصادية بمصطلح «النوع الإنساني» منظوراً إليه من الزوايا الاقتصادية والديمغرافية والعمرانية. كما يتضح ذلك في غزارة استعمالها مصطلحات الاقتصاد السياسي العام المعمول به اليوم، باختلاف أنماط التنمية في المجتمعات ومستويات قوّتها أو ضعفها الاقتصادي: الحاجات؛ الضروريات؛ الأرض؛ الآلات؛ العمل؛ الأعمال؛ المعاش؛ العيش؛ المكاسب؛ الرزق؛ الإنتاج[٦٧]. ومن الواضح أن مثل هذه المصطلحات تعبير دقيق عن ظواهر اقتصادية اجتماعية تتلوّن حسب العصر والمجتمع.

وفي الاتجاه نفسه، تعرّض كلّ منهما إلى مستويات أخرى من الظاهرة الاقتصادية ضُبطت في قوالب مصطلحية ولغوية دقيقة ومركّزة: المال؛ الضرائب؛

---

(٦٧) ابن ابي الضياف، **اتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان: الفتح الاسلامي... الدولة الحفصية**، ج ١، ص ٦، ١٨ ـ ١٩، ٢١، ٥٢ ـ ٥٥ و٥٧، والتونسي، المصدر نفسه، ص ٦، ١٥، ٢٥، ٣٧، ٤٥ و٩٠.

الثمن؛ الجباية؛ الدخل؛ الخرج؛ المصاريف؛ رأس المال؛ الثروة[٦٨]. ويضيفان إليها مصطلحات أخرى لها أكثر من علاقة بالعملية الاقتصادية: المساحة؛ التفاوت في الثروة؛ شدّة الفقر؛ توازن الدخل والخرج، أو تعادل الدخل والخرج، أو تفاوت الخرج للدخل[٦٩]. أمّا التركيز على ظروف العيش[٧٠] وعناصر العمران والغراسة والصناعات والفلاحة والحرف والتجارة[٧١]، فأمر واضح في كتابات خير الدين التونسي وأحمد بن ابي الضياف، ويؤكّدان على أن الاقتصاد هو كذلك نمو العمل الفلاحي وتنميته، وزيادة الإنتاج والدخل لتراكم الأموال وحركتها[٧٢].

وتحتل مسائل الدخل والصّرف والاقتصاد وحسن التصرف مكانة واضحة في فكر أحمد بن أبي الضياف وخير الدين التونسي باشا، سواء تعلّقت بحياة الأفراد أو المجموعات أو الدولة[٧٣] متمثلة في الجند والعسكر والبدو والحضر وكبار رجال الدولة. وتتعلّق هذه العناصر الاقتصادية في نظر المصلحَين بأموال الإنتاج والعمل وظروف المعاش[٧٤]. كما يقسّم خير الدين التونسي وأحمد بن ابي الضياف النشاط الاقتصادي إلى مجالات مختلفة ومتفاوتة الأهمية، ومرتبطة بعضها ببعض في آن واحد: البناء والعمران[٧٥]؛ الغراسة والغرس والفلاحة[٧٦]؛ الصناعات والصناعة وصناعة الشاشية[٧٧]؛ الحرف والتجار والتجارة والمتجر[٧٨]؛ والكسب[٧٩]. وتلتقي هذه الأبعاد الاقتصادية ـ على اختلافها وتعقّدها ـ في محور اقتصادي مركزي واحد:

---

(٦٨) ابن ابي الضياف، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٨ ـ ١٩، ٥٣ و٥٧، والتونسي، المصدر نفسه، ص ٥٢، ٦٠ و٦٩.

(٦٩) ابن ابي الضياف، المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٥٥؛ ج ٤، ص ٢٠؛ ج ٥، ص ١١١؛ ج ٢، ص ٨٦؛ ج ٣، ص ١٣، وج ٨، ص ٢٨، والتونسي، المصدر نفسه، ص ٤٤، ٤٧ و٥٩.

(٧٠) ابن ابي الضياف، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٨؛ ج ٥، ص ١٤، وج ٨، ص ٣٨ و١٣٢.

(٧١) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٢، ٣١ و١٢٢؛ ج ٣، ص ٣٩، وج ٤، ص ١٨، والتونسي، المصدر نفسه، ص ٥٩، ٦٥ و٧٨.

(٧٢) ابن ابي الضياف، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٦٠؛ ج ٥، ص ١١٢ ـ ١١٣، وج ٨، ص ٢٨، ١٠١ و١٣٢.

(٧٣) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣١، وج٥، ص ١٤، ١١١، ١١٣ و١٩٢.

(٧٤) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٨؛ ج ٥، ص ١٤، وج ٨، ص ٧٨ و١٣٢.

(٧٥) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٢.

(٧٦) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٢ و١٢٢.

(٧٧) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣١، وج ٤، ص ١٨.

(٧٨) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٣٩.

(٧٩) المصدر نفسه، ج ٦، ص ٧٧.

رأس المال والمال عموماً[٨٠]، باعتبارهما مجال نشاط الاقتصاد وحركته من ناحية، وميدان أن العلاقات الاجتماعية من ناحية أخرى. ومن هنا يقسّم رأس المال المجتمع ويخلق فيه توتّرات ومواقع متنوّعة ومتناقضة. وتفطن خير الدين التونسي وأحمد بن ابي الضياف إلى حركية رأس المال وأهميته في العمل والاقتصاد، كما ركّزا على ضرورة استثمار رأس المال وتوظيفه في أنشطة ومجالات عديدة. وعبّرا عن ذلك بلغتهما الخاصة وطبقاً لثقافة العصر.

فالحديث عن نموّ الفلاحة[٨١]، وزيادة الدّخل[٨٢]، ونموّ المال[٨٣]، ونموّ الكسب[٨٤]، وعدم خسارة رأس المال وذهابه[٨٥]، من الاهتمامات المركزية والعناصر الثابتة في فكر المصلحين، بل في فكرهما الاقتصادي. ويؤكّدان بأساليب متنوّعة على دوران الأموال[٨٦]، وحسن التصرف فيها وإدارتها واستثمارها لمزيد الكسب والربح[٨٧]. ويظهر ذلك جلياً في غزارة مصطلح الربح[٨٨]، والفائدة[٨٩]، والغنائم[٩٠]، ونموّ المال[٩١]. ويرى خير الدين التونسي وأحمد بن ابي الضياف أن مجال حركة رأس المال واسع ومتشعّب، ويربطانه بمسائل أخرى ذات القيمة المركزية في علاقاتها بظاهرة المال ورأس المال؛ المكوس[٩٢]؛ الثروة[٩٣]؛ مواد الثروة[٩٤]؛ أسباب الثروة والغنى[٩٥].

ومن جهة أخرى، نراهما يفعّلان الحديث عن الظاهرة الاقتصادية التي يقسّمانها

---

(٨٠) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٨ ـ ١٩ و٥٥؛ ج ٣، ص ١٢ و١٧٨؛ ج ٥، ص ٨٥، وج ٨، ص ٢٨.
(٨١) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٦٠.
(٨٢) المصدر نفسه، ج ٥، ص ١١٢.
(٨٣) المصدر نفسه، ج ٨، ص ١٠١ ـ ١٠٢.
(٨٤) المصدر نفسه، ج ٨، ص ١٣٢.
(٨٥) المصدر نفسه، ج ٨، ص ٢٨.
(٨٦) المصدر نفسه، ج ٥، ص ١١٣.
(٨٧) المصدر نفسه، ج ٤، ص ١١٤.
(٨٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٨ ـ ١٩.
(٨٩) المصدر نفسه، ج ٥، ص ٨٥.
(٩٠) المصدر نفسه، ج ٨، ص ٤٢.
(٩١) المصدر نفسه، ج ٨، ص ١٠١.
(٩٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٨.
(٩٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٧.
(٩٤) المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٨.
(٩٥) المصدر نفسه، ج ٦، ص ٥١.

إلى عناصر أخرى مثل: الأغنام[٩٦]؛ والأبقار[٩٧]؛ والإبل[٩٨]؛ والخيل[٩٩]؛ وآلات الحرث[١٠٠]؛ والزياتين[١٠١]؛ ومطامير الحبوب[١٠٢]؛ والأسواق[١٠٣]؛ والأسعار[١٠٤]؛ والسلع والبضاعة والبضائع[١٠٥]؛ والمكس والمكوس[١٠٦]؛ والبيع بالمزايدة[١٠٧]؛ وارتفاع الأسعار[١٠٨]؛ وتقسيم الأسواق مثل سوق العربان[١٠٩]. وبهذه العناصر تتكوّن لنا بعض خصائص وملامح وأفق الاقتصاد أو التشكيلة الاقتصادية التي يحلّلها صاحب **الإتحاف** أو مؤلّف **أقوم المسالك**. أمّا مسألة الاقتراض والمديونية والديون الخارجية فشغلت بال أحمد بن ابي الضياف وخير الدين التونسي وبيّنا منها موقفهما بقولهما: «صَبْرُنا على أنفسنا خير من صبر الناس علينا»، مشجّعين على الاقتراض الداخلي ورافضين الدّين الخارجي[١١٠]. وهي مسألة مركزية في السياسة الاقتصادية لكل دولة. كما يركّزان في آثارهما المختلفة على العلاقات المتينة بين ظاهرتي المصروف والخرج من ناحية، والضرائب والمجبى والمكوس من ناحية أخرى. ويفسّر أحمد بن ابي الضياف الأزمة المالية والاقتصادية في تونس القرن التاسع عشر بكثرة الخرج وقلّة الدخل، ويعتبر الأزمة المعنية من خصائص الأمة الاسلامية[١١١]. ويفصّل التحليل في هذا الإطار، معتمداً على الأوضاع الاقتصادية في تونس الحسينية[١١٢] مطوّلاً الحديث عن المجبى والضرائب عموماً[١١٣].

---

(٩٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢١.
(٩٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٢.
(٩٨) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٨٠.
(٩٩) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٨٠.
(١٠٠) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٦٠.
(١٠١) المصدر نفسه، ج ٧، ص ٣٦.
(١٠٢) المصدر نفسه، ج ٦، ص ٣٠.
(١٠٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٣ و٤١ ـ ٤٢.
(١٠٤) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٩٧.
(١٠٥) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٠.
(١٠٦) المصدر نفسه، ج ٦، ص ٤٢.
(١٠٧) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٥٤ ـ ٥٥.
(١٠٨) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٧٤.
(١٠٩) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣٨.
(١١٠) المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٥٥ ـ ١٥٦؛ ج ٤، ص ١١٣ ـ ١١٤ و٢٠٠ ـ ٢٠١، وج ٦، ص ٧٦، ٨١، ١١٠ و١١٥.
(١١١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٤ و٤٨.
(١١٢) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣٠ و٤٨.
(١١٣) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٨٠ و٨٤.

وهكذا تظهر في كتابات خير الدين التونسي وأحمد بن ابي الضياف عناصر مختلفة لإمكانية الحديث عن سياسة ضرائب[١١٤]، وملامحها العامّة ومجالاتها المختلفة[١١٥]. أمّا مسألة كثرة المصاريف وقلة الدخل، فهي في نظر صاحب **الإتحاف** من الأسباب المباشرة للأزمة المالية في تونس القرن التاسع عشر[١١٦] في علاقة بمصاريف الجند والدولة وقلّة الإنتاج الفلاحي. وفي المجال نفسه، يؤكد خير الدين التونسي وأحمد بن ابي الضياف على الخطر الكامن في الديون الأجنبية[١١٧]، وارتفاع الأسعار وقلة الإنتاج[١١٨]، وصعوبة الحلّ[١١٩]، وكثرة نقاط ضعف سياسة الحسينيين في ميدان الجباية[١٢٠]. وهنا، يرى أحمد بن ابي الضياف أن مثل هذه السياسة هي التي أفرزت الحركة الاجتماعية العميقة في تونس القرن التاسع عشر: ثورة علي بن غذاهم سنة ١٨٦٤، مبيناً أن الأموال صُرفت في الترف والبذخ[١٢١].

كما ان تنوّع المصطلح الاقتصادي في فكر خير الدين التونسي وأحمد بن ابي الضياف وآثارهما، ارتبط عضوياً وشمولياً بالظواهر والهياكل الاجتماعية على اختلاف ثقافاتها وحركاتها ومواقفها. ومن هنا، يكون تعرُّض المصلحين للمسائل الاقتصادية تعرضاً اجتماعياً ثقافياً، ويظهر ذلك جلياً في المصطلح الاجتماعي الذي يكوّن المادّة الأساسية لإنتاج خير الدين التونسي وأحمد بن ابي الضياف، وهو إنتاج متنوّع ومتفَاوت. ولعلّ أمثلة دقيقة على ذلك تبيّن أهميّة الاجتماعي في الظاهرة الاقتصادية من خلال ما كتب خير الدين التونسي وأحمد بن ابي الضياف: النوع الإنساني؛ الاجتماع الإنساني؛ الإنسان؛ البشر؛ الرعيّة؛ الرعايا؛ العامّة؛ الخاصة؛ الأشراف؛ الأولياء؛ الصالحون؛ الأعيان؛ الجند؛ أبناء السبيل؛ الأيتام؛ الفقراء؛ الأغنياء؛ القبائل؛ العروش؛ الأمّة؛ الأمم؛ الضعفاء؛ الغرباء؛ أهل الذمّة؛ اليهود؛ الإفرنج؛ الأتراك؛ أهل الحاضرة؛ العربان؛ الأكابر؛ أواسط الناس؛ التجار؛ أهل القرى؛

---

(١١٤) المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٣ و٢٧.

(١١٥) المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٨٧.

(١١٦) المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٣٦، ١٤٨، ١٦٠ و١٨٠؛ ج ٥، ص ٢٣، ٨٧ و١١١، وج ٦، ص ٢٤، ٥٢ و٨١ ـ ٨٢.

(١١٧) المصدر نفسه، ج ٦، ص ٨٢.

(١١٨) المصدر نفسه، ج ٦، ص ٨١.

(١١٩) المصدر نفسه، ج ٦، ص ٨٣.

(١٢٠) المصدر نفسه، ج ٦، ص ٩٥ و١١١.

(١٢١) المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٥٥ ـ ١٥٦؛ ج ٤، ص ١١٣ ـ ١١٤، ١٨٧ و٢٢٧، وج ٦، ص ٧٦، ٨١، ١١٠ و١١٥.

أهل الرأي؛ أهل الحل والعقد؛ رجال الدّولة؛ المدرّسين؛ الفقهاء؛ السّكان؛ الرعاة؛ المجتمع الإنساني. . .

وعلى كثرة هذا المصطلح الاجتماعي وتنوّعه وكثافته في كتابات خير الدين التونسي وأحمد بن ابي الضياف، فإنه يُترجم بالضرورة أوضاعاً ومسائل ومستويات اقتصادية مادّية لفئات وشرائح وطبقات اجتماعية عديدة ومتباينة المصالح والمواقع في العلاقات الاجتماعية. ومن هذه الزوايا، تصبح العلاقة بين الهياكل الاجتماعية والمستويات الاقتصادية علاقة عضوية جدلية شاملة لا إمكانية للخروج عنها لتحليل حركة المجتمع وفهمها. فمن الممكن إذاً، إثبات فكر اجتماعي اقتصادي واضح المعالم والتوجهات والإشكاليات في آثار كلٍ من خير الدين التونسي وأحمد بن ابي الضياف وذهنيتيهما. إنهما يذهبان ـ في مواقع عديدة من إنتاجهما ـ إلى الحديث عن المدنية والحضارة والتقدّم والعمران، مبرزيْن أسس بنائها ومظاهرها المختلفة، وشروط التطوّر ومضاعفاتها العديدة على حياة الإنسان: فرداً وجماعة[١٢٢]. كما يؤكدان على امكانية انقطاع الجنس/النوع البشري وأسبابه، وتكون عوارض ذلك اقتصادية أو سياسية أو حضارية[١٢٣]. وفي هذا المستوى، في استطاعتنا إبراز عناصر أوّلية وأساسية لـ «علم اجتماع عام» (une sociologie générale) وعلم نفس اجتماعي (une psychologie sociale) في آثار خير الدين التونسي وأحمد بن ابي الضياف. ويقول هذا الأخير، على الطريقة الخلدونية: «الإنسان مدني بالطبع»[١٢٤].

وفي الاتجاه نفسه، وقع التركيز بوضوح، وبأدّلّة عديدة، على جملة التباينات المادّية والثقافية للمجتمع التونسي في القرن التاسع عشر، وهي تباينات جغرافية وفكرية واقتصادية واجتماعية، تجسّمها المصطلحات التالية: أرياف وحضر؛ أغنياء وفقراء؛ عامّة وخاصّة؛ راع ورعية؛ أعيان وسواد الناس؛ حواضر وبوادي؛ أشراف ورعاة[١٢٥]. ذلك ما يسمح لنا بالحديث عن عناصر عديدة لعلم اجتماع ريفي (sociologie rurale) وعلم اجتماع حضري (sociologie urbaine) في كتابات خير الدين التونسي وأحمد بن ابي الضياف، ويجسّم ذلك انقسام المجتمع إلى عالمين متباينين: عالم المدن وعالم الأرياف.

وفي هذا المستوى، تظهر عناصر الاقتصاد الريفي /الفلاحي والاقتصاد

(١٢٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٧، ٢١ و٥١ ـ ٥٢.
(١٢٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٦ ـ ٧ و١٧.
(١٢٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٦ ـ ٧.
(١٢٥) المصدر نفسه، ج ٦، ص ٣٠، ٣٧ و٧٢، وج ٨، ص ١٢١.

النقدي/ الحضري متناقضة ومختلفة ومتكاملة، كما تعبّر عن طبيعة المجتمع والعلاقات والقوى الاجتماعية. وقد قدّم أحمد بن ابي الضياف حالة من حالات المسألة الاجتماعية/ الاقتصادية /الثقافية في المجتمع العربي الاسلامي الحديث في أثره المهم: رسالة في المرأة[١٢٦]، طُرحت فيه تلك القضايا القديمة ـ الجديدة: عمل المرأة؛ تعليم المرأة؛ الطلاق؛ الزواج؛ التزايد والنسل؛ المشاركة في الحرب؛ علاقة المرأة بالرجل والرجل بالمرأة؛ موقع المرأة ودورها في المجتمع العربي الاسلامي[١٢٧]. وفي كل الحالات، ارتبطت المسألة الاجتماعية بالمعطيات والظواهر الاقتصادية في كتابات خير الدين التونسي وأحمد بن ابي الضياف، ولا مجال لفصل الاقتصادي عن الاجتماعي في كتاباتهما. ومن هنا، وجب التأكيد على أن المسألة الاجتماعية الاقتصادية في إنتاجهما تحتلّ مكانة مهمة وغير هامشية[١٢٨]، وذلك حسب ثقافتهما ومشاغل الفضاء العربي الاسلامي الحديث.

إن تعرّض خير الدين التونسي وأحمد بن ابي الضياف إلى مختلف أوجه المسألة الاقتصادية الاجتماعية وعناصرها لا يعني إطلاقاً أن لهما مقاربة اقتصادية أو اقتصادوية (Approche économique/ économiciste) لقضايا المجتمع، بل تندرج مساهمات كل منهما ـ على أهميتها ـ في إطارها العام، وهو الفكر الإصلاحي وفكر النهضة عموماً. ومن الواجب التأكيد على محدودية هذا الفكر الذي ربط شروط النهضة والإصلاح بأجهزة الحكم السياسي ونوعية الفكر والممارسة السياسيين. وهكذا نقول بأن المسألة الاقتصادية تندرج ضمن نسق فكري معيّن: الفكر الإصلاحي في المجتمع العربي الاسلامي الحديث الذي دخل في شبكة علاقات وجدليات مع النظام الرأسمالي الغربي. فالإشارات الاقتصادية والمصطلحات الاقتصادية الاجتماعية الواردة في كتابات المصلحين التونسيين في القرن التاسع عشر ليست دليلاً على امتلاكهم فكراً اقتصادياً أو نظرية اقتصادية، بل كلّ ما في الأمر، أنها إشارات ومراجع وتصّورات مرتبطة أساساً بنمطين من الاقتصاد والثقافة والمجتمع: النمط الرأسمالي الغربي، والنموذج العربي الاسلامي ما قبل الصناعي.

---

(١٢٦) ابن ابي الضياف، «رسالة في المرأة».

(١٢٧) انظر: Béchir Tlili, « Un important document de Ben Dhiaf sur le féminisme (1856),» dans: Béchir Tlili, *Etude d'histoire sociale tunisienne du XIXe siècle,* publications de l'unversité de Tunis, faculté des lettres et sciences humaines de Tunis: 4 série, histoire; v. 15 (Tunis: Université de Tunis, 1974), pp. 193-221.

(١٢٨) انظر: Jdey, «La Pensée sociale, politique et culturelle de Ben Dhiaf,» tome 2, pp. 243-420.

فتصبح العلاقات متلوّنة بهياكل وآليات وطبيعة المجتمعين المتقابلين على أرضيات متفاوتة ولأغراضٍ متباينة وبأجهزة مختلفة: المجتمع الصناعي والمجتمع التقليدي.

إن هذه الاعتبارات العديدة منطلق مهم في تعريف كتابات خير الدين التونسي وأحمد بن ابي الضياف بأنها ليست كتابات اقتصادية، بل هي تعتبر الاقتصاد عنصراً من عناصر النهضة والإصلاح وشرطاً من شروط التطور. ومن هنا أمكننا القول بأن الفكر التونسي الحديث يحمل، في مختلف أبعاده وتوجهاته وآلياته، مختلف عناصر المسألة الاقتصادية، لكنه لا يعرّف لنا فكراً اقتصادياً واضح الملامح والأسس، مثل الفكر الاقتصادي الليبرالي الذي انتجه النظام الرأسمالي. فالمسألة الاقتصادية في كتابات خير الدين التونسي وأحمد بن ابي الضياف حاضرة ومختلفة الأبعاد، لكنها خاضعة لضغوطات داخلية وخارجية لم يستوعبها المصلحون، وهذا ما جعل الأفكار الاقتصادية متضاربة، وما جعل الانتقائية والتوفيقية من العناصر الواضحة في تحاليل خير الدين التونسي وأحمد بن ابي الضياف وتصوراتهما.

يعني غياب الفكر الاقتصادي إذاً غياب نظرية اقتصادية في كتابات أحمد بن ابي الضياف وخير الدين التونسي وغيرهما من المصلحين التونسيين. ولعلّ ذلك عائد إلى تكوينهم الاقتصادي المحدود ونمط الاقتصاد في المجتمع السائد: اقتصاد تقليدي قوانينه غير واضحة وحركيته بطيئة. والمهمّ هو أن المصلحين التونسيين في القرن التاسع عشر تعرّضوا ـ بطريقتهم ـ للمسألة الاقتصادية وتبينوا ـ هنا وهناك ـ كثيراً من الآراء والملاحظات والمعطيات، التي لا تعبّر في نهاية التحليل عن فكر اقتصادي مركّز أو نظرية اقتصادية شاملة. ولا شك في أن مثل هذه المعطيات تؤثر بوضوح وبعمق في الاشكالية الكبرى التي تندرج فيها المسألة الاقتصادية: إشكالية النهضة والإصلاح، وهي موضوع يتلوّن بطبيعة المرحلة التاريخية التي يُطرح فيها: التحرّر والاستقلال؛ البناء ومواجهة التخلف؛ الديمقراطية والاشتراكية؛ الوحدة والتقدّم... وفي هذه المستويات، يجوز طرح السؤال ـ الإشكالية: هل النهضة في الفكر التونسي (والعربي الاسلامي) الحديث والمعاصر مسألة سياسية أم اجتماعية اقتصادية وثقافية؟

حاولنا في هذه المقاربة التركيز على مكانة الاقتصاد والظواهر الاقتصادية في فكر خير الدين التونسي وأحمد بن ابي الضياف، وقد استطعنا إبراز جملة من العناصر المهمة والمرتبطة ببعضها البعض، كما يلي:

١ ـ حضور الظواهر الاقتصادية في الفكر التونسي الحديث.

٢ ـ أهمية العلاقات بين الاقتصادي والاجتماعي والسياسي في الفكر التونسي الحديث.

٣ ـ أهمية البعد الثقافي والحضاري في المسألة الاقتصادية (العمران ـ الحضارة ـ التقدم...).

٤ ـ جدلية الصراع بين الشرق والغرب ـ في المسألة الاقتصادية ـ في الفكر التونسي الحديث.

٥ ـ غياب فكر اقتصادي ونظرية اقتصادية في كتابات المصلحين التونسيين في القرن التاسع عشر.

٦ ـ المفهوم الغامض والشامل والمتناقض للنهضة والإصلاح في الفكر التونسي الحديث: الغرب؛ الإسلام؛ الحداثة؛ المعاصرة...

كل هذه العناصر صالحة للبحث في طبيعة القضايا المطروحة، وتحديد مجالاتها المعرفية والتاريخية، ومعرفة شروط النهضة وآلياتها أو التنمية الشاملة والمستقلة، فتُطرح القضية في مستويين:

ـ طبيعة العلاقات بين القوى الاجتماعية في تونس الحديثة والمعاصرة.

ـ طبيعة العلاقات بين تونس والنظام الاقتصادي الرأسمالي الغربي.

(٢)
الأنا والآخر في الفكر التونسي الحديث

منير السعيداني(*)

تمهيد

يهتم ما هو مقترح لاحقاً بتحديد صور الأنا وصور الآخر التي حوتها خطابات من تونس ذات أجناس في الكتابة مختلفة ظهرت خلال الفترة بين منتصف القرن التاسع عشر ومنتصف القرن العشرين(١). ويمهّد تحديد الصور ذاك لتعيين أنماط التصوير الرئيسية منها والفرعية وتحليل مكوّناتها بما يفضي إلى تعيين أنساق التمثل التي تندرج ضمنها تلك التصاوير.

ينصبّ الاهتمام إذاً على وحدة تحليل رئيسية هي الصّور بوصفها معبّرة عن وعي بالهوية الخاصّة وبهوية الآخرين. وتتعامل المقدّمات المقترحة هنا مع الصور على أنها أولاً تعبيرة من تعبيرات ثقافة المجتمع عن أوضاعه، وهي بذلك خاضعة لآلية انبناء وسيرورة إنتاج جماعية قابلة للتعقل العلمي الاجتماعي، وباعتبارها ثانياً رهاناً من رهانات الواقع الاجتماعي؛ ذلك أن سياقها التاريخي والاجتماعي يجعل منها محطّ نزاعات اجتماعية لا على صعيد إنتاجها فحسب، بل كذلك على صعيد تداولها الاجتماعي للمراهنة بها على التحكّم في سيرورة التغيّر الاجتماعي. إن علم اجتماع الهوية والآخرية الذي ينضوي تحته ما هو مقترح أدناه، بحث في تمثل الهويّات وبناء التصاوير عنها بناءً ذا طبيعة اجتماعية، بحث يتّخذ من المخيال صعيداً على اعتبار أن

(*) باحث في علم الاجتماع ـ تونس.

(١) تعرض الورقة جزءاً مختصراً ومكثفاً مما شمله بحث جامعي مقدم لكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بجامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية بتونس.

القول بفعل المخيال في واقعه مفض بنا في منتهى التحليل إلى واقع اجتماعي ما.

وتتمثل خطابات المتن المدروس في منتخبات من الخطابات الفكرية ـ السياسية وفي الإنسانيات ومن الكتابات الأدبية والآداب العاميّة والشعبيّة ظهرت في ما قيل أو كتب في تونس والقاهرة ودمشق واسطنبول وجنيف وباريس خلال الفترة موضوع الدرس، وذلك بهدف تعيين المفردات والتعابير والفقرات الكلامية التي تكون مادّتها الأساس تصويراً للأنا وللآخر[٢].

إن افتراض وجود علاقة ما بين تلك الخطابات التمثلات وما تحويه من تصاوير بوصفها بالمعنى السيميائي أنمطة دالّة من جهة، والأطر والحركات الاجتماعية التي تبنى من خلال فعلها الخطابات ويلقى بها في ساحة الرهانات الاجتماعية من جهة أخرى، هو ما يؤسّس لإمكانية اكتمال جانبي مقاربة هي من صلب علم اجتماع الثقافة[٣].

أولاً: المتن ومعاجمه

١ ـ المتن

لم تبدأ فترة حيّز البحث في الإخصاب كتابة إلاّ بعد تجاوز منتصف القرن التاسع عشر بعقدين تقريباً. وقد تزامن ذلك مع احتداد أزمة نظام الحكم من جهة[٤]، وبداية جني نتائج تعاظم الاحتكاك بأوروبا[٥] بالتوازي مع مزيد تشابك مصالح تجارية وسياسية من الجانبين وتزايد الجاليات الأوروبية بتونس حضوراً وتأثيراً من جهة أخرى.

---

(٢) انظر بحثين استعملا تقنية تحليل المضمون في اتجاه شبيه بما تسعى إليه هذه الورقة: محمد السيد سليم، **التحليل السياسي الناصري: دراسة في العقائد والسياسة الخارجية**، سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٣)، ومارلين نصر، **التصور القومي العربي في فكر جمال عبد الناصر (١٩٥٢ ـ ١٩٧٠): دراسة في علم المفردات والدلالة**، سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨١).

(٣) يتزايد اهتمام علم الاجتماع العربي بقضايا الذاتية والهويّة وتمثلاتها وتصاويرها وذلك منذ بداية الثمانينيات بخاصة. انظر مدى التقدم الحاصل في ذلك في: **صورة الآخر: العربي ناظراً ومنظوراً إليه** (ندوة)، تحرير الطاهر لبيب (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٩).

(٤) قدم خير الدين استقالته الأولى عام ١٨٦٢، ثم اندلعت انتفاضة علي بن غذاهم عام ١٨٦٤، فأبطل العمل بالدستور عام ١٨٦٤، ثم أقيل الوزير الأكبر خزنه دار عام ١٨٧٣.

(٥) أنشئت مدرسة حربية عام ١٨٤٠ ذات نظم أوروبية، وزار الباي أحمد فرنسا عام ١٨٤٦، وانطلق تبني بعض النظم العسكرية الأوروبية وتدريس اللسانين الفرنسي والإيطالي والترجمة منهما، ثم أنشئت «المدرسة الصادقية» متعددة الألسن عام ١٨٧٥.

أ ـ الكتابات الفكرية ـ السياسية

كرّس مؤلّف خير الدين التونسي **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك** (١٨٦٨) خطاباً ينبني على آخرية جديدة لدى العرب والمسلمين باعتماده مقولة «التقدّم» قواماً والإصلاح والتنظيمات عناوين ممّا أوضحه لاحقاً في مذكّراته[٦]. كما مثلت جريدة **الرّائد** (١٨٦٠) واجهة الفكر الإصلاحي ـ التحديثي المنبث في تلافيف تلك الآخرية التي تغذّت من تفاعلها مع بعض الأوضاع النهوضية المشرقية في الشام ومصر ثم تركيا بدرجة أقل[٧]. وقد مثل تواتر المصنّفات التاريخية ـ السياسية لكل من أحمد بن أبي الضياف[٨] ومحمّد بيرم الخامس[٩] دليلاً على توطّد ذلك الخطاب وفكره الدّاعم وهو ما تأكّد مع كتابات محمّد السنوسي الأولى[١٠].

ولئن واصلت الكتابات في الرحلة تواترها[١١] فقد أنبأ تأسيس «الجمعية الخلدونية» (١٨٩٦) وصدور أولى الصحف غير الرسمية **الحاضرة** (١٨٨٨) ثم **الزهرة** (١٨٩٠) عن أنَّ بناء ونشر مقوّمات الفكر الإصلاحي ـ التحديثي باتا منوطين بعمل بدأ باتخاذ طابع أهلي وجماهيري أكثر فأكثر توافق لفترة مع استراتيجية «التشريك والتنوير» المتّبعة من قبل بعض المقيمين العامّين الداعمين للتيارات الليبرالية والجمهورية الاشتراكية الديمقراطية الفرنسية[١٢]. وبالتوازي مع ذلك، كانت مطالع القرن العشرين تهيئ لالتقاء كتلة «المدرسيين»[١٣] وكتلة «الزيتونيين» الخارجين لتوّهم

---

(٦) Mohamed-Salah Mzali et Jean Pignon, *Khérédine, homme d'etat* (Tunis: Maison tunisienne de l''edition, [1971-]), tome 1: *Memoires*.

(٧) حفناوي عمايرية، **فجر التنوير العربي الحديث** (تونس: دار نقوش عربية، [د.ت.]).

(٨) أحمد بن أبي الضياف، **إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان** (تونس: وزارة الشؤون الثقافية، ١٩٧٢).

(٩) محمد بيرم الخامس التونسي، **صفوة الاعتبار بمستودع الأمصار والأقطار** ([د.م.]: دار بيروت، [د.ت.])، وهو نسخة مصورة عن الطبعة الأولى الصادرة عن المطبعة الإعلامية بالقاهرة عام ١٨٨٤.

(١٠) محمد السنوسي، **الرحلة الحجازية**، تحقيق علي الشنوفي (تونس: الشركة التونسية للنشر والتوزيع، ١٩٧٦). وكان قد كتب أصلاً عام ١٩٨٦.

(١١) انظر: **الاستطلاعات الباريزية** لمحمد السنوسي، والذي طبع أول مرة على نفقة الحكومة سنة ١٨٩١، ومحمد الحبيب بن الخوجة، **الرحلة الناصرية بالديار الفرنساوية** (تونس: المطبعة الرسمية، ١٩١٣)، وفيه وصف لرحلة الناصر باي إلى فرنسا.

(١٢) انظر: أحمد بن ميلاد ومحمد مسعود إدريس، **الشيخ عبد العزيز الثعالبي والحركة الوطنية، ١٨٩٢ ـ ١٩٤٠: مقدمة النشاط الفكري والسياسي للشيخ عبد العزيز الثعالبي في تونس من خلال وثائقه** (قرطاج: بيت الحكمة، ١٩٩١)، ومحمد الفاضل بن عاشور، **الحركة الأدبية والفكرية في تونس** (تونس: الدار التونسية، ١٩٨٣).

(١٣) وهم خريجو «المدرسة الصادقية» وقدماؤها المنضوون في جمعية أنشئت عام ١٩٠٥، وقد كانوا الأقرب إلى تبنّي استراتيجية التحديث عبر المشاركة والاستنارة.

من مخاض المناظرات الفقهية إلى مجال أكثر ارتباطاً باستراتيجية الإصلاح الديني المنعقدة منذ زيارتي محمّد عبده إلى تونس وانتظام حلقات «العروة الوثقى»[١٤].

وقد برزت آثار ذلك في إصدارات صحفية ترجمت عن ذلك التوجه[١٥]، إضافة إلى كتابات متنوّعة أخرى[١٦]، ثم تأكّد ذلك الاتجاه التوحيدي بصدور النسخة العربية من جريدة **التونسي** والتي رأس تحريرها عبد العزيز الثعالبي ملتحقاً بـ «الشبّان التونسيين» بزعامة علي باش حامبة[١٧].

وتعتبر فترة ما بين الحربين فترة خصوبة قصوى بالنسبة إلى ما نحن بصدده من الكتابات. وقد افتتحها عبد العزيز الثعالبي من باريس[١٨] بالتوازي تقريباً مع صدور كتاب محمّد باش حامبة من جنيف[١٩]. وقد مثّل الكتابان فاتحة المرحلة الجديدة والتي طرح واقعها التاريخي إشكاليات التحرّر الوطني، وذلك على صعد المطالب السياسية وطابع النضال التنظيمي والجماهيري ومجال الدعاية ومداها[٢٠]. وقد برز ذلك في ملامح فكر عروبي إسلامي متزايدة الوضوح متغذّية من علاقات مشرقية متّسعة باطّراد[٢١]، وهو ما خلّف تأثيرات في الصراع بين مختلف أجنحة الحزب

---

(١٤) زار الشيخ تونس مرتين، الأولى من ٦/١٢/١٨٨٤ إلى ٤/١/١٨٨٥، والثانية من ٩/٩/١٩٠٣ إلى ٢٤/٩/١٩٠٣.

(١٥) عمر بن قفصية، **أضواء على تاريخ الصحافة التونسية: ١٨٦٠ ـ ١٩٧٠** (تونس: دار بوسلامة، ١٩٧٢).

(١٦) **آثار الشيخ محمد النخلي، ١٨٦٩ ـ ١٩٢٤: سيرة ذاتية وأفكار إصلاحية**، جمع وتقديم عبد المنعم النخلي؛ تحقيق ومراجعة حمادي الساحلي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٥).

(١٧) ابن ميلاد وإدريس، **الشيخ عبد العزيز الثعالبي والحركة الوطنية، ١٨٩٢ ـ ١٩٤٠: مقدمة النشاط الفكري والسياسي للشيخ عبد العزيز الثعالبي في تونس من خلال وثائقه**.

(١٨) عبد العزيز الثعالبي، **تونس الشهيدة**، تعريب حمادي الساحلي؛ مراجعة محمد العروسي المطوي، ط ٢ (تونس: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٨). وقد كتبه أصلاً بالعربية ثم نقل إلى الفرنسية وصدر بباريس في كانون الثاني/يناير ١٩٢٠.

(١٩) انظر: Mohammed Bach-Hamba, *Le Peuple algéro-tunisien et la France*, réedition, préparée et présentée par Mahmoud Abdelmoula, bibliothèque culturelle maghrebine (Carthage: Fondation nationale pour la traduction, établissement des texte et les études, Beit al-Hikma, 1991).

(٢٠) تبرز في ثاني الكتابين الأخيرين بخاصة أصداء المطالب الوطنية وبصمات التوجّهات العروبية ـ الإسلامية الناشئة شأن «التجمّع الإسلامي الزيتوني»، و«اللجنة الجزائرية التونسية» وأفكار الشيخ صالح الشريف الذي أصدر فتوى بالجهاد من برلين. انظر: Mahmoud Abdelmoula, *Jihad et colonialisme: La Tunisie et la Tripolitaine, 1914-1918: De la guerre Sainte à la guerre juste* (Tunis: Ed. Tiers-monde, 1978).

(٢١) تبرز مختلف ترجمات الشيخ الثعالبي أهمية رحلاته المشرقية في بناء فكره، وقد كان من خلالها تعرّف على الزهراوي والكواكبي والرّصافي والزهاوي وأمين الحسني وغاندي ومحمد علي جناح، إذا ما =

الحر الدستوري القديم[٢٢]، وبين الحزب القديم والجديد. وقد تمكّن الحبيب بورقيبة عبر هذا الحزب وعلى أثر انشقاق سنة ١٩٣٤[٢٣] من إعطاء نفس جديد للخط الإصلاحي ـ التحديثي تجلّت ملامحه في خطبه ورسائله ومقالاته مقتبساً مقوّمات من الفكر السياسي الليبرالي الفرنسي بخاصة[٢٤].

وظهرت بالتوازي مع ذلك كتابات فكرية ذات طبيعة صحافية أبرزها في مجلاّت **العالم الأدبي** و**المجلّة الزيتونية** و**المباحث**[٢٥]، إضافة إلى ما برز من الصحافة الإشتراكية الديمقراطية منذ عام ١٩٢١[٢٦] بحيث ساهمت المطارحات الدّائرة على أعمدة مختلف الصحف في توضيح الأطروحات وفرز الاتجاهات، وبخاصّة في ما يمس المسألتين الوطنية والقومية.

أما بعد الحرب العالمية الثانية، فإنّ كتابات محمّد الفاضل بن عاشور حول

= اقتصرنا على الأكثر شهرة من بينهم. انظر: ابن ميلاد وإدريس، **الشيخ عبد العزيز الثعالبي والحركة الوطنية، ١٨٩٢ ـ ١٩٤٠: مقدمة النشاط الفكري والسياسي للشيخ عبد العزيز الثعالبي في تونس من خلال وثائقه**.

(٢٢) يمثل الطاهر الحدّاد مثلاً بكتاباته وصلاته بالحركة النقابية العمّالية وبعلاقته المخصوصة بالشيخ الثعالبي وجهاً من أبرز وجوه ما يمكن اعتباره جناحاً وطنياً متجذراً في الحزب القديم.

(٢٣) عبد العزيز الثعالبي، **الكلمة الحاسمة**، عرض وتقديم وتعليق حسن أحمد جغام (سوسة: دار المعارف، ١٩٨٩). وفيه توضيح لآخر أطوار الصراع وجهود الشيخ من أجل توحيد الفريقين قبل الانقسام البات.

(٢٤) الحبيب بورقيبة، **بين تونس وفرنسا: كفاح مرير طيلة ربع قرن في سبيل التعاون الحر** (تونس: المطبعة الرسمية، ١٩٥٧).

(٢٥) **العالم الأدبي** (١٩٣٠ ـ ١٩٣٦) بعثها ورأس تحريرها زين العابدين السنوسي بن محمد السنوسي السابق ذكره. وقد لعبت دوراً هاماً في التجديد الأدبي والتعريف بالأدباء الناشئين.

المجلة الزيتونية (١٩٣٦ ـ ١٩٥٥) وكانت لسان حال المدرسين الزيتونيين المتبنّين لاتجاه التجديد الديني والتحديث الفكري الاجتماعي ذي الوجهة العروبية الإسلامية. وقد نشرتها دار الغرب الإسلامي ببيروت في تسعة مجلدات (دون ثبت التاريخ).

المباحث (١٩٣٨ ـ ١٩٤٧) بعثها ورأس تحريرها محمد البشروش ثم خلفه محمود المسعدي، وقد تبنّت هي أيضاً قضية التجديد الأدبي ولكن من وجهة أكثر قرباً من الآداب الغربية على عكس **العالم الأدبي**. انظر: Jaafar Majed, *La Presse Littéraire en Tunisie de 1904 à 1955*, Publications de l'université de Tunis, faculté des lettres et sciences humaines de Tunis ([Tunis]: Impr. officielle de la république tunisienne, 1979).

وقد ترجم الكتاب إلى العربية وصدر بتونس عام ٢٠٠٠.

(٢٦) Mustapha Kraeim, *Nationalisme et syndicalisme en Tunisie, 1918-1929* (Tunis: Union Génerale Tunisienne du Travail, 1980).

وفيها مقتطفات مطوّلة ودقيقة من صحف: *L'Avenir social, Le Courrier de Tunisie* et *Tunis Socialiste*.

فلسطين[٢٧]، والحبيب ثامر من القاهرة[٢٨]، ثم علي البلهوان منها أيضاً[٢٩] أظهرت مدى تعمّق البعد العروبي الإسلامي اهتماماً[٣٠] وعلاقات[٣١] ومحتوى سياسياً بالتوازي مع الاتجاه الإصلاحي التحديثي في صيغته البورقيبية الآخذة بالاكتمال[٣٢].

ب ـ الكتابات الدينية

لم تتميّز الكتابات الدينية بخروج واضح عن مباحثها التقليدية إلاّ بعد منتصف القرن التاسع عشر متزامنة مع تنامي أصداء الوهابية والسنوسية والمهدية إلى تونس، أو ردود الفعل الإسلامية تجاه التغلغل الأوروبي المتصاعد دولاً وقوى سياسيةً وتجارةً ولغةً وأنماطَ عيش.

وقد مثلت مشاريع إصلاح أنظمة التدريس بجامع الزيتونة السطح الذي انعكس فيه صراع الاتجاهات والمذاهب على خلفية إثارة قضايا العلاقة مع النصارى واليهود والسياسات الشرعية وواقع الإسلام والمسلمين التاريخي والحضاري.

لا يمثل الشيخ سالم بوحاجب إلاّ مثالاً، وإن كان من أبرزهم، من المدرّسين والفقهاء والقضاة والعلماء الذين عاصروا هذه الإشكاليات الجديدة بحيث بدأ يشقهم تناقض ذو رؤوس ثلاثة هي الاتجاه المساند للإصلاح التحديثي (سالم بو حاجب) والاتجاه التجديدي الإسلامي (العروة الوثقى) والاتجاه المحافظ الحنفي ذو العلاقات الوطيدة بالبايات وهي الاتجاهات التي واصلت تطوراتها، كل على خطّه الخاص، متّخذة من صراع المواقع والمناصب في الجامع ومؤسّسات الإفتاء والإشهاد والقضاء مادة فضلى لتعميق اختلافاتها[٣٣].

---

(٢٧) محمد الفاضل بن عاشور، **فلسطين الوطن القومي للعرب** (تونس: الجمعية الخلدونية؛ معهد البحوث الإسلامية، ١٩٤٨).

(٢٨) الحبيب ثامر، **هذه تونس** (القاهرة: مكتب المغرب العربي، [١٩٨٤]، وقد أعادت نشره دار الغرب الإسلامي في بيروت عام ١٩٨٨.

(٢٩) علي البلهوان، **تونس الثائرة** (القاهرة: لجنة تحرير المغرب العربي، ١٩٥٤). ويبرز في المؤلفات الثلاثة الأخيرة نفس مغربي وعروبي إسلامي قريب من ذلك الذي كان طوّره الشيخ الثعالبي رغم انتساب صاحبي الأخيرين منها إلى الحزب الجديد بزعامة بورقيبة الذي اعتبر الكتاب الأخير ذا أطروحات متطرفة.

(٣٠) كما برز ذلك مبكّراً لدى عبد العزيز الثعالبي في: عبد العزيز الثعالبي، **خلفيات المؤتمر الإسلامي بالقدس، ١٣٥٠ هـ ـ ١٩٣١ م**، أعدها للنشر أحمد بن ميلاد؛ تقديم وتحقيق حمادي الساحلي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٨).

(٣١) الرشيد إدريس، **ذكريات عن مكتب المغرب العربي في القاهرة** (ليبيا؛ تونس: الدار العربية للكتاب، ١٩٨٥).

(٣٢) بورقيبة، **بين تونس وفرنسا: كفاح مرير طيلة ربع قرن في سبيل التعاون الحر**.

(٣٣) انظر: ابن أبي الضياف، **إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان**، جزء التراجم، =

عاود الاتجاه التجديدي البروز بعد ركود مع صدور مجلّة **السعادة العظمى** (١٩٠٤)، ورغم سرعة اختفائها فإن خليفاتها واصلت نشر وتطوير الأطروحات نفسها حتى صدور جريدة **الاتحاد الإسلامي** (١٩١١) مستفيدة في ذلك من الأجواء التصادمية الناشئة عن تحركات طلاّب الجامع الأعظم وتحول مطالباتهم بتطوير التعليم وطرقه (١٩١٠) إلى حركة نضالية نقابية وثقافية متشعّبة[٣٤] كانت وطيدة الصلة بالطلاب المغاربة والجزائريين والطرابلسيين ذوي الحركية السياسية والثقافية المتنامية[٣٥]، وهو ما ترجم عنه نشوء «اللجنة الجزائرية ـ التونسية»، وتبلور «التجمّع الإسلامي» الرّافعين دعوات الجهاد تحت شعار الجامعة الإسلامية بعد نشاط مكثف إبان الحرب الطرابلسية ـ الإيطالية ومقاطعة شركة نقل إيطالية. . .[٣٦]

وعلى خطّ مواز لذلك سعى عبد العزيز الثعالبي مطلع القرن إلى إظهار اجتهادات فقهية تريد تطويع المواقف الدينية وأحكام الشريعة حتى تتواءم مع المهمّة التمدينية التي كان يدّعيها الفرنسيون[٣٧]. ولكن مقالاته البغدادية اللاّحقة بينت مدى ابتعاده عن أفكاره الأولى تلك[٣٨] في تواز مع الاهتمام المتزايد بمسائل الإصلاح الديني الاجتماعي ونقص الشبهات حول الإسلام وحفظها مقاصده بتجديد تشاريعه[٣٩].

= و André Demeersman, «Catégories sociales en Tunisie au XJXs,» *IBLA* (Tunis) no. 125 (1970). وللمزيد من التفاصيل حول العلاقات بين العلماء في القرن التاسع عشر، انظر: *IBLA* (Tunis), no. 142 (1978).

(٣٤) مختار العياشي، **البيئة الزيتونية، ١٩١٠ ـ ١٩٤٥: مساهمة في تاريخ الجامعة الإسلامية التونسية**، نقله من الفرنسية حمادي الساحلي (تونس: دار التركي للنشر، ١٩٩٠).

(٣٥) محمد صالح الجابري، **النشاط العلمي والفكري للمهاجرين الجزائريين بتونس: ١٩٠٠ ـ ١٩٦٢** (طرابلس، ليبيا: الدار العربية للكتاب، ١٩٨٣).

(٣٦) Bach-Hamba, *Le Peuple algéro-tunisien et la France*, et Abdelmoula, *Jihad et colonialisme: La Tunisie et la Tripolitanie, 1914-1918: De la guerre Sainte à la guerre juste.*

وهي تنظيمات إسلامية التوجه اتخذت من الآستانة وجنيف وبيرن مراكز لعملها الدعائي بخاصة.

(٣٧) عبد العزيز الثعالبي، **روح التحرر في القرآن**، نقله من الفرنسية حمادي الساحلي؛ راجعه ووضع حواشيه محمد المختار السلامي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٥). وقد نشر هذا الكتاب أول مرة سنة ١٩٠٤ وأثار ضجة كبرى انتهت بمحاكمة كاتبه وهو اعتبر في حينه دليلاً على قوة روح المحافظة.

(٣٨) عبد العزيز الثعالبي، **محاضرات في تاريخ المذاهب والأديان**، تقديم ومراجعة حمادي الساحلي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٥). وهو في الأصل جملة محاضرات الشيخ في جامعة آل البيت بين ١٩٢٦ و١٩٢٨.

(٣٩) يتميز الشيخ الخضر حسين بكتاباته المتتالية وبخاصة منذ استقراره بمصر بداية العشرينيات بعد فراره من تونس سنة ١٩١٣ مروراً بالآستانة وبيرن ودمشق. وقد برزت مقالاته في مجلة **الهداية الإسلامية** وبخاصة في كتابيه **نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم** و**نقض كتاب في الأدب الجاهلي** المنشورين في =

ومن جهة أخرى توّلت **المجلّة الزيتونية** مواصلة نشر الأطروحات التجديدية مركّزة على جامع الزيتونة مَرْكزاً لذلك ومعلماً للدفاع عن الإسلام والعروبة ومنبعاً لحركة شعبية نضالية ذات أفق تحرّري عروبي إسلامي[٤٠]. ولئن كانت فترة ما بين الحربين شهدت صراعاً حادّاً مثلت عنه كتابات الطاهر الحدّاد وخصومه[٤١]، فإنها تميّزت جميعها بتناول مسائل فقهية واجتهادية خلافية وهو ما كان دافعاً للبحث في مسائل المقاصد الدينية وموقعها من التشريع الإسلامي[٤٢] بالتوازي مع الدعاية الدينية ضد التبشير المسيحي واليهودية والصهيونية التي كانت صدى للنشاط التضامني مع فلسطين والمتصاعد منذ أواخر العشرينيات متتبّعاً المحطات التاريخية الكبرى لتطوّر المشروع الصهيوني في فلسطين[٤٣].

ج ـ الكتابات الأدبية

بدأ المجال الأدبي ومنذ القرن التاسع عشر يبرز احتياجات جديدة بداية بتبوؤ اللغة العربية مكانة اللغة الرّسمية للدولة وظهور الحاجة إلى إتقان اللغات الأوروبية وصولاً إلى تجربة **الرائد التونسي** الصحفية[٤٤]، كما كان لحلول مترجمين وأدباء ولغويين مشارقة[٤٥] دور في تجديد لغوي ونهضة أدبية ساهم فيهما ظهور أدب الرحلة[٤٦].

= القاهرة، ثم في ما جمع من كتبه التي أعيد نشرها بدمشق بعناية علي الرضا التونسي شأن **رسائل الإصلاح** و**هدي** و**نور** و**تونس** و**جامع الزيتونة** و**الدعوة على الإصلاح**.

(٤٠) انظر كشاف المواضيع في المجلد ٩ من **المجلة الزيتونية**.

(٤١) انظر: الطاهر الحداد، **امرأتنا في الشريعة والمجتمع** (تونس: المطبعة الفنية، ١٩٣٠)؛ محمد الصالح بن المراد، **الحداد في امرأة الحداد: أورد الخطأ والكفر والبدع التي حواها كتاب امرأتنا في الشريعة والمجتمع** (تونس: المطبعة التونسية، ١٩٣١)؛ عمر بن إبراهيم المدني البري، **سيف الحق على من لا يرى الحق** (تونس: [د.ن.]، ١٩٣١)، والهادي العبيدي، **تحت السور**، تقديم توفيق بكار (تونس: مؤسسات عبد الكريم بن عبدالله، ١٩٩٢)، ص ٨٤ ـ ٨٩.

(٤٢) محمد الطاهر بن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية** (تونس: مكتبة الاستقامة، ١٣٦٦ هـ/ ١٩٤٧ م).

(٤٣) الثعالبي، **خلفيات المؤتمر الإسلامي بالقدس، ١٣٥٠ هـ ـ ١٩٣١ م**؛ محمد مسعود ادريس، «تونس ما بين الحربين والقضية الفلسطينية،» **المجلة التاريخية المغاربية**، السنة ٩، العدد ٩ ([١٩٧٧])، ص ٢٩٩، والهادي التيمومي، **النشاط الصهيوني بتونس بين ١٨٨٧ ـ ١٩٤٨**، تقديم محمود درويش (تونس: التعاضدية العمّالية للطباعة والنشر، ١٩٨٢).

(٤٤) عمايرية، **فجر التنوير العربي الحديث**، ص ٨٧ وما بعدها.

(٤٥) نفسه وكان من بينهم رشيد الدحداح (من ١٨٦٣ إلى ١٨٦٨) ومنصور كرليتيي (من ١٨٦٠ إلى ١٨٧٧) وأحمد فارس الشدياق.

(٤٦) **تاريخ الأدب التونسي: الأدب الحديث والمعاصر** (قرطاج: بيت الحكمة، ١٩٩٣)، ص ١١.

تأكد التجديد بصفة جليّة على صفحات **الرائد التونسي** التي تولّت التعريف بمنتخبات موظفين رسميين خاصّة كانوا يسعون بدفع من خير الدين إلى اكتساب الإدارة دوراً سياسياً توجيهياً وتثقيفياً. وقد برز من بين مثقفي تلك الفترة محمود قابادو[٤٧] بثقافته المخصوصة مفتتحاً ما عرف لاحقاً بالشعر العصري، مهتمّاً بالثورة الصناعية الأوروبية، حاضّاً على العلوم، دافعاً نحو الإصلاح والتحديث، فيما لم تغب عن ذلك سيفيات ذات نفس جهادي واضح[٤٨]. ومن جهة أخرى كان لافتتاحيات بيرم الخامس والسنوسي وبن الخوجة وغيرهم أثر في افتتاح الإنتاج في المقالة وبناء تراث في ذلك عزّزته لاحقاً الدعوة إلى «الأدب العصري» على صفحات **السعادة العظمى** ثم **خير الدين** (١٩٠٦) إضافة إلى ما كان يصل تونس بأجواء مشرقية شبيهة[٤٩].

ونشأت عن كل هذه التطوّرات حركة تجديد أدبي بدأ أقطابها بالبروز في كتلتي المدرسيين والزيتونيين بوصفهم مثقفين قادوا تحركات ١٩١٠ و١٩١١ و١٩١٢ في الجامع الزيتوني وفي الشوارع وكتبوا عنها ومن وحيها، وهو ما وطّد عوامل انضواء صراع الاتجاهات في تيار نهضوي باحث في أسباب التقدّم والتخلّف لدى الأمم وثقافاتها، متوجه نحو التبسيط والواقعية والإحياء اللغوي.

أما في ما بعد الحرب العالمية الأولى وبمناسبة نشر بعض الصحف مقتطفات مطوّلة من كتابيّ **في الأدب الجاهلي** و**الإسلام وأصول الحكم** من جهة، وبعض محاضرات ألقيت في بعض النوادي الأدبية وسارت في الاتجاه نفسه[٥٠]، ظهرت توجهات متضاربة في ما يخص الخيال الشعري وأطوار الشعر وأوزانه[٥١] متزامنة مع

---

(٤٧) عمر بن سالم، **قابادو: حياته، آثاره وتفكيره الاصلاحي، ١٢٣٠ ـ ١٨١٥، ١٢٨٨ ـ ١٨٧١** (تونس: منشورات مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، ١٩٧٥).

(٤٨) عمر بن سالم، **ديوان قابادو** (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٧٢ ـ ١٩٧٣)، الجزآن ١ ـ ٢.

(٤٩) ابن عاشور، **الحركة الأدبية والفكرية في تونس**، ص ٧٨ ـ ٨٠.

(٥٠) انظر: أحمد خالد، **أضواء من البيئة التونسية على الطاهر الحداد ونضال جيل**، ط ٢ (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٩)، وعبد الحميد سلامة، **محمد البشروش: حياته وآثاره** (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٧٨).

(٥١) محمد الشاذلي خزنه دار: **حياة الشعر وأطواره** (تونس: [د.ن.]، ١٩٢٠)، و**حياة الشعر وأطواره**، ط ٢ (تونس: [د.ن.]، ١٩٩٣)، وأبو القاسم الشابي، **الخيال الشعري عند العرب** ([د.م.: د.ن.]، ١٩٢٠)، وهو في الأصل محاضرة ألقاها ثم طبعها، وترد في أغلب طبعات أعماله.

وانظر الإصدار الأكثر إلماماً بما كتب وما كتب عنه في: **أبو القاسم الشابي**، ٦ مج (تونس: وزارة الشؤون الثقافية، ١٩٩٤).

نشر دواوين ومجاميع متكاثرة[٥٢] بالتوازي مع تناولات نقدية سرعان ما اتخذت طالعاً أكثر صرامة ومنهجية على صفحات المجلاّت الأدبية[٥٣] بما مسَّ قضايا دور الفن في الحياة وقومية الأدب وجذور الأدب التونسي، وقد شاركت في المطارحات صحف يومية وأسبوعية كثيرة[٥٤] بما وسّع دائرة الاهتمام بتلك القضايا متداخلة مع قضايا الواقع الإسلامي ونهضة الشعوب والموقف من كتابات المستشرقين في ظرف كان يتّسم بحدّة المواجهة الثقافية مع السلطات الاستعمارية[٥٥].

وقد ترافق مع هذه المطارحات تنويع في الأجناس الأدبية بحيث تواتر ظهور القصّة والأقصوصة مترجمة ومقتبسة وأصيلة، ثم المسرحية والمقالة الأدبية إضافة إلى البحوث النقدية أو التاريخية أو التنظيرية في هذه الأجناس، وهو ما مهّد لبروز تجربة محمود المسعدي[٥٦] ثم بعيد الحرب العالمية الثانية، تلك الفترة التي عرفت تواصل اهتمام **المجلّة الزيتونية** بالمسائل الأدبية في إطار توجهها الفكري[٥٧]. ثم شهدت الخمسينيات بروز أشعار منوّر صمادح الذي جدّد نفس الشعر مُكسباً توجهه أبعاداً اجتماعية وشعبية وعمالية صريحة[٥٨].

د ـ الآداب الشعبية والعاميّة

كانت تتداول في الفترة التي يتناولها البحث آثار أدبية فولكلورية عاميّة وشعبيّة غزيرة من أساطير وخرافات موجّهة للأطفال وأمثال شعبية وملاحم إضافة إلى الشعر

---

(٥٢) زين العابدين السنوسي، **الأدب التونسي في القرن الرابع عشر** (تونس: [د.ن.]، ١٩٢٧).

(٥٣) انظر، **العالم الأدبي**، **المباحث**، **والمجلة الزيتونية**.

(٥٤) وقد شاركت في تلك المعارك الأدبية كما كان يقال حينها: **النهضة** و**الزهرة** و**الحاضرة** و**الصواب** و**الوزير** و**الزمان** وغيرها.

(٥٥) أحيت السلطات الاستعمارية والقساوسة والمعمرون الذكرى المئوية لاحتلال الجزائر ثم الخمسينية لاحتلال تونس، وأقاموا مؤتمراً تبشيرياً سمي الإقخاريستي بصفة تكاد تكون متزامنة.

(٥٦) محمود المسعدي: **السد** (١٩٣٩ ـ ١٩٤٠)، **حدّث أبو هريرة قال** (١٩٤٠)، **المسافر** (١٩٤٢)، **مولد النسيان** (١٩٤٥) و**السندباد والطهارة** (١٩٤٧)، وقد ظهرت كلها تقريباً على صفحات الجرائد والمجلات حينها ثم طبعت طبعات عديدة متلاحقة. انظر: محمود طرشونة، **الأدب المريد في مؤلفات المسعدي؛ يليه الأدب الأبيض بين الرافعي وطه حسين**، ط ٣ (قرطاج: مطبعة تونس، [د.ت.]).

(٥٧) أحمد المختار الوزير، «الخيال والعاطفة في الأدب العربي،» (سلسلة مقالات) **المجلة الزيتونية**، المجلدان ٢ ـ ٣ (١٩٣٧ ـ ١٩٣٩).

(٥٨) **منور صمادح: الأعمال الشعرية الكاملة**، جمع وتحقيق عبد الرحيم صمادح (تونس: الدار التونسية؛ بيت الحكمة، ١٩٩٥). وانظر جرداً لأعمال الشاعر في ص ٤٤٨ ـ ٤٦٣، وترجمته في ص ١١ ـ ٢٥ من المصدر نفسه.

الملحون[٥٩]. ولئن كانت هذه المدوّنة لا تشمل إلاّ بعض الظواهر الكلامية من مكوّنات الثقافة الشعبية[٦٠]، فإنها في أشكالها السردية أو النظمية تمثل جزءاً مهماً إن لم يكن الأهم مما كانت تبنيه الذات الجمعية من أطر استناد ثقافي شعبية تؤسّس لتعيين الذات وتماهياتها وتضاد الثقافة القومية.

٢ ـ المعاجم

يتبنى التحليل في منطلق تعامله مع الألفاظ والتعابير والفقرات الكلامية التصويرية، منظوراً تعاقدياً اجتماعياً للفعل الكلامي، يضبط مدلولها حسبه خلال السياق الاجتماعي وتبعاً لظرف التواصل الاقتصادية والفكرية والسياسية، وهو يستفيد في ذلك من اعتبارها مادّة خامّاً يمكن أن يتدرّج الاشتغال بها من الألفاظ إلى المفاهيم إلى المدوّنة الاصطلاحية، ومنها إلى المعاجم والحقول الدلالية التي تنبئ عنها مستهدفاً بناء شبكة معاجم التمثل بما هو خطوة أولى في كشف محتويات تصاوير الأنا والآخر.

أ ـ المعجم الديني الأخلاقي

يخترق الخطابات حيّز البحث هاجس التقابل الديني والأخلاقي مع الآخر، ويتلبّس ذلك أحياناً بمضامين سياسية شأن السياسات الشرعية أو القيد الشرعي (ابن أبي الضياف) أو بالبحث في مسائل الإمامة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وواجبات أهل الحل والعقد (بيرم والسنوسي). ولكنه يكتسي خصوصية دينية صريحة عند البحث في ديانة النصرانيين ومحللاتهم ومحرّماتهم أو مسلكيتهم الأخلاقية في المحلاّت أو المتنزهات أو المسارح ممّا يحرص الكتّاب على وصفه بتفصيل لدى تدوينهم وقائع رحلاتهم إلى أوروبا.

تهيئ تلك المباحث لاهتمامات أكثر التصاقاً بمجريات مداخلة النصارى حياة المسلم في بلده من وصف لحارات الافرنج وعادات مآكلهم وملابسهم (بيرم) وتدخل سلطاتهم في تراتيب دفن أموات المسلمين (السنوسي). بدت في ذلك العودة

---

(٥٩) انظر: محمد المرزوقي، **الأدب الشعبي في تونس** (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٦٧)؛ **الشعر الشعبي والانتفاضات التحريرية** (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٧١)؛ محمد علي بلحولة، **الجهاد التونسي في الشعر الشعبي: ١٨٥٥ ـ ١٩٥٥** (تونس: الاتحاد العام التونسي للشغل، ١٩٧٨)، وعبد الرحمن قيقة، **من أقاصيص بني هلال: رواية شفوية بالعربية الدارجة التونسية للسيرة الهلالية**، قدم لها ونقلها إلى العربية الطاهر قيقة، ط ٢ (تونس: الدار التونسية، ١٩٨٥)، والنص تدوين لما كان الكاتب نفسه يسمعه مروياً خلال ثلاثينيات القرن العشرين.

(٦٠) Abdelwahab Boundiba, *L'Imaginaire maghrébin: Etude de dix contes pour enfants* ([Tunis]: Maison tunisienne de l'édition, 1977).

إلى الآيات والأحاديث والمقولات الفقهية ضرورية حتى بالنسبة إلى زعماء الإصلاح التحديثي (خير الدين) وإن كان ذلك يتم عند منعطف أزمة الحكم وعلى مشارف انقسام متزايد الوضوح بين اتجاه سياسي يوظّف المحتويات الدينية، واتجاه ديني يعتني بالشؤون السياسية بدا أقرب إلى تيّار «العروة الوثقى»[٦١].

أدّى التناقض الثلاثي الذي لاحظناه داخل طبقة العلماء إلى بروز الإسلام الطرقي والإسلام الرّسمي بوصفهما هدفي النّقد الذي كان يزعم إظهار «روح التحرّر في القرآن» وتخليصه من «سجف التعصب والانغلاق... والفتنة والتباغض بين الأجناس والأديان والشعوب» (الثعالبي). وبصرف النظر عن أن من بين أسباب انسدال تلك السّجف تذكر الحروب الصليبية وشوائب ما مس العقيدة الإسلامية من غريب المعتقدات، وأن الكاتب نفسه أسقط لاحقاً ما كان يعتبره غريزة عدوانية هي من جوهر الطبع العربي، فإن ذلك المصنّف قدّم منظوراً جديداً لا يجتهد كثيراً في حفظ الدوغما الدينية مستنجداً بفكر غلب على حملته صيت المستعمر القاهر.

وعلى النقيض من ذلك تمثل فتوى الشيخ صالح الشريف التونسي[٦٢] التوجّه الذي يضع المسوّغات الدينية على رأس الاعتبارات التي تشرّع للعداء الديني ـ السياسي والمجاهد ضدّ الكفّار، تبرره محاصرتهم للدين الإسلامي وهدمهم الجوامع وتبشيرهم بالمسيحية وتخريبهم الأوطان الإسلامية. وقد كان ذلك التوجّه رديفاً لتلك الاهتمامات الدينية البارزة في ما كان يسعى لبنائه من وجهة فكرية تأصيلية تستهدف تعميق فهم الشريعة الإسلامية وتأسيس الدعوة إلى الإصلاح الديني والاجتماعي ومكافحة المذاهب الغريبة بنقض الشبهات عن الإسلام وحفظ مقاصده وتأكيد الوحدة الدينية الإسلامية والوحدة الجنسية العربية (محمّد الخضر حسين)[٦٣].

وتزامن بعض ذلك مع اجتهادات تشريعية خصّت مسائل السفور (**المجلّة الزيتونية**) والتجنيس (محمّد الطاهر بن عاشور) واعتبار المرأة في الشريعة ووضعها في المجتمع (الطاهر الحدّاد) بحيث اندرجت كل تلك القضايا في ما كان يتبلور من «بديل حضاري قومي خاص» كان على رجال الإصلاح الديني الاجتماعي أن

---

(٦١) ابن عاشور، **الحركة الأدبية والفكرية في تونس**، وبخاصة المحاضرتان الأوليان.

(٦٢) Abdelmoula, *Jihad et colonialisme: La Tunisie et la Tripolitaire, 1914-1918: De la guerre sanite à la guerre juste*, pp. 155-164.

وقد أطلقت الفتوى عام ١٩١٤.

(٦٣) يعتمد هذا العرض الخاطف على ما برز من اهتمامات الشيخ في كتبه المذكورة وعلى ما حرص على تأكيده في مجلة **الهداية الإسلامية** بخاصة.

يجترحوه من الثورة على القديم (الطاهر الحدّاد) ومن التجديد التأصيلي للإسلام (**المجلّة الزيتونية**) تدعيماً لمقومات الشخصية القومية ذات الأساس الإسلامي (محمّد الفاضل بن عاشور).

وتبدو الآداب الشعبية والعامية من جهتها لصيقة جداً في مضامينها بهذا المعجم. فقد تكرّرت مفرداته منذ عام ١٨٦٤ في ما قيل من أشعار التنديد بالباي الذي أعطى الوطن للكفار بحيث اعتبر الغزو الفرنسي للجزائر ثم لتونس ظهوراً للباطل وانتكاسة للحق وانتصاراً للذمّي والكافر وكلب الرّوم ومناسبة لإطلاق دعوات الجهاد واستنهاض أمّة النبيّ الهاشمي ضدّ مخالفي الشريعة(٦٤).

ب ـ المعجم الحضاري

حضر الاعتبار الإنساني العام منذ أوائل ما نحن بصدده من تصوّرات حين كتب خير الدين: «لم نتوقّف أن نتصوّر الدنيا بصورة بلدة متّحدة تسكنها أمم متعددة حاجة بعضهم إلى البعض متأكدة»(٦٥). ولكنها بلدة منقسمة على نفسها لا بين دار إسلام ودار حرب ممّا جرت به الأقلام تقليداً، ولكن في ما يتصّل بأحوال التمدّن والعمران والحضارة والثروة المادية والمنعة الاقتصادية. ومن ثنايا التدقيق في خصوصيات هذا البلد أو تلك الأمة أو ملّة من الملل، يظهر انشطار النظرة بين حضارة أوروبية راهنة وحديثة «قوى تيارها متعاظمة أسباب اندفاعه إلى الأجوار الأقرب فالأبعد» وبين «تمدّن إسلامي غابرة ملامحه منطمسة آثاره»(٦٦).

اشتركت كلّ كتابات الرحلة لدى وصفها ما شاهدته من ذلك عياناً في التعبير عن الافتتان بمحتويات المعارض والمتاحف وعلامات انتشار الصنائع والمعارف ممّا اعتبر آيات سياق تاريخي مبتدأه ما سميّ بالتاريخ الجديد(٦٧).

---

(٦٤) انظر الإحالات السابقة على الشعر الشعبي والعامي.

(٦٥) خير الدين التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، تحليل النص وتحقيقه مع جداول وملحقات وفهارس للمنصف الشنوفي (تونس: الدار التونسية للنشر؛ الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٦)، ص ١٢١.

(٦٦) المصدر نفسه، ص ١٨٦.

(٦٧) يرد في **صفوة الاعتبار بمستودع الأقطار والأمصار** بخاصة ما يدل على الوعي بتطور أوروبا باعتباره حالة تاريخية لا سرمدية وبشرية لا طبيعية ودنيوية لا دينية، وهي اعتبارات مشتركة بينه وبين خير الدين والسنوسي وغيرهما. ويظهر ذلك بخاصة في القول بالتاريخ الجديد وانطلاقته عند الإنكليز هي ١٢١٥ (البرلمان) وعند الفرنسيين ١٧٩٢ (الثورة) وعند الإيطاليين ١٨٥٩ (الوحدة) وعند المصريين ١٧٨٩ (حملة نابليون) وعند الجزائريين ١٨٣٠ (الاحتلال الفرنسي).

وتراكب ذلك الانشطار لاحقاً مع آخر حول مهمة هذا التيّار الحديث الممثل بأوروبا حيث برزت الصحافة الاشتراكية الديمقراطية بأطروحات تستند إلى فكر مركزي أوروبي ذي خلفية عنصرية لم تتخلّص من بقايا فكر صليبي[٦٨]، وهي الأطروحات التي أثّرت في «الشبان التونسيين» الذين جددوا فكرة الاقتداء بالغرب والافتتان بحضارته في ما يمكن اعتباره مرحلة ثانية في الفكر الإصلاحي التحديثي[٦٩]. في حين يغلب بالمقابل نقد المهمة التمدينية الكاذبة على الكتابات المتواترة تعريفاً بـ «القضية التونسية» كما كان يقال والمعبّرة عن الخط السائد في الحركة الوطنية[٧٠].

تبدو في هذا الاتجاه الثاني الرحابة الحضارية والثقافية التي كان بورقيبة يراها لدى فرنسا مطموسة تحت ركام الهيمنة الفرنسية التي تفرنس أهل البلد وتضرب تراثهم الأدبي والثقافي وتدّعي علو جنسها وتسعى إلى محو حضارة الشعب القديمة وكرامته القومية بحيث يمثل الاستعمار قطيعة في تاريخ متواصل أنتج رغم تقطعه شخصية حضارية مخصوصة (الحبيب ثامر). وتبرز هذه الأطروحات في صيغة أكثر جلاء إذ تبرر المناداة ببلورة بديل حضاري خاص يتخذ منذ منتصف الأربعينيات صيغة منظور عروبي إسلامي للحضارة ويقوم على التحرّر والتقدّم واستعادة خاصيات العظمة العربية الإسلامية (محمّد الفاضل بن عاشور)[٧١].

وتتميّز الكتابات الأدبية والنقدية من جهة أخرى بحضور طاغ لمفردات هذا المعجم، إذ أطّر الإبداع الأدبي، وذلك منذ ابتداع ما سمّي بالأدب العصري، بصيغة تجذرت عبرها مسألة التحديث والتجديد بما هما ميزتا تيار ثقافي فكري عام في مجالات أكثر عمقاً وشمولاً من مجرد الدعاية السياسية أو التنظيرات الفكرية. فقد

---

(٦٨) انظر عروض مقتطفات الصحف الواردة في مختلف كتابات مصطفى كريم المذكورة سابقاً: *La Tunisie socialiste*, *L'Avenir social* et *Le Courrier de la Tunisie*.

(٦٩) Ahmed Abdessalam, *Sadiki et les sadikiens: Un texte* ([Tunis]: Cérès production, [1975]).

انظر كذلك كتابات علي باش حانبة (زعيم الشبان التونسيين) في جريدة *Le Tunisien*. وحول الصراع في ما يمس ذلك، انظر: ابن ميلاد وإدريس، **الشيخ عبد العزيز الثعالبي والحركة الوطنية، ١٨٩٢ ـ ١٩٤٠: مقدمة النشاط الفكري والسياسي للشيخ عبد العزيز الثعالبي في تونس من خلال وثائقه**، وهشام بوقمرة، **القضية اللغوية بتونس** (تونس: مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، ١٩٨٢).

(٧٠) وبخاصة في: الثعالبي، **تونس الشهيدة**؛ ثامر، **هذه تونس**، والبلهوان، **تونس الثائرة**.

(٧١) ثابرت مختلف الجرائد والمجلات التي أشرف عليها زين العابدين السنوسي (**البدر**، **الزمان**، **تونس**، **العالم الأدبي**...) على بلورة هذه النظرة. انظر: افتتاحيات **المجلة الزيتونية**، وعلي البلهوان، **نحن أمة** ([د.م.: د.ن.]، ١٩٤٤)، وأعيد طبعه مرات عدة.

احتلت مسألة الخيال الإبداعي وخصوصياته لدى الشعوب أهميّة كبرى في علاقته بروح الأمة العربية وذهنيتها وتراثها من جهة (الشابي)، وصحوتها نحو حياة العلم والحرية والاستقلال عمّن يقصدون النيل من دينها وعقيدتها (الخضر حسين في نقضه كتاب طه حسين).

وتبدو الحركة الأدبية والفنيّة في ذلك مؤطرة ضمن فهم عروبي ـ إسلامي للمسألة الشرقية وتطوّراتها (محمّد الفاضل بن عاشور) واليقظة الإسلامية المباركة (الشابي) أو ضمن الأدب القومي التونسي الممتد إلى ما قبل الإسلام (محمّد البشروش) مراوحة بين التأكيد على العلاقة مع الشرق ونهضته (محمّد الشاذلي خزنه دار وزين العابدين السنوسي)، والعمل على تبنّي الثقافة الأوروبية والفرنسية منها بخاصة (الاتجاه العام في مجلّة **المباحث**).

ج ـ المعجم السياسي

يسيطر على المعجم السياسي في الأدب الشعبي والعامي الانقسام الحاد بين الرعيّة والسلطان وبخاصة في الآثار السردية[٧٢]، وبصفة أخص تلك التي تدل إحالاتها على الأمراء والسلاطين وقبائل العربان وصراعات القبائل على الاستناد إلى عالم الملحمة الهلالية. يسّر ذلك تأطير الباي ضمن أولئك المشتكى من ظلمهم وتسلّطهم في شعر التظلّم من الزمان وقهره[٧٣]، وهو ما يمثل تحليل ابن أبي الضياف لهيعة علي بن غذاهم كما كان يسميها نقيضه الاجتماعي والسياسي[٧٤].

وبالمقابل تهيمن الإشكالية الإصلاحية التحديثية على ملامح المكتوب من الآثار الفكرية السياسية، بحيث تبرز التنظيمات والقوانين ذات الإطار السياسي المحدّث متجاورة مع السياسات الشرعية والأحكام السلطانية ذات المرجعية الفقهية (قابادو) مقبّحة الاستبداد وحكم المستهينين بالعدل والأمن اللذين تتطلّبهما الرعيّة (خير الدين)[٧٥] ومعتبرة أن إقامة القيد الشرعي أو السياسي أو العقلي الذي سيحد من الحكم المطلق مسؤولية أهل الحلّ والعقد (ابن أبي الضياف).

---

(٧٢) انظر: Boundiba, *L'Imaginaire maghrébin: Etude de dix contes pour enfants.*

(٧٣) انظر الإحالة السابقة على الشعر العامي، وبخاصة: بلحولة، **الجهاد التونسي في الشعر الشعبي: ١٨٥٥ ـ ١٩٥٥.**

(٧٤) ابن أبي الضياف، **إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان**، ج ٧.

(٧٥) يمكن ملاحظة الخط التطوّري في توصيف الرعية في تتالي التسميات التي انتقلت من الخلق إلى الأهالي إلى السكان إلى الشعب. انظر مختلف وجوه ذلك لدى خير الدين وابن أبي الضياف وبيرم والسنوسي بالنسبة إلى ما يهم القرن التاسع عشر.

وفي مذكّرات خير الدين[٧٦] تأطير لمسألة التحوّل السياسي في اتجاه التنظيمات في ظرف مخلّفات مؤتمر برلين من توازن دولي هش تحكمه سياسات القوى الأجنبية وسعيها لتفتيت وحدة الإمبراطورية العثمانية، بحيث يرى في النزعات الاستقلالية في مصر وتونس روحاً انفصالية ورفضاً للتطوّر، ولا يعتبر في ذلك ما أخذ بالتبلور موضوعياً من ظرف تحرّري قومي حتى بالنسبة إلى العرب[٧٧]. وقد مثّل ذلك تمهيداً لبروز ملامح الحقبة الاستعمارية في تواتر الحديث عن الاحتلالات والاستيلاء على الأوطان من جهة (محمّد بيرم الخامس)، والمطالب السياسية الثقافية من جهة أخرى[٧٨]. لقد كان الظرف دافعاً نحو تحوّل في مفردات المعجم السياسي، وبخاصة في مفرداته القانونية في علاقته بانهيارات الإصلاح التحديثي وانحساره في بعض موظّفي الدولة البايّاتية الاستعمارية من ناحية، وتعمّق اتجاه مناصري العروة الوثقى نحو الإصلاح الديني والتعليمي ذي الصيغة السلمية من ناحية ثانية.

وتتواتر منذ نهوض الحركات الاحتجاجية والمطلبية لما قبل الحرب وما بعدها مباشرة مفردات الحريّة والعدالة في مواجهة فرنسا الاستعمارية (الثعالبي) وشعار الاستقلال وحريّة تقرير المصير (محمّد باش حامبة)، بحيث تبدو إضافات ما بين الحربين مرتبطة بحركة الجماهير في إطار الحركة النقابية العمّالية، وهو ما يؤكد الوعي بالمسألة الاجتماعية ضمن القضية الوطنية بحيث يلتفت إلى معاناة الطبقات والفئات الشعبية وتلك القوّة الاجتماعية والسياسية التي تمثلها وهي قوّة جديدة تستوجب تعزيز حركاته الاجتماعية المكافحة (الطاهر الحداد).

د ـ المعجم العلمي ـ التقني

يعجب قابادو بدلائل الثورة العلمية والتقنية[٧٩] وتبدو محاسن العلوم والمعارف من المحاور الرئيسية في الفكر الإصلاحي التحديثي، إذ تقوم على الصنائع والاختراعات الجديدة (خير الدين) التي تحتلّ منها سكك الحديد والهاتف والكهرباء قيمة متميّزة (السنوسي)، إذ تنبئ عن مدينة متقدّمة في أشواط العمران الحديث[٨٠].

---

(٧٦) انظر: Mzali et Pignon, *Khérédine, homme d'ètat*.

(٧٧) المصدر نفسه، المذكرة ١، ص ٦٤ وما بعدها، و٨٠ وما بعدها، والمذكرة ٣، ص ١٥٤ ـ ٢١٨.

(٧٨) انظر: محمد بن عثمان السنوسي، **خلاصة النازلة التونسية**، تقديم وتحقيق محمد الصادق بسيس (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٧٦). وهو صدى حركة احتجاجية حضرية قام بها أعيان من الحاضرة تونس (١٨٨٥) ردّاً على نشر السلطات الاستعمارية قوانين تحدد تراتيب جديدة لدفن أموات المسلمين، وقد طالبت الحركة بإنشاء مجلس نيابي منتخب واعتماد اللغة العربية في الإدارة والكف عن «تجنيس الأراضي».

(٧٩) ابن سالم، **ديوان قابادو**، ج ٢. وانظر ديباجة ترجمته كتاب **في أصول الحرب**، ص ٣٢ ـ ٥٥.

(٨٠) في وصفه إيطاليا ضمن **الرحلة الحجازية** يخضع محمد السنوسي إلى ما يفرضه عليه الإعجاز اللغوي معرّباً نطق تسميات المخترعات على غرار: بوسطه، تلغراف، تراماوي، تلفون، شمندفير.

ولئن بدت احترازات في وصف ملابسات احتضان تونس لخط التلغراف (ابن أبي الضياف) أو مدّ سكّة الحديد (بيرم)، فإن ذلك لم يمنع تواصل استحسان ذلك وهو ما أثر في التوجّه نحو تصاعد المطالبة الملحّة بإصلاح التعليم داخل جامع الزيتونة وبتدريس العلوم العصرية. وقد لعبت الجمعية الخلدونية دوراً أساسياً في تكريسه واقعاً[٨١]، ومثلت جهود حركة مدرّسي جامع الزيتونة في الثلاثينيات والأربعينيات في بعث وتطوير الشعبة العصرية من التعليم الزيتوني تأصيلاً له[٨٢].

ثانياً: من هو الأنا؟ من هو الآخر؟

١ ـ الأنا

أ ـ تتردد تسميات متعددة لما يعتبر «أنا» في خطابات القرن التاسع عشر محيلة على مجالات مخيالية وحضارية وسياسية أساساً شأن أسماء البلدان (مصر، العراق، الحجاز، اليمن) أو السلطنات والممالك أو البلدان تعميماً، أو الإيالة والولاية والسنجق إذا ما خصّت تونس مثلاً، أو الملّة والأمّة وممالكها إذا قصد المسلمون أو الدولة وكانت مخصوصة بالدولة العثمانية (خير الدين).

وللتسميات السياسية الحديثة حضور أوضح في خطابات القرن العشرين بحيث تتواتر تعابير الوطن والبلاد والدولة والأمة والقطر للتدليل على مناطق عربية إسلامية بعينها، بحيث تبدو وكأنه أعيد اكتشافها من بين طيات الدمج الإمبراطوري العثماني وبعد أن فعلت التقسيمات الاستعمارية فيها فعلها.

وتترافق ألفاظ الشعب والجماهير وحتى الطبقات في بعض الأحيان مع تعابير تونس أو المغرب العربي أو الوطن العربي مقرونة إلى النضال أو الوحدة، في حين لا يختص تعبير القومية بوحدة محددة.

ب ـ تبدو الأنا في كل ذلك ذات دوائر تتسع وتضيق حسب مناظير أصحاب الخطابات، وتمثل تونس إيالة ومملكة وقطراً (القرن التاسع عشر) ثم وطناً (القرن العشرون) أصغر الدوائر ومركزها، وهي بصفاتها تلك جزء من الإمبراطورية العثمانية أو من المغرب العربي أو من الوطن العربي أو العالم العربي أو الأمة العربية أو من دوائر الانتماء هذه نفسها مع إبراز صفتها الإسلامية.

---

(٨١) Mongi Sayadi, *Al-Jam'iyya al-Khalduniyya, 1896-1958: La Premiere association nationale moderne en Tunisie* ([Tunis]: Maison tunisienne de l'édition, 1974).

(٨٢) Mahmoud Abdelmoula, *L'Université Zeitounienne et la societé Tunisienne*.

ظلت تلك الانتسابات تتجاور في تصارع بحيث كانت تضيق إلى أدنى حدود القطرية (البشروش، بورقيبة) أو تفيض إلى المغرب العربي (محمّد باش حامبة، اللجنة الجزائرية ـ التونسية..) أو إلى ما نعت بالشمال الإفريقي (عبد العزيز الثعالبي وبعض اتجاهات جمعية طلبة شمال افريقيا) أو إلى الحدود العربية الإسلامية.

دفع ذانك التجاور والصراع إلى مطارحات حول مسألة الهوية شهدتها الثلاثينيات والأربعينيات بخاصة ساهمت فيها أطراف عدة وتبين فيها مدى خلافية تعيين انتماء تونس بل ونزاعيته بوصفها جزءاً من أمة أوسع قد تكون مغربية أو عربية أو إسلامية.

وتختلف طبقات التكوّن التاريخي الخاص بتلك الأنا من تلك المعلومة إلى تلك التي تزايد العلم والاعتراف بها من البربرية إلى القرطاجنية فالرومانية إلى العربية الإسلامية مع تركيز خاص على الحقبتين الأغلبية والحفصية باعتبارهما حقبتي حكم سلالتين محليتين، وتأكيد أخص على التركية الحسينية.

وقد هيمن في كل الحالات الاعتبار السياسي بمحتواه التاريخي الرسمي والجغرافي على باقي الاعتبارات الحضارية والثقافية من دين ولغة وتجانس سكاني أو عرقي وعلاقات تبادلية اقتصادية وغير اقتصادية. وتتعاظم تلك الهيمنة طرداً مع قرب الخطاب من الثقافة الرسمية أو من سياسة السلطة، وتتناقص مع عكس ذلك. ولا يقل ذكر تلك الاعتبارات مع ذلك بوصفها أساس وحدة الانتماء أو ما بات ينعت في الأربعينيات بالشخصية القومية (الفاضل بن عاشور، زين العابدين السنوسي...).

ج ـ يرتسم الأنا ـ الآخر في الآداب الشعبية والعاميّة في صورة الحكّام والسلاطين الظالمين، وهي صورة تترافق مع صورة المدينة الفاسدة والفاسد أهلها في تلك الآداب الهامشية والشفاهية التي تنتجها الطبقات غير الحاكمة بحيث يتضافران في طبع ذلك الثأر القولي الذي ينتجه المجتمع الريفي، البدوي والقبلي، من تلك المدينة المترهلة موطن الطبقات الحضرية الحاكمة.

يعين التاريخ الرسمي أناه الآخر في العربان والأجلاف على حد تسميات ابن أبي الضياف أصحاب الثورات والهيعات والخارجين بذلك عن الحكم الشرعي الذي كان خير الدين يرى فيه أناه الآخر بوصفه تجمعاً من الاستبداديين والموظفين الفاسدين ومعارضي الإصلاحات. أما بالنسبة إلى المجددين الدينيين فإن أناهم ـ الآخر كان العالم المحافظ وهو حنفي بصفة تكاد تكون حصرية، ذلك الذي لا يرى في مناقديه إلاَّ ملاحدة مارقين عن مواقف السلف الصالح.

تشي مختلف تعيينات الأنا ـ الآخر كل من موقع صاحبه بأنها لا تمس إلاَّ المسائل السياسية والمعطيات الثقافية الظاهرة، ولم تخص القناعات العميقة المتصلة بالانتماء القومي الثقافي إلاَّ بطريق غير مباشر بحيث تأكد وقوع تلك القناعات على جانبي خط فارز بين مشرقيين ومتغربين، أي ذلك الخط المرسوم هو ذاته على أساس تحديد علاقة الأنا بالآخر.

٢ ـ الآخر

أ ـ يتمثل التغيير الأكثر أهمية في تعيين الآخر في التحول من تقسيم العالم إلى دار للإسلام وأخرى للحرب، إلى تقسيم بات يرى في الأرض قارات خمساً بدل أقاليم سبعة. ولئن كانت الدنيا في ذلك بلدة متحدة تسكنها أمم متعددة، فإن منها ممالك حازت لها سطوة ومنعة في حين لم يبق على الأخرى إلاَّ المجاراة (خير الدين).

وتفصيلاً لذلك، أشر الوعي المتنامي بتبعات مؤتمر برلين وتتالي الغزوات الاستعمارية على ما يؤكد واقعاً أن الوحدات القومية الناشئة من أمم وممالك وجمهوريات هي اتحادات ذات سمات مخصوصة لغة وجنسية وإدارة سياسية وتاريخاً ثقافياً بحيث صارت تلك السمات بمثابة مقومات الاعتبار المتدبر لأحوال الآخر. أما على الوجهة الدينية فقد صوّر الآخرون منسوبين إلى الكفر والمسيحية والصليبية والتبشير، أو إلى غرب له النعوت أو الصفات المشبهة نفسها أو كانوا أوروباويين واستعماريين جماعات ودولاً وأمماً مما كان يعين باستعمال الضمائر وأسماء الإشارة في صيغة الغالب.

ب ـ يتجسد التمدن الأوروباوي في دول وممالك لها خصائص المدنية والتحديث أو الاستعمار والغزو حسب وجهة الخطاب فيما أقصى الأمريكان واليابانيون والصينيون مثلاً من تلك الآخرية القاصرة نظرها على من حلَّ بالجوار ثم بين الظهرانين غازياً أكان أم حامياً[٨٣]. عينت تصورات المجددين الإسلاميين هؤلاء على أنهم أعداء ديناً تجب مجاهدتهم، وهو التصوير الذي حافظ على ديمومة متصلة منذ احتلال الجزائر وصولاً إلى خمسينيات القرن العشرين في محطات تجعل من الصور المنتجة عنهم شاملة لدين وثقافة وأخلاق وأنماط عيش الآخر ذلك الذي ظل رغم ما صيغ عليه من احترازات يثير إعجاب البعض بمعارفه وقوته الاقتصادية والعسكرية وتمدنه المتشامخ.

---

(٨٣) تمكّن مقارنة خطاب بيرم الخامس في **صفوة الاعتبار بمستودع الأمصار والأقطار** مع كتابات محمد السنوسي بعد ١٨٨٥ وبخاصة كتابه **نظام المدنية** (١٨٨٨) من ملاحظة الفارق بين هذا التمثل وذاك.

تتوسط فرنسا تلك الدول أو القوى الأوروبية أو الأجنبية أو أحبابنا الدول العظام كما كانت تسميها الوثائق الرسمية البابوية لما قبل الاحتلال مقترنة بالحضور الإنكليزي بخاصة والإيطالي ثم الألماني وإن بصفة متأخرة. وبالتوازي مع ذلك تبرز عبارتا الذمي والحربي (ابن أبي الضياف) كناية عن اليهودي بالنسبة إلى الأولى وعن الوافدين أو الواردين على المملكة من الأجانب بالنسبة إلى الثانية مع أنه كان يفضل استخدام لفظ «رعايا الدول الأجنبية» تماشياً مع ما أرساه عهد الأمان ثم الدستور[٨٤] من تكريس امتيازاتهم من جهة، وعدم الإلحاح على مفهوم «الحرابة» بمناسبة الحديث عن المرابين متجنباً إبراز يهوديتهم في ما يمكن أن يعد بداية الخروج عن التمثل الديني الشرعي إلى آخرية ذات طبيعة أكثر قانونية وسياسية.

تمثل مختلف منعرجات الصراع العربي ـ الصهيوني التي أشير إليها أمثلة بارزة للأبعاد السياسية والحضارية والعقائدية التي اتخذتها الآخرية الدينية تجاه اليهود، حيث برز تصويرهم على أنهم أعداء يناهضون العرب ويتحالفون مع الإنكليز لإقامة مشروع استعماري استيطاني جسيم الخطر في فلسطين (الثعالبي)، وهو الفهم الذي بات أعمق وأشمل لدى رفع شعار «فلسطين الوطن القومي للعرب» بالاستناد إلى معرفة بتاريخ عروبة وإسلامية فلسطين والقدس والوعي «بالتحالف اليهودي الصهيوني الإنكليزي الاستعماري» المنسوج من ترابط نشاطات الدوائر الاستعمارية المختلفة (محمد الفاضل بن عاشور).

ج ـ آخر ـ الآخر: لم يظهر حتى بدايات القرن العشرين كبير تغير على تصور الممالك الأوروبية وحدة حضارية سياسية متجانسة حتى بروز ألمانيا بوصفها معادية للفرنسيين والإنكليز حليفة للدولة العلية في الحرب تحترم شعائر المسلمين وتسند مشاريع كفاحهم السياسي (صالح الشريف ومحمد الخضر حسين) في فترة كانت مقبلة على تنوع أكبر في تعيين الآخرين، تزامناً مع يقظة المشاعر القومية (المؤتمر العربي الأول، باريس ١٩١٣، والثورة العربية الكبرى ١٩١٦) ومع مبادئ ويلسون وودرو وإعلان السلطة البلشفية فحوى معاهدات سايكس ـ بيكو.

تنوعت إذاً خارطة الآخرية وأصبحت أكثر تلوناً عبر حضور الألمان ثم الأمريكان والسوفيات، وهو ما تعمقت بعض آثاره عبر دعاية الحزب الشيوعي

(٨٤) اعتمدت سياسة التنظيمات نصوصاً أساسية أهمها عهد الأمان (١٨٥٧) ثم الدستور (١٨٦١)، وكان أبرز ما فيها بالنسبة إلى ما يهمنا الآن هو تقنين الامتيازات التي كان يحصل عليها الأجانب عبر السماح لهم بحرية الاتجار والتملّك والإقامة ونقل الممتلكات وغير ذلك مما يندرج في الاتجاه نفسه.

التونسي طوال ما بين الحربين مثلاً أو ما كان بدأ بالبروز من تعويل متجدد على الألمان قبيل وإبان الحرب الثانية أو من توجّه نحو استغلال تناقضات فرنسا مع الأنكلوسكسونيين (بورقيبة)[٨٥].

د ـ تنبني تعيينات الأنا والآخر وصورهما المجرود أبرزها أعلاه على مدركات متنوعة فيها الديني والسياسي والفكري، وذلك الناتج عن تجارب معيشة أو عن الوقوع تحت سطوة المخيال. وتتفاوت تلك المدركات في أهمية حضورها في هذا الخطاب أو ذاك، وهو ما يمكن أن يؤدي إلى الحديث عن أنماط من الصور تتكون نتيجة طغيان ملامح بالنسبة إلى أخرى في هذه الصورة أو تلك، وهي:

ـ النمط المخيالي وقد دلت عليه تصاوير الأنا الشرقي والآخر الغربي.

ـ النمط الديني وقد دلت عليه تصاوير الأنا المسلم والآخر اليهودي والمسيحي.

ـ النمط الديني وقد دلت عليه تصاوير الأنا المتخلف والآخر المتقدم.

ـ النمط الديني وقد دلت عليه تصاوير الأنا المقاوم والآخر الاستعماري.

ثالثاً: مكونات التمثل

تضافرت محددات عدة خاصة بالأوضاع الشخصية والتجارب الخاصة لصاحب هذا الخطاب أو ذاك مع قراءاتهم في الكتب أو المجلات أو الجرائد من جهة، ومع رحلاتهم أو ما توفر لهم من مناسبات الاحتكاك مع الآخر داخلاً أو خارجاً، فحكمت تشكل تمثلات الهويات ممتزجة مع محددات أخرى عامة حصلت من تبلور الاتجاهات التصورية، وهو ما يتجلى في المكونات المختلفة والمتراكبة لتصاوير الأنا من جهة، وتصاوير الآخر من جهة أخرى.

١ ـ مكوّنات مخيالية

تبرز شخصيات موغلة في القدم كسيف بن ذي يزن وعنترة العبسي وأبطال «الجازية الهلالية» من ثنايا تصور صائغي الآداب العاميّة لتاريخهم البعيد تصوراً يشدد على جوانيّة مغلقة وذات علاقة تصادمية بالعوالم المجاورة، تشي عنها جملة المقابلات بين الإنس والجن والطيب والشرير والمؤمن والكافر والرجل والمرأة التي تقدمها

(٨٥) بورقيبة، **بين تونس وفرنسا: كفاح مرير طيلة ربع قرن في سبيل التعاون الحر**، ص ٢٣٠ ـ ٢٣٢.

الخرافة الشعبية مثلاً، وهي المؤثرة في صوغ روح شعبية تتوارث تعاقباً[٨٦].

تنزع هذه الثنائية المخيالية إلى تغذية روح التصادم مقسمة العوالم المصورة والمتصورة إلى منشطرات متواجهة بما ييسر عمليات استحضار أبطال الماضي إلى ساحة المواجهات بين الأنا المحكوم والأنا الآخر البارياتي أو الأنا المقاوم والآخر المستعمر، ومن ثم إنتاج صور تمجيدية إيقونية للمجاهد[٨٧] وهي نقيض الآخر الاجتماعي والسياسي، والآخر الديني والقومي في آن معاً.

تكمن هذه العوالم المتناقضة في قاع المتخيل الجمعي، ولكنها تبدو أيضاً في «الآداب العالمة» عندما يحمل على تلك البرانيّة المتربصة بالإسلام من اليهود والمسيحيين والمستشرقين مرادفين الموالي والزنادقة والشعوبيين قديماً (الخضر حسين) وإن كان السخط يطال الروح العربية المادية الجافة والمنقبضة في مقابل الروح الغربية المنبسطة (الشابي)، وهو ما يدل على أن الجوانية ليست بريئة دائماً، ولا البرّانية موصومة أبداً[٨٨].

ومن جهة أخرى، تبدو بعض العوالم المشادة سردياً في ما بعد الحرب العالمية الثانية ذات معالم شرقية إسلامية شخوصها تراثية الأسماء واللسان والهيئة ولكنها معاصرة الوجود بحيث يتغذى العالم السردي من متخيل مفارق للواقع ومحيل عليه في آن معاً باحثاً عن صهر الوافد الفلسفي والأدبي الغربي في قوالب تراثية عربية إسلامية (محمود المسعدي)[٨٩]، ويغيم في هذا المثال الفرق بين الغرب والشرق ويستثمر المتخيل في اتجاه أفق إنساني يتجاوز التناقض الصدامي بينهما.

---

(٨٦) انظر خرافات «المعيزة المعزوزية» و«نصيف سردوك» و«سبعة صبايا في قصباية» كما أورد نصوصها الأستاذ عبد الوهاب بوحديبة في دراسته **المخيال المغربي في عشر خرافات** موجّهة للأطفال في الملحق العربي من: Boundiba, *L'Imaginaire maghrébin: Etude de dix contes pour enfants*.

(٨٧) تمكّن البحث المطوّل الذي تستند إليه هذه الورقة من حصر صور نموذجية ذات طابع تمجيدي وروح تقديسية ولذلك سمّيت أيقونية، ومنها أيقونة المدينة (باريس) وأيقونة السياسة (البرلمان) وأيقونة الفن (المسرح) وأيقونة الجمال (المرأة في الشعر). وتبنى الأيقونة على اختزالين اثنين متراكبين يكثف **الأول** أوصاف الموصوفات في خصائص فارقة، ويصعّد **الثاني** تلك الخصائص إلى مراتب تقديسية.

(٨٨) قابل الأستاذ عبد السلام المسدّي بين التصوّرين في تحليله لأطوار تطارح مسألة الخيال الشعري. انظر: **أبو القاسم الشابي**، مج ١، ص ـ ٤٠.

(٨٩) كثيراً ما أشار محمود المسعدي إلى اليونان، وشكسبير وباسكال ونيتشه والإنسانيين باعتبارهم من منابع أدبهم. انظر: طرشونة، **الأدب المريد في مؤلفات المسعدي؛ يليه الأدب الأبيض بين الرافعي وطه حسين**.

٢ ـ مكونات سيميائية

تبدو ارتسامات المترحلين ذات محتويات اثنوغرافية واضحة في ما سجلوه من ملاحظات حول المآكل والملابس ومظاهر المدن العامة وأنظمة الانتشار في الفضاءات العمومية والخاصة ومظاهر التنظيم في المتاحف والمعارض أو مظاهر الفرجة كتلك التي في المسارح أو المراقص، وهو ما مثل مداخل مقارنة أحوال الأنا بأحوال الآخر(٩٠).

وتبرز استراتيجية المقارنة بوصفها عماد التصوير والتوصيف في سيمياء التقدم تلك والتي كانت تداوم مراوحتها المتعثرة بين المرجعيتين الفقهية الدينية من ناحية، والتاريخية الحضارية من جهة ثانية، وفيها نضّدت الشواهد والعلامات والرموز باعتبارها آيات سيميائية تنبئ عن التقدم بما هو حالة تاريخية ابتدعها الآخرون بحيث لم يمنع استهجانها الديني ـ الأخلاقي من تدبر وجوهها.

مثّل مبحث اللباس مثلاً مجالاً سيمائياً متميزاً تتقابل فيه الذوات القومية والاجتماعية الأصيلة والوافدة، وذلك منذ تبني الجيش النظامي الألبسة الأوروبية وانتشار هذه في حارات «الإفرنج» من الحاضرة في تكاثر أدى إلى تطور المسألة لتصبح قضية فقهية بمناسبة إثارة قضايا السفور والحجاب أو بمناسبة إظهار الزيتونيين تمسكهم بلباسهم التقليدي مما أكسب المسألة محتوى يلامس رمزية الأزياء قومياً واجتماعياً(٩١).

وتنقلب المشهدية المفتونة بشواهد المدنية والتقدم والتي صاحبت كتابات الرحلة حتى ما قبل الحرب الأولى إلى عروض تفصيلية ذات تلوين دام مما كان يرتكبه الجيش الفرنسي الغازي من فظائع هي في أصل طبيعته الاستعمارية إن لم تكن دليلاً على نازيته البادية للعيان في الجزائر وتونس والمغرب، بحيث لا تحيل مشاهد الخراب والدماء والدموع على التمدن والتحضر، بل على نقيضيهما (الثعالبي وثامر وبخاصة البلهوان)(٩٢).

---

(٩٠) يمكن أن تحصي، وإلى حد الحرب الأولى، خمسين مدينة مزارة وموصوفة في: **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، صفوة الاعتبار بمستودع الأمصار والأقطار، الرحلة الحجازية، والاستطلاعات الباريزية** وغيرها.

(٩١) محمد بن عثمان الحشايشي، **العادات والتقاليد التونسية: الهدية والفوائد العلمية في العادات التونسية**، دراسة وتحقيق الجيلاني بن الحاج يحيى؛ تقديم محمد اليعلاوي (تونس: سراس للنشر، ١٩٩٤). وقد كتب في عام ١٩٠٤ ليقدّم هدية إلى الفرنسيين.

(٩٢) يحرص البلهوان رغم ذلك على بيان الأصول الكورسيكية واليوغسلافية والروسية البيضاء للمعمرين الأكثر نازية.

٣ ـ مكوّنات أيديولوجية

كانت التصاوير المقدمة تحتاج الى تسويغات فكرية ذات وظيفة تبريرية مما حوته المقدمات الفقهية الواردة في أدبيات القرن التاسع عشر[٩٣]، أو ما بوشر بالتعامل معه من التنظيرات السياسية الوافدة[٩٤] في مزيج من التنظير في السياسات الشرعية والمناقب وبدايات خطاب التنظيمات الإصلاحي التحديثي.

وقد ارتسمت مقولة التقدم (التمدن، التحضر، المدنية) في مركز تلك التنظيرات بحيث باتت بمثابة المؤشر العام في استراتيجية التصوير المقارن. وتتمثل أهميتها الإيديولوجية في بناء خطاب تفسيري وتبريري في آن معاً يرهن صورة الأنا وصورة الآخر بالأفق السياسي ـ الاجتماعي المفترض مآلاً للمجتمع، أي بما هو آتٍ أو بما كان وفي الحالتين بما هو غير قائم.

وتزخر الأشعار الأكثر تمثيلاً للتجديد الأدبي في القرن التاسع عشر (محمود قابادو) بصور أقطاب الحكم البایاتي بوصفهم تجسيداً للأمير العادل منافحين عن شمس الإسلام ضد الفكرة، ومصلحين، تحديثيين من مناصري التنظيمات. ليس من اليسير تصديق ما يمدح به قابادو المشيرين المتولين في معرض سيفياته، إلا أن هذه مفيدة في إعطاء الملامح الأكثر بروزاً عن مأزق الإصلاحية التحديثية المستعصي لأنه مبتور إمكانية الانجاز التاريخي من جهة، ومقطوع السند الاجتماعي من جهة أخرى[٩٥].

وبالتوازي مع ذلك، كانت إشارات متكاثرة منذ الوعي بآثار مؤتمر برلين تلح على إظهار الخدوش والتشققات المتزايدة في بهاء صورة الآخر مناقضاً عدائياً للصحوة العربية الإسلامية بما دلَّ على أن إيديولوجيا التمدين الأوروباوي للمستعمرات والمحميات كانت آخذة بالانثلام[٩٦].

كان ذلك يفتح أفقاً تمثلياً تصويرياً يعتبر فيه الأنا منفوض اليدين من مسؤولية تخلفه واستبداده، حيث سمح استبدال الفكرة التفسيرية التبريرية الأولى، الاستبداد السياسي، بأخرى جديدة، القصر الاستعماري، بالانتقال من اعتبار الماضي العربي

---

(٩٣) ابن أبي الضياف، **إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان**، ج ١، العقد ١: **في الملك وأصنافه في الوجود**.

(٩٤) التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، خطبة الكتاب.

(٩٥) انظر تصويره لثورة بن غذاهم وتبريره إيقاف العمل بالدستور في: ابن سالم، **ديوان قابادو**، ج ١، ص ٨٤ ـ ٨٩.

(٩٦) انظر تفاصيل تصدّعات الكتل والعصبات التي كانت قائمة في موفى القرن التاسع عشر في: محمد الفاضل بن عاشور، **تراجم الأعلام** (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٧٠)، ص ١٢٢ وما بعدها.

الإسلامي عزيز الاستعادة تاريخياً إلى اعتباره ممنوع الاستدامة استعمارياً، وهو ما يشرّع المقاومة[٩٧].

وفي مستوى آخر، كانت الآخرية الدينية منقسمة إلى مكون أول تجاه المسيحية والمسيحيين، وثانٍ تجاه اليهودية واليهود.

نشأ المكوّن الأول في ظرف اتسم بالتوجس البادي في الآداب العاميّة والشعبيّة من الحلوفة والكافرة والأعداء والنصارى ودين الروامة على خلاف الأدبيات الإصلاحية التحديثية التي كانت تتعلق بالعدل في العلاقة مع «رعايا أحبابنا الدول العظام» وإن لم تتوصل إلى حل التناقض المحكم بين ضرورات الموقف الشرعي وسلوك الذميين المنخرط أكثر فأكثر في باب الحرابة[٩٨]. كانت الصورة تنزع باطراد نحو اعتبار المسيحي مبشراً ومجنساً متآمراً على الإسلام وعلى داره معتمدة وقائع متتالية خلال عقود سجلت بعضها صحافة ما بين الحربين مثلاً[٩٩].

أما بالنسبة إلى اليهود، فقد تضافرت في تأطير تمثلهم أيديولوجياً، عند منعطف نهاية القرن التاسع عشر، ذيول قضايا الاحتماء[١٠٠]، وتصاعد وتائر الحراك الإجتماعي داخل فئات اليهود[١٠١]، وتصاعد الأنشطة السياسية الدعائية والتنظيمية في أوساطهم مباشرة اثر انعقاد مؤتمر بازل[١٠٢].

---

(٩٧) انظر تناقض تقييمات قادة «النازلة التونسية» في: السنوسي، خلاصة **النازلة التونسية**، الملاحق والوثيقة ٨، و**الشعر الشعبي والانتفاضات التحررية**، ص ١٤، ٤٣، ٤٨، و٦١ وغيرها.

(٩٨) ابن أبي الضياف، **إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان**، ج ٥، ص ٨٤ وما بعدها.

(٩٩) انظر مثلاً **المجلة الزيتونية** التي دأبت على تخصيص مساحات إخبارية وتحليلية حول حال المسلمين ووقائع معاناتهم في مختلف المستعمرات.

(١٠٠) كان الاحتماء بالقناصل الأجانب متفشياً في صفوف اليهود حسب شهادة ابن أبي الضياف الذي يراوح بين امتداح رفع استثناءات اللباس عنهم (أيلول/سبتمبر ١٨٥٨) والتنديد باستغلالهم ضعف الحكم وجرأتهم على الإفساد حتى في المالية الرسمية.

(١٠١) احتل العديد من اليهود مناصب وزارية أو إدارية عالية كما تكاثر في صفوفهم أصحاب المهن الحرة الحديثة من طب ومحاماة وغيرها إضافة إلى سيطرة شبه مطلقة، تجارة التفصيل، وهو ما كان آخذاً بالتغيير نتيجة الأزمة.

(١٠٢) كان يشق الوسط اليهودي بتونس تناقض بين يهود «القرانة»، أي أصيلي القرنة (وهو تحريف لاسم مدينة ليفورنو الإيطالية) وكانوا أثرياء يسكنون الأحياء الأوروبية ويتعاطون الأعمال الحرة، وبين ذوي الأصل التونسي وكانوا فقراء عامّة ويسكنون أحياء تقليدية ويتعاطون أعمالاً غير مختصة وقليلة العائد. ويسود في الأولين التيار الاندماجي الداعي إلى «تحرير اليهود بفرنستهم» في حين يسود في الثانين تيار غيتوي محافظ. ثم سوت الثلاثينيات والأربعينيات بين الاثنين بحيث سادت التوجهات الصهيونية المختلفة. انظر: Mustapha Kraiem, *Mouvement national et front populaire: La Tunisie des années trente* (Tunis: Institut supérieur d'histoire du mouvement national, univesité de Tunis I, 1996).

كان التباين كبيراً بين واقع العلاقات بين المسلمين واليهود وبين التصاوير المروّجة عنهم. ففي حين كانت المواجهات متصاعدة الحدّة في الكثير من المواقع عام (١٩٠١ ـ ١٩٠٢) متزامنة مع احتداد الممارسات الربوية والاحتكارية التي كان يأتيها التجار منهم، كانت دعوات تطلق لمؤاخاتهم والانفتاح عليهم ومراعاة تصاعد نفوذهم الاقتصادي والسياسي ايجابياً. ولكن ذلك سرعان ما انقضى بحيث يمكن اعتبار محاكمة ١٩٠٤ مفصلاً مهماً دفع في اتجاه تأكيد الطابع الأيديولوجي لتصوير اليهود على أنهم إما ديمقراطيون واشتراكيون وتقدميون، وبخاصة فئاتهم المثقفة، أو أعداء دينيون كانت تطورات ما بعد الحرب تؤكد جسامة خطر مشروعهم في فلسطين في ظرف لوحظ فيه طغيان التوجهات الصهيونية عليهم(١٠٣).

وتؤدي الأمثلة المجرودة على اعتبار أن الآخر الديني يهودياً ومسيحياً ظل يعتبر امتداداً للآخر في عقر مجال حياة الأنا. وظلَّ تمثلهم يتغذى من التصور المخيالي التصادمي الذي كان يواجه بين فترة وأخرى بالنسبة إلى اليهود تلك المفارقة المسجلة بين توتر العلاقات اليومية في الشارع والسعي السياسي لتشجيع إدماجهم في الحياة السياسية، وبخاصة بما يفيد «القضية الوطنية»(١٠٤).

٤ ـ مكوّنات معرفية

ترد إشارات عديدة في ما عرض من مصادر ترجمات، من نحن بصدد التعامل مع خطاباتهم حول ما كانوا يتزودون به من قراءات في الكتب والمجلات، مشرقية وغربية، وهو ما كان عمّقه بعضهم وحوّله إلى صلة دائمة عبر تلقٍ منتظم للمنشورات والدوريات، وذلك منذ أواسط القرن التاسع عشر.

ولقد وفرت تلك القراءات مناظير جديدة دفعت في اتجاه التعاطي مع علوم سياسية غير سلطانية (خير الدين) أو استئناف مجدد لعلم التاريخ (بيرم الخامس)، وهو ما كان قد تعمّق مثلاً في البحث في تاريخ المذاهب والأديان (الثعالبي)، بحيث كان فاتحة لما يمكن اعتباره بحثاً في علم المقدس الديني معتمداً مناهج البحث التاريخي والفيلولوجي مع إشارات انثروبولوجية وحضارية، أو ما كتب في تاريخ تونس حيث اختلف تاريخ الأنا المكتوب في القرن العشرين (الثعالبي، باش حامبة، ثامر، البلهوان) عن ذلك التاريخ السلطاني الذي كان سائداً حتى القرن التاسع عشر

---

(١٠٣) التيمومي، **النشاط الصهيوني بتونس بين ١٨٨٧ ـ ١٩٤٨**.

(١٠٤) ابن ميلاد وإدريس، **الشيخ عبد العزيز الثعالبي والحركة الوطنية ١٨٩٢ ـ ١٩٤٠: مقدمة النشاط الفكري والسياسي للشيخ عبد العزيز الثعالبي في تونس من خلال وثائقه**، والبلهوان، **تونس الثائرة**.

(ابن أبي الضياف) في أنه كان أكثر قرباً من مجتمع الأعماق، بحيث أبرز تاريخ الشعب الاقتصادي والاجتماعي[١٠٥].

ترسم أدبيات متكاثرة طوال ما بين الحربين من جهة أخرى، ملامح مباحث في التاريخ الثقافي (محمّد الفاضل بن عاشور) تدرس عناصر التطور والانتكاس في الحركة الأدبية والفكرية واتجاهاتها وأطرها، وهو ما سمح بدراسة عوامل تكوّن مادة الرابطة القومية ومقومات الذاتية بحيث طرحت الشخصية القومية باعتبارها انجازاً تاريخياً متنامياً يحتاج إلى تحريك وكفاح وإحياء يرى الطاهر الحدّاد مثلاً في التركيز على الحركات الاجتماعية مدخلاً لتوجيهه نحو توطيد مكونات الذاتية الحضارية واستحضار مستلزمات البديل الحضاري القومي الخاص[١٠٦].

وتبدو مختلف هذه المكوّنات غير متناسبة الغزارة والعمق. فقد كانت المعرفة تتوارى بقدر ما ينبني التعرّف على المدركات الحسية المباشرة، وكان التمثّل يثقل بتأثير المسبقات الحضارية والأيديولوجية ديناً وسياسة، وكانت التصاوير تختزل إلى أكثر محتوياتها ارتباطاً بالمخزون الثقافي المتوارث كلما كانت مجريات الظرف توتر سطوة المخيال، بحيث ينفتح التمثل على مستويي علاقة الأنا بالآخر القيمي والعملي، كما يقول تودوروف[١٠٧]، بحيث يتراءى مراوحاً بين حدّين أقصيين هما الشهادة والاختراع، ومندرجاً ضمن اتجاهات عامة متدرجة.

رابعاً: أنساق التمثل

انقسمت المؤشرات التي تخص معاجم التمثل ومكوناته بين تلك التي تحيل على تمثلات تماثلية والأخرى التي تحيل على تمثلات اختلافية إن تجاه الأنا أو تجاه الآخر. يمكن أن يمثل ذلك الانقسام مدخلاً لتحديد مروحة من المواقف التمثلية تبدو مندرجة ضمن اتجاهات عامة تسمى أنساقاً.

---

(١٠٥) استغلت كتابات عديدة شأن **تونس الشهيدة** أو **هذه تونس** أو **سبعة وستون عاماً من الاحتلال الفرنسي لتونس** (محمد الخضر حسين) ما جرى عادة كتابة تقارير موثقة بحيث توفّر عبر جهد جماعي متواصل كم معتبر من المعطيات التوثيقية مسّت مختلف أوجه حياة المجتمع من تعليم وصحة وزراعة وصناعة وغيرها.

(١٠٦) الطاهر الحداد، **العمال التونسيون وظهور الحركة النقابية** (صفاقس، تونس: دار صامد للنشر والتوزيع، ١٩٩٧). صدر هذا الكتاب عام ١٩٢٧ وأعيد طبعه مرات عدة.

(١٠٧) تزفيتان تودوروف، **فتح أمريكا: مسألة الآخر**، ترجمة بشير السباعي (القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٢)، ص ١٩٧.

إن مزيج الأفكار والمعتقدات والمشاعر والانفعالات والنزوع إلى رد الفعل الذي يكوّن تلك الأنساق ناشئ عن التفاعل مع اشتراطات البيئة الاجتماعية فعلاً وانفعالاً، وهو المزيج الذي يمكن أن نستشف منه ملامح العوالم المتخيلة التي كان أصحاب الخطابات يتصورونها ويصورونها، وينتمي بعضها إلى الماضي وبعضها الآخر إلى الحاضر، وبعضها الثالث إلى مستقبل ما، وبالإمكان نعت تلك العوالم إذاً بالاعتماد على علاقات أصحاب الخطابات بها بالمفقود والمشهود والمنشود.

تكمن تلك العوالم في صلب التوجهات التمثيلية النسقية أو الأنساق، بحيث تتواتر الصور أنماطاً وتفرعات لدى المدارس أو التيارات أو الحركات أو التنظيمات أو أية متحدات اجتماعية أخرى طوال ديمومة زمنية متصلة تكلسها موضوعية اجتماعية بصرف النظر عن تحولات أصحابها أو حتى مبتدعيها.

تتراوح نماذج العمران البشري التي تقدم تلك العوالم المتخيلة تجسيداً ممكناً لها بين همجية المتوحشين في أدغال أفريقيا الذين يصفهم بيرم من جهة، والمدنية الأوروبية كما تراءت للعديدين رحالة وساسة وأدباء. كان ذانك حدين أقصيين لما يمكن أن يكون موضوع تعيين وإدراك وفهم وتدبر باعتماد تلك الخصائص الواسمة أو الواصمة للأنا أو للآخر على حد سواء، ولكن من مواقع متباينة بين متماه مع صورة أو متقمص لها أو متوحّد معها، وكان في الآن نفسه مدخلاً لهدم الثنائية التقليدية بين دار الإسلام ودار الحرب وإقامة ثنائية جديدة تقسم العالم إلى شطر متقدم وآخر متخلف.

١ ـ أنساق تمثل الأنا

أ ـ التماهي: يمثل كتاب محمد الصالح بن مراد[١٠٨] التمثل الانكفائي للذات على نفسها والمتماهي مع ماضيها، فهو إذ يعتبر أن «الموجود بيننا من تشريع أوائلنا يكفينا من غير احتياج.. لأن الحوادث التي ندّعي الآن أننا نلتمس لها الأحكام الصالحة وقعت وتكررت في ذلك الزمن من غير شك»[١٠٩] يلغي كل مسافة زمنية فاصلة بين الحاضر وأصل متخيل يعتبر التاريخ والحدثان جوهراً أزلياً واحداً. ولم يكن ذلك التماهي مقطوع السند الاجتماعي والسياسي. فالحنفية، ومنها أغلبية

(١٠٨) ابن المراد، **الحداد على امرأة الحداد: أورد الخطأ والكفر والبدع التي حواها كتاب امرأتنا في الشريعة والمجتمع**.

(١٠٩) المصدر نفسه، ص ٢٣ ـ ٢٤.

المحافظين، كانت من ضمن الارستقراطية الدينية ـ الأكاديمية في الجامع الأعظم ودواليب القضاء والافتاء، كما أن علاقتها كانت وطيدة بالقصر البایاتي وبامتيازات العائلات التركية والمملوكية والكوروغلية.

ب ـ التقمص: يستمد هذه النسق أصوله من فكرة ضرورة بناء المسلمين لتقدمهم الخاص بطريق شرعي، بحيث يبدو قائماً على تعيين جوهر أناوي تكون التربية العقائدية والاجتهاد الفقهي المجدد مدخلاً نحو تقمص خصائصه وسماته الفارقة بما يعيد إحياءه، وهي السمات التي يمكن التعرف على بعض ملامحها لدى العديد من المجموعات النشطة فكرياً وسياسياً في أوساط الجمعيات الزيتونية(١١٠).

ج ـ التوحد: يجمع هذا النسق التمثلين التماثلي والاختلافي في آن معاً، وتكمن أسسه الفكرية في الوعي بفعل التاريخ في هوية الأنا باعتباره حالات متقلبة متعاقبة وإمكانية التحكم البشري فيها واردة، بل واجبة، بحيث تتوحد الذات مع حالاتها التاريخية الإيجابية التي شيدت فيها أسس شخصيتها القومية ودعمت مقوماتها. وقد كانت هذه الأفكار وشبيهاتها تسود في بعض الأوساط الزيتونية، وبخاصة في ما بين الحربين، وفي الجمعية الخلدونية نهاية الأربعينيات ومطالع الخمسينيات (الثعالبي، الحدّاد، **المجلّة الزيتونية**، محمد الفاضل بن عاشور).

د ـ التباعد: يميل هذا النسق إلى ترجيح الاختلاف على التماثل مع الأنا واقعاً وتاريخاً. ولئن كانت مواقع عديدة في ما عرض من الخطابات تقدم أمثلة على ذلك، فإنَّ المتن الكامل الذي كان يقوم عليه ينبني على قدر من التباعد مع الأنا مساوٍ لقدر الإعجاب بالآخر، وهو ما يمكن لمقارنة بين **أقوم المسالك** و**المذكرات** أن توقفنا على هوامش المراوحة بين حدوده الممكنة لدى خير الدين، وكذلك في دعائم محاججة علي باش حامبة ضد مشروع تحديث التعليم القرآني بالكتاتيب مطلع القرن العشرين، مخيراً عليه المدرسة الفرنسية العربية التي تلقي الدروس باللسان الفرنسي وبمحتوى لائكي دون نسيان تدريس اللغة العربية(١١١).

هـ ـ الإنكار: يقوم هذا النسق على عدم التعرف في ما تعيشه الأنا أو في ما

---

(١١٠) انظر: ابن قفصية، **أضواء على تاريخ الصحافة التونسية: ١٨٦٠ ـ ١٩٧٠**، حيث تلخّص آراء سليمان الجادوي صاحب صحيفة **مرشد الأمة** مثلاً أو أفكار محيي الدين القليبي ذي الماضي الإخواني بمصر والذي تحمّل لاحقاً مسؤولية قيادية في حزب الدستور القديم.

(١١١) علي باش حانبة، «المدرسة الفرنسية العربية أم الكتّاب العصري،» (سلسلة مقالات) جريدة **التونسي**، ـ/ ١/ ١٩٠٩ إلى ـ/ ٤/ ١٩٠٩. ورد في: بوقمرة، **القضية اللغوية بتونس**، الملاحق، ص ٢٩٨ ـ ٣٠٧.

كانت قد عاشته على مؤشرات خصائص نفسية ـ اجتماعية وحضارية تستدعي الانتساب إليها، بل بكون ذلك الانتساب مائلاً بوضوح نحو تقمص ما لهوية الآخر ومحاولة الانخراط في صيرورة مقربة منها. ولئن لم تتوفر في ما هو مطروح من الخطابات ما يصوّر ذلك بجلاء كامل، فإن الردود المناقضة ضمن المطارحات الفكرية أو «المعارك»، كما كان يقال، قد تنبئ عن المدى الذي بلغه ذلك الإنكار[١١٢].

٢ ـ أنساق تمثل الآخر

تنبني أنساق تمثل الآخر على وعي متفاوت بدأ بالبروز منذ منتصف القرن التاسع عشر بتغير الحال وانجرار الأنا تبعاً لذلك إلى مسارات تحوّل كانت للآخر فيها أدوار متعاظمة، وهي أنساق متدرجة بين حدي التعادي والافتتان.

أ ـ التعادي: يبدو هذا أكثر أنساق تمثل الآخر قرباً من المتصورات المتوارثة حول تعادي داري الإسلام والحرب جوهرياً وباطلاق، ويشير استهجان الوافد والغريب باعتبار التعامل معهما بدعة وظهورهما نذراً للساعة إلى ما كان يتمتع به ذلك النسق من أسلحة أيديولوجية أفرزت آليات التحريم والمنع والتكريه من فتاوى وخطابات نمطية مسّت كل مجلوباته من المآكل والملابس حتى الآداب والفنون والسياسات، وهو أكثر ما يرد في الآداب العاميّة والشعبيّة والدينيّة. ولم يكن لحلول الفرنسيين غزاة بالجزائر، ثم تونس، إلاّ أن يؤجج تلك الآخرية المعادية المتوجة بشعار الجهاد ضد الكفار.

ب ـ التقابل: تدل الاشارات المتواترة في خطابات مختلفة إلى الصليبيين والرهبان والمبشرين والاستعماريين وحتى الاستشراقيين على ضرورة النظر إلى العالم باعتباره منقسماً بين النحن والهم. ويقوم التقابل على الوعي بالمسافة الفاصلة بين الآنا والآخر، روحاً ودينياً وأخلاقاً وحضارة، والحرص على إدامة تلك المسافة وتغذيتها بالدعوة إلى البعث الحضاري واستعادة الوهج الريادي الإسلامي.

ج ـ الاختلاف: يبدو هذا النسق إدراكاً للآخر مناقضاً من جهة، وشريكاً في الإنسانية من جهة ثانية، ويبدو المستوى الفارق بين هذا النسق وغيره في ما يسمه من الوعي بالتاريخ وتعاقب مراحله وبآليات التحول فيه، سالبة، أكانت أم موجبة، بما يشرع السعي فكراً وسياسة للإحياء القومي وبناء البدائل الحضارية الخاصة، وفيها

(١١٢) «الزيتوني والمدرسي، سلسلة محاورات متخيّلة،» **الصواب**، ١٩٠٧/٢/١٥ إلى ١٩٠٧/٥/١٤. ورد في: المصدر نفسه، ص ٢١٧ ـ ٢٤٠.

يحتل النضال الوطني والقومي بأبعاده المغربية والعربية الإسلامية موقعاً متميزاً.

د ـ الإعجاب: تظهر بدايات هذا النسق في الكتابات الوصفية الأولى لأحوال الآخر. ولئن اضطرت بعض الشروط التاريخية أبرز ممثلي الإصلاح التحديثي مثلاً إلى انتقاد إدارة الآخر علاقته بالأنا، فإن اعتبارهم القوى والدول والجماعات الأوروبية أمثلة للتقدم والجدّة والحداثة والمنعة، لم يترك إلاّ مجالاً ضيقاً للتباين.

هـ ـ الافتتان: يبدو هذا الافتتان، أقصى درجات تمثل الآخر تماثلياً، مرتبطاً باعتبارات إنسانية إطلاقية تدفعه إلى تبني ما يسوّغ به الآخر المهمات التمدينية التحضرية التي أوكلها إرادياً لنفسه، بحيث يرى فيه مستقبل كل البشرية ومآل المجتمعات كافة(١١٣).

خاتمة

يمكن ما تمَّ بناؤه من أنساق تمثلية من تلمس الفروق بين الاتجاهات التصويرية التي حوتها مختلف الخطابات التي ظهرت خلال حيز البحث. لقد كانت تلك الخطابات عاميّها وعالمها، شفاهيّها وكتابيّها، متنها وهامشها، تعبيراً ثقافياً عن تمثل المجتمع لأناه أو أناواته ولآخره أو آخريه. ولقد مكّن الوقوف على الاستراتيجية التمثلية وآلياتها الرئيسية التي تعتمد التصوير المقارن من نمذجة تلك التصاوير في ما يمكن اعتباره مرهوناً بما كان يعيشه أولئك المصورون ضمن ظرفهم التاريخي وشروطهم الاجتماعية، من حالات، وما كانوا يطمحون إلى تحقيقه من مشاريع.

يفتح ذلك المجال إلى البحث عن العلاقات الممكنة بين تلك الصور وأنماطها واتجاهاتها وأنساقها، ومفقودها ومشهودها، ومنشودها بالبنى الاجتماعية من حقول فعل اجتماعي وأطر وحركات واستراتيجيات خاصة بالفاعلين الاجتماعيين، وهي البنى التي تضع تلك التمثلات في قلب الرهانات الاجتماعية المتكافحة(١١٤).

---

(١١٣) قد يحسن بنا أن نري في ما يربط بعض تقييمات الاشتراكيين الديمقراطيين وبعض الإصلاحيين المنسلخين عن «الشبان التونسيين» ليلتحقوا بالحزب الاشتراكي الفرنسي أو غيرهم من المتعاونين تجسدات متنوعة لهذا النسق اكثر من أن نبحث له عن تجسّد واحد متكامل البناء.

(١١٤) يمثل ذلك ما حاول البحث الأكاديمي الذي تكثف هذه الورقة أحد أجزائه أن يضطلع به في جزء آخر منه، وهو ما قد تسنح فرصة لاحقة لعرض أهم مفاصله.

(٣)
الوحدة العربية والرابطة الدينية في ظل الحكومات العادلة: دراسة في فكر الكواكبي بمناسبة مرور تسعين عاماً على وفاته(*)

محمد جمال طحّان(**)

مقدمة

إذا أردنا أن نبحث في غاية بديل الاستبداد نجد أنها تتلخص في تحقيق الحرية والعدالة والمساواة، وذلك من أجل إرساء دعائم الأمن، والسير في طريق التقدم، وهذا كله يصب في صالح الإنسان من دفع ألم أو تحقيق سعادة. فالبديل لا يُطلب لنفسه وإنما من أجل غاية سامية هي جعل الإنسان يعيش آمناً مستقراً في رعاية الترقي الذي يستمر دائماً لصالحه. ومن هذه الزاوية يمكننا أن ننظر إلى صورة الإنسان، المراد تحقيقها، في ظل نظام قوامه العدل والحرية والمساواة. وهذا يدلّنا على مقدار الأهمية التي حظي بها الإنسان في فكر الكواكبي. أما المجتمع الذي يصفه، هنا، فهو المجتمع المثالي الذي يُراد إنشاؤه عبر جدلية تطوير كل من الإنسان ـ الفرد، والحكومة الجمعية في آن واحد.

وفي سبيل الإجابة عن تساؤل لماذا يُطلب البديل، وكيف يعيش الإنسان في ظل حكومة تتقيد بتعاليم «الإسلامية»[1]، فإننا سندرس أربعة محاور رئيسة، فنعرض

(*) نشرت هذه الدراسة في: **المستقبل العربي**، السنة ١٨، العدد ١٩٦ (حزيران/يونيو ١٩٩٥)، ص ١٣٢ ـ ١٤٤.

(**) باحث عربي من سوريا.

(١) انظر مفردات «الإسلامية» في: محمد جمال طحّان، «بدائل الاستبداد في فكر الكواكبي،» **المستقبل العربي**، السنة ١٤، العدد ١٥٧ (آذار/مارس ١٩٩٢)، ص ٤٤ وما قبلها.

أهم آثار الحكومة الصالحة في ميادين الحياة، أولاً؛ ونتناول صورة المواطن والحاكم في ظلها، ثانياً؛ ونتحدث عن علاقة الإنسان بالوطن والدين والعالم، ثالثاً.

ونستعرض أخيراً مسألة الخلافة كما تناولها الكواكبي في أعماله، ونختم ذلك كله بملاحظات مجملة لما جاء في هذا البحث من نتائج.

أولاً: آثار الحكومة الشورية العادلة

يرسم الكواكبي صورة لمجتمع يتطلع إليه ويحلم به حيث «يعيش الإنسان المعيشة التي تشبه في بعض الوجوه ما وعدته الأديان لأهل السعادة في الجنان»[٢]. ويتميز هذا المجتمع بالحرية، وبخلوّه من الحقد والضغينة، وينعم الإنسان في ظلّه بالرعاية والأمن، وتتوافر له إمكانية القيام بالنشاطات الجماعية المختلفة، نتيجة حصوله على حقوقه كاملة. ولا يمكن الإنسان أن يحصل على حقوقه إلا في ظل حكومة عادلة منتظمة، تعطي كل شيء حقه، في أي ميدان كان، ويشترك في توجيهها المواطنون جميعهم.

إن في مثل هذه الحكومات وحدها، يُعرف الدين الصحيح، وينقّى من الغَثّ، ويُتّبع وفق تعاليمه المنزلة. وتكون هناك حرية دينية يُفتح فيها باب الاجتهاد من غير تعصّب أو تشدّد. ويُعرف أن الدين قد جاء أولاً لصالح الإنسان، ولا يملك أن يحتكر أحد تعاليمه، أو يتجاوز خطوطه العريضة، التي جاءت منظّمة علاقات الناس بعضهم ببعض على أحسن تنظيم. وبذلك يتمكّن الناس من عبادة الله وحده، ولا يخضعون إلا له غير هيّابين من أحد من الناس، وهم على معرفة تامة بأن لا سلطة دينية لأحد عليهم، فينقطع الطريق على من تُسوّل له نفسه أن يتلاعب بالدين لمصلحة خاصة، وذلك لأنه يرى الحكومة ليس لها سيطرة على العقائد أو الضمائر، علاوة على تحظيرها ذلك على الآخرين.

وقد آمن الكواكبي بأن العلم هو الوسيلة التي تحرر الإنسان من الاستبداد، وتجعله قادراً على الاحتفاظ بحريته التي تحرره من الخوف والأوهام. والحكومة الصالحة تساعد الشعب على ترقية معارفه، حتى يدرك معنى الحرية، ومعنى المشاركة في الحكم وفي الشؤون المشتركة، وتسعى إلى الاستفادة من العلوم كلها ليتسنى لبلادها مسابقة غيرها من الدول، ولتتمكن من درء خطر الاستبداد الخارجي،

---

(٢) عبد الرحمن الكواكبي، **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**، ط ٢ (بيروت: دار القرآن الكريم، ١٩٧٣)، ص ١٣٦.

وتعمل على تنظيم تعلّم العلوم النافعة، وتجعلها مجانية للناس كافة من غير تحيّز أو تمييز، مبعدة الجهلة «المتعالمين» ومقرِّبة العلماء العاملين، للاسترشاد بآرائهم، ملتزمة ما يقررونه. وبذلك تحيا فكرة الحرية والاستقلال في الرأي، وفي الحكم، ضد الأجنبي؛ وتعزّز المساواة والعدالة، فيكون العلم والديمقراطية متعاونين لصالح الإنسان.

وإذا عرفنا أن «المجد لا يُنال إلا بنوع من البذل»[٣]، من مالٍ أو علم أو نفس، في سبيل الجماعة أو الله أو الإنسانية، لنصرة الحق وحفظ النظام، فإنه لا بد من الإشارة إلى أن «للمجد رجالاً يستعذبون الموت في سبيله، ولا سبيل إليه إلا بعظيم الهمّة والإقدام والثبات»[٤]. ويُحصر معنى المجد، في زمن الاستبداد، بمقاومة الظلم وإزالة الاستبداد. إلا أن حب المجد «ميسّر في عهد العدل لكل إنسان على حسب استعداده وهمّته»[٥]، يتسابق الناس إلى طلبه آملين إحراز المحبة والاحترام في قلوب الآخرين، باذلين جهدهم في سبيل الأمة والوطن. وتستعين الحكومة الصالحة بمن عُرف عنه أنه يناصر الحق ويحارب الظلم، ليساعدها على إكمال نظامها الذي لا يستهدف سوى خير الأمة التي وكّلتها بمباشرة شؤونها الإدارية والسياسية.

والحكومة الصالحة تساعد على قيام الأخلاق الحميدة، وتدعو إليها لأنها تعرف، حق المعرفة، أن صلاح العلاقات بين الناس إنما يكون من صلاح الأخلاق التي بها يزداد ارتباط الإنسان بوطنه.

فالحكومة المنتظمة هي التي تقوم على إرساء قواعد الأخلاق، وهي التي تشكل البيئة المناسبة لترعرعها. فتعيّن هيئةً تشرف على التربية الأخلاقية وتعمل على تطويرها وتنميتها. والحكومة إنما تفعل ذلك لأنها تسير على قانون يحفظ حقوق الجميع ويصون كرامتهم ويضمن حرياتهم، فيعيش المواطن ولديه آمال يسعى إلى تحقيقها في ظل الراحة الفكرية والجسمية التي توفّرها الحكومة له. والحكومة الصالحة تنمّي الخصال الطبيعية والكمالية في الإنسان، وتزرع فيه الخصال الاعتيادية، بما لها من قدرة على التأثير في هذه الخصال كلها. ومن اعتياد الأخلاق الحميدة يألف الناس الأفعال الجيدة، وتتعزز الثقة بينهم، فيعتادون المحبة والتعاون وحسن الظن

(٣) المصدر نفسه، ص ٥٤.

(٤) المصدر نفسه، ص ٥٤.

(٥) المصدر نفسه، ص ٥٥.

والصدق، ويرسخُ إيمانهم بالأخلاق النبيلة ومحاسنها، فيفضلون الإيثار ويسعون جهدهم إلى الأمر بالمعروف، «أما النهي عن المنكرات في الإدارة الحرة، فيمكن لكل غيور على نظام قومه أن يقوم به بأمان وإخلاص»[٦]، وأن يبذل النصح الذي أطلق عليه النبي «اسم «الدين» تعظيماً لشأنه فقال: «الدين النصيحة»[٧]..»[٨]. وبذلك يعمّ بغض الأنانية حتى ليصبح من البديهي، عند كل إنسان، معرفة أن المال مجرد وسيلة لدفع ألم أو تحصيل لذة، وأنه قيمة الأعمال، فيبتعد الناس عن التزاحم والتغالب ويحرصون على تحصيل المال عن طرائق شريفة، وعلى صرفه في مكانه المناسب من غير إسراف من دون طائل. ويساعد الناس بعضهم بعضاً، مالياً، مما يجعلهم متقاربين متساوين، ويبتعدون عن تكديس الأموال لأنهم «يفضّلون الكفاف من الرزق مع حفظ الحرية والشرف»، ويرون أن «خير المال ما يكفي صاحبه ذلّ القلّة وطغيان الكثرة»[٩]، ولأنهم يعلمون أن الحكومة تتكفل بمن لا يقدر على العمل، وتمنع عنه العوز، كما أنها تحارب التمايز «وذلك لأن الحكومة الحرة التي تمثل عواطف الأمة تأبى كل الإباء إخلال التساوي بين الأفراد إلا لفضل حقيقي»[١٠]. ويحترم الناس بعضهم بعضاً، بعيداً عن المضاربة والاحتكار الذي يولد الاحتقار، بل يشتركون في أعمال الحياة ويجنون ثمار تعاونهم مما يؤدّي إلى تقدّم الأمة، «ولا غرو إذا كانت المعيشة الاشتراكية من أبدع ما يتصوره العقل»[١١]، ويتقاسم الناسُ الأعمالَ بطريقة عادلة تضمنها لهم الحكومة وتقوم على حقيقة تنفيذها، وينالون ثمرات أتعابهم كاملة، ويعمل جميع القادرين على العمل فلا يعيش أحد على حساب أحد. فلا تكون السياسة ولا الدين ولا السمسرة مصدراً للارتزاق، وإنما المصدر الوحيد له هو العمل الشريف. والعامل في الحكومة العادلة لا يرى نفسه تابعاً وإنما يعمل عن اقتناع على خدمة وطنه وأهله. والحكومة، بما أنها تسعى إلى تحقيق التقارب بين الناس، لذلك فهي لا تحتكر أموال الدولة لمُواليها، بل هي توزع الثروة العمومية على الجميع بنسب عادلة.

ويعيش الناس في عهد الحكومة الصالحة في بحبوحة ورخاء، مما يمكّن

---

(٦) المصدر نفسه، ص ٩٠.

(٧) اسماعيل بن محمد العجلوني، **كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس**، إشراف أحمد القلاش، ٢ ج، ط ٤ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥)، ج ١، ص ٤٩٨.

(٨) الكواكبي، المصدر نفسه، ص ٩٠.

(٩) المصدر نفسه، ص ٨٢.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٥٦.

(١١) المصدر نفسه، ص ٧٦.

الأبوين من تفريغ بعض الوقت للتربية، التي يساعد عليها المحيط الجيد الذي ينعمون به. وتكون الحكومة هي المشرف الأساسي على التربية لأن «الحكومات المنتظمة، هي تتولى ملاحظة تسهيل تربية الأمة من حين تكون في ظهور الآباء»[١٢]، وهذا يشجع الناس على توجيه فكرهم إلى التربية لأنهم يعلمون أن العمل يحتاج إلى علم حتى يتم على أكمل وجه. وينشط الآباء لتربية أبنائهم على الخصال الجيدة وإيقاظ الشعور القومي، في ظل حكومة «تحمي الفضل وتقدّر الفضيلة. وهكذا تلاحظ كل شؤون المرء ولكن من بعيد، كي لا تخل بحريته واستقلاله الشخصي، فلا تقرب منه إلا إذا جنى جرماً لتعاقبه، أو مات لتواريه»[١٣]، أما ما عدا ذلك من شؤون فكرية ودينية، فللإنسان الحرية الكاملة في التصرف فيها وفق ما يراه مناسباً له، ومتأقلماً معه. وهذه الحرية تتيح للناس إمكانية التجديد والترقي الذي تساعد الحكومة عليه، وهي تعلم أن الترقي يكون بالعلم والنظام والقوة، فتسعى لكي تكوّن البيئة الصالحة للترقي، وتصعّد ميل الأمة إلى طلبه وتشحن الهمم، وتساعد لتحقيق الحركة الاندفاعية إلى الحكمة بتغليب العقل على الأهواء. فيترقى أفراد الحكومات المنتظمة، ومجموعها، في العلم والثروة، حتى يصبح همّ الإنسان «حياة أمته، ثم امتلاك حريته، ثم أمنه على شرفه، ثم محافظته على عائلته، ثم وقايته حياته، ثم ماله، ثم وثم...»[١٤]، ويدرك أنّ له وظيفة في ترقّي مجموع البشر.

هذه بعض المزيات التي ينعم بها المواطن في ظل حكومة عادلة، «وخلاصة القول أن الأمم التي يسعدها جدها لتبديد استبدادها، تنال من الشرف الحسي والمعنوي ما لا يخطر على فكر أمراء الاستبداد»[١٥]، من المجد والأمن والحرية والرخاء، في ظل حكومة منتظمة، تحترم الشرع، وتنفّذ القانون الذي يبقى في يد الأمة الساهرة على مراقبة حسن تنفيذه، وتعمل وسعها لتحقيق المساواة وهي حذرة من تعدّي حدود وظائفها.

ثانياً: الإنسان في المجتمع المثالي

إن صورة الإنسان، حاكماً ومواطناً، في ظل الحكومة المنشودة، تتمتع بملامح

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٠٣.
(١٣) المصدر نفسه، ص ١٠٤.
(١٤) المصدر نفسه، ص ١٣٩.
(١٥) المصدر نفسه، ص ١٤٠.

خاصة. فالحاكم، في ظل الحكم العادل، يحكم الناس بشريعتهم لا برأيه، فما هو إلا وسيط ينفّذ قانون الأمة ويتقيّد به. وهو لا يرى نفسه إلا خادماً لأمّته. وينظر إلى الآخرين على أنهم شركاء له، وهو مسؤول أمامهم، ينفّذ شريعتهم غير راغب بما أوكل إليه من عمل، ولكنه يقوم به لأنه واجب عليه، لذلك فهو في غنى عن التمويهات التي يلجأ إليها المستبد الذي يستعين على شعبه بالتخفي والتكبر، ولا حاجة له إلى مظاهر العظمة وفخامة القصور. فهو لا يخاف رعيّته لأنه لا يُرهبهم، بل يطلب نصحهم، ويرجو منهم تقويم اعوجاجه. وتراه دائم التطلّع إلى الاسترشاد بآراء العلماء، سالكاً طريق الحكّام العادلين، فقد «كان «ترابان» العادل إذا قلّد سيفاً لقائد يقول له: هذا سيف الأمة أرجو أن لا أتعدى القانون فلا يكون له نصيب في عنقي»[١٦]. ولا يخاف الناس نصحه لأنه عادل غير بطّاش، لذلك تأتيه النصيحة خالصة، في مكانها، من غير مقايضة بمصلحة شخصية خاصة.

ويكون مساعدوه من خيرة الناس علماً وعملاً، سيرة وسلوكاً، لا يخافون في الحق لومة لائم، بل يتكاتفون جميعاً لتحقيق العدالة، وتكون غايتهم المصلحة العامة. ويقلّد الناسُ العلماءَ في الخير، فينتشر، وتعمّ العدالة، بعد أن يزداد الوعي. ويخاف الظالم عدالة الحاكم الذي لا يقبل شفاعةً في حدّ من حدود الله.

ويعيش المواطن، في ظل الحكومات المنتظمة، راضياً لا يفتكر كيف تكون حياة أبنائه من بعده، لأنه يعرف أن الأمة تتولاهم. ويبقى نشيطاً على الفكر والعمل، ناعم البال، يفتخر بكدّه وجِدّه. فهو حر ومنظم وأخلاقي. يتلقى خير الخصال ويتعود الصدق والأمانة والاخلاص مع ربه وأسرته وقومه ونفسه. ويبقى ساعياً لنيل حقوقه، طالباً المجد، محافظاً على الكرامة. ويكون الإنسان نشيطاً على العمل نتيجة لتحقق الضمان المادي والنفسي في ظل حكومة عادلة تحترم الإنسان، إذ يكون أميناً على ماله وعرضه بحراستها العدل والمساواة. وينال نصيبه من ثروة بلاده، ويستوفي أجره الكامل عن عمله. ويكون مطلق التصرّف في حياته بإرادته فيحرص على تمضية أوقاته بما ينفع ويفيد. ويعيش واعياً بمستقبله «مستقلاً في شؤونه، لا يحكمه غير الحق، ومديناً وفياً لقومه لا يضنّ عليهم بعين أو عون، وولداً باراً لوطنه، لا يبخل عليه بجزء من فكره ووقته وماله، ومحباً للإنسانية يعلم[١٧] أن خير الناس أنفعهم للناس»[١٨]، ويبلغ الترقي في الاستقلال الشخصي

(١٦) المصدر نفسه، ص ٥٤ ـ ٥٥.
(١٧) في الأصل «يعمل على».
(١٨) المصدر نفسه، ص ١٣٣.

حتى إن كل فرد يعيش كأنه خالد في قومه ووطنه، وكأنه أمين على كل مطلب، فلا هو يكلّف الحكومة شططاً، ولا هي تهمله إلى أن «يصير كل فرد في الأمة مالكاً لنفسه تماماً، ومملوكاً لقومه تماماً»[١٩]، فيعيش مستقلاً وحده في شخصية متزنة لا يجرح وجودها كونها تشترك والآخرين في بعض الروابط، بل إن ذلك ليساعدها على اكتمال النمو.

وفي مجتمع حر عادل يتلقى الإنسان تربية صحيحة لا تشوبها العقد، حتى يصبح كل ما يصدر عن الإنسان، من فكر أو سلوك، رفيعاً سامياً، فلا يسمع بذيء القول ولا لغو الحديث، ولا ينظر إلا إلى الحسن. ويتعود لسانه جميل القول. ويمرن نفسه على إتقان العمل، ويترفّع عن الصغائر، ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، ويوازن حياته وآخرته. ويطلب المجد ويسمو على مطالب الجسد مهتماً بمطالب الروح، ويقدّم مصلحة أقرانه على مصلحته وقد نال حقوقه غير منقوصة: «وقد يترفع الإنسان عن الإمارة لما فيها من معنى الكبر، وعن التجارة لما فيها من التمويه والتبذل، فيرى الشرف في المحراث، ثم المطرقة، ثم القلم، ويرى اللذة في التجديد والاختراع، لا في المحافظة على العتيق، كأن له وظيفة في ترقي مجموع البشر»[٢٠]، مما يساعد على تقدّم الإنسانية فيهنأ كل إنسان بعيشه، وهو على علم بأن المساواة تعمّ حتى تشمل الحاكم والمواطن، على حدٍ سواء في العالم أجمع.

ثالثاً: روابط الإنسان في المجتمع المثالي

ونظراً إلى أهمية التعاون والاشتراك في الشؤون العامة فإن كمال المجتمع لا يتم إلا بروابط يقيمها الناس في ما بينهم، تساعدهم على التعاون من أجل مزيد من التقدم. فالمجتمع المثالي يتميز بالتعاون والعمل على تحقيق الاتحاد والتواصل، إذ يجتمع أفراده في اتحادات قومية ودينية وإنسانية، من غير أن تكون هذه الروابط قسرية وإنما تكون نتيجة طبيعية ضرورية لتتويج اجتماعاتهم.

١ ـ الرابطة القومية

إن أُولى روابط الإنسان الاجتماعية هي الوحدة الوطنية بين أبناء الشعب الواحد الذين تجمعهم أرض واحدة ولغة مشتركة. والوطنية ترادف القومية، عند الكواكبي. وما تغنّيه بالوطن إلا تغنّياً بالقومية العربية، التي يرى قلبها النابض في

(١٩) المصدر نفسه، ص ١٣٨.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٣٩.

الجزيرة العربية، داعياً إلى وحدة العرب وهو يذكّرهم بالماضي المجيد، رغبة منه في عودة زمام الأمور إليهم. وهو حين يطالب بضرورة استقلال الوطن ووحدته ضد عبث الطغام اللئام، فإنه إنما يسعى إلى تحقيق مطلبه باستقلال العرب واتّحادهم ضد العثمانيين والأوروبيين على السواء، داعياً العرب إلى تولّي شؤونهم بأنفسهم بأن يحكّموا عليهم واحداً منهم، ويراقبوا بقاءه مجرد رمز لجمع شملهم في رابطة اشتراك لا قسر فيها، مثل «معيشة أكثر الانكليز والأميركان الذين يفتكر الفرد منهم أن تعلّقه بقومه وحكومته ليس بأكثر من رابطة شريك في شركة اختيارية، خلافاً للأمم التي تتبع حكومتها حتى في ما تدين»[٢١]. والعرب يشتركون في اللغة والوطن، لذلك فإن اجتماعهم، في اتحاد يضمّهم، ضرورة لا بد منها، يساعد عليه وجود حكم عادل، لما له من تأثير كبير في الوطن والمجتمع، ولقدرته على تشجيع إنشاء اتحاد وطني بين الاخوان. ففي ظلّه تنتشر التربية التراثية الهادفة إلى الحفاظ على المزيات الخاصة لكل شعب.

إن البلاد التي تحررت من النزاعات الطائفية، ومن سطوة الاتّجار بالدين، استطاعت تكوين اتحاد جنسي بين مواطنيها، يحفظ لهم قوميتهم، بصرف النظر عن الانتماءات الدينية المختلفة.

فإذا قام الحكم العادل في البلدان العربية فلا شيء يمنع من إقامة الوحدة العربية بسبب وجود عوامل كثيرة مشتركة بين العرب. لذلك يدعو الكواكبي العرب من غير المسلمين إلى إقامة اتحاد وطني بينهم وبين أبناء جنسهم من المسلمين، بصرف النظر عن الانتماء الديني، يقول: «يا قوم، وأعني بكم الناطقين بالضاد من غير المسلمين أدعوكم إلى تناسي الإساءات والأحقاد، وأجلّكم من أن لا تهتدوا لوسائل الاتحاد وأنتم المتنورون السابقون فهذه أمم أوستريا وأمريكا قد هداها العلم لطرائق شتى وأصول راسخة للاتحاد الوطني دون الديني، والوفاق الجنسي دون المذهبي، والارتباط السياسي دون الإداري»[٢٢]، فما بالنا لا نتّبع ما يشبه تلك الطرق ونقول للأجانب الذين يحاولون إثارة البغضاء بيننا باسم الدين: «دعونا يا هؤلاء نحن ندبر شأننا، نتفاهم بالفصحاء، دعونا ندبّر حياتنا الدنيا ونجعل الأديان تحكم في الأخرى فقط. دعونا نجتمع على كلمات سواء، ألا وهي: فلتحيَ الأمة، فليحيَ الوطن، فلنحيَ طلقاء أعزاء»[٢٣]، لأن الترابط القومي يضمن حرية

(٢١) المصدر نفسه، ص ٢٥.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ١٢٩.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٢٩.

الاستقلال الوطني، ويمنع من الوقوع في نظام غريب لا يلائم طبائع حياة الناس، وهو خير دافع لسطوة الاستعمار وشروره، وأفضل أشكال الروابط النافعة للاشتراك في الحياة مع بقاء الإنسان مستقلاً في حرية إرادته.

وينبّه الكواكبي إلى أن الغربي لا يتظاهر بالإخاء الديني، وبحماية الدين، إلا مخادعة وكذباً لتتسنى له السيطرة على بلاد الشرق، وأنه مهما مكث في الشرق فهو لا يخرج عن أنه غاصب وتاجر، يستمتع بخيرات بلاد سواه، ولا يخذله إلا تكاتف الأمة.

ويعرّف الكواكبي الأمة بأنها «مجموعة أفراد يجمعها نسب أو وطن أو لغة أو دين»[٢٤]، فإذا اجتمعت الأمة في رابطة قومية، تتكون منها قوة تجبر الشعوب الأخرى على احترامها، وبذلك تتساوى الشعوب بعضها مع بعض وتدرك أنه لا يحق لشعب أن يستولي على مقدّرات شعب آخر، فيتم التخلص من سطوة الاستعمار.

والعرب شعب يتميز من سواه بسمات خاصة تخوّلهم تكوين اتحاد يحفظ لهم جنسيتهم وكيانهم. وأهم ما يجمعهم هو الوطن واللغة والحقوق المشتركة. فهناك رافد لنا «ممن يشترك معنا في الحواس من أبناء لغتنا عموماً وأبناء وطننا خصوصاً»[٢٥] وذلك لما يغمر القلوب من حب الوطن لأنه «من المعلوم أن حب الوطن والغيرة على تقدمه ونجاحه فطرة غريزية في الإنسان تدعو كل فرد منه على أن يبذل شيئاً من همّته ومقدرته في سبيل خدمته»[٢٦]، ولا أجلّ ولا أرسخ من خدمة الوطن الجماعية، إذ يتمكن المجموع مما لا يقدرون عليه وهم متفرقون. ومن المفيد للعرب أن يترك الأمراء خلافاتهم، ويحتفظوا باستقلالهم الإداري، ويتعاملوا على أساس اتحاد سياسي وطني في ما بينهم.

والمجتمع المثالي يقدّر أهله أهمية الاتحاد الوطني، فيسعون إليه لكي يحافظوا به على قوميتهم واستقلال بلادهم ويتعاونوا على تقدمها ورخائها.

---

(٢٤) المصدر نفسه، ص ١١٥.

(٢٥) عبد الرحمن الكواكبي، في افتتاحية: **الشهباء** (جريدة أسبوعية تصدر في حلب)، السنة ١، العدد ١ (٢٧ ربيع الثاني ١٢٩٤هـ الموافق ٢٨ نيسان/ابريل و١٠ أيار/مايو ١٨٧٧م). انظر أيضاً: جان داية، **صحافة الكواكبي**، سلسلة فجر النهضة؛ ٢ (بيروت: مؤسسة فكر، ١٩٨٤)، الوثائق.

(٢٦) **الشهباء**، العدد ٣ (١ ذي الحجة ١٢٩٤هـ الموافق ٢٤ تشرين الثاني/نوفمبر و٦ كانون الأول/ديسمبر ١٨٧٧م).

٢ ـ الجامعة الإسلامية

وإذا كانت الرابطة القومية هي الدائرة المهمة الأولى في حياة الإنسان، فإن ذلك لا يتعارض مع وجود روابط أخرى تقوي التعاون وتعززه بين الناس وتقرب بينهم، مثل الرابطة الدينية.

فإذا كانت «الأمة هي مجموعة أفراد يجمعها نسب أو وطن أو لغة أو دين»[٢٧] فإن للأمة روابط متعددة الأشكال، من ضمنها الرابطة الدينية. فلا شيء يمنع من أن تشترك أكثر من رابطة في انتماء الإنسان، أو تجتمع كلها في أمة واحدة. وقد تتقاطع تلك الروابط في أشياء كثيرة في بعض الأمم، من روابط وطنية أو لغوية أو دينية، إذ يجتمع النسب والوطن واللغة والدين، أو يجتمع بعضها من دون بعضها الآخر.

ولم يكن مستغرباً أن يدعو الكواكبي المسلم إلى جمع شمل الأمة الإسلامية في رابطة دينية فضلاً عن الرابطة القومية بين العرب: مسلمين ومسيحيين.

من هذا المنطلق، شرع الكواكبي في الدعوة إلى الجامعة الإسلامية، لحفظ الدين من جهة، ولمقاومة الغرب الاستعماري من جهة أخرى. فهو يريد «إعزاز الجامعة الإسلامية» وخدمة «الجامعة الإنسانية» في آن معاً[٢٨]. ويستنكر المعارضة التي قد تواجه الجامعة الإسلامية، لأن غاية هذه الرابطة ليست إقامة حروب دينية، كما يفتكر بعضهم، لأن المسلمين أبعد عن الفتن من الجاهلين، كما إنهم ـ وهم قادة هذا الاتحاد ـ أقرب من غيرهم إلى الألفة، وحسن المعاملة، والثبات على العهد، ومناصرة الجوار. وهل يخاف المعارضون كلمة الجهاد وهي تعني الجهاد ضد مصائب الحياة ولا تعني قتال غير المسلمين؟ هذا فضلاً عن «أن العرب منذ سبعة قرون لم يأتوا حرباً باسم الجهاد»[٢٩]، وما الحروب التي قامت إلا بسبب الغزو وليست من الجهاد في شيء. فالاحتلال التركي، الذي وقع على شرق أوروبا، وقع أيضاً على بلاد إسلامية؛ وهذا يعني أنه غزو لا جهاد.

ويستطيع الأوروبيون إدراك أن الأتراك استغلوا الدين لأطماعهم السياسية، بينما تنصّل العرب من السياسة التركية، ولم يشتركوا في مجازر الأرمن، لأن الإسلام ضد القسوة والعنف، وضد الطائفية والتعصب المذهبي. بل إن الإسلام

---

(٢٧) الكواكبي، **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**، ص ١١٥.

(٢٨) عبد الرحمن الكواكبي، **أم القرى**، ط ٢ (بيروت: دار الرائد العربي، ١٩٨٣)، ص ٢٨.

(٢٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٤١ ـ ٢٤٣.

يُلزم المسلمين بالتعايش مع الشعوب الأخرى، علاوة على تمسّكهم بأصول الحرية الدينية بين أبناء الشعب الواحد. وقد تميّز العرب بقدرتهم على جذب الناس، بحسن القدوة، إلى دينهم ولغتهم(٣٠).

«فإذا علم السياسيون هذه الحقائق وتوابعها لا يحذرون من الخلافة العربية بل يرون من صوالحهم الخصوصية وصوالح النصرانية وصوالح الإنسانية أن يؤيدوا قيام الخلافة العربية بصورة محددة السطوة مربوطة بالشورى»(٣١). ففي الخلافة العربية تقويم للحياة السياسية، وحفظ لحرية الأديان، وصون لكرامة الإنسان.

والكواكبي، في هذه الرابطة، يتحدث عن الأمة بمعنى المسلمين، من غير النظر إلى قوميتهم أو جنسهم. ويحدّد مهمة هذه الخلافة في حفظ الدين وتنقيته، معتمداً على قيادة العربِ الوحدةَ الروحية للمسلمين، مدركاً أن الإسلام قد أعطى العرب مكانة خاصة بين المسلمين. حتى إن العثمانيين أنفسهم إذا فكّروا ملياً فإنهم «لا يجدون وسيلة لتجديد حياتهم السياسية أفضل من اجتماعهم مع غيرهم على خليفة قرشي»(٣٢). لذلك فلا بد من أن تكون الجامعة الدينية تحت لواء خلافة عربية قرشية، وقد رسم الكواكبي هيئة الشورى والاتحاد الإسلامي فيها بحسب تصوره لها.

ولا يرى الكواكبي أي تناقض بين قيام الوحدة القومية العربية وبين الاتحاد الإسلامي، ذلك لأن الدين الإسلامي قد ظهر في العرب، وهم أفضل من يحافظ عليه. فهذه الجزيرة العربية والدين فيها ما زال نقياً كما تلقّوه عن السلف، من غير بدع ولا تشديد. كما ان اللغة العربية هي لغة القرآن التي يجب المحافظة عليها. ولن يتمكن من ذلك أحد مثل العرب، الحريصين على الحرية والاستقلال. وهي أوسع اللغات انتشاراً بين المسلمين، إنها اللغة المشتركة بينهم جميعاً. كما انها لغة العرب، مسلمين وغير مسلمين. والعرب هم أشد المسلمين رغبة في رفع شأن الدين والحفاظ عليه، وأهل الجزيرة، منهم، لا يزالون يتمتعون بالعصبية التي لم يفسدها التمدن. وفيهم أنفَة وعزّة، ورثوها عن الأصل البدوي، وهم شديدو الحرص على جنسيتهم وعاداتهم، وأسبق الأمم إلى المساواة والعدالة والشورى، يوفون العهود ويحترمون الجوار. لذلك فإن «العرب هم الوسيلة الوحيدة لجمع

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٢٤١ ـ ٢٤٣.

(٣١) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٤.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٢٣٨.

الكلمة الدينية بل الكلمة الشرقية»[٣٣]، ولا بد من أن يناط أمر الاتحاد الإسلامي بهم فيُعهد إلى قيادتهم ويُترك شأنُه لحسن تبصّرهم[٣٤].

٣ ـ رابطة الإنسانية

إن الكواكبي يطالب بالحرية للناس أجمعين، فمن حق كل شعب أن يقرر مصيره بنفسه، ويختار الروابط التي يريد الانتماء إليها، ومن حقه أن يستمتع باستقلاله القومي وبالروابط الدينية والإنسانية التي يريدها. وبهذه الكرامة المحفوظة للجميع بإمكان الشعوب أن تتعاون بعضها مع بعض. ولذلك فائدة عظيمة لأن تطور الثقافة القومية في اتصال مستمر مع تطور المدنية الإنسانية العامة، فالحضارة هي وحدة لا تتجزأ. ومنتهى الترقي هو الترقي بالإنسانية[٣٥].

من أجل هذا يخاطب الكواكبي الشباب في وطنه قائلاً لهم: «فنرجو لكم... أن تنشأوا على التمسك بأصول الدين... وأن تعلموا أنكم خلقتم أحراراً لتموتوا كراماً... يتسنّى... لكل منكم أن يكون سلطاناً مستقلاً في شؤونه، لا يحكمه غير الحق... وولداً باراً لوطنه.... ومحبّاً للإنسانية»[٣٦]. ويخاطب الغرب راجياً منه مساعدة الشرق الذي كان له فضل كبير عليه. ورد الجميل يقتضي أن يعين الغربُ الشرقَ على هدم الاستبداد، لأن تخليص الشرق من شرّه سيعود بفائدة كبيرة على الغرب نفسه، لأن الشرق هو موطن حفظ الدين الذي يمنع من الخراب، ولا تدوم حياة الشرق إلا بحريته[٣٧].

لقد كان الشرق منبت العلم والعرفان، ومهبط الحكمة والأديان. يعبد أهلُه الله ويحبون الخير والكرم، ويتمتعون بالعفة والقناعة، وذلك كله مفيد للشرق والغرب معاً، ولا بد من هدم أسوار الاستبداد ليستعيد الشرق روحه الطيبة ويعود بالخير على العالم أجمع. وترقي الإنساني الواحد يؤثر في ترقي الإنسانية، لأن الإنسان عضو في العائلة ثم الأمة ثم الإنسانية. ولا بد للإنسان المترقي من أن يعد نفسه لوظيفة في قيام حياة عائلته، ثم حياة قومه وأمته، ثم في خدمة البشرية كلها، لأن لكل إنسان «وظيفة في ترقي مجموع البشر»[٣٨]. وبالترقي في الكمالات

---

(٣٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٢١٨ ـ ٢٢٢.
(٣٤) المصدر نفسه، ص ٢١٨ ـ ٢٢٢.
(٣٥) الكواكبي، **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**، ص ١١٦.
(٣٦) المصدر نفسه، ص ١٣٣.
(٣٧) انظر: المصدر نفسه، ص ١٣٠ ـ ١٣٢.
(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٣٩.

تشمل إحساسات الإنسان عالم الإنسانية كله «كأن قومه البشر، لا قبيلته، ووطنه الأرض لا بلده»[٣٩] فيعمّ الخير وينتشر السلام نتيجة تمسك الإنسان بالأخوة الإنسانية في كل مكان.

وهكذا تجتمع وتتقاطع دوائر الروابط في المجتمع المثالي، وتتعدد الانتماءات الاختيارية في حياة الإنسان، وذلك كله لتحقيق ناموس الاشتراك، والتعاون على مصاعب الحياة، وصولاً إلى إجراء مزيد من الترقي في الوجود الإنساني.

رابعاً: مسألة الخلافة

إن فكرة إقامة جامعة إسلامية تتضمن إيماناً بوجود روابط معينة، بين الذين يدينون بالإسلام، كما تحمل في داخلها ضرورة بلورة هذه الروابط في تكوين اتحاد يضمن مصالح المسلمين، ويوحّد جهودهم في التعاون على حماية دينهم والتمهيد لتحقيق «الإسلامية» في الدول التي يدين أهلها بالإسلام، لأن قيام مجتمع إسلامي متطوّر مرتهن بتحقيق الإسلامية فيه. ولقد كان «الخليفة»، على مدى التاريخ الإسلامي، هو الرمز الذي تتجمّع حوله الدول الإسلامية، في شتى أصقاع الأرض. فهل يتمكن سلطان مدني من القيام بهذا الدور في الوقت الحاضر؟ وهل تقدر دولته القوية على إعزاز الدين أكثر من العرب، حتى وإن تلقّب سلطانها بلقب الخليفة؟

يجيب الكواكبي بأن السلطان يستطيع أن يساعد الخليفة في هذا الأمر «أما إذا أراد أن يكون هو القائم به فلا يتم قطعياً، لأن الدين شيء والمُلك شيء آخر، والسلطان غير الدولة»[٤٠]. ويشرح معنى أن الدين غير المُلك وأن السلطان غير الدولة بقوله: إن الملوك يهتمون بمصلحة مُلكهم ولا يعنيهم الدين في شيء، فهم لا يحترمون شعائره إلا تظاهراً لتسيير مصالح المملكة. وحتى لو أرادوا تقديم الاهتمام بالدين على مصلحة المُلك، فإنهم لا يستطيعون، لأن دولهم تضم مواطنين من أديان ونحل مختلفة، وكذلك تتنوع انتماءات الوزراء. لذلك فإن إسباغ لقب الخليفة على السلطان، ورسوخ المُلك، ووفرة القوى، كلها لا تكفي لجعل السلطان قادراً على حماية الدين وإصلاحه، وإنما من الممكن أن يؤيد المَلكُ الخليفة ويناصره فقط.

---

(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٣٩.

(٤٠) الكواكبي، **أم القرى**، ص ٢٢٨.

وإذا دقّقنا النظر نرى «أن إدارة الدين وإدارة المُلك لم تتحدا في الإسلام تماماً إلا في عهد الخلفاء الراشدين، ثم افترقت الخلافة عن المُلك»[٤١]. فالخلافة غير المُلك، وتاريخ سلاطين آل عثمان يشهد على تقديمهم المُلك على الدين، في حال تعارضهما؛ وذلك لأن مؤيدات المُلك، عند السلاطين، مقدَّمة على الدين. لذلك يجب أن يبقى المَلك بمعزل تام عن التدخل في شؤون الدين، وأن يتولى الدين خليفة لا علاقة له بالمُلك تحقيقاً للإسلامية التي لا يوجد فيها «نفوذ ديني مطلقاً في غير مسائل إقامة شعائر الدين ومنها القواعد العامة التشريعية التي لا تبلغ مائة قاعدة وحكم»[٤٢]، يشرف عليها الخليفة، حماية للدين وأهله.

ومن واجب السلطان أن ينصر الدين، من بعيد ومن دون الاستناد إلى صبغة معنوية تؤهله للقيام بذلك، مثل لقب الخلافة، وادعاء الانتساب إلى آل عثمان وحقهم بالخلافة. بل على السلطان أن يدرك أنه غير مؤهل لرعاية الدين ولا يستحق لقب الخلافة بأي حال. وعليه ألا ينقاد للتنازل عن حقوقه السلطانية لأجل خلافة وهمية يقوده إليها المتزلّفون، كما حدث في عهد السلطان محمود. ومن الأنفع أن يترك الأمراء هذه الدعوى الباطلة ويلتفتوا إلى إجراء ما يحافظ على الاستقلال السياسي، ويعزز التعاون بينهم[٤٣].

إن الخلافة تفشل عن القيام بواجباتها، إذ قيّدها المُلك وخضعت للتقلبات السياسية وتعرّض الخليفة للطمع، هذا فضلاً عن استحالة جمع الدول الإسلامية في دولة سياسية واحدة، والأفضل إيجاد رابطة تجمع بينهم مع حفظ كياناتهم مستقلةً.

ويرسم الكواكبي القواعد الأساسية، التي ينبغي أن تبنى عليها الجامعة الدينية تحت لواء الخلافة، في ثمانية عشر بنداً[٤٤]، **أولها**: أن يكون الخليفة عربياً قرشياً مستجمعاً الشرائط في مكة. وقد اختار عروبة الخليفة لأنه يرى أن الرابطة الإسلامية لا يمكنها أن تحقق أهدافها في حماية الدين، ولمّ شمل المسلمين وفق الإسلامية، ما لم يتم الاعتماد في قيادتها على العرب، الذين لا يستطيع غيرهم إيجاد «الوحدة الدينية والروحية للمسلمين في العالم أجمع» تحت راية خليفة عربي من قريش، لأن العرب يحفظون المواثيق ويميلون إلى الشورى ويحبون الحرية ويحترمون المساواة. وهم

(٤١) المصدر نفسه، ص ٢٢٩.

(٤٢) الكواكبي، **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**، ص ٣٨.

(٤٣) انظر: الكواكبي، **أم القرى**، ص ٢٣١ ـ ٢٣٤.

(٤٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٣٤ ـ ٢٣٦.

مرجع الدين وحماته «ولا شك أنه لا يقوم بالهدي الديني ويغار على الدين أمة مثل العرب»[٤٥]، وخصوصاً عرب الجزيرة الذين ظهر الدين فيهم، فهم مؤسسو الجامعة الإسلامية ولا بد من أن يكون الخليفة منهم. لذلك فإن «الجمعية وجدت أن لجزيرة العرب ولأهلها بالنظر إلى السياسة الدينية مجموعة خصائص وخصال لم تتوفر في غيرهم. بناء عليه رأت الجمعية أن حفظ الحياة الدينية متعينة عليهم»[٤٦]. لكن ذلك لا يمنع من أن تكون لبقية الأقوام وظائف أخرى في الجامعة الإسلامية، إلا أن الجمعية لا يعنيها سوى أمر النهضة الدينية، لذلك ربطت آمالها بالجزيرة العربية وأهلها.

وهذا ليس تعصباً وإنما لأن «الغيرة على الدين وأهله والاستعداد لتجديد عزّ الإسلام منحصران في أهل المعيشة البدوية من العرب»[٤٧]، الذين حفظهم الله من الإفراط والتفريط ومن فساد التربية وانحلال الأخلاق. فلا يجوز بأي حال إسناد الخلافة، علاوة على السلطنة، إلى العثمانيين. ومن مصلحة السلاطين وغيرهم، لتجديد حياتهم السياسية، أن يجتمعوا على خليفة قرشي[٤٨].

إن الدولة العثمانية لم تقدّم إلى الإسلام شيئاً وهي في أوج عزّها، فكيف تستطيع أن تنفعه بشيء الآن وهي تحتضر؟! والقاعدة **الثانية** لبناء الجامعة الدينية هي أن يكون حكم الخليفة في المجال السياسي مقتصراً على الحجاز ومربوطاً بهيئة شورى حجازية خاصة. وهذه القاعدة تتلاقى مع القواعد (١٢ ـ ١٤)، إذ يقول الكواكبي فيها إن الخليفة لا يتدخل في الشؤون الإدارية والسياسية للسلطنات والإمارات، بل يكون لكل إمارة استقلال ذاتي في شؤونها السياسية والإدارية، وتجري أمور تولّي السلاطين والأمراء فيها وفق أصولها الخاصة، وليس للخليفة إلا التصديق عليها، إذا جرت بطرق لا تتعارض مع الشرع، وهذه المهمة معنوية فقط. كما لا يكون للخليفة قوة عسكرية مطلقاً وإنما يذكر اسمه في الخطبة قبل أسماء السلاطين، ولا يذكر في المسكوكات. وفي ذلك تأكيد على سلطته الروحية الدينية من دون الدنيوية، لأن هذا يمنحه مركزاً معنوياً يرمز إلى الاتحاد الإسلامي. وهذا يبقي على الخلافة كجامعة اتحادية إسلامية مجردة من السلطات السياسية في غير بلد الخليفة. فلا المسلمين تحت سيطرته سياسياً، ولا بقية المناطق العربية أيضاً. وخليفة بلا جند أو سلاح لا يمكنه ممارسة أي استبداد.

---

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٢٢٧.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٢١٧.

(٤٧) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٣٨ ـ ٢٣٩.

(٤٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٣٨ ـ ٢٣٩.

وهكذا يحصل كل شعب على استقلاله، في رابطة قومية خاصة، ضمن رابطة الجامعة الإسلامية. والبنود (١٥ ـ ١٨) ترى أن يرتبط الخليفة بهيئة شورى عامة من مندوبين من قِبل السلطنات والإمارات الإسلامية جميعها، وتحميها قوة من جنود مختلطة ترسلها الإمارات، حتى لا يكون هناك تمييز، ويكون هناك ترابط في المسؤولية، وحتى لا تضغط إحدى الدول على هيئة الشورى العامة، وتكون قيادة هذه القوة منوطة بقائد إحدى الإمارات الصغيرة، حتى يُضمن عدم طغيانه، ويكون تحت أمرة هيئة الشورى مدة انعقادها. ويحدد البند (١١) مهمة الخليفة وهي أن يبلّغ قرارات هيئة الشورى ويراقب تنفيذها.

ويوضّح الكواكبي كيفية تشكيل هيئة الشورى العامة ووظائفها في البنود (٤ ـ ١٠)، وهي كلها وظائف دينية مختصة بسياسة الأمة الدينية العامة، مثل انتخاب الخليفة، الذي ترتبط بيعته بشرائط مخصوصة تلائم الشرع، فإذا تعدى شرطاً منها ترتفع بيعته؛ وتعيين وظائف هيئة الشورى العامة بقانون مخصوص تضعه هي. ومن وظائفها: «يقتضي أن لا تخرج عن تمحيص أمّهات المسائل الدينية، التي لها تعلّق مهم في سياسة الأمة العامة، وتأثير قوي في أخلاقها ونشاطها»[٤٩]، مثل فتح باب الاجتهاد، وسد أبواب الحروب، ومنع «الاسترقاق اتّباعاً لمقتضيات الحكمة الزمانية»، وكحسن طاعة الحكومات العادلة ولو كانت غير مسلمة، وعدم الانقياد المطلق لأحد، والتنبيه لأهمية أخذ العلوم النافعة[٥٠].

وهكذا فإن الكواكبي يعتمد على الخلافة، وعلى جمعية الموحّدين، لتحقيق اتحاد إسلامي ديني يسمح بتقدم الحكومات الإسلامية وتعاونها. وهذا الاتحاد الروحي على أساس ديني يمكنه أن يفضي، في ما بعد، إلى اتحاد سياسي.

ولكن حتى ذلك الوقت، فإن الاتحاد السياسي موكول إلى الأمراء العرب، الذين يجب عليهم ترك اختلافاتهم، والسعي للاحتفاظ باستقلالهم، ولإنشاء علاقات تآزر واتحاد بين إماراتهم[٥١].

إن الخلافة جامعة، ويعطي الكواكبي، ضمنها، الشعوبَ الاستقلال الذاتي، ويسلب الخليفةَ السلطات، التي يُحتمل أن يستبد بوساطتها. ويشدّد على اللامركزية في الحقوق السياسية والإدارية لدول الاتحاد. ويرى أنه لإقامة الخلافة، على أساسها

(٤٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٣٦ ـ ٢٣٧.

(٥٠) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٣٦ ـ ٢٣٧.

(٥١) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٢٧.

الجديد، لا بد من البدء بإعداد أفكار المسلمين لتقبّل ذلك، بوساطة جمعية الموحدين التأسيسية. وقانون الجامعة الدينية تحت لواء الخلافة، بهذا الشكل، يعلّق عليه الأمير بقوله: «وبمثل هذا الترتيب تنحلّ مشكلة الخلافة، ويتسهل عقد اتحاد إسلامي تضامني تعاوني يقتبس ترتيبه من قواعد اتحاد الألمانيين والأمريكانيين مع الملاحظات الخاصة»(٥٢). وهكذا تلغى الدولة الدينية لتصبح جامعة دينية، يشكّل الخليفة فيها رمزاً للرابط الديني، ويكون رئيساً لهيئة الشورى، تنحصر مهامّه في المسائل الدينية، وتكون الأمة العربية كدولة سياسية عضواً في هذه الجامعة. فدائرة الرابطة الإسلامية هي حلقة ارتباط تلي الدائرة القومية العربية، القائمة على أسس مختلفة عن أسس القوميات الأخرى التي تدين بالإسلام. ولا علاقة للجامعة الدينية بالوحدة السياسية في الدولة الواحدة، سوى تعزيزها.

خاتمة

إذاً فقد أراد الكواكبي الشورى الإسلامية، لإرساء قواعد الحرية والعدالة والمساواة، من أجل تقدم الإنسان؛ لأنه رأى أن للحكومة العادلة آثاراً إيجابية في سير الحياة عامةً. فلها دور رئيسي في إصلاح الدين وحرية التدين وجعله خالصاً لله. كما إنها تعين الشعب على استيعاب العلوم جميعاً، والاستفادة منها من أجل التقدم، وتيسّر طلب المجد للراغبين في إحرازه، وتدعم التربية الصحيحة، فيتحلّى، في ظلّها، الناس بحسن الخلق، وينعمون بتربية جيدة، فيعتادون الإيثار والتعاون والمشاركة، ويفضّلون الاستغناء بقليل من الرزق الذي يمنع العوز، على الثراء الفاحش بالغش والاحتيال، ويتساعدون على إجراء التقارب بينهم في المعاش، ويتقاسمون أموالهم وأعمالهم بالقسط والعدل، ويلتزمون أن يكون مصدر رزقهم هو العمل لا المراباة ولا السمسرة.

ويكون الإنسان في المجتمع العادل، حاكماً ومحكوماً، ذا صورة مشرقة، إذ يتساوى الحاكم بالشعب، والغني بالفقير، أمام القانون الذي لا يستثني أحداً. فالحاكم موظف لا يتعدى حدود وظيفته في خدمة الناس، والمواطن إنسان تُحترم آدميته، ويؤخذ برأيه في ما يتعلق بالشؤون العامة التي تمسّ مصالحه، ويعيش راضياً آمناً لا يخشى سطوة حاكم أو غدر مغتصب. لذلك يكون نشيطاً على العمل، يحب وطنه وأهله، ويتّصف بأنبل الخصال، ويتربّى على خير القول والعمل، ويبتعد عن التواكل، لأنه يعرف أن القضاء والقدر هما السعي والعمل. ويستقل في شؤونه

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٢٣٧.

بحريته. وهذه كلها دلائل انتشار الديمقراطية في بلد آمن مستقل ومستقر. وهذا الاستقلال لا يمنع من أن ينتظم الإنسان في روابط اختيارية مع قومه، ومع أهل دينه، ومع الإنسان في كل مكان، بل إنه يرى أن الروابط تعزز حريته وتقدّمه، لما للتعاون على صعاب الحياة من فوائد. فيجتمع مع قومه بما له من قواسم مشتركة معهم من لغة ووطن ومصلحة واحدة، وذلك بصرف النظر عن انتمائه الديني حتى لا يُتخذ الدين ذريعة للتفرقة الوطنية. ويرى أن هذه الرابطة القومية هي ضمان الاستقلال الوطني. وكذلك يرتبط الإنسان، في المجتمع المثالي، مع أبناء دينه بجامعة دينية لا تتنافى ولا تتعارض مع انتمائه القومي، كون هذه الرابطة لا تلتفت إلا إلى الانتماء الديني، بغية إعزازه، ونصرة أهله، بصرف النظر عن الانتماء القومي. وبالنسبة إلى الجامعة الإسلامية، خصوصاً، فإنها تكون عوناً على تعزيز الانتماء القومي العربي، لأن اللغة العربية دين القرآن، ولأن العرب هم المؤهلون لرئاسة هذه الجامعة الدينية وحراستها.

وتتضح علاقة القومية العربية بالجامعة الإسلامية من خلال مسألة الخلافة، التي لا تعني، في فكر الكواكبي، إلا رمزاً للرابطة الإسلامية، تحت قيادة العرب، فهما رابطتان متكاملتان غير متعارضتين، إذ إن الخليفة عربي قرشي مُختار بالانتخاب، وله منصب رمزي، ويقوم بوظيفة روحية، إذ يعتمد القرارات التي ينتجها مجلس الشورى العامة، وتنفذ وصاياه في المسائل الدينية فقط. أما السلطة الدنيوية فهي لامركزية، بحيث يمارسها كل شعب، وفق الشكل الذي يناسبه، بقيادة أمير من جنسه. أما الخليفة فليس له سلطة دنيوية إلا على الحجاز، وحتى هذه السلطة الزمنية فإنها مرتبطة أيضاً بشورى حجازية خاصة، تراقب تحقق الشورى الدستورية التي تناسب العرب.

إن الكواكبي يفصل الدولة عن الدين، ولا يوافق أن يتدخل السلطان في شؤون الدين، ولا يرضى بأن يكون هو نفسه خليفة المسلمين، كما إنه لا يسمح للخليفة بالتدخل في الشؤون السياسية إلا في الحدود العامة حتى لا يتم تجاوز الشريعة الإسلامية، بوصفها إطاراً عاماً يسمح للحكومة بالتصرف ضمنه ولا يسمح بتجاوز أحكامه العامة.

ولا يعني هذا أن يكون الخليفة متصرفاً في الشؤون الدينية، بل ما هو إلا منفذ للقرارات التي تصدرها هيئة الشورى العامة. فهو رمز الرابطة الدينية للأقوام الإسلامية كلها. كما ان هناك سلطاناً زمنياً يكون رمزاً للرابطة القومية.

وهذا يعني أن لدى الكواكبي انتماءين قويين: **الأول**: هو الأمة الدينية،

ويعني بها الرابطة التي تجمع المسلمين، ويحضّ المسلمين على الدعوة إليها، وخصوصاً المسلمين العرب، بالنظر إلى أهدافهم المشتركة في إصلاح الدين، وإسقاط ادعاء العثمانيين بالخلافة. وينادي الكواكبي، هنا، بفصل الخلافة عن المُلك، وعودتها إلى العرب، وقيامها على أساس الشورى والانتخاب، ويحدد وظيفتها بأنها وظيفة روحية لا علاقة لها بالسياسة الداخلية للبلاد الإسلامية.

أما الانتماء **الثاني**، فهو الانتماء القومي، ويعني به وحدة العرب من كل الأديان، وهي عنده رابطة الأرض واللغة، وبالتالي الثقافة، والأهداف المشتركة بين العرب جميعهم في تخليص أوطانهم من سطوة الاستبدادين: الداخلي والخارجي. ثم هناك الحكم المحلي اللامركزي في الدولة القومية الواحدة.

ويشكل الانتماءان، الديني والقومي، دائرتين متطابقتين في فكر الكواكبي، العربي، المسلم. إلا أن تقاطعهما لا يسبب مشكلة، سواء لدى العربي غير المسلم، أو لدى المسلم غير العربي، وذلك لأنهما دائرتان غير متعارضتين لما بين العرب والإسلام من صلة حميمة. فينتمي العربي إلى إحدى الدائرتين، بينما ينتمي المسلم إلى الأخرى، في حين أن العربي المسلم ينتمي إليهما معاً.

من ذلك يتضح أن الكواكبي أراد تنمية الشعور بالانتماء القومي والديني معاً. كما إنه دعا إلى روابط أخرى تضم أقواماً وأدياناً مختلفة، ويكون بيننا وبينهم قاسم مشترك من ناحية ما. فليس الترابط القومي والديني هما الرابطان الوحيدان في المجتمع الصالح، بل إن المجتمع كلما ازداد مثالية كثرت روابطه، وكلما كثرت روابطه مع غيره من المجتمعات، ازداد مثالية وتقدماً. فإذا استقل كل قوم في رابطة وطنية، وإذا اجتمع أهل الدين الواحد في رابطة دينية، فإن ذلك يعزز ويدعو إلى روابط أخرى متعددة بين الأقوام والأديان في أنحاء الأرض كافة.

ويتضح من ذلك أن الحضارة عند الكواكبي هي كلٌّ متكامل لا يتجزأ، ولا يسعُ أحد الانغلاق على نفسه في قومية أو دين. كما إنه يرفض التعصب القومي أو الديني منوّهاً بأهمية التسامح بين الأديان والأقوام من أجل التعايش السلمي والتعاون بينها.

(٤)
الكواكبي: صوت النهضة العصروي في خطاب النهضة(*)

علي نوح(**)

مقدمة

إذا كانت يقظة العرب في العصر الحديث تعود إلى عصر النهضة، فإن الباحثين العرب يختلفون في موعد تحديد تاريخ هذه اليقظة. لكن الخطاب العربي المعاصر يذهب في تحديده هذا التاريخ إلى عهد حكومة محمد علي في مصر ما بين عامي ١٨٠٥ و١٨٤٩، وإلى حملة نابليون عام ١٧٩٨، وربما ذهب بعضهم إلى أيام حكم علي بك الكبير عام ١٧٧٣م(١). وبذلك تُفصح هذه التواريخ عن تحديد نهاية القرن الثامن عشر بداية لعصر النهضة، وهذا ما يدفع الباحث إلى السؤال عن معنى النهضة، وتحديد تصور مبدئي لها، حيث نجد:

١ ـ النهضة على المستوى الفكري تعني انبعاثاً جديداً، أو ولادة جديدة، يتم من خلالها رفض ما هو سائد ومهيمن من فكر، وثقافة، وأطر اجتماعية.

٢ ـ النهضة على المستوى اللغوي، من الفعل نَهَضَ: «نهضاً، ونهوضاً: قام يقظاً نشيطاً. ويقال: نهض من مكانه إلى كذا. و ـ له: قام وتحرك إليه مسرعاً. ونهض إلى العدو: أسرع إلى ملاقاته»(٢).

(*) نشرت هذه الدراسة في: **المستقبل العربي**، السنة ١٨، العدد ١٩٦ (حزيران/يونيو ١٩٩٥)، ص ١٠٠ ـ ١١١.

(**) باحث عربي من سوريا.

(١) انظر: إبراهيم مراد، «حول تحديد مفهوم «النهضة» في الفكر العربي،» **الفكر العربي**، السنة ٦، العددان ٣٩ ـ ٤٠ (حزيران/يونيو ـ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨٥)، ص ١٠.

(٢) انظر: **المعجم الوسيط** (بيروت: دار أمواج، ١٩٨٦)، ص ٩٥٨.

وربما تكون المشكلة الكبرى التي واجهت العرب أولاً، والفكر العربي آنذاك ثانياً، هي قضية بروز التحديات الاستعمارية الغربية للمنطقة العربية، بهدف احتلالها، وسرقة خيراتها، مع رغبة الامبراطورية العثمانية في الحفاظ على احتلالها للأرض العربية. عبر هذا السياق من التناقضات الخارجية (أي محاولات الغرب الأوروبي الاستعمارية)، مع تناقضات داخلية (أي رغبة الدولة العثمانية في استمرار هيمنتها)، أخذت التناقضات تشق طريقها إلى العقل العربي. فالعرب ربما أدركوا واقعهم، وللمرة الأولى، من خلال الحملة الفرنسية، على الرغم من أنها حملة استعمارية، وعبر ما حملته معها من معدات عسكرية متقدمة، إذا ما قيست بتقنيات الامبراطورية العثمانية المتداعية، يضاف إلى ذلك رؤية الإنسان العربي الطباعة عبر وسائل الطباعة التي جاء بها نابليون إلى مصر.

أمام هذا الواقع، كانت الصدمة للعقل العربي، وكان لا بدَّ لهذه الصدمة من أن تترك أثرها، الأمر الذي جعل العقل العربي يدرك، وبكل جدية، أن هناك عالماً مُتقدماً، وأن الواقع العربي، هو واقع متخلف أيضاً، وأن الخلاص من التخلف لا بدَّ له من مخرج نهضوي، وهو ما دفع العقل العربي إلى تلّمس طريق النهضة، لكن كيف السبيل إلى ذلك؟ يجد الباحث في الفكر العربي آنذاك أن العقل العربي في تلمسه النهضة قد اتخذ محورين أساسيين وهما:

ـ **المحور الأول**: يجد النهضة عبر محاكاة الغرب، والأخذ بحضارته (أي تقنياته وربما تفكيره).

ـ **المحور الثاني**: يجد النهضة عبر محاكاة الماضي الماضوي (أي العودة إلى الإسلام والفكر الإسلامي).

وبذلك يبرز التناقض بين هذين التيارين، في تلمس طريق النهضة، وربما يدرك الباحث في الفكر العربي المعاصر استمرارية هذا التناقض حتى يومنا هذا، الأمر الذي يُفصح عن طرح السؤال التالي: هل العرب يعيشون حتى يومنا هذا عصر نهضة؟ أقول ربما. والبحث بذلك سوف يُبعدنا عن محور حديثنا الأساسي. إلا أن المتتبع لفكر النهضة وواقعها يجد أن العرب قد عاشوا، فضلاً عن صدمة الحملة الفرنسية التقنية، ولادة دولة محمد علي العصروية آنذاك، وربما حاولت دولة محمد علي هذه أن تكون نسقاً متكاملاً في البناء النهضوي، أي على مستوى الجيش، والصناعة، والزراعة.

وبذلك تتضح معالم وأفق الواقع العربي الذي أفصح عن تصورٍ معين يعكس هذا الواقع، الأمر الذي يعني أن فكر النهضة لم يكن فكراً خيالياً طوباوياً، وإنما

يعكس الواقع العربي آنذاك، وعبر آليته المتكاملة (أي تفاعل الداخل بالخارج). لكن تداعي الامبراطورية العثمانية المستمر من ناحية، ومحاولة الغرب التدخل، وعبر مظهرٍ براق من ناحية ثانية[٣]، قد عجَّل في بروز التناقض العربي العثماني.

يضاف إلى ذلك، محاولة الدولة العثمانية اعتماد العنف، بهدف استمرار وجودها، وعبر مظاهر عدة، تأخذ صورة الحرب الاقتصادية أحياناً (أي الميري)، أو محاولة التتريك أحياناً أخرى (أي نقل عناصر غير عربية إلى المنطقة العربية وبالعكس)، أو محاولة كم الأفواه، وملاحقة الأحرار، حتى جاءت إعدامات عام ١٩١٦، لتكشف الوجه العدواني للسلطوية العثمانية نحو العرب. لكن العقل العربي، الذي تجرع الألم والمرارة، من ظلم آل عثمان، لم يعد بإمكانه المأمن من غيرهم، الأمر الذي دفعه إلى الحذر والتنبه، بل ربما التقوقع حول الذات، ومحاولة رسم طريق الخلاص عبر آلية تفكيره الماضوي. وبذلك يكون الباحث في الفكر العربي الحديث قد تلمّس الوجود المادي والواقعي لمسألة ظهور الماضوية في الفكر العربي الحديث، مع زيادة الشعور بالضعف أمام الآخر، بزيادة التقوقع حول الذات من ناحية، ودعوة العقل العربي إلى الماضوية من ناحية ثانية[٤].

عبر هذا السياق، ومن خلال المعاناة والتفكير، كانت حياة المفكر النهضوي، عبد الرحمن الكواكبي (ت ١٩٠٢). لكن السؤال الذي يطرح نفسه في هذا السياق، وربما يقود إلى تساؤلات: من هو عبد الرحمن الكواكبي؟ ولماذا الكواكبي؟ وهل الكواكبي يمثل نموذجاً نهضوياً حقيقياً؟ وهل الموضوعات التي طرحها الكواكبي تمثل قضايا نهضوية أم قضايا عصروية؟ وهل وفق الكواكبي في معالجته هذه القضايا؟ أم أنه ظل كبقية أبناء عصره يمثل فكراً نهضوياً يمتاز بكل ما حمله عصر النهضة من سماتٍ فكروية أساسية من حيث إن فكر النهضة[٥]:

١ ـ ظل فكراً سطحياً أسير أوهام أصحابه، ولم يلامس المجتمع وقضاياه؛

٢ ـ لم يبصر خصوصية المجتمع الذي يعيش فيه؛

---

(٣) تبرز هذه الصورة في محاولة الغرب إظهار أنه محب للعرب والإسلام، وأنه المدافع الأمين عن ذلك، وهذه المحاولات تبرز في تاريخ الغرب وعلاقته بالعرب في أكثر من حادثة. انظر: بونداريفسكي، **الغرب ضد العالم الإسلامي** (موسكو: دار التقدم، ١٩٨٥).

(٤) انظر: ل. ر. بولنسكا [وآخرون]، **الاستشراق والإسلام**، ترجمة فالح عبد الجبار ([د. م.]: مركز البحوث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، ١٩٩١)، ص ١٧.

(٥) انظر: مراد، «حول تحديد مفهوم «النهضة» في الفكر العربي،» ص ١٥.

أم أن الكواكبي تنطبق عليه التصورات الفكرية المعاصرة والقائلة: إن الفكر في البلدان النامية قد يسبق الواقع[٦]. وبذلك يجد الباحث نفسه مندفعاً إلى بحث الكواكبي، عبر المحاور التالية:

أولاً: حياة الكواكبي

ولد الكواكبي في مدينة حلب حوالى عام ١٨٥٤، ومات مسموماً في القاهرة عام ١٩٠٢[٧]. وحياته كانت مليئة بالأعمال، وهي على غاية الأهمية، ومن الممكن تلخيصها بما يلي:

ـ عمل في حقل الصحافة، وعرف كصحفي بارع، وله منهجه الخاص، في الكتابة التحريضية، مع إلمامه في الفقه والسياسة والقانون[٨].

ـ عمل في حقل التجارة، وكان ناجحاً، حتى وصل إلى منصب رئيس غرفة تجار حلب عام ١٨٩٢[٩].

ـ عمل في المحاماة، فكان مرجعاً للمحاماة في القانون[١٠]، مع وقوفه الدائم إلى جانب الفقراء والمساكين ومحاولة رفع الظلم عنهم.

ـ دخل السجن أول مرة في حلب عام ١٨٨٦[١١]، مُتهماً بمحاولة اغتيال الوالي التركي، وحكم عليه بالإعدام من القضاء التركي في حلب، ثم برأته محكمة بيروت من تهمة الاتفاق مع دولة أجنبية ضد الدولة العثمانية.

ـ قام بالعديد من الرحلات، وزار العديد من البلدان (شرق أفريقيا، وجنوب أفريقيا، وشبه الجزيرة العربية، والهند، وجنوب الصين). وتعرّف على العديد من المفكرين الغربيين على الرغم من عدم زيارته أوروبا[١٢].

---

(٦) انظر: طيب تيزيني، **حول مشكلات الثورة والثقافة في بلدان العالم الثالث: الوطن العربي نموذجاً**، ط ٢ (دمشق: دار دمشق، ١٩٧٣)، ص ٢٢٩.

(٧) انظر: محمد عمارة، **عبد الرحمن الكواكبي: شهيد الحرية ومجدّد الإسلام**، أعلام؛ ١ (بيروت: دار الوحدة، ١٩٨٤)، ص ٤١.

(٨) انظر: أحمد الجباعي، «الكواكبي: هم التأخر العربي وهاجس النهضة،» **الوحدة**، السنة ٧، العدد ٨١ (حزيران/ يونيو ١٩٩١)، ص ٨٧.

(٩) انظر: عمارة، المصدر نفسه، ص ٢٤.

(١٠) انظر: محمد عمارة، **مسلمون ثوار**، ط ٢ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩)، ص ٢٠٩.

(١١) انظر: عمارة، **عبد الرحمن الكواكبي: شهيد الحرية ومجدّد الإسلام**، ص ٢٧.

(١٢) انظر: عمارة، **مسلمون ثوار**، ص ٢١٣.

ـ مات مسموماً في مصر عام ١٩٠٢، بعد أن هاجر إليها خلسة، الأمر الذي جعل بعض الباحثين في اختلاف على تحديد موعد هجرته، التي ربما كانت حوالى عام ١٨٩٨[١٣].

وهكذا يكون الكواكبي قد عاش حياته كلها في العمل، والنضال بهدف خدمة شعبه، على الرغم من أنه كان يمكنه أن يعيش حياة الأمراء والسادة، ويخدم شعبه بذلك[١٤] نظراً إلى:

ـ نسبه الشريف (أي من البيت الهاشمي للإمام علي بن أبي طالب).

ـ امتلاكه سلطة المال، والكلمة، وبذلك يمكنه أن يكون المثقف النخبوي الأميري لو رغب في ذلك.

ثانياً: الكواكبي والشباب والمثقفين

الكواكبي كشخصية نضالية حقيقية دفعه موقفه هذا، الفكري، والعملي، إلى تبنّي الشباب، تلك القضية التي نجدها محور التفكير السياسي في الفكر العربي والعالمي[١٥]. والشباب في فكر الكواكبي يعني الكثير، فالشباب هم عماد الأمة، وهم الأمل والمستقبل بقوله: «الذين تعقد الأمة أمالها بأحلامهم... وتتعلق الأوطان بحبال همتهم... والذين يحبون وطنهم حب من يعلم أنه خلق من تراب. الذين يعيشون الإنسانية، ويعلمون أن البشرية هي العلم، والبهيمية هي الجهالة، والذين يعتبرون أن خير الناس أنفعهم للناس»[١٦].

والكواكبي إذ أحب الشباب، فإنما وجد فيهم روح التجديد، والتطور، لا سيما وأنهم أعداء الجمود، والخنوع، وحاجة الأمة إلى هؤلاء تأتي في أولوية حاجياتها الحياتية، لا سيما وأن الشيوخ هم من ألد أعداء التطور، والتجديد: «إن الخور... علة معدية تسري من الشيوخ إلى الشباب، ومن الطبقة العليا إلى العامة، وليت الشيوخ والكبراء يرضون بما كتب عليهم من الذلة والمسكنة والخمول وسقوط

---

(١٣) انظر: عمارة، **عبد الرحمن الكواكبي: شهيد الحرية ومجدّد الإسلام**، ص ٣١.

(١٤) انظر: الجباعي، «الكواكبي: هم التأخر العربي وهاجس النهضة،» ص ٦٧.

(١٥) نجد أفلاطون يهتم بالشباب، مما يدفع السلطوية آنذاك إلى توجيه تهمة إفساد الشباب لأفلاطون، ونجد إخوان الصفا يهتمون بتنظيم الشباب. انظر: علي نوح، «إشكالية الضياع لدى الشباب العربي، أزمة شباب أم أزمة مجتمع؟» **دراسات عربية**، السنة ٢٦، العدد ١٢ (تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٠)، ص ٧٧.

(١٦) انظر: عمارة، **عبد الرحمن الكواكبي: شهيد الحرية ومجدّد الإسلام**، ص ٦٦.

الهمة والدناءة والاستسلام فيتركون أهل النشأة الجديدة وشأنهم... وما أظنهم بفاعلين إلا أن تتصدى لهم جرائد مخصوصة تقابلهم باللوم والتبكيت، وتسلط عليهم أقلام الأدباء وألسنة الشعراء بوضع أهاجي وأناشيد بعبائر بسيطة محلاة بنكت مضحكة، لكي تنتشر حتى على ألسنة العامة، وبمثل هذا التدبير تثور حرب أدبية الناشئة والواهنة لا تلبث أن تثمر انكسار الفئة الثانية»[١٧].

وبذلك يُفصح خطاب الكواكبي هذا عن القضايا التالية:

ـ الواقع العربي آنذاك هو واقع راكد، وبحاجة إلى التجديد والتطوير.

ـ الشريحة المؤهلة للقيام بالتجديد والتطوير هي شريحة الشباب.

إلا أن حديث الكواكبي عن الشباب، لا ينسيه الحديث عن المثقف ودوره النهضوي في بناء المجتمع، لا سيما وأن رسالة المثقف هي رسالة نبيلة، وإن لم تجد الأذن الصاغية اليوم فربما تنقلب إلى ثورة غداً: «هي كلمات حق، وصيحة في واد... إن ذهبت اليوم مع الريح... فلقد تذهب غداً بالأوتاد؟»[١٨].

ومثل هذا الهاجس في مهمة الثقافة والمثقف، إنما يعكس واقعنا العربي المعاصر، لا سيما بعد أن أصبحنا نقرأ المزيد من البحوث حول هذه القضية، ودور المثقف الملتزم، والكلمة الفاعلة في التغيير الاجتماعي[١٩]. والجماهير الشعبية هي محور اهتمام المثقف والسلطان، وهناك حرب دائمة بين الطرفين، وإذا كان المثقف يستطيع تعرية السلطان وفضحه، فالسلطان يرغب في مصادرة كلمات المثقف: «يسعى العلماء في نشر العلم ويجتهد الاستبداد في إطفاء نوره»[٢٠]. وبمثل هذا الرأي يعكس الكواكبي رؤية عصروية يطرحها المثقف العربي عبر خطابه، الأمر الذي يعكس الصورة الظلامية القائمة بين المثقف العربي والسلطان[٢١].

والسلطان العربي لا يخاف العلوم كلها، وخوفه هذا لا يمتد إلى المثقفين كافة، بل يشمل أولئك الذين يقومون بدورٍ تحريضي، وتنويري في المجتمع: «إن المستبد لا يخاف من العلوم كلها، بل من التي توسع العقول، وتعرف الإنسان ما هو

---

(١٧) انظر: عمارة، **مسلمون ثوار**، ص ٢٣٢.

(١٨) انظر: عمارة، **عبد الرحمن الكواكبي: شهيد الحرية ومجدّد الإسلام**، ص ١٧١.

(١٩) انظر: علي نوح، «صورة المثقف العربي في الخطاب العربي المعاصر،» **دراسات عربية**، السنة ٢٧، العدد ٢ (كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٠)، ص ١٠٧.

(٢٠) انظر: عبد الرحمن الكواكبي، **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد** (بيروت: دار النفائس، ١٩٨٦)، ص ١٧.

(٢١) انظر: محمود أمين العالم، في: **ندوة المعرفة والسلطة في المجتمع العربي** (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٨)، ص ٣٨٩.

الإنسان وما هي حقوقه، وهل هو مغبون؟ وكيف الطلب؟ وكيف النوال؟ وكيف الحفظ؟ المستبد عاشق للخيانة والعلماء عوازله...»[٢٢].

إن وقوف الكواكبي على تصنيف المثقفين ودورهم في الوعي، وتحريض الجماهير بهدف التجديد والتغيير نحو الأفضل، يجعل الباحث المعاصر يقف أمام محاولة الباحث العروي، وتصنيفه المثقفين[٢٣]. وإذا كان ثمة اختلاف بعض الشيء بين التقسيمين فإن محور اللقاء قائم على اعتبار المثقف التنويري والتحريضي هو المطلوب. لكن المثقف التنويري، أو النهضوي، كي يمارس دوره، لا بدَّ له من الحرية، وهذه الحرية تنعدم في ظل حكومة السلطان المستبد، الذي بدوره يُفسد العقل، والدين، والعلم، والمجتمع. إلا أن الكواكبي كمفكر نهضوي نجده دائم البحث في معرفة الواقع، وطريق الخلاص منه بقوله: «.... وقائل آخر يقول: الشرق مريض، وسببه فقد التمسك بالدين، ثم يقف مع أنه لو تتبع الأسباب لبلغ إلى الحكم بأن التهاون في الدين ناشىء من الاستبداد، وأن العافية المفقودة هي الحرية السياسية»[٢٤].

إذاً، لا بدَّ من مخرج لهذه الأزمة، والممثلة بأزمة الواقع، وأزمة المثقف. والكواكبي إذ يدرس الواقع، يجد أنّ هذه الأزمة قد وجدت الحل لها في البلدان المتقدمة، عبر توسيع هامش الديمقراطية، لا سيما في مجال حرية الخطاب: «لقد أطلقت الأمم الحرة حرية الخطابة والتأليف والمطبوعات، مستثنية القذف فقط، ورأت أن تحمل مضرة الفوضى في ذلك خير من التحدي، لأنه لا ضامن للحكام أن يجعلوا الشعرة من التقييد سلسلة من حديد، يخنقون بها عدوتهم الطبيعية، الحرية»[٢٥].

وهذا النص للكواكبي يدفعنا إلى الوقوف أمام نصٍ معاصر قدمه أحد الباحثين العرب في المؤتمر الأول للكتاب اللبنانيين يقول فيه: «ولم يقنع الكثير من عناصر الرقابة بمنع الكتاب وحده من التداول بل تجاوزوا ذلك إلى فرض حرم شامل على كتب مؤلف. وقد يشمل الانتقام كل ما أصدرته دار النشر وذلك عقاباً لهذا الكاتب ولكل من يتعاون معه»[٢٦].

---

(٢٢) انظر: الكواكبي، المصدر نفسه، ص ٥١.

(٢٣) انظر: عبد الله العروي، **الإيديولوجية العربية المعاصرة**، قدم له مكسيم رودنسون؛ ترجمة محمد عيتاني، ط ٢ (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٩)، ص ٣١.

(٢٤) انظر: عمارة، **عبد الرحمن الكواكبي: شهيد الحرية ومجدّد الإسلام**، ص ٩٠.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٨٨.

(٢٦) انظر: بهيج عثمان [وآخرون]، **قضايا الثقافة والديمقراطية** (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٠)، ص ١٠٣.

وهكذا يقف الباحث المعاصر أمام الحقائق التالية:

ـ مشاكل الأمس (أي عصر النهضة) ما زالت تجد استمراريتها حتى اليوم.

ـ الكواكبي شخصية ذكية ومبدعة، تمكّن من رؤية عصره رؤية صادقة.

ثالثاً: الكواكبي ومسألة العلم والتعليم، ومشكلة التجديد الديني

يضعنا حديث الكواكبي عن المثقفين والثقافة وجهاً لوجه أمام موقفه من العلم والتعليم، ما دمنا قد تحدثنا عن أهله، لا سيما وأن مكانة العلم هي مكانة عالية عند الكواكبي، فالعلم هو الذي جعل الشعوب المتقدمة في وضعها الحالي، الأمر الذي يدل على أن الكواكبي، وعلى الرغم من مكانته الدينية من ناحية، وقيم العصر الدينية آنذاك من ناحية ثانية، نجده يتلمس طريقاً آخر في النهضة، وهو طريق العلم بقوله: «هذه أمم أوستريا، وأمريكا قد هداها العلم لطرائق شتى وأصول راسخة للاتحاد الوطني دون الديني، والوفاق الجنسي ـ [أي القومي] دون المذهبي، والارتباط السياسي دون الإداري، فما بالنا نحن لا نفتكر في أن نتبع إحدى تلك الطرق أو شبهها...»[٢٧].

وبذلك يكون الكواكبي قد وضع الاصبع على الجرح، وهذا الجرح النازف حتى يومنا هذا، والذي يجعل من العرب مجتمعاً متخلفاً، لا سيما إذا أخذنا في اعتبارنا أن الأنظمة التربوية المعاصرة ما زالت تمثل نموذجاً تربوياً قاصراً[٢٨]. فالتربية العربية ما زالت تعتمد الأسلوب الكلاسيكي، لهذا لا بدَّ من تجديدها، وهذا التجديد كما يراه الكواكبي يعتمد: «الإقناع في التربية، خير من الترغيب... فضلاً عن الترهيب... والتعليم، مع الحرية بين المعلم والمتعلم، خير من التعليم مع الوقار... والتربية تربية الجسد وحده إلى سنتين، هي وظيفة الأم وحدها. ثم تضاف إليها تربية النفس إلى السابعة، وهي وظيفة الأبوين والعائلة معاً. ثم تضاف إليها تربية العقل إلى البلوغ، وهي وظيفة المعلمين والمدارس... ولا بد أن تصحب التربية بعد البلوغ الظروف المحيطة وتربية الهيئة الاجتماعية، وتربية القانون، أو السير السياسي، وتربية الإنسان نفسه»[٢٩].

---

(٢٧) انظر: عمارة، المصدر نفسه، ص ٦٨.

(٢٨) انظر: مسارع حسن الراوي، «دور مؤسسات التعليم غير التقليدية في العطاء العلمي وتكوين العقلية العربية،» ورقة قدّمت إلى: **تهيئة الإنسان العربي للعطاء العلمي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع مؤسسة عبد الحميد شومان** (بيروت: المركز، ١٩٨٥)، ص ٣٣٤.

(٢٩) انظر: عمارة، المصدر نفسه، ص ١٢٩.

وبذلك يضعنا الكواكبي أمام رؤية عصروية في تربية الإنسان تشترك فيها الأسرة، والمدرسة، والمجتمع، الأمر الذي يعني تطويح الكواكبي بمبدأ التربية التقليدية التي تجعل التربية من مهمة الأسرة بمفردها، يضاف إلى ذلك إدراكه أهمية تربية الإنسان، الأمر الذي يجعل الكواكبي يقارب برؤيته طروحاتنا العصروية[٣٠]. إلا أن الكواكبي يظل ابن عصره، لا سيما في تقسيمه المتعلمين والعلماء حيث نجد:

- **العامة**: ومعلموها أئمة المساجد والجوامع الصغيرة.
- **المهذبون**: ومعلموهم مدرسو المدارس العمومية، والجوامع الكبيرة.
- **العلماء**: ومعلموهم مدرسو المدارس المختصة بالعلوم العالية.
- **النابغون**: ومعلموهم الأفاضل المختصون[٣١].

لكن الكواكبي، كإنسان نهضوي، كان ينظر إلى التعليم على أنه قاصرٌ، إذا تناول الرجال وأهمل النساء، لأن المرأة هي التي تربي الرجل، الأمر الذي يعني أن تعليمها سينعكس على الرجل، لا سيما وأن الحياة تتطلب مشاركة المرأة، والرجل، ومخالفة ذلك تكون مسؤولية الحكم والحاكم: «هذه القسمة المتفاوتة بين آدم وحواء إلى هذه النسبة المتباعدة، هي قسمة جاء بها الاستبداد السياسي»[٣٢].

ومثل هذا الطرح في تطبيق المساواة بين المرأة والرجل، ما زال حتى يومنا هذا، ويمثل نموذجاً متقدماً في الرؤية بالنسبة إلى مجتمعنا العربي، بل إن الدعوة إلى تعليم البنات ما زالت قائمة، وبذلك يكون الكواكبي قد تلمّس قضية هي على غاية الأهمية بالنسبة إلى مجتمعنا العربي المعاصر[٣٣]، لا سيما وأن الكواكبي يرتقي في تفكيره السياسي والاجتماعي إلى مرحلة التفكير المعاصر، عندما يربط قضية الفصل هذه بالسلطوية الحاكمة[٣٤]. والكواكبي إذ يطرح مثل هذه القضايا لا يغيب عن باله قصور التربية بشكل عام، لا سيما تلك الوسائل التقليدية المعتمدة في التربية،

---

(٣٠) انظر: حسن صعب، **المقاربة المستقبلية للإنماء العربي** (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٩)، ص ٥١.

(٣١) انظر: عمارة، المصدر نفسه، ص ١٣٤.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ١٣٦.

(٣٣) انظر: محمد زهير مشارقة، في: **المجلة العربية للتربية**، السنة ٦، العدد ١ (آذار/مارس ١٩٨٦)، ص ١٢٠.

(٣٤) انظر: أورز ولاشوي، **أصل الفروق بين الجنسين**، ترجمة بو علي ياسين (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٢)، ص ١٥.

والتي تمثل عائقاً أمام تعليم اللغة، ونقل الفكر، بل ومفاعلة فكر المتعلم بالقضايا التعليمية المطروحة.

والكواكبي على الرغم من مكانته الدينية لا يتردد في الدعوة إلى التجديد الديني، حيث يُعلن: «ما أحوج الشرقيين أجمعين، من بوذيين ومسلمين ومسيحيين وإسرائيليين، وغيرهم، إلى حكماء لا يبالون بغوغاء العُماء الغفّل الأغبياء والرؤساء القساة الجهلاء، يجدون النظر في الدين، فيعيدون النواقص المعطلة ويهذبون من الزوائد الباطلة، مما يطرأ عادة على كل دين يتقادم عهده، فيحتاج إلى مجددين يرجعون إلى أصله المبين»[٣٥].

وتلتقي دعوة الكواكبي هذه، مع دعوة بعض معاصرينا بالدعوة إلى الاجتهاد، وهذا ما جعل الشيخ الأفغاني (ت ١٨٩٧)، يقول: «ما معنى باب الاجتهاد مسدود؟ وبأي نص سد باب الاجتهاد؟ وأي إمام قال لا ينبغي لأحد من المسلمين بعدي أن يجتهد ليتفقه بالدين؟ أو أن يهتدي بهدى القرآن، وصحيح الحديث، أو أن يجدّ ويجتهد لتوسيع مفهومه منهما»[٣٦].

ونجد عند الشيخ محمد عبده (ت ١٩٠٥) صورة مقاربة لما وجدناه عند الشيخ الأفغاني، والشيخ الكواكبي. لكنه يحاول إعطاء الجمود المسيطر رؤية فلسفية في معرفة أسبابه ومسوغاته، الأمر الذي يعني أن الجمود، وعدم التجديد، كما يراه الشيخ محمد عبده إنما يعود إلى عوامل عدة، وهي[٣٧]:

- التمذهب السياسي والديني.
- كسل الإنسان وعدم رغبته في البحث العلمي.
- قلة الإطلاع.

والباحث، أو المتابع، موضوع التجديد الديني، يجد أن هذا الموضوع ما زال يجد طروحاته حتى يومنا هذا، وربما يكون أكثر الموضوعات إلحاحاً في واقعنا المعاصر[٣٨]. والتجديد الديني عند الكواكبي يأخذ صورة إعادة النواقص المعطلة،

---

(٣٥) انظر: الكواكبي، **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**، ص ٩٧.

(٣٦) انظر: محمد المخزومي، **خاطرات جمال الدين الأفغاني الحسيني**، ط ٢ (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٨٠)، ص ١٦٦.

(٣٧) انظر: محمد عبده، **الإسلام دين العلم والمدنية**، تحقيق عاطف العراقي (القاهرة: سينا للنشر، ١٩٨٧)، ص ١٥٢، ١٥٤ و١٧١.

(٣٨) انظر: **الوحدة**، العدد ١٣ (١٩٨٥).

وإزالة الزوائد الباطلة: «مما يطرأ عادة على كل دين يتقادم عهده فيحتاج إلى مجدّدين يرجعون به إلى أصله المبين»[٣٩].

ويأخذ بعض معاصرينا عن الكواكبي رؤيته هذه، الأمر الذي يجعلنا نقرأ في خطاب محمد عمارة قوله: «ففي «الدين»... علينا أن نكون سلفيين عقلانيين مستنيرين... لأن السلفية هنا تعني الموقف الثوري الذي يزيح عن الدين وعلومه ركام الخرافات والبدع والإضافات التي تراكمت عليه في عصور الانحطاط، الأمر الذي يعود به طاقة خلاقة في عالم الإنسان والمجتمع، بعد أن تحول إلى جبرية وقدرية وتواكل على يد علماء ووعاظ السلاطين ودعاة التصوف من المشعوذين»[٤٠].

وهذا الانغلاق والجمود يقود الإنسان إلى التصوف برأي الكواكبي: «العادة أن يلجأ ضعيف العلم إلى التصوف، كما يلجأ فاقد المجد إلى الكبر، وكما يلجأ قليل المال إلى زينة اللباس والأثاث»[٤١].

وبذلك يكون الانغلاق الديني هو السبب الأساسي في ظهور التصوف، على حد تعبير الكواكبي: «فبهذا التضيق لا يرى المسلم لنفسه فرجاً إلا بالالتجاء إلى صوفية الزمان، الذين يهونون عليه كل التهويـن»[٤٢].

إذاً، يبدو لنا الكواكبي اليوم عبر سياق خطابه هذا، وقد أدرك الأمور برؤية عصروية يمكن تلخيصها بالتالي:

- القمع والإرهاب يؤدي إلى لجم العقل.
- التمذهب والانغلاق يؤدي إلى البعد عن الاجتهاد.
- التصوف، بشكل أو بآخر، يعكس واقع المجتمع المتخلف، الأمر الذي يعني أنه تعبيرٌ عن إجهاض الواقع، وعبر المجالات السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية كافة. وبذلك تبرز حركة التصوف كما يفهمها الخطاب العربي المعاصر للشهيد حسين مروة على أنها تعبير عن واقع سياسي معين، يعيش حالة نكوص وإجهاض[٤٣].

---

(٣٩) انظر: الكواكبي، **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**، ص ٩٨.

(٤٠) انظر: محمد عمارة، **التراث في ضوء العقل** (بيروت: دار الوحدة، ١٩٨٠)، ص ١٢.

(٤١) انظر: عمارة، **عبد الرحمن الكواكبي: شهيد الحرية ومجدّد الإسلام**، ص ١٥١.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ١٥١.

(٤٣) انظر: حسين مروة، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، ٢ ج (بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٥)، ج ٢، ص ١٥٠.

رابعاً: الكواكبي ومسألة الديمقراطية

إن في حديث الكواكبي عن الحرية شجوناً، ومرد ذلك المعاناة التي عاشها مناضل الحرية في أرض العرب والأجداد أيام الاحتلال العثماني، للأرض العربية، الأمر الذي يجعلنا نتلمس الصدق، والمرارة في خطابه حين يُعلن: «إن الهرب من الموت، وطلب الموت حياة!... وإن الخوف من التعب تعب، والإقدام على التعب راحة، والحرية هي شجرة الخلد، وسقياها قطرات من الدم المسفوح... والأسارة هي شجرة الزقوم، وسقياها أنهر من دم المخاليق المخانيق...». ثم يتابع رأيه بتعريف الاستبداد قائلاً: «الاستبداد لو كان رجلاً وأراد أن ينتسب لقال: أنا الشر، وأبي الظلم، وأمي الإساءة، وأخي الغدر، وأختي المسكنة، وعمي الضر، وخالي الذل، وابني الفقر، وبنتي البطالة، وعشيرتي الجهالة، ووطني الخراب، أما ديني وشرفي وحياتي: فالمال، المال، المال؟...»[٤٤].

وهذا الاستبداد، هو السبب الأساسي في تخلف العرب والمسلمين، على حد تعبير الكواكبي: «قد أثبت الحكماء المدققون بعد البحث الطويل العميق، أن المنشأ الأصلي لكل شقاء بني حواء هو أمر واحد لا ثاني له، ألا وهو وجود السلطة القانونية منحلة ولو قليلاً، لفسادها، أو لغلبة سلطة شخصية أو أشخاصية عليها»[٤٥]، مع أن الباحث في التراث يجد أن مقولة الكواكبي هذه، والتي يعيدها إلى الحكماء إنما تخص ابن خلدون، الذي أفصح عن رؤيته بأن الظلم مؤذن بخراب العمران[٤٦].

ثم يتابع الكواكبي تحليله الواقع المتخلف آنذاك فيقول: «... وقائل آخر يقول: الشرق مريض، مريض، وسببه فقد التمسك بالدين، ثم يقف مع أنه لو تتبع الأسباب لبلغ إلى الحكم بأن التهاون في الدين ناشىء من الاستبداد وأن العافية المفقودة هي الحرية السياسية»[٤٧].

إذًا، يجد الكواكبي، كمناضل سياسي، المسألة في ضياع الحرية السياسية، ومثل هذا الموقف يقترب من موقف بعض معاصرينا وإن كان يأخذ شكلاً آخر في

---

(٤٤) انظر: الكواكبي، **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**، ص ٧١.

(٤٥) انظر: عمارة، **عبد الرحمن الكواكبي: شهيد الحرية ومجدّد الإسلام**، ص ٩٠.

(٤٦) انظر: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **المقدمة** (بيروت: دار القلم، ١٩٧٨)، ص ٢٨ و٣٩.

(٤٧) انظر: عمارة، المصدر نفسه، ص ٩٠.

التعبير[٤٨]. بل ربما لا يختلف عن فهم بعض معاصرينا من الباحثين في مسألة الديمقراطية في الواقع العربي المعاصر، حيث غياب الديمقراطية، وهيمنة الفرد الواحد، أو الحزب الواحد[٤٩].

أمام صورة الواقع هذا لا يجد الكواكبي من بديل غير الثورة: «لو ملكت جيشاً لقلبت حكومة عبد الحميد في أربع وعشرين ساعة؟..»[٥٠] وهنا تبدو مشكلة الكواكبي كمشكلة المثقف العربي المعاصر، أعني أنه يمتلك الرؤية، ويمتلك الرغبة في التغيير، لكنه بعيد عن مركز القرار.

والكواكبي كقارىء، ومثقف، عاش معاناة معينة منحته عمق الرؤية آنذاك، لا سيما في قضية الاستبداد، ولهذا نجده يسبر أعماق المستبد عندما يقول: «إن خوف المستبد من نقمه رعيته أكثر من خوفهم من بأسه، لأن خوفه ينشأ عن علم، وخوفهم ناشىء عن جهل، وخوفه من انتقام بحق، وخوفهم عن توهم التخاذل، وخوفه من فقد حياته وسلطانه، وخوفهم على لقيمات من النبات وعلى وطن يألفون غيره في أيام»[٥١]. وهنا يظهر الكواكبي من جديد بأنه عميق الرؤية، بل وعصروي الرؤية أيضاً، حيث يدرك محاربة المستبد السلطوي للجماهير، من خلال لقمة العيش (أي رغيف الخبز)[٥٢]. وصورة الاستبداد هذه، تأخذ عند الكواكبي صوراً عدَّة: «من أقبح أنواع الاستبداد: استبداد الجهل على العلم... واستبداد النفس على العقل..»[٥٣].

وهذا المستبد يعرف طريقه للاستبداد، ويعرف وسائله بذلك، والممثلة على حد رأي الكواكبي في: «إن الاستبداد محفوف بأنواع القوات التي منها: قوة الإرهاب، وقوة الجند، لا سيما إذا كان الجند غريب الجنس، وقوة المال، وقوة الإلفة على القسوة، وقوة رجال الدين، وقوة أهل الثروات، وقوة الأنصار من الأجانب»[٥٤]،

---

(٤٨) عندما يحاول فؤاد زكريا تحليل المد الديني المعاصر يجد أن غياب الديمقراطية هو السبب الأساسي بذلك. انظر: فؤاد زكريا، **الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة** (القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٨)، ص ١١١.

(٤٩) انظر: **ندوة النظم العربية والديمقراطية** (الرباط: المجلس القومي للثقافة العربية، ١٩٨٦)، ص ٢٠٤ ـ ٢٠٥.

(٥٠) انظر: عمارة، **عبد الرحمن الكواكبي: شهيد الحرية ومجدّد الإسلام**، ص ١٦١.

(٥١) انظر: الكواكبي، **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**، ص ٥٣.

(٥٢) انظر: **ندوة النظم العربية والديمقراطية**، ص ١٩٣.

(٥٣) انظر: عمارة، **عبد الرحمن الكواكبي: شهيد الحرية ومجدّد الإسلام**، ص ١٧٤.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٨٩.

وبذلك يُفصح خطاب الكواكبي عن الأمور التالية:

١ ـ أهمية الجيش في الحفاظ على سلطة السلطوي، وتلك قضية لم تزل قائمة حتى يومنا هذا(٥٥).

٢ ـ اعتماد العديد من القادة الإسلاميين على رجال الدين في تبرير أفعالهم.

من هنا يجد الكواكبي أن الطبقات المستفيدة من الاستبداد هي التي تساند المستبد(٥٦).

عبر هذا السياق، من البحث، والمعاناه، يتوصل الكواكبي إلى الحلّ العلمي والعملي، والممثل في الثورة حيث يُعلن: «الاستبداد لا ينبغي أن يقاوم بالعنف، كي لا تكون فتنة تحصد الناس حصداً... على أن الاستبداد قد يبلغ من الشدة درجة تنفجر عندها الفتنة انفجاراً طبيعياً، فإذا كان في الأمة عقلاء يتباعدون عنها حتى إذا سكنت ثورتها نوعاً، قضت وظيفتها في حصد المنافقين، يستعملون حينئذ الحكمة في توجيه الأفكار نحو تأسيس العدالة، وخير ما تؤسس يكون مع من لا عهد له بالاستبداد ولا علاقة له بالفتنة»(٥٧).

وتحليل هذا الخطاب يُفصح عن حقائق عصروية، هي على غاية الأهمية، وأخص منها:

ـ لا يولد عن العنف إلا العنف.

ـ أهمية الثورة الثقافية على الثورة العسكرية(٥٨).

وهنا يجب ألا يُفهم أن الكواكبي ضد التضحية بالروح والدم، لا سيما وأنه القائل: «فإن كان الموت ولا بد، فلماذا الجبانة؟ وإن أردت الموت فليكن اليوم قبل الغد، وليكن بيدي لا بيد عمرو، أليس:

وطعم الموت في شيء حقيرٍ كطعم الموت في شيء عظيم»(٥٩).

وهذه الثورة ضرورية للقضاء على الاستبداد، ثم إعادة الحياة الدستورية: «لقد

---

(٥٥) انظر: **ندوة النظم العربية والديمقراطية**، ص ٣٢٠.

(٥٦) انظر: عمارة، المصدر نفسه، ص ٢٠٩.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ١٦٦.

(٥٨) انظر في هذا السياق: تيزيني، **حول مشكلات الثورة والثقافة في بلدان العالم الثالث: الوطن العربي نموذجاً**.

(٥٩) انظر: الكواكبي، **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**، ص ١٢٠.

تمحص عندي أن أصل الداء هو: الاستبداد السياسي... ودواؤه هو الشورى الدستورية»[٦٠].

إلا أن ما يميز هذا الطرح السياسي، إذا ما قيس بعقلية اليوم، هو ضبابية الرؤية، الأمر الذي يفسح المجال للسؤال التالي: أي نوع من أنواع الشورى الدستورية هذه التي يتحدث عنها الكواكبي؟ وهنا نجد أن الكواكبي معذور لأن العرب آنذاك لم يعرفوا معنى الاستقلال، وهم يعيشون في ظل الاحتلال، وتجربتهم في الحياة الدستورية محدودة، وعلى الرغم من ذلك تظل دعوة الكواكبي هذه تعبيراً عن رؤية نهضوية في عصرها، لا سيما وأنه يتلمس الحل من خلال:

١ ـ الاستقلال الاقتصادي للأمة أو الجماعة.

٢ ـ الدعوة إلى حياة مشتركة، وهذه الدعوة تعتمد الفهم الإسلامي، وربما كانت هي السائدة آنذاك، الأمر الذي يجعل الباحث في فكر النهضة العربية يقف على رأي الأفغاني المماثل لهذا الرأي[٦١].

فالكواكبي عندما ينظر في الإسلام لا يجد فيه سوى الحرية، الأمر الذي يدفعه إلى القول: «أن يكون الإنسان مختاراً في قوله وفعله، لا يعترضه مانع ظالم... فالحرية هي روح الدين»[٦٢].

ومرجعية الكواكبي في ذلك من القرآن، والباحث في القرآن يجد:

﴿**وما أصابك من سيئة فمن نفسك**﴾[٦٣].

﴿**كل امرىء بما كسب رهين**﴾[٦٤].

﴿**ليس للإنسان إلا ما سعى**﴾[٦٥].

﴿**ولا تزر وازرة وزر أخرى**﴾[٦٦].

---

(٦٠) انظر: عمارة، **عبد الرحمن الكواكبي: شهيد الحرية ومجدّد الإسلام**، ص ١٧٣.

(٦١) يبرز مثل هذا الرأي عند الأفغاني في حديثه عن الاشتراكية وربطها بالدين. انظر: المخزومي، **خاطرات جمال الدين الأفغاني الحسيني**، ص ١٣٧.

(٦٢) انظر: عمارة، المصدر نفسه، ص ١٥٠.

(٦٣) **القرآن الكريم**، «سورة النساء،» الآية ٧٩.

(٦٤) المصدر نفسه، «سورة الطور،» الآية ٢١.

(٦٥) المصدر نفسه، «سورة النجم،» الآية ٣٩.

(٦٦) المصدر نفسه، «سورة الأنعام،» الآية ١٦٤.

والكواكبي إذ يربط الحرية بالدين، إنما يهدف إلى سحب البساط من تحت أقدام السلطوية العثمانية المستبدة، التي مارست الاستبداد باسم الدين، يضاف إلى ذلك إدراك الكواكبي أهمية الخطاب الديني كخطاب سياسي. وهكذا يُفصح موقف الكواكبي عن موقف تنويري تناحري في وجه السلطوية المستبدة والحاكمة باسم الدين. إلا أن الكواكبي، وعلى الرغم من إرثه الديني من ناحية، وشخصيته الدينية من ناحية ثانية، نجده على غاية التسامح مع الأديان والمذاهب الأخرى، الأمر الذي دفع بعض الباحثين إلى القول: «مع تمسكه بالإسلام لم يكن مُتعصباً، يأنس بمجلسه المسلم والمسيحي واليهودي على السواء، لأنه كان يرى رابطة الوطن فوق كل رابطة»[٦٧].

ويظل الأمر الذي يبعث على الفخر والاعتزاز بموقف الكواكبي هو أنه على الرغم من نضاله السياسي لم يترك الدعوة إلى العمل يوماً: «الإنسان لا يكون إنساناً ما لم تكن له صنعة مفيدة تكفي معاشه باقتصاد، لا تنقصه فتذله، ولا تزيد عليه فتطغيه»، ثم يتابع: «تفضيل الناس الكناس على الحجام، لأن صنعته أنفع للجمهور، وكذلك صانع الخبز أفضل من ناظم الشعر»[٦٨].

وهكذا يكون الكواكبي قد أفصح عن رؤية تراثية عصروية في فهم العمل والدعوة إليه، لا سيما وأن القوى الاستعمارية قد تلجأ إلى الحرب الاقتصادية بهدف إجهاض المقاومة، الأمر الذي يدفع المقاومة إلى الاعتماد على الذات (أي موقف الانتفاضة الفلسطينية).

والكواكبي، إذ يدعو إلى العمل، فهو لا يتوجه إلى الرجال دون النساء، بل إنه وجد في عمل المرأة نهضة للمجتمع، وهو جزء من مهمة التربية والتعليم، مع اعترافه بأفضلية المرأة البدوية، والريفية على الحضرية، «لأن المرأة الحضرية هي نموذج مستهلك»[٦٩]. وبذلك يكون الكواكبي قد تلمس أهمية عمل المرأة في حياة المجتمع، بل ربما في تحررها، الأمر الذي يجعل رؤيته هذه عصروية ما زال مجتمعنا العربي المعاصر يؤكدها.

خاتمة

إذًا الواكبي، وكما هو واضح في سلوكه وفكره، إنما يُفصح عن التصورات التالية:

---

(٦٧) انظر: سامي الدهان، «عبد الرحمن الكواكبي،» **الهلال** (١٩٠٢)، ص ٣٤.

(٦٨) انظر: عمارة، **عبد الرحمن الكواكبي: شهيد الحرية ومجدّد الإسلام**، ص ١٠٤.

(٦٩) المصدر نفسه، ص ١٣٨.

ـ صورة المثقف الصدامي، والتنويري، والتغييري.

ـ صورة المثقف التحرري المؤمن بالعمل، الذي لا يفصل بين الفكر والسلوك.

ـ الكواكبي ترك بذوراً عصروية في خطابه النهضوي جديرة بالدراسة والبحث حتى يومنا هذا.

ـ الكواكبي أول صوت نهضوي أدرك معنى الاستبداد، وترك لنا تراثاً فكرياً نفخر به حتى اليوم، لا سيما وأنه تعبير عن تجربة أليمة عاشها الكواكبي، ويعيشها كل مثقف تنويري وصدامي عبر التاريخ.

ـ خطاب الكواكبي عن الحرية، وعلى الرغم من ضبابيته، إذا ما قيس بفهمنا المعاصر فإنه يُفصح عن قضية من أهم قضايانا المعاصرة التي تشغل العالم كله (أي مسألة الديمقراطية).

ـ الكواكبي ابن الشعب قولاً وعملاً، وهذا ما جعل معاصريه يسمونه بأبي الضعفاء، وزيادة مشاكلنا المعاصرة، لا سيما مشكلات الفقراء من شعبنا، تجعلنا بحاجة ماسة إلى كواكبي جديد في عالمنا العربي المعاصر.

ـ وأخيراً أقول: إذا استطاعت اليد الآثمة أن تغتال الكواكبي جسداً، فإنها عاجزة عن اغتياله فكراً، وسوف يظل منارة، ورمزاً، من رموز الحرية والديمقراطية في حياتنا، ولا يسعنا في نهاية بحثنا هذا إلا أن نردد معه: «دعونا ندبر حياتنا الدنيا ونجعل الأديان تحكم في الآخرة فقط، دعونا نجتمع على كلمات سواء ألا وهي: فلتحيا الأمة، فليحيا الوطن، فلنحيا طلقاء أعزاء».

(٥)
رؤية نهضوية لتطوير اللغة العربية: رشيد رضا نموذجاً(*)

محمد كشّاش(**)

في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي، ومطلع القرن العشرين، أرخت الظلمة سدولها على المجتمع العربي بعامة؛ فناء بكلكله، وأخذ يتخبط يمينه وشماله علّه يظفر بمن يتولى كِبْره، ويأخذ بيده ليخرجه من ظلمته إلى نور العلم.

لقد سيطرت الأمية في أكثر مناحي الحياة، وما يشد الأزر ما ذكره أحد المراجع، جاء فيه: «فالأمية منتشرة، والرسالة تصل إلى الفرد من الناس في الحي فيبحث عمن يقرؤها فلا يجد إلا واحداً أو اثنين»(١).

لم تكن العامية إلا صورة شاهدة على جوانب الحياة الأخرى؛ لأن الثقافة انعكاس لمعالم الحياة الأخرى. وقد ظهر ذلك جلياً في الصناعة التي تأخرت وجمدت(٢)؛ نتيجة عدم الأخذ بأساليب الصناعة الحديثة، وتقنياتها المتعددة، إلى جانب التجارة التي عطلتها، أو كادت، الأحداث السياسية وسياسة الدولة العثمانية الهادفة، فضلاً عن تأخر الصناعة وما كان لها من بصمات تركتها على التجارة.

إزاء هذا الوضع القاتم على غير صعيد، تراءى قبس من نور يشق طريقه

(*) نشرت هذه الدراسة في: **المستقبل العربي**، السنة ١٨، العدد ١٩٦ (حزيران/يونيو ١٩٩٥)، ص ١١٢ ـ ١٣١.

(**) أستاذ اللغة العربية ـ كلية الآداب، الجامعة اللبنانية.

(١) أحمد الشرباصي، **رشيد رضا، صاحب المنار: عصره وحياته ومصادر ثقافته** (القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية؛ مطابع الأهرام التجارية، ١٩٧٠)، ص ٥٣.

(٢) من أدلة ذلك ما يشاع عن الرحالة فولني أنه أراد أن يصلح ساعته فراح يبحث في كثير من المدن الكبرى على من يصلحها، فلم يجد، فقفل راجعاً إلى الآستانة، فوجد فيها ضالته.

متمثلاً في تأسيس بعض المدارس والكليات[٣]، على الرغم من أن بعض هذه المدارس والكليات جعل التدريس باللغة الأجنبية[٤].

خيّب بعض هذه المدارس والكليات آمال العربي الذي أخذ يتطلع إلى محو ظلمة الجهالة، والتحرر من براثنها عن طريق المدارس، ولكن أنى له ذلك وهي تدرس باللغة الأجنبية، والأخرى تفرض فيها اللغة التركية[٥].

أزكت نزعة الأتراك في فرض اللغة التركية وإرساء سياسة التتريك أو الاتجاه الطوراني إلى بزوغ فجر الحركة القومية العربية[٦]. أخذت النزعة القومية تسري في برامج الجمعيات العلمية[٧]، جنباً إلى جنب مع القصائد الثورية التي نظمت للتعبير عنها. من شواهد ما قيل في القومية قصيدة الغلاييني ومطلعها:

هُبُّوا فَأُمَّتكم أَمْسَتْ على خَطَر جَارَتْ عليها الأَعادِي جَوْرَ مُنْتَقِم[٨]

ولعل أبرزها قول ابراهيم اليازجي الذي أصبح نداء كل قلب وغاية كل مأرب، قال:

تَنَبَّهوا واْستفيقوا أَيُّها العَرَبُ فَقَدْ طَمَى السَّيْلُ حَتَّى غَاصتِ الرُّكَبُ[٩]

---

(٣) علي المحافظة، **الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩١٤: الاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية** (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٨٣)، ص ٢٠٥ وما بعدها.

(٤) كالكلية السورية الانجيلية التي جعلت التدريس فيها باللغة الانكليزية. انظر: الشرباصي، المصدر نفسه، ص ٥٣.

(٥) فرضت اللغة التركية كلغة رسمية للدولة، والذي يدعم ذلك أن مطلب جعل التعليم في البلاد العربية باللسان العربي كان يظهر في كل مطلب تنادي به الجمعيات التي أنشئت يومذاك. انظر: زين نور الدين زين، **نشوء القومية العربية مع دراسة تاريخية في العلاقات العربية التركية** (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٦٨)، ص ١٠١، والمحافظة، المصدر نفسه، ص ١٣.

(٦) قرر جورج انطونيوس أن بدء الحركة القومية العربية الحديثة كان بين سنتي ١٨٤٧ و١٨٦٨، ورأى زين نور الدين زين أن بدأها يعود إلى زمن الحرب العالمية الأولى. انظر: جورج انطونيوس، **يقظة العرب، تاريخ حركة العرب القومية**، تقديم نبيه أمين فارس؛ ترجمة ناصر الدين الأسد وإحسان عباس (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٢)، ص ١٧، وزين، المصدر نفسه، ص ٨٧.

(٧) تعتبر الجمعيات مظهراً من مظاهر القومية العربية، وهي المطالب بحقوق العرب في السلطنة العثمانية. انظر: زين، المصدر نفسه، ص ٩٠؛ انطونيوس، المصدر نفسه، ص ١٠٧ ـ ١١٢، وأنيس الخوري المقدسي، **الاتجاهات الأدبية في العالم العربي الحديث: دراسات تحليلية للعوامل الفعالة في النهضة العربية الحديثة ولظواهرها الأدبية**، ط ٦ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٧)، ص ١٠٣.

(٨) جمع أنيس المقدسي نماذج من القصائد الثورية، انظر: المقدسي، المصدر نفسه، ص ١٠٢ ـ ١٥٧.

(٩) انطونيوس، المصدر نفسه، ص ١١، والمقدسي، المصدر نفسه، ص ١٠٧.

هكذا بدأت القومية العربية بالظهور، شجعها على النهوض أمور منها:

١ ـ نمو بذور القومية العربية التي كان المجتمع قد بذرها عن طريق الجمعيات التي أنشأها.

٢ ـ عودة البعثات التعليمية، التي وجدت في تلك البلاد تفوّقاً وحضارة، فأحست بالفرق؛ الأمر الذي جعلها تنشط من أجل اللحاق بركب الأمم الأخرى.

٣ ـ تنبّه كثير من الزعماء والعلماء آنئذٍ لأهمية اللغة وإحيائها لضرورة أهمها:

أ ـ اعتبار اللغة مظهراً من مظاهر الفكر[١٠]، تنهض بنهوضه، وتكبو بكبوته.

ب ـ موقف الفقهاء والعلماء أمام تيار الحضارة الجامح، والبحث عن مسوّغات الأخذ بها في القرآن والسُّنة؛ الأمر الذي استدعى الإلمام بالعربية لأنها السبيل الوحيد لفهم نصوص القرآن...[١١].

لهذه الأسباب كانت إعادة النظر في واقع العربية؛ فظهرت اتجاهات عدّة:

١ ـ العمل على استنهاض العربية لتماشي اللغات الأخرى، والواقع الحضاري المعاش[١٢].

٢ ـ التحوّل إلى لغة أخرى[١٣].

٣ ـ إصلاح العربية بمنظار من اعتبر العربية بحاجة إلى ذلك[١٤].

---

(١٠) ذهب سابير إلى أن اللغة أخاديد للفكر كتلك الأخاديد التي نجدها على اسطوانة الفونوغراف. انظر: Edward Sapir, *Language* (New York : [n.pb.], 1921), p. 232.

(١١) اشترط ابن حزم معرفة اللغة للإفتاء... انظر: أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، «رسالة التلخيص لوجوه التخليص،» في: **رسائل ابن حزم الأندلسي**، تحقيق إحسان عباس، ٤ ج، ط ٢ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٧)، ج ٣، ص ١٦٢ ـ ١٦٣.

(١٢) أدرك العرب منذ مطلع القرن التاسع عشر أن أسباب تفوق أوروبا وقوتها، اعتمادها على العلوم التطبيقية وتطويرها... لذلك دعا الطهطاوي وخير الدين التونسي إلى ضرورة اقتباس العلوم الغربية لتحقيق النهضة المتوخاة. انظر: المحافظة، **الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩١٤: الاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية**، ص ٢٣٦.

(١٣) كالدعوة إلى اللاتينية أو إلى اصطناع العامية... انظر تفصيل ذلك في: نفوسه زكريا سعيد، **تاريخ الدعوة إلى العامية وآثارها في مصر** (الاسكندرية: دار نشر الثقافة، ١٩٦٤).

(١٤) كدعوة طه حسين في كتابه **مستقبل الثقافة في مصر** الذي راح يقول فيه: «إن اللغة العربية عسيرة، لأن نحوها ما زال قديماً عسيراً، ولأن كتابتها ما زالت قديمة عسيرة». انظر: طه حسين، **مستقبل الثقافة في مصر**، ٢ ج في ١ (القاهرة: مطبعة المعارف ومكتبتها، ١٩٤٤)، ص ١٩٥.

أمام هذه الاتجاهات الثلاثة انقسم دعاة الإصلاح كل يرى الحل في دعوته. إنه منعطف خطر في حياة اللغة العربية، وهنا يُثار تساؤل مفاده: ما موقف رشيد رضا[١٥] من الدعوات المطروحة؟ وما الخدمة التي أسداها مساهمة منه في تطوير اللغة العربية؟

عرفت لرشيد رضا آراء في اللغة والنحو تناولت جوانب إصلاحية فيها، وردود دفاعية ذاد فيها عن حياض العربية، برزت على الشكل التالي:

أولاً: إحياء العربية

وقف الشيخ رشيد رضا موقف الرجل الشجاع إزاء محاولة الترك إماتة العربية. وهو موقف يمليه عليه الواجب الديني ـ القومي المنبثق من إيمانه بالرابطة الإسلامية، وبأهمية اللغة في الرباط القومي، قال: «... ثم قلت إذا كانت جمعية الاتحاد والترقي تريد تأييد الجامعة الإسلامية، فلماذا تحاول إماتة اللغة العربية وتطهير التركية منها، فهل يمكن للشعوب الإسلامية أن تتعارف وتتعاون من غير أن يكون لها لغة مشتركة»[١٦].

ثم يدلي الشيخ برأيه معاتباً الأتراك الذين راحوا يقسمون الأمة عن طريق التفريط في جنب العربية من أجل نصرة مبدأهم «الملة التركية»، قال: «إذا كانت جمعية الاتحاد والترقي تريد تأييد الجامعة الإسلامية فلماذا نرى جرائدها ودعاتها وأساتذتها في جميع مكاتب الحكومة قد جعلوا شعارهم «الملة التركية» والقومية التركية

---

(١٥) هو محمد رشيد رضا، لبناني الجنسية. ولد في القلمون، قضاء طرابلس عام ١٨٦٥ ونشأ فيها. تلقى دروسه الأولى في مدينة طرابلس، ثم لازم الشيخ محمد عبده في مصر وتتلمذ عليه، تفتقت موهبته الشعرية في سن مبكرة.

رشيد رضا، أحد رجال الاصلاح في عصر النهضة، ومن الكتاب، العلماء بالحديث والأدب والتاريخ والتفسير. تنقل رشيد رضا بين لبنان ومصر ليستقر أخيراً في مصر، كما عرفت له رحلات إلى الهند والحجاز وأوروبا. توفي سنة ١٩٣٥ في طريقه من السويس إلى القاهرة، ودفن فيها. من مؤلفاته: مجلة **المنار** التي راح يبث فيها آراءه في الاصلاح الديني والاجتماعي وسواهما؛ **تفسير القرآن** الموسوم **تفسير المنار**؛ **تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده**؛ **الوحي المحمدي** وغيرها. انظر: خير الدين الزركلي، **الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين**، ج ٦، ص ١٢٦؛ الشرباصي، **رشيد رضا، صاحب المنار: عصره وحياته ومصادر ثقافته**، ص ١٠١؛ عمر رضا كحالة، **معجم المؤلفين: تراجم مصنفي الكتب العربية**، ١٥ ج (دمشق: مطبعة الترقي، ١٩٥٧)، ج ٩، ص ٣١، وإبراهيم أحمد العدوي، **رشيد رضا: الإمام المجاهد**، سلسلة أعلام العرب؛ ٣٣ (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة، [د.ت.])، ص ١٩.

(١٦) **المنار**، مج ١٦، ج ٢ (شباط/فبراير ١٩١٣)، ص ١٤٠.

ومحاولة تعميم اللغة التركية فقط؟ أليست الأمة الإسلامية ملتها واحدة وأفرادها أخوة كما يؤخذ من نصّ القرآن المجيد: فتقسيمها إلى ملل وأجناس كما يفعلون هو الهدم لا البناء للجامعة الإسلامية»[١٧].

عمل رشيد رضا على إحياء العربية إيماناً بأحقية إحيائها، ساعياً إلى ذلك سعي الشعوب الأخرى. نقل عنه قوله: «للغتنا العربية علينا من الحق ما للغة الانكليزية على الانكليز، والفرنساوية على الفرنسيين، ولها حق آخر علينا هو أقدس من سائر الحقوق يوجب علينا إحياءها حتماً، وهو حق الدّين الذي لا يمكن حفظه إلا بها، وهو ركن سعادتنا الدنيوية والأخروية»[١٨].

لقد كان وراء دعوة رضا إلى إحياء العربية أسباب، منها:

١ ـ **سبب ديني** نابع من ارتكاز الاجتهاد في الدين على معرفة اللغة العربية، مؤكداً ذلك بقوله: «... لأن الاجتهاد يتوقف على ذلك كما هو مصرح به في كتب الأصول»[١٩]. وانطلاقاً من هذا المبدأ أفتى الشيخ رضا بوجوب تعلم اللغة العربية[٢٠].

٢ ـ **سبب اجتماعي** منشؤه مبني على أهمية اللغة في ربط العناصر البشرية عن طريق ارتباطهم في تاريخ مشترك، وانطلاقاً إلى مستقبل مشترك ينسجونه بأفكارهم التي ما كانت لتتجسد لولا اللغة وعاء الفكر ومظهره. ويؤكد رضا على هذا السبب حين يضرب مثلاً على هذا الترابط الاجتماعي العضوي ما تشترطه بعض الدول للحصول على الجنسية. نقل عنه قوله: «ترى الإفرنج الذي يفتخر كبراؤنا ومدعو التمدن فينا بتقليدهم عن جهالة وعماية ويفتخرون بلغاتهم ويدأبون على خدمتها ويسعون في تعميمها، وقد جعلوها مناط الجنسية، فهلاّ قلدوهم في ذلك عوضاً من تقليدهم في تعلّم لغتهم»[٢١].

٣ ـ **سبب قومي** أساسه عدّ اللغة صفة من صفات الأمة في قوله: «إن لغة الأمة صفة مقوّمة لها واللغات التي يتعلمها بعض أفرادها أعراض تعرض لها

---

(١٧) المصدر نفسه، ص ١٤٠.

(١٨) **المنار**، مج ١، ج ٣٠ (١٣١٥/١٣١٦هـ ـ ١٨٩٧/١٨٩٩م)، ص ٥٧٣.

(١٩) **المنار**، مج ١٢، ج ١٢ (كانون الثاني/يناير ١٩١٠)، ص ٩٠٧ وفيه راح رضا يظهر البينات القائلة بوجوب تعلم العربية.

(٢٠) **رشيد رضا: فتاوى المنار**، تحقيق صلاح الدين المنجد ويوسف ق. خوري (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٧٠)، ج ٣، ص ٨٤٧.

(٢١) **المنار**، مج ١، ج ٣٠ (١٣١٥/١٣١٦هـ ـ ١٨٩٧/١٨٩٩م)، ص ٥٧٣.

وتفارقها، فإذا تلقت العلم بلغتها يصير صفة لها حيّة بحياتها، نامية بنمائها، وإذا تلقته بلغة أجنبية فقصاراه أن يكون زينة عارضة لبعض أفرادها. . .»[٢٢].

بعد إيمان رشيد رضا بواجب إحياء اللغة، خرج الواجب عنده من القوة إلى الفعل، وذلك حين راح يرسم أطر إحياء العربية، فعرفت على النحو التالي:

١ ـ عدم انصباب جهد الفرد في حفظ متون العربية عن ظهر قلب، بل جعل تعلمها يرمي إلى غاية اللغة. جاء في قوله: «لست أعني بتعلم اللغة الذي جعلته مما لا بد منه لكل فرد من أفراد الأمة حفظ متونها ومعاجمها، ومدارسة كتبها الأزهرية بحواشيها وتقاريرها، فإن ذلك ربما يمضي العمر على متوخيه بغير ثمرة ولا فائدة، وإنما أعني أن يدرس التلامذة جميع ما يتعلمونه بلغة عربية فصيحة»[٢٣]. وبهذا نظر رضا إلى تعلم العربية نظرة تربوية حديثة بعيدة عن التلقين والحشو.

٢ ـ غرس ملكة اللغة في نفوس التلاميذ عن طريق العبّ من معين الفصحى؛ لتمثل أساليبها وتقليدها في تعبيرهم، قال: «. . . أن يتدارسوا ـ أي التلامذة ـ الكلام العربي الفصيح منظوماً ومنثوراً مع التفهم لمعانيه، وملاحظة أساليبه ومناحيه، لتنطبع في نفوس ملكة صحيحة يقتدرون بها على الإتيان بمثل ذلك الكلام بسهولة»[٢٤].

وكأني بالشيخ رشيد قد أحس بصعوبة العربية، فتعجب متأوّهاً منادياً إلى تقريب المطلب، وتيسير المذهب، بقوله: «وما أوعر الطريق وما أكثر العقبات في طريق العربي الساعي في تحصيل ملكة لسانه!! يفني عمره وهو لا يزال يضرب برجليه في أول الطريق، أفلا نشعر بالحاجة إلى تقريب المطلب، وتيسير المذهب، في تحصيل ما تدعو إليه الحاجة من لغتنا حتى نستطيع فهم ما أودع فيها من النفائس؟ والتعبير عما نجد في أنفسنا، ونحب أن نسوقه إلى بني لغتنا على وجه صحيح وبأسلوب فصيح»[٢٥]، ومن هنا برزت النقطة الثالثة.

٣ ـ إيجاد عنصري تعليم اللغة الأساسيين: المعلم الصالح المؤهل، والكتاب

---

(٢٢) **المنار**، مج ١٢، ج ٢ (آذار/مارس ١٩٠٩)، ص ١١٢.

(٢٣) **المنار**، مج ١، ج ٣٠ (١٣١٥/١٣١٦هـ ـ ١٨٩٧/١٨٩٩م)، ص ٥٧٣.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٥٧٣، وقد ذهب الشيخ رشيد في هذا مذهب ابن خلدون. قارن: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **المقدمة** (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢)، ص ١٠٨٤.

(٢٥) **المنار**، مج ٦، ج ١٦ (تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٠٣)، ص ٧٤٣ ـ ٧٤٤.

النافع السهل، وفي تفاعلهما تحصل عملية التربية المفيدة. وهو ما صرح به الإمام قائلاً: «. . . يضاف إلى هذا تلقينهم كتباً مختصرة سهلة في النحو والصرف والمعاني والبيان بالطريقة المفيدة، وكل هذا يمكن أن يحصل في مدة وجيزة إذا كانت الكتب سهلة والمعلم حاذقاً حكيماً»[٢٦].

أما وجود المعلم الحاذق، ففيه من الصعوبة بمكان جعلت الشيخ رشيد يتوهم سؤالاً يطرح عليه، فيجيب بقوله: «أقول: متى وُجد الطالب يوجد المطلوب»[٢٧].

ويخلص الشيخ رضا من الأمور اللغوية البحتة، إلى أمر لا يقل أهمية عن سابقيه، هو:

٤ ـ حاجة العربية إلى دولة تؤيدها، وبتأييدها تنمو وتزدهر. أو بكلمة: حاجة اللغة إلى غطاء سياسي تستظل به لتترعرع وتكبر. ذكر رشيد رضا هذا بقوله: «كانت العلوم العربية والآداب العربية في عهد الدولة العربية في الشرق والغرب والجنوب والشمال زينة الدنيا وأساس عمرانها ومدنيتها وعنها أخذت أوروبا مدنيتها وعلومها وفنونها وارتقت فيها بعد أن تدلى العرب وضعفوا بذهاب دولتهم، وتغلب الأعاجم عليها، وإنما ترتقي العلوم والفنون بتأييد الدول القوية لها»[٢٨].

انطلق الإمام رضا بموكب الإحياء من منطلقات تأسيسية مكينة، تستند إلى أمور منطقية نفثها إنسان مجرب، ووصفها طبيب متدرب. ومما يشد الأزر، ما ذكره ابن خلدون في الأطر التي رسمها رضا، قال: «إن ملكة هذا غير ملكة صناعة العربية ومستغنية عنها في التعليم، والسبب في ذلك أن صناعة العربية إنما هي معرفة قوانين هذه الملكة ومقاييسها خاصة، فهو علم بكيفية، لا نفس كيفية»[٢٩]. وفي تأكيد الأمر الأخير الذي ذكره رضا، قال ابن خلدون: «وقد كادت هذه الصناعة ـ أي النحو ـ أن تؤذن بالذهاب لما رأينا من النقص في سائر العلوم بتناقص العمران»[٣٠].

بعد رسم خطوات إحياء العربية، انقلب الشيخ رشيد منقلباً آخر، تمثل في

---

(٢٦) **المنار**، مج ١، ج ٣٠ (١٣١٥/١٣١٦هـ ـ ١٨٩٧/١٨٩٩م)، ص ٥٧٣.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٥٧٣.

(٢٨) **المنار**، مج ١٣، ج ١٢ (كانون الثاني/يناير ١٩١١)، ص ٩٣٧.

(٢٩) ابن خلدون، **المقدمة**، ص ١٠٨١.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٠٥٨، وقد أوضح ذلك أنيس فريحة. انظر: أنيس فريحة، **نحو عربية ميسرة** (بيروت: دار الثقافة، ١٩٥٥)، ص ٩٥ ـ ٩٦.

ردّه على من نسب الجمود إلى العربية، معتبراً ذلك جناية عليها، وهو فحوى قوله: «أول جناية لهذا الجمود على اللغة العربية وأساليبها وآدابها...»[٣١]. ويردف ردّه بمثل حيّ نابع من واقع العربية زمن العصر الذهبي، وهو اتساعها للعلوم «قروناً قضت فيها لبانة للعلم والسياسة وتفرغت للفتوح والاستعمار، وملأت طباق الأرض بالتصانيف في الشرائع والحكمة وكل ما كان على وجه الأرض من العلوم فأنارت الخافقين ونشرت المدنية في الدنيا...»[٣٢].

ولم يلهث رشيد رضا في ملاحقة دعواه، بل تبقى زفراته حادة، إذ توسّل ما عرف من وسائل لتحقيق أربه. وأخيراً، عمل على محور آخر، إنه مطالبة الحكومة العثمانية وحثها في العمل على إحيائها عن طريق خطوات آيلة إلى نموها، هي[٣٣]:

١ ـ جعل تعليمها في المدارس كلها إلزامياً كأختها التركية.

٢ ـ جعل دراسة العلوم في الولايات العربية بلغة أهلها وفي سائر الولايات بالتركية كما كان بحسب القانون.

وفي هذه الوسائل التي يطالب بها رضا نماء للعربية واستنهاضاً لها، وهو ينطلق فيها من موقف سياسي ـ دبلوماسي، فيه مراضاة للترك غايته الوصول إلى مبتغاه، حجته: إننا في عملنا هذا لا نبعد عن الترك بل نكون أخوة متساوين في المزايا والحقوق، كما يجب أن يكون الأخوة، والمساواة الحقيقية لا تكون مع التفاوت في العلم والعرفان «فليس سواء عالم وجهول»[٣٤].

ثانياً: إصلاح الخط العربي

لم يكتف رشيد رضا بردّه على مَنْ أَلْحَقَ الجمود بالعربية، بل عمل على محور آخر، وهو ردم الهوة التي نفذ منها الهمازون المشاؤون بالهدم. من هذا القبيل وضع مشاريع إصلاحية تناولت العربية.

عرف عن رضا مشروع إصلاح الخط العربي. وقبل بَدْء مشروعه انعطف

---

(٣١) **المنار**، مج ٥، ج ١٤ (تشرين الأول/اكتوبر ١٩٠٢)، ص ٥٢٦.

(٣٢) **المنار**، مج ١١، ج ٢ (نيسان/ابريل ١٩٠٨)، ص ١٢٩، مؤكداً في موضع آخر على بذل جلّ عنايتنا في تحصيل العلوم العصرية ونقلها إلى لغتنا، ولا حياة لنا بغير ذلك. **المنار**، مج ١٢، ج ٢ (آذار/مارس ١٩٠٩)، ص ١١٢.

(٣٣) **المنار**، مج ١٢، ج ٢ (آذار/مارس ١٩٠٩)، ص ١١١ ـ ١١٢.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ١١٢.

مظهراً ميزة الخط، مقارناً بينه وبين الخط الافرنجي على النحو التالي: «مزية الخط العربي الكبرى التي يمتاز بها على الخط الافرنجي وغيره هي الاختصار»[٣٥].

ينتقل الإمام بعدها من حيز النظريات إلى ميدان التطبيق، فيضرب مثلاً على ذلك، قال: «... فالكلمة الإفرنجية تأخذ من مساحة الصحيفة مثل ما تأخذ الكلمة العربية مرتين أو أكثر كما ترى في اسم «محمد» ويرسم هكذا بحروف الطبع عندهم «Mohammad»»[٣٦].

لكن حب رضا للغة والنظر إليها نظرة قدسية لم يمنعه من تشخيص دائها بغية وصف دوائها. وجد رضا من السلبيات التي لحقت باللغة صعوبة قراءتها لاحتمال الكلمة غير وجه في القراءة، قال: «ولكن في الخط العربي نقصاً لا تشفع له هذه المزية ولا أضعافها من المزايا لو وجدت، وهو أن معرفته لا تكفي لصحة قراءته، بل يحتاج عارفه إلى عدة علوم وفنون وحفظ الكثير من المفردات والفروق لأجل أن يصحح قراءته»[٣٧]. ويمثل رضا على ذلك بكلمة «ملك»، قال: «فكلمة «ملك» على صغرها تقرأ على وجوه كثيرة: ملَكَ مَلَكٌ مَلَكٍ مَلْكٌ مَلْكٍ مِلْكَ مُلْكٌ مُلْكٍ مِلْكٌ مِلْكٍ مَلَّكَ مُلِّكَ مَلِّكَ مُلّكٌ مُلَّكٍ مُلُكٌ مُلُكٍ، ولهذه الصيغ كلها معان»[٣٨]. ثم يقوم بعملية حسابية يُحصي فيها وجوه قراءة هذه الكلمة ما بين مستعمل ومهجور، يقول: «... ولهذه الصيغ كلها معان وتقرأ على وجوه أخرى ليس لها معان مستعملة في هذه اللغة؛ لأن الميم فيها ثلاثة أوجه: الفتح والضم والكسر، واللام فيها هذه الثلاثة مع التخفيف ومع التشديد، وفيها السكون، والكاف فيها الوجوه الثلاثة مع التنوين والتشديد وعدمهما فيحصل من ضرب وجوه الميم وهي ثلاثة في وجوه اللام وهي سبعة **٢١** صورة، تضرب في وجوه الكاف وهي **١٢** يحصل **٢٥٢**، ولك أن تضيف إليها السكون مع التشديد وعدمه، فتلك ستة تضرب بها في **٢١** يحصل لك **١٢٦**، فالمجموع زهاء **٤٠٠** صورة! ويكفي في الخلل أن تشتبه الكلمة بوجهين فقط كالمنتخب بكسر الخاء وفتحها بأن لا يخطر في بال قارئها ضبط آخر لها»[٣٩].

---

(٣٥) **المنار**، مج ١٣، ج ٣ (نيسان/ابريل ١٩١٠)، ص ١٩٦.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ١٩٦.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ١٩٦.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٩٦.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٩٦ ـ ١٩٧.

بعد عرض احتمالات قراءة اللفظة الواحدة في العربية، وما تجره من بلبلة واضطراب بحيث صح فيها ما أشيع من مقولة: «المرء في كل اللغات يقرأ ليفهم، أما في العربية فالمرء يفهم ليقرأ». أمام هذه الظاهرة يعرض الشيخ رشيد لما يترتب على هذا الخط من مفاسد، يبرزها على النحو التالي[٤٠]:

١ ـ جعل اللغة العربية وعلومها عسيرة التحصيل، وكتبها عرضة للغلط والتحريف... حتى إنه لا يكاد يوجد الآن من علمائها من يقرأ بدون لحن ولا غلط قط، فما بالك بغير العلماء!

٢ ـ سبَّب كثرة التصحيف والتحريف في كتبها فقدان الثقة في أسفارها المكتوبة في القرون الخالية؛ بحيث بات لا يوثق بها، أو لا يستفاد المراد منها، أو يحتاج فيها إلى المراجعة وإطالة النظر، ليعرف الأصل الصحيح منها.

ولعل وقوع التحريف والتصحيف في الكتابة ـ برأي شيخنا ـ دفع علماء العربية إلى وضع النقط للتفرقة بين الحروف المتشابهة، ووضع الشكل لأجل ضبط الكلمات لتكون القراءة صحيحة، لا لحن فيها ولا غلط. وعلى الرغم من وجود النقاط والشكل تبقى المشكلة قائمة، إذ اعتبر الشيخ النقاط والشكل لم يشفيا العلة ولم يرويا الغلة[٤١]. ويؤكد على دعواه من خلال أمثلة يدلي بها. نقل عنه قوله: «وكثيراً ما يؤخر الكاتب النقطة عن مكانها من الحرف أو يقدمها قليلاً فتشتبه الكلمة بكلمة أخرى ولا سيما في الحروف التي تكون في أول الكلمة أو وسطها نبرة دقيقة وهي الباء والتاء والثاء والنون والياء. فكلمة (يبني) من البناء تصير بتقديم وتأخير قليل لنقطتي النون والباء (ينبي) من الأنباء. وبمثل ذلك تشتبه الأنباء بالأبناء وعلى ذلك فقس»[٤٢].

والشيء نفسه يحصل إذا تقدم الشكل أو تأخر عن موضعه. ويرى الشيخ فيه بلية إذا لم يقع موقعه. كما ينظر إليه نظرة اقتصادية عند الطباعة، فيقول: «وأما الشكل فيحصل فيه مثل هذا التقديم والتأخير الذي يكون في النقط لدقته وقرب الحروف بعضها من بعض فيترتب على ذلك الخطأ القطعي أو الاشتباه وكلاهما شر. وهو مع ذلك عسير كأن الكاتب يكتب الكلمة مرتين: مرة بحروف كبيرة، ومرة بحروف دقيقة جداً، ولذلك تركه الناس في غير المصاحف إلا قليلاً. وهو يعسر

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٩٧.

(٤١) المصدر نفسه، ص ١٩٧.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ١٩٧.

في الطبع كما يعسر في الخط؛ ولذلك تكون أجرة طبع المشكول مضاعفة. . .»[٤٣].

أمام هذا العسر الواقع في الكتابة، أعاد رشيد رضا النظر في دعوات إصلاح الخط التي تقدمته علّه يأخذ منها المثل وعليها المعول. وجد أن أبرز مشاريع من أدلى بدلوه في هذه الآبار ما يلي[٤٤]:

١ ـ مشروع يقضي بجعل الشكل متصلاً بالحرف، فيكون للحرف أشكال عدة مع حفظ صورته الأصلية[٤٥].

٢ ـ بحث تقدمت به مجلة **المقتطف**، ترى فيه أن يكتب العرب لغتهم بالحروف اللاتينية، التي يكتب بها الافرنج.

٣ ـ محاولة الانكليزي وِلْمُور (Willmore) ـ الذي كان قاضياً في مصر ـ ترويج اختيار الكتابة بالحروف اللاتينية، فضلاً عن اختيار اللغة العامية بدل اللغة الفصيحة[٤٦].

٤ ـ اختراع جميل أفندي الزهاوي خطاً هو أمثل من الخط العربي ومن الخط الإفرنجي. . .

أعاد شيخنا رضا النظرة كرة أخرى وهو حسير كسير أمام هذه المشاريع التي لم ير فيها إلا صدمة جديدة على العربية، هدف أصحابها هدم اللغة العربية والإسلام جميعاً[٤٧].

أوجس رشيد رضا في نفسه خوفين: **الأول** على الحروف وأشكالها من المحو، و**الثاني** على الكتب من الاندثار، بانقراض الحروف المعهودة، لذلك صرح قائلاً: «أرى أنه يمكن إصلاح هذا الخط إصلاحاً يحافظ فيه على أشكال الحروف المعهودة، وشكولها المعروفة أو ما يقرب منها، ولا يحتاج فيه إلى تعليم جديد للمتعلمين، ولا

---

(٤٣) المصدر نفسه، ص ١٩٨.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٢٠٠.

(٤٥) وهو مشروع أطلعه عليه شيخه الجسر في أيام الطلب، أواخر القرن الماضي. المصدر نفسه، ص ٢٠٠.

(٤٦) انظر تفصيل دعوته في: سعيد، **تاريخ الدعوة إلى العامية وآثارها في مصر**، ص ٢٥.

(٤٧) **المنار**، مج ١٣، ج ٣ (نيسان/ابريل ١٩١٠)، ص ٢٠٠.

إلى إبطال كتب السابقين، ويؤمن فيه مع ذلك من الاشتباه والتحريف والتصحيف والغلط الكثير. . .»[٤٨].

وضع رشيد رضا هذين المحظورين نصب عينيه، ثم رسم نقاط مشروعه الاصلاحي فأتت على الشكل التالي[٤٩]:

١ ـ أن تكون الحروف متفرقة. أما الحروف التي تتصل بغيرها فتكتب على حدتها بالصورة التي تكون عليها إذا كانت في أول الكلمة إلا ما اشتبه بغيره منها، وكان المميز له النقط فقط، فيترك على وضعه المفرد من غير تغيير، أو بتغيير قليل لا يخفى به على أحد ولا يحتاج معه إلى تعليم جديد، ولا يكتفى بالتمييز بالنقط. من ذلك أن تكون الباء دائماً بهذا الشكل (ب) والتاء مثلها، ولكن نبرتها أو سنها تكون من الأسفل، كما ترى في خط الثلث (ت)، والتاء والنون والياء هكذا دائماً (ث، ن، ي). . .

٢ ـ الشكل الذي يضبط به الكلام فيمكن أن يستغنى فيه عن علامة الفتح؛ لأنه هو الأكثر، ويوضع للرفع والكسر هذه الأداة المعروفة في طباعتنا الآن (،). ويفرق بينهما بكيفية وضعها هكذا (, ـ،). وإذا كان الحرف منوّناً توضع مزودجة هكذا (,, ـ،،). والحرف المفتوح يوضع له علامة أخرى، إما العلامة المشهورة، وإما غيرها كعلامة التعجب المشهورة في المطبوعات العصرية مكررة مرتين (!!)، وعلامة السكون المعهودة في شكلنا تجعل كبيرة وتبقى على حالها. وأما الحرف المشدد فإما أن نبقي له علامته المشهورة مع تكبيرها قليلاً، وإما أن نكتبه مرتين كما هو الأصل فيه[٥٠].

يلاحظ الناظر في مشروع إصلاح رضا، بعد موازنته بالمشاريع الأخرى، جملة أمور:

١ ـ حبّ محافظة الشيخ على اللغة وحروفها باعتماد تغييرات طفيفة على حروفها، مأنوسة لدى القارئ العربي.

٢ ـ ترتب على ما سبق، المحافظة على التراث المكتوب من الاندثار.

٣ ـ الانطلاق من إشارات ورموز مستعملة في المطبعة العربية، إذ خلا

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٢٠٣.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٢٠٣، وفيه تفصيل رسم الحروف بأكملها كما تضمنها مشروعه.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٢٠٤.

مشروعه من إضافات لم تعرفها الحروف؛ الأمر الذي ينعكس قلة في النفقات.

إن مشروع رضا حمل في مضامينه غيرة على الخط العربي، فضلاً عن تلافي الصعوبة الواقعة فيه، والتي ناء تحتها طالب العربية: صغيراً وكبيراً، مقصراً ومبرزاً. وما كان هذا ليحدث لولا فكر الشيخ رضا المنفتح المتحرر من قيود التعصب، المفكر في أهمية اللغة، ودورها في حياة العربي؛ لأنه «إذا أصلح الخط العربي بكتابته مضبوطاً غير متشابه الحروف يكون ذلك مزيداً في إعمار العرب والمسلمين الذين يكتبون بحروفهم لأنهم يتعلمون في أقل من نصف المدة التي يتعلمون فيها الآن...»[٥١].

ثالثاً: الدعوة إلى العامية

مثّلت صعوبة القراءة، ومشكلة الخط، حافزين أثارا فضول المهتمين بالعربية ما بين عرب ومستشرقين، مع اختلاف السريرة؛ ظهرا بشكل دعوات لتلافي النقص وسدّ الثغرة. من هذه الدعوات الدعوة إلى العامية التي قام بها الأجانب منذ القرن التاسع عشر، عن طريق تناول دراسة اللهجة المصرية، فضلاً عن الاهتمام بالتأليف في اللهجات العامية[٥٢].

انصبت المؤلفات الأجنبية على دراسة اللهجة المصرية، منها كتاب **قواعد العربية العامية في مصر** لولْهَلْم سبيتا (Wilhelm Spitta)[٥٣]. وسنلقي الأضواء على هذا الكتاب، نظراً إلى رد الشيخ رضا على مشروعه.

قدّم سبيتا حججاً لدعوته، هي[٥٤]:

١ ـ إن استعمال الحروف اللاتينية يفيد تجارياً؛ لأنه إذا قدر للتجار الأجانب والعملاء الذين يرسلونهم إلى القطر المصري أن يتعلموا اللسان المستعمل هنا بحروف سهلة التعلم فكثيرون منهم يتعلمون هذا اللسان، فيصير التاجر المصري قادراً على

---

(٥١) المصدر نفسه، ص ١٩٨.

(٥٢) لتفصيل ذلك، انظر: سعيد، المصدر نفسه، ص ١١، وفيه ثبت بالدراسات التي تناولها المستشرقون في اللهجات العربية العامية، وما ألفه العرب أنفسهم في اللهجات العامية.

(٥٣) يعتبر ولهلم سبيتا الرائد الأول لكل من كتب في العامية المصرية من الأجانب. ومن هذا الكتاب انبثقت الدعوة إلى اتخاذ العامية لغة أدبية. ومنه أيضاً انبثقت الشكوى من صعوبة العربية الفصحى... وقد عدّه الباحثون أول محاولة جديدة لدراسة لهجة من اللهجات العربية المحلية. انظر: المصدر نفسه، ص ١٨.

(٥٤) **المنار**، مج ١، ج ٧ (١٣١٥/١٣١٦هـ ـ ١٨٩٧/١٨٩٩م)، ص ١٢١ ـ ١٢٧.

المعاملة معهم بلسانه من غير أن يتعلم اللغة الانكليزية أو اللغة الفرنسوية؛ فتسهل المعاملة التجارية والاجتماعية على كل طبقات الناس.

٢ ـ إن لاستعمال هذه الحروف فائدة كبيرة في التعليم، لأن عامة المصريين مثل عامة الشعوب الأخرى لا يمكن تعليمهم ما لم يتعلموا في المدارس اللغة التي يتكلمونها ويتعلمونها بواسطة حروف هجائية بسيطة المأخذ.

٣ ـ إن استعمال هذه الحروف يحفظ اللغة العربية ـ أي العامية ـ لأن كل تلميذ في المدارس العليا يتعلم الآن الانكليزية أو الفرنسية، ولا تمضي مدة طويلة حتى تشيع اللغات الأجنبية في المدارس الابتدائية، وأيضاً في المدن والأرياف، فيضطر أغلب السكان إلى تعلم لسان أجنبي. فكم تبقى العربية بعد ذلك، سواء أكانت معربة أم غير معربة؟ كم بقي إلى الآن من اللغة القبطية وقد كانت اللغة العامية في هذا القطر؟ وكم تبقى عربية أهل الجزائر حيث صارت المدارس فرنسية؟ فالطريق الوحيد لحفظ اللغة العربية مما حلّ باللغة القبطية هو حفظ اللسان الحي من الضياع باستعمال حروف هجائية يكتب بها.

٤ ـ إن هذه الحروف تقل بها نفقات الطبع؛ فيسهل تأليف كتب جديدة متقنة للتعليم، ويزول بها خليط الألسن المستعمل الآن في القطر المصري؛ لأنها تسهّل على الأجانب تعلم لسان السكان فيصيرون يستعملونه في مخاطبة الأهالي بدلاً من لغاتهم المختلفة، ويسهل بها استعمال آلة الخط.

أمام هذه الحجج التي ظاهرها الحرص على انتشار العربية وتبسيطها، وباطنها خدمة الأجانب وهدم التراث العربي المكتوب، يرد الشيخ رشيد رضا مفنداً مزاعمه على الوجه التالي[٥٥]:

١ ـ إن سهولة المعاملة التجارية على الأوروبيين وتعميمها في القطر هي نكبة شديدة على المصريين، بل جائحة تتلف عليهم ثمار أعمالهم، بل تنتزع منهم جميع ما بأيديهم من مال وعقار، وتجعلهم أجراء للسادات الذين يمتلكون بلادهم بما لهم من المهارة في الكسب والحذق في استعمار الأرض... ويختم ردّه على حجته الأولى بقوله: «لا مبالغة في القول فهذه طبيعة الوجود الإنساني تنطق بكل لسان بأن العالم يستخدم الجاهل، والقوي يستولي على الضعيف ما وجد الأول للوصول إلى الآخر سبيلاً، وليس بعد المشاهدة معاندة، ومع العيان لا يحتاج إلى برهان»[٥٦].

---

(٥٥) المصدر نفسه، ص ١٢٢ ـ ١٢٨.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ١٢٢.

٢ ـ إن الغرض من تعليم وتعلم القراءة والكتابة هي نشر العلوم والفنون. فأيّ علم وضعت فيه مصنفات، وأيّ فن دونت فيه الدواوين باللغة العامية المصرية فيسهل تناوله من كتب وقرّاء؟ يوجد في اللغة العربية الصحيحة ألوف وألوف الألوف من كتب العلوم والفنون في اللغة وآدابها، وفي الدين من عقائد وأخلاق وشريعة، وفي جميع الفنون القديمة والحديثة، فهل يكون صعود المصريين في مراقي التعليم إلى قنّة السعادة العليا بترك هذا كله وتعلم اللغة العربية في المدارس بحروف افرنجية؟ أظن أن الكتابة بالحروف الإفرنجية تكون عزاء لهم عما فقدوا، وعزاً وشرفاً في ما وجدوا لأنها إفرنجية!!

٣ ـ إن هذه النصيحة تبرز المضرة في صورة المنفعة، إذ وضع صاحب المشروع أصلاً صحيحاً وبنى عليه حكماً باطلاً، فالأصل الصحيح هو أن اللغة العربية معرضة للتلاشي والامحاء من القطر المصري الذي يتبعه سائر الأقطار؛ لأنّ من سُنّة الله تعالى في الكون أن الضعيف يقلد القوي، والمغلوب يحتذي الغالب...

أما الفرع الباطل فهو أنه يجب معارضة الناموس الطبيعي الذي ذكره بنبذ اللغة العربية ظهرياً، وتعلم العامية (التي سماها عربية) بحروف إفرنجية.

ويخلص صاحب **المنار** من تحليل الحجة الثالثة إلى الرد عليه بقوله: «أيها الأحمق بل العاقل المستحمق لجميع المصريين إذا كانت لغة العلم والدِّين لا تقوى على صدّ هذا التيار المنحدر ولا يمكنها البقاء معه (كما زعمت) فأنّى يكون بقاء هذا الهذر والخطل والكلام المعسلط (الذي لا نظام له) ألا انك لتعلم أن ما قلت إنه يحفظ العربية هو إجهاز سريع عليها...»[٥٧]. وينثني الشيخ رضا عن هذا للالتفات إلى أمر في غاية الأهمية، وهو: «أننا في أشد الحاجة إلى تغيير طريقة التعليم التي عليها أهل الأزهر وسائر المدارس العربية، وإلى إعصار فيه نار تحرق الكتب المملوءة بالآراء والخلافات والشكوك والظنون... والإيجاز المخل والتطويل الممل...»[٥٨].

٤ ـ أما قلة نفقات الطبع فلا شك فيها، بل إن الطبع ينعدم بالكلية إلا من الأجانب؛ لأن هذه اللغة لا يمكن أن تكون لغة علم ولا هي لغة دين، فلا حاجة إلى كتب تطبع فيها إلا ما يتعلم به الخط المخترع. ويكفي له الكراسة التي ألّفها وأمثالها من الرسائل الصغيرة التي يمكن طبعها في المطابع الإفرنجية. ويخلص الإمام بعدها إلى القول: «... يزول هذا الخليط من اللغات ولا يبقى إلا لغة أو اثنتان

(٥٧) المصدر نفسه، ص ١٢٦.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ١٢٧.

من اللغات الأجنبية وهي هي العلة الغائية للاختراع، والاهتمام في نشره... ونتيجة ذلك جعل الأمة المصرية أمة متعلمة عزيزة الجانب، متحدة الكلمة، ولا يكون ذلك إلا بقطع كل علاقة ورابطة بينها وبين ما يتصل بها من الأقطار، وتعميم لغة أجنبية فيها ليتمكن أهلها في الأرض ويكونوا هم الوارثين»[٥٩].

بمثل الردود المتقدمة، كشف صاحب **المنار** النقاب عن مشروع الدعوة إلى العامية ليلقي بكشح الهجر والنسيان عليها، تخليصاً للعربية من طعم آسن فاسد لو دخل إلى مائدتها لحوّل دسمها سماً، وفرات مائها ملحاً أجاجاً، لكن العيون اليواقظ بالمرصاد لمثل هذه المشاريع الهدامة، التي تسحر الألباب وتبهر العيون لشدة بهرجتها وغيرتها على العربية، وأنّى تنفذ إلى حيز التطبيق والأدلة المتقدمة تقوم دليلاً على خساستها، وعليه قال الشاعر [من الوافر]:

وَهَبْنِي قُلْتُ: هذا الصبحُ ليلٌ أَيَعْمَى العالمون عنِ الضياءِ[٦٠]

إن في رأي رشيد رضا وجاهة، والذي يدعم ذلك جملة أمور تدل على سوء مقصد سبيتا، هي:

١ ـ فصم عُرى الأمة العربية، عن طريق حل وثاق الأمة القوي، وهو اللغة التي تعتبر من الروابط القومية المكينة[٦١].

٢ ـ طرح التراث الثقافي المدوّن جانباً؛ لاختلاف الكتابة الجديدة عن الكتابة المدوّنة بها كتب التراث.

٣ ـ النظر إلى الصعوبة من جانب واحد، هو: القراءة من دون الكتابة، على حين أن مشكلة الكتابة لا تقل شأناً عن مشكلة القراءة.

إلى جانب أمور أخرى ذكرها بعض الدارسين[٦٢].

رابعاً: التعريب

من الأمور التي واجهها المجتمع العربي في بواكير نهضته مشكلة المصطلحات

---

(٥٩) المصدر نفسه، ص ١٢٨.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ١٠٤.

(٦١) إن الأمة تحيا بلغتها، من أدلة ذلك نجاح اليهود في إحياء لغتهم العبرية بنهوضهم، وتأسيس دولة لهم.

(٦٢) من هؤلاء: محمد محمد حسين، **الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر**، ط ٦ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٣)، ص ٣٥٩، واميل يعقوب، **فقه اللغة العربية وخصائصها** (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٢)، ص ٢٤٨ وما بعدها.

الأجنبية الوافدة مع مسمياتها؛ بفضل تطور الحياة العلمية الأوروبية. أمام هذا السيل العرم من المصطلحات اختلفت المواقف: ما بين مؤيد للعبّ من معينها والأخذ بها، وآخر رافض جاحد لها، وثالث مترو في الأخذ ببعضها أو إيجاد المقابل في لغته العربية[٦٣]. ومن هنا ظهرت مذاهب متباينة في التعريب منذ مطلع النهضة، منها مذهب الشيخ أحمد الاسكندري، ومذهب الشيخ محمد الخضري بك، ومذهب حفني ناصف.

ذهب الشيخ أحمد الاسكندري إلى منع التعريب، وقد نقل عنه قوله في خطابه: «لا نمنع أن اللغات يأخذ بعضها عن بعض، وأن العرب أخذت من لغات غيرها، وأن في القرآن والحديث ألفاظاً أعجمية الأصل، وأن جميع هذا يسمى تعريباً وهو أصل من أصول اللغة. ولكن من هم الذين يأخذون ويضعون ويعربون ويتصرفون في اللغة العربية، لا شك أنهم أهل ذلك اللسان وهم العرب أنفسهم، فلا حق لغيرهم في التصرف والتعريب والاشتقاق من ألفاظ غيرهم...»[٦٤]. ثم يردف الاسكندري رأيه بالرد على شبهة القائلين بجواز التعريب[٦٥]، كقوله: «لو نقلنا أسماء الآلات والاصطلاحات العلمية كما هي إلى اللغة العربية، كنا جرينا على أهم قاعدة ذلّل بها المتمدنون شموس الأمور وحسموا بها كثيراً من الخلاف والنزاع، وهي توحيد لسان العلم في جميع اللغات، وفي ذلك من تقارب الأمم ما لا يخفى. ونقول في إزالة هذه الشبهة: إنما فعلت أوروبا ذلك لتقارب أصول لغاتها في الأساليب والبيان، ولاشتراكهم في الكتابة بالحروف اللاتينية، ولعدم تحفظهم بلغة دين أو جنس... فما الفائدة لنا في مشاركتهم في لسان العلم مع أن كتابتنا غير كتابتهم، وحروفنا غير حروفهم»[٦٦].

وممن ارتاض في حلبة التعريب حفني ناصف ـ رئيس نادي دار العلوم في مسألة التعريب ـ الذي ذهب مغاضباً يرد على القائلين بتطبيق «سياسة الباب المفتوح» على اللغة العربية، قال: «ولما قعدت همم الخالفين وانتشر فساد اللغة مادة وقوانين رأى فريق من الناس ان يكفونا مؤونة التحصيل فهبوا إلى فتح ثغور اللغة العربية للدخيل من الألفاظ، وطفقوا يحسنون صنيعهم بأقيسة خطابية وجدلية لا تغني من

---

(٦٣) انظر: صبحي الصالح، **دراسات في فقه اللغة**، ط ٩ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨١)، ص ٣١٥، ويعقوب، المصدر نفسه، ص ٢٢١ ـ ٢٢٢.

(٦٤) **المنار**، مج ١٠، ج ١٢ (شباط/فبراير ١٩٠٨)، ص ٨٩١.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٨٩٤ ـ ٩٠١.

(٦٦) المصدر نفسه، ص ٨٩٥.

الحق شيئاً». ثم يختم رأيه، بقوله: «وبعد فإني لم أفهم للآن وجهاً للتشبث بحب الأعجمي، فإما أن نكون مصابين بمرض الشعوبية، وهو تفضيل العجم على العرب، وإما أن نكون لاستضعافنا مقلدين الغالب، وإما أن يكون في طباعنا إخلاد إلى الراحة والسكون فلا نريد أن نعاني أعمالاً جديدة لم نتعودها، فتخدعنا هذه الطباع إلى تحسين ما نحن عليه ونقول بالتعريب»[٦٧].

أما الشيخ الخضري بك فقد ضيق باب الأخذ بالتعريب، ملقياً زمام المبادرة على عاتق المجمع العربي، مبيّناً ما قام في نفسه من لزوم السير في طريق التعريب على النحو التالي[٦٨]:

١ ـ تكوين مجمع يعهد إليه التعريب ينتظم مِمَّن حييت فيه ملكة اللغة العربية ومهر في معرفة مفرداتها ولهجاتها. وإنما لزوم وجود المجتمع لأنه لا ضرر علينا وعلى لغتنا أشدّ من استبداد الفرد بالوضع أو التعريب، إذ هو مدعاة للاختلاف وهو أضر شيء.

٢ ـ أن يكون اختصاصه ـ أي المجمع ـ محصوراً في دائرة أسماء الأجناس والاعلام، فإذا جاءه مسمى حديث أو رأى شيئاً حديثاً مما هو موجود بيننا ولم يسبق أن وضع له لفظ، ورأى أن في اللغة لفظاً دالاً عليه بنفسه أطلقه عليه، وإلا عرب الكلمة الأعجمية وصيّرها موافقة لأوزان العرب، سهلة على ألسنتهم...

هذه أبرز آراء معاصري الشيخ، وعليه يطرح تساؤل مفاده: ما موقف الشيخ من التعريب؟

عُرف رأي صاحب **المنار** من خلال ردّه على خطبتي الشيخ أحمد الاسكندري.. قال في رَدّه: «إنه لا خلاف بيننا وبين الاسكندري إلا في التعريب. فنحن نجيزه عند الحاجة إليه، وهو يمنعه مطلقاً»[٦٩].

ويردف الشيخ رأيه، بأدلة تؤكد الأخذ بالتعريب، عن طريق استقراء بعض المصادر، موضحاً أنه يجري في مذهبه على سنن العرب، قال: «إنه يجري في ذلك على سنن سلفنا في ترجمة علوم اليونان، ولا نسلم له ذلك فإنهم قد عربوا كثيراً من الكلم. ومن قال إن المعرب خاص بما نطقت به العرب في جاهليتها ومن يعتد

---

(٦٧) **المنار**، مج ١١، ج ٢ (نيسان/ابريل ١٩٠٨)، ص ١٣٣.

(٦٨) **المنار**، مج ١٠، ج ١١ (كانون الثاني/يناير ١٩٠٨)، ص ٨٦٥.

(٦٩) المصدر نفسه، ص ٩١٠.

بعربيتهم في الإسلام فذاك اصطلاح منه على تسميته لا حكم يمنعه، وإلا فقد قال الخفاجي في مقدمة **شفاء الغليل**: فما عربه المتأخرون يعد مولداً وكثيراً ما وقع مثله في كتب الحكمة والطب، وصاحب القاموس يتبعهم من غير تنبيه»[٧٠].

وينتقل الإمام إلى الرد على الخضري بك، بقوله: «... والذي نراه هو أن يكون للمجمع اللغوي الذي يراد تأليفه الحرية التامة في اتباع سلفنا في بداوتهم وحضارتهم، والزيادة عليها إذا أمكن. فإنه قد يحتاج في نقل الاصطلاحات العلمية إلى مجاراة الأوروبيين في جعل أسماء الآلات الكثيرة التي من نوع واحد بحيث يعرف من كل منها نوعها الكلي الذي تندرج تحته، ويرى أن ذلك لا يتم إلا بالتعريب، أو الارتجال أو النحت أو غير ذلك»[٧١].

لم يكتف رشيد رضا بالردود على مانعي التعريب، بل ذهب إلى أعمق من ذلك، حين بحث عن سبب إعراضهم عنه، ليقع أخيراً على سرّ ذلك. إنه الخوف على اللغة من الذوبان إذا طمرتها المصطلحات المعربة. جاء في قول رضا: «وقد كبر الاسكندري الخوف على اللغة من كثرة المصطلحات المعربة حتى جعله مفزعاً جداً، والأمر أهون فيه مما تصوره فصوره في خطابه على أن الاصطلاحات المترجمة لو كثرت في الانشاء والخطابة لأفسدت أسلوب اللغة»[٧٢].

ويحاول الشيخ رضا تبديد مخاوف مانعي التعريب عن طريق الاتكاء على رأي ابن خلدون، قال: «وهذا ابن خلدون قد بيّن أن مزاولي الفقه وفنون العربية لا تستحكم فيهم ملكة البيان، ولا يكون منهم البلغاء، فللفنون أسلوب أو أساليب خاصة بها لا تجني على الأسلوب الفصيح إذا هو أخذ على وجهه في اكتساب الملكة»[٧٣].

فضلاً عن ذلك راح الشيخ رشيد يذكر أدلة منع التعريب، ثم ينقضها على النحو التالي[٧٤]:

الدليل الأول: وهو اتفاق أئمة اللغة على أن التعريب ليس من حقوقنا. يرد عليه الشيخ، بقوله: إنه اتفاق على التسمية، فلنُسمّ ما نعربه الآن مولداً كما سموا

---

(٧٠) المصدر نفسه، ص ٩١٠.

(٧١) المصدر نفسه، ص ٩١١.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٩١١.

(٧٣) قارن: المصدر نفسه، ص ٩١١، وابن خلدون، **المقدمة**، ص ٧٢٢.

(٧٤) **المنار**، مج ١٠، ج ١٢ (شباط/فبراير ١٩٠٨)، ص ٩١٢ ـ ٩١٣.

ما عربه مَنْ قبلنا من العلماء المولدين، أو محدثاً كما أختار.

الدليل الثاني: وهو المحافظة على سلامة اللغة والاقتداء بالعرب في وضع مصطلحات العلوم وترجمتها. يرد عليه رضا قائلاً: إن التعريب لا يعرض سلامتها للخطر، وإننا لا نخرج به عن اتباع سلفنا الذين ترجموا علوم اليونان.

الدليل الثالث: وهو المحافظة على فهم القرآن، وكتب السُّنة. يرد عليه الشيخ، بقوله: إنه مهما اتسعت الفنون عندنا وكنا نقيم القرآن والحديث ونجعلهما أساس بلاغتنا وينبوع هدايتنا فإن ضعف أسلوب تلك الفنون لا يصدنا عن اكتساب ملكة البلاغة، ولا فهم القرآن، وكتب السُّنة والاهتداء بها. ويضيف على ذلك بيّنة بقوله: إن العناية بالقرآن وكتب السُّنة إنما تقوى في المسلمين بقوة الدين وتضعف بضعفه، فما دمنا مسلمين نتعبد بالقرآن ونهتدي به وبكتب السُّنة فإننا لا نزداد بزيادة معارفنا إلا قوة في ديننا، وإنما يخشى أن يصدنا عن القرآن والسُّنة بقاؤنا على التقليد الأعمى مع مهاجمة المدنية الغربية لنا بإباحة المحظورات، وتقطيع الروابط الملية بشبهة الجنسية والوطنية، وتلون السياسة، لا بأسماء المخترعات وتجدد الاصطلاحات العلمية التي يمكننا استعمالها مع المحافظة على كل ما عندنا، وإن عربنا بعض ألفاظها فإن التعريب لا يضعف اللغة وإنما يمدها ويغذيها.

الدليل الرابع: وهو المحافظة على الجنسية العربية. يجيب رشيد رضا بأن التعريب وهو جعل بعض الكلم العجمي عربياً لا يضعف الجنسية بل يقويها. ويوضحه ما جاء في الدليل الثالث. إلى جانب أنه يجب علينا أن نجهد في تعميم التعليم بالعربية بقدر الاستطاعة، وأن يكون حظنا من اللغات الافرنجية نقل العلوم ونشرها بألسنتنا، وذلك لا يتم لنا إلا بتسهيل طرق النقل ومنه التعريب. فإباحته تأتي بنقيض ما يخافه الاسكندري بالشرط الذي اشترطناه، وهو أن يكون بقدر الحاجة حتى لا يعسر على نقلة العلوم نقلها فنضطر إلى تعلمها بلغات واضعيها.

الدليل الخامس: وهو توسيع نطاق اللغة. يرد رضا عليه بقوله: التوسعة إنما تكون في تسهيل نقل العلوم لا في ضده.

الدليل السادس: وهو عدم الاستفادة من التعريب، فهو ممنوع، ويؤكد على أنه فوّض الأمر فيه إلى المجمع اللغوي مع جعله مباحاً.

هذه الأدلة التي أدلى بها السيد رشيد رضا جلية جلاء الشمس، بعيدة عن كل لبس، وبها عُرف مذهبه في التعريب.

وجملة القول: إن صاحب **المنار** أجاز التعريب، قال: «وعندي أن جواز

التعريب اليوم وغداً كجوازه لسلفنا أمس بديهي»[٧٥]. ثم يضيف إلى مذهبه أدلة يُطْمئِنُ فيها المانعين الذين أظهروا شدّة حب للغة، بعد أن كشف عن سبب منعهم، بقوله: «... بيد أن الذين لم يروه [أي التعريب] بديهياً إذ مالوا إلى عدم تجويزه هم فضلاء كملة كبار العقول غزيرو المادة، فلذلك أوجبت على نفسي أن أبحث عن سرّ خوفهم على اللغة الذي دعاهم للحذر والتحذير من التعريب، وبعد الإمعان الطويل وجدت سر ذلك هو شدة الحب للغة»[٧٦].

ويتبع الشيخ رضا رأيه بما يسكن من روعهم، ويعيد الطمأنينة إلى قلوبهم، راداً مخاوفهم بما يلي[٧٧]:

١ ـ لا خوف من دخول كلمات أجنبية هي قليلة مهما كثرت على لغة حية، يتكلم بها نحو خمسين مليوناً ـ يومذاك ـ متجاورين في المساكن، لا يفصل بينهم إلا ترعة السويس، ومنهم نحو ثمانية ملايين هم أهلها العريقون القائمون في وطنهم الأصلي، وهي لغة علوم وتاريخ ودين، وقد كتب فيها من الصحف الملايين.

٢ ـ لا خوف على لغة خضع أهلها لحكم الديلم والترك قروناً متطاولة من بعد ما خضعوا لحكم أهلها مثل ذلك، فلم يدخل فيها من لغاتهم إلا نزر لا يعد قد ضاع وفني فيها وهضم في أحشائها.

٣ ـ الخوف إذا خلت اللغة من مزاياها المعنوية، إذا خوت من العلم، إذا خلت من الأهل، إذا فقدت كل كتبها، إذا حرمت في المجتمعات كلها كل حظ من حظوظ اللغات الأخرى.

٤ ـ لو خيف على لغة من دخول الغريب فيها لكانت تركية الدولة العثمانية أحق اللغات أن يخاف عليها؛ لأن نصف كلمها دخيل من العربي، وربعها دخيل من الفارسي، والربع الرابع تركي...

على النحو المتقدم، خلص الشيخ رضا إلى القول: «والخلاصة أنه لا يضر العربية التعريب، ولا ينفعها الإعراب، وإنما نفعها وضررها على حسب همم رجالها، فنرجو أن يوقظ الزمان هممهم من سباتها»[٧٨].

---

(٧٥) المصدر نفسه، ص ٩٣٩.

(٧٦) المصدر نفسه، ص ٩٣٩.

(٧٧) المصدر نفسه، ص ٩٤٠.

(٧٨) المصدر نفسه، ص ٩٤٠.

يعتبر رأي الشيخ رضا ـ في زمانه ـ رأياً ريادياً، نفثه من قلب مفعم بحب العربية، غيور عليها من أن تضعف أمام عاديات المخترعات، فتنحني كسيرة أمام مصطلحات العلوم المنتشرة يوماً بعد يوم. أحب رضا أن ينظر إلى عربيته فإذا هي لغة علم كما كانت، تستطيع أن تهضم مصطلحاتها في أحشائها، فتمدها بصحة وعافية، لا أن يباعد السعي بينها وبين الحياة. إنها لغة الحياة في الحياة، لا حياة فترة لا تتعداها، لها في كل جولة من جولات الزمان قصب السبق، لا في فترة انتصار وفي أخرى انكسار.

الحقيقة أن ما ذهب إليه الشيخ رشيد قد حالف الصواب في مختلف جوانبه، والذي يعضد رأيه جملة أمور، أبرزها:

١ ـ إن المصطلحات المعربة إذا فشت لا تسلب أسلوب اللغة وملكتها، لأن أسلوبه راسخ فيه لا تنفصم عراه إذا استعمل مصطلحات أعجمية، وخصوصاً بعد أن تسير وفق قوانين العربية. ودليل ذلك ما ذهب إليه ابن خلدون، قال: «... فالمتكلم بلسان العرب والبليغ فيه يتحرى الهيئة المفيدة لذلك على أساليب العرب وانحاء مخاطباتهم، وينظم الكلام على ذلك الوجه جُهْدَه، فإذا اتصلت معاناته لذلك بمخالطة كلام العرب حصلت له الملكة في نظم الكلام على ذلك الوجه، وسهل عليه أمر التركيب، حتى لا يكاد ينحو فيه غير منحى البلاغة التي للعرب... فإن الملكات إذا استقرت ورسخت في محالها ظهرت كأنها طبيعية وجبلة لذلك المحل»[٧٩]. لذلك لا خوف على العربية من كثرة المصطلحات، بل الخوف أن لا تستطيع العربية استيعاب هذه المصطلحات؛ فتصبح بذلك لغة فقيرة أو قاصرة، تقصر بأهلها عن نيل المراد.

٢ ـ إن وجود المعرب قديم في العربية، فقد عرف في أشعار الجاهليين. من أمثلة ذلك استعمال امرئ القيس كلمة «القيروان»[٨٠]، وهي فارسية تعني جماعة الناس والقافلة، في قوله [من مخلع البسيط]:

وَغَـــــارَةٍ ذاتِ قَـــــيْـــــروانٍ كـــأنّ أَسْـــرَابهـــا الـــرِّعَـــالُ[٨١]

فضلاً عن وجود المعرّب في القرآن الكريم كما في قوله سبحانه وتعالى:

---

(٧٩) ابن خلدون، **المقدمة**، ص ١٠٨٥.

(٨٠) «القيروان» أصله بالفارسية «كاروان» فَعُرّب. انظر: أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، **أدب الكاتب**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط ٤ (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٦٣)، ص ٣٨٧.

(٨١) **ديوان امرئ القيس** (بيروت: دار صادر، [د.ت.])، ص ١٦٠.

﴿**كانت لهم جنات الفردوس نزلا**﴾[٨٢] و«الفردوس» الجنة بلسان الرومية[٨٣]، إلى جانب وجود غير الرومية في القرآن[٨٤]. فهل ذهب وجود المعرب برونق القرآن وبلاغته، أم زاده شمولاً واتساعاً وإنسانيةً؟!...

٣ ـ إن وجود المعرب في اللغة سمة إنسانية تتصف بها كل لغة من اللغات الإنسانية، وخصوصاً إذا وجدت أقنية الاتصال بين اللغات، آنئذ يتم تبادل التأثير والتأثر. والذي يدعم ذلك ما ذكره الشيخ صبحي الصالح، قال: «إن العربية ليست بدعاً من اللغات الإنسانية، فهي جميعاً تتبادل التأثر والتأثير، وهي جميعاً تُقرض غيرها وتقترض منه، متى تجاورت، أو اتصل بعضها ببعض على أي وجه، وبأي سبب، ولأي غاية»[٨٥].

٤ ـ إن الاعتقاد بأن تعريب المصطلحات يشوّه العربية ويُذهب ماءها اعتقاد واهم، جرّه حب العربية الأعمى. وقد يولد الحب الأعمى العمى والصمم عن محاسن الأمور عملاً بما يشيع من قول: «حبك الشيء يعمي ويصم». لذلك إن «من يَرُم العربية مقصورة على الإعراب، محبوسة عن التعريب، ويزعم أنها بصيغها وأنواع اَشتقاقها وحدها أعربت عن خصائصها الذاتية، وأنها إن أدخلت على نفسها بالتعريب مصطلحات الحضارة شوهت محاسنها وفقدت خصائصها وانكرت نفسها بنفسها، فليس يريد لهذه العربية إلا الموت، وليس يعيش بعربيته إلا في بروج من العاج بناها له خيال سقيم»[٨٦].

٥ ـ إن الخوف على العربية من الذوبان في سيل التعريب العرم، خوف لا محل له؛ لأن العربية خالدة بآثارها ومؤلفاتها، باقية ببقاء القرآن الكريم، وهو المحفوظ إلى يوم الدين، تصديقاً لقوله تعالى: ﴿**إنّا نحن نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وإنّا له لحافظون**﴾[٨٧].

---

(٨٢) **القرآن الكريم**، «سورة الكهف،» الآية ١٠٧.

(٨٣) ابو منصور الجواليقي، **المعرب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم**، تحقيق ف. عبد الرحيم (دمشق: دار القلم، ١٩٩٠)، ص ٤٧٠.

(٨٤) جمع السيوطي في كتابه **المتوكلي** ما ورد في القرآن باللغات الحبشية والفارسية والرومية والهندية والسريانية والعبرانية والنبطية والقبطية والتركية والزنجية والبربرية. انظر: السيوطي، **المتوكلي**، تحقيق عبد الكريم الزبيدي (بيروت: دار البلاغة، ١٩٨٨).

(٨٥) الصالح، **دراسات في فقه اللغة**، ص ٣١٤ ـ ٣١٥.

(٨٦) المصدر نفسه، ص ٣١٥.

(٨٧) **القرآن الكريم**، «سورة الحجر،» الآية ٩.

بعد هذه الأدلة، وما أورده الشيخ رشيد رضا، ليقوم دليلاً كافياً على وجوب التعريب. ولا ينكره إلا جاحد معاند، أو متظاهر بحب ملأ عليه شغاف قلبه. وهذان لا يمكن اقناعهما، ولا يصح معهما شيء، عملاً بقول الشاعر [من الوافر]:

وَلَيْسَ يَصُحّ في الأَفْهَامِ شيءٌ إذا احتاجَ النهارُ إلى دليل

ولأهمية رؤية رشيد رضا في تطوير اللغة العربية، ولإعطائها وزنها الذي تستحق، وإحقاق حقها، أرى من الواجب عقد موازنة بينه وبين معاصريه ممن نحوا منحاه، وألقوا نبالهم في مرماه. وعليه أوازن بينه من جهة، وبين حافظ إبراهيم وطه حسين من جهة أخرى.

أبدى حافظ إبراهيم (١٨٧١ ـ ١٩٣٢) غيرة على العربية، ظهرت قسماتها في مضمون قصيدته التي يتحدث فيها بلسان اللغة العربية، والتي نظمها إثر اقتراح وِلْمور، قالت نادبة نفسها [من الطويل](٨٨):

رَجَعتُ لنفسي فاتهمتُ حصاتي ونَادَيْتُ قَوْمي فاحْتَسَبْتُ حياتي

ثم تحاول العربية دفع ما نسب إليها من تهمة العجز والعقم، مذكرة بخصبها:

رَمُوني بعُقْمٍ في الشبابِ وليتني عَقِمْتُ فَلَمْ أَجْزَعْ لقول عُداتي
وسعتُ كتابَ الله لفظاً وغايةً وما ضقْتُ عن آيٍ بهِ وعظاتِ
فكيف أضيقُ اليوم عن وصفِ آلةٍ وتنسيق أسماءٍ لمخترعات؟
أنا البحرُ في أحشائِهِ الدرُّ كامنٌ فهل سألوا الغواص عن صدفاتي؟

ثم تذكّر بدعوة وِلْمور وغيره ممن يهدفون إلى وأد العربية، قائلةً:

أرى كلّ يومٍ بالجرائِدِ مزلقاً من القَبْرِ يُدْنِيني بغير أناتي
أَيَهْجُرني قومي عفا الله عنهُم إلى لغةٍ لم تتصل برواةِ
سَرَتْ لوثةُ الأعجام فيها كما سرى لعابُ الأفاعِي في مسيلِ فُراتِ

إلى أن تقول لأصحابها مذكرة أنها تحيا بحياتهم وتموت بموتهم، فتحثهم على النهوض بها:

فيا ويحكم أَبْلى وتُبْلَى محاسني ومنكم ـ وإن عزّ الدواء ـ أُساتي
فلا تكلوني للزمان، فإنني أخافُ عليكم أن تحين وفاتي

(٨٨) **ديوان حافظ إبراهيم**، ضبطه وصححه وشرحه ورتبه أحمد أمين، أحمد الزين وابراهيم الابياري (بيروت: دار الوحدة، [د.ت.])، ج ١، ص ٢٥٣ ـ ٢٥٤.

أرى لـرجـال الـغـرب عـزّاً ومـنـعـةً وكـم عـزّ أقـوامٌ بـعـزّ لـغـاتِ
أتـوا أهـلـهُـمُ بـالمعـجـزات تـفـنـنـاً فـيـا ليتـكـم تـأتـون بـالـكـلـمـات
أَيُطربُكم من جانب الغرب ناعبٌ يـنـادي بـوأدي فـي ربـيع حـيـاتي؟

هكذا تحركت الروح القومية لتشير إلى ما تنطوي عليها مضامين الدعوات من مخاطر على العربية. إنها دعوة ناتجة من ردّة فعل تجاه الدعوات إلى اللاتينية والعامية، أكثر منها مذهباً بمبادئ وخطط.

أما دعوة طه حسين (١٨٨٩ ـ ١٩٧٣)، فقد تضمنها كتابه **مستقبل الثقافة** الذي ظهر سنة ١٩٣٨. رأى طه حسين أن اللغة عسيرة، «لأن نحوها ما زال قديماً عسيراً، ولأن كتابتها ما زالت قديمة عسيرة»[٨٩]. ساعتئذ أخذ يتطلع إلى إيجاد معلم اللغة العربية الذي ـ حسب رأيه ـ لم يوجد بعد[٩٠]. فضلاً عن ذلك أخذ يدعو إلى إصلاح الكتابة التي اعتبرها «حاجة ماسة وضرورة ملحة وشرط أساسي لنشر التعليم الأولي على وجه نافع مفيد»[٩١].

الحقيقة أن دعوة طه حسين دعوة ظاهرها الرحمة وباطنها فيه العذاب؛ لأنه في مشروعه يردد دعوات ولمور وسبيتا[٩٢]، لكنه لا يكشف النقاب بشكل ساخر خشية مواقف رجال الدين.

والموازنة بعد ما تقدم، تكشف عن أهمية دعوة الشيخ رشيد رضا، التي ارتفعت عن مستوى ردود الفعل، إلى مستوى المذهبية اللغوية، وصدرت عن حسٍّ لغوي. إنها رؤية مفسر ولغوي وفقيه، ارتقت إلى سُدّة النظرية والتطبيق. والذي يدعم ما نذهب إليه ما عرف عن رشيد رضا من آراء نحوية ولغوية، أبرزها:

١ ـ مسألة السين وسوف

ذهب سيبويه إلى أن «سوف» التي تسبق «يفعل» بمنزلة «السين» التي في قولك: سيفعل، وإنما تدخل هذه السين على الأفعال، وإنما هي إثبات لقوله: لن يَفْعَلَ فاشبهتها في أن لا يفصل بينها وبين الفعل[٩٣]. وإن السين وسوف يفيدان

---

(٨٩) حسين، **مستقبل الثقافة في مصر**، ص ١٩٥.

(٩٠) المصدر نفسه، ص ٣٤٦.

(٩١) المصدر نفسه، ص ٣٤٦.

(٩٢) وقد ذهب هذا المذهب محمد محمد حسين في كتابه: **الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر**، ج ٢، ص ٢٤٢، حاشية رقم (١).

(٩٣) أبو بشر عمرو بن عثمان سيبويه، **الكتاب**، ط ٣ (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٨٨)، ج ٣، ص ١١٥.

التنفيس في معناهما المشهور[٩٤].

يوضح الشيخ رشيد رضا معنى التنفيس، من خلال قوله تعالى: ﴿**سَنُدْخلهم جنَّاتٍ**﴾[٩٥]، قال: والصواب أن السين وسوف على معناهما المشهور في إفادة التنفيس والتأخير ومنها لفظ «التسويف» بمعنى التأخير، لكن بعضهم استشكل التسويف هنا، ولو نظروا في مثل هذا الوعد لرأوا أن حصوله يكون متأخراً جداً عن وقت نزول الآية ﴿**إنّ الذين كفروا بآياتنا سوف نصليهم ناراً**﴾[٩٦]، على أن التراخي والبعد معنى آخر بحسب اعتبار المقام في الخطاب. فإذا نظر إلى حال المغرورين بما هم فيه من قوة وعزة، الذين صرفهم غرورهم وطغيانهم بعزتهم عن النظر في ما جاء به النبي ﷺ من البينات والهدى فصدوا عنه استغناء بما هم فيه يراهم بهذا الغرور بعداء جداً عن تصور الوعيد والتفكير فيه؛ فيكون هذا التسويف مرعياً فيه حالهم ليتفكروا في مستقبل أمرهم[٩٧].

٢ ـ مسألة عسى

حكى النحاة في «عسى» معنى الترجي في المحبوب والاشفاق في المكروه[٩٨]، وقد اجتمعا في قوله تعالى: ﴿**وعَسَى أن تكرهوا شيئاً وهو خيرٌ لكم وعَسَى أن تحبوا شيئاً وهو شرٌ لكم**﴾[٩٩]، وذهب الشيخ رشيد رضا في تفسير حقيقة الرجاء في كلام الله تعالى، كما في قوله سبحانه وتعالى: ﴿**عسى اللّهُ أن يكفّ بأسَ الذين كفروا**﴾[١٠٠]، قال: عسى هنا تدل على الإعداد والتهيئة؛ لأن الترجي الحقيقي محال على العالم بكل شيء القادر على كل شيء، فهي هنا بمعنى الخبر والوعد، وخبره تعالى حق لأنه لا يخلف الميعاد، إلى جانب معانٍ أخرى ذكرها[١٠١].

---

(٩٤) جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **همع الهوامع** (بيروت: دار المعرفة، [د.ت.])، ج ٢، ص ٧٢.

(٩٥) **القرآن الكريم**، «سورة النساء،» الآية ٥٧.

(٩٦) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ٥٦.

(٩٧) **المنار**، مج ١٣، ج ١١ (كانون الأول/ديسمبر ١٩١٠)، ص ٨١٠.

(٩٨) أبو محمد عبد الله بن يوسف بن هشام، **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب**، تحقيق مازن المبارك وآخرون، ط ٥ (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٩)، ص ٢٠١.

(٩٩) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ٢١٦.

(١٠٠) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ٨٤.

(١٠١) **المنار**، مج ١٤، ج ٧ (تموز/يوليو ١٩١١)، ص ٤٨٨، ورشيد رضا، **تفسير المنار** (مصر: مطبعة المنار، ١٣٢٨هـ/١٩١٠م)، ج ٥، ص ٣٠٤.

٣ ـ مسألة لَمَّا

ذهب النحاة إلى أن «لَمَّا» بمعنى «لم» في نفي الفعل المستقبل[١٠٢]، كما في قوله تعالى: ﴿**بَلْ لَمَّا يَذُوقوا عَذَاب**﴾[١٠٣]. وزاد الشيخ رشيد إيضاحاً في معاني «لما»، قال: ولما بمعنى «لم» إلا أن فيها ضرباً من التوقع فدل على نفي الجهاد فيما مضى وعلى توقعه فيما يستقبل[١٠٤]، كما في قوله تعالى: ﴿**أَمْ حَسِبْتُم أَنْ تدخلوا الجنةَ ولمّا يعلم اللّهُ الذين جاهدوا منكم ويَعْلَمَ الصابرين**﴾[١٠٥].

٤ ـ مسألة استعمال المضارع

يشترك في المضارع الحاضر والمستقبل[١٠٦]، وقد أظهر الشيخ رشيد استعمال المضارع بمعنى الماضي وبمعنى الشأن، كما في قوله تعالى: ﴿**وإذا جاءَكَ الذين يؤمنونَ بآياتنا فَقُل سلامٌ عليكم كتبَ ربُكم على نفسه الرحمةَ**﴾[١٠٧]. ويوضح رضا مذهبه في استعمال المضارع بقوله: «... كان أول ما تبادر إلى ذهني أن المراد بالذين يؤمنون بالآيات هنا هم الذين كانوا يدخلون في الإسلام آناً بعد آن، عن بيّنة وبرهان، لا من آمنوا وأسلموا من قبل ممن نهي عن طردهم وغيرهم، وذلك بأن الفعل المضارع «يؤمنون» يفيد وقوع الإيمان في الحال والاستقبال، ولا يعبر به عمن آمنوا في الماضي إلا بضرب من التجوز في الاستعمال، كما يعبّر بالماضي عن المستقبل أحياناً لنكتةٍ تقتضي ذلك... ولكن قد يراد به التعبير عن الشأن فإنه يكثر في الفعل المضارع إذا كان صلة الموصول»[١٠٨].

إلى جانب آراء نحوية أخرى ظهرت في تضاعيف تفسيره ومجلته، كمعنى أَم[١٠٩] ومعاني كاد[١١٠] ومسألة إنما[١١١] وسواها، فضلاً عما عرف له من آراء

---

(١٠٢) ابو القاسم الزجاجي، **كتاب حروف المعاني**، تحقيق علي توفيق الحمد (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٤)، ص ١١.

(١٠٣) **القرآن الكريم**، «سورة ص،» الآية ٨.

(١٠٤) **المنار**، مج ١١، ج ٧ (آب/اغسطس ١٩٠٨)، ص ٤٨٣.

(١٠٥) **القرآن الكريم**، «سورة آل عمران،» الآية ١٤٢.

(١٠٦) موفق الدين يعيش بن علي بن يعيش، **شرح المفصل** (بيروت: دار صادر، [د.ت.])، ج ٧، ص ٦.

(١٠٧) **القرآن الكريم**، «سورة الأنعام،» الآية ٥٤.

(١٠٨) رضا، **تفسير المنار**، ج ٧، ص ٤٤٨ و٦٣٢.

(١٠٩) **المنار**، مج ١١، ج ٧ (آب/اغسطس ١٩٠٨)، ص ٤٨٢ ـ ٤٨٣.

(١١٠) **المنار**، مج ١٤، ج ٨ (آب/اغسطس ١٩١١)، ص ٦٢١.

(١١١) **المنار**، مج ١٠، ج ٤ (حزيران/يونيو ١٩٠٧)، ص ٢٩١.

نحوية، كانت له جهود لغوية تمثّلت في ما أسماه بـ «فرائد اللغة العربية». وقد أوضح مذهبه فيه بقوله: «في لغتنا العربية فرائد كفرائد اللآل، وقد أهملت على جدارتها بالاستعمال، ومنها المفردات التي يؤدي الواحد منها معنى الجملة»(١١٢). ولعل عمله هذا لم يكتمل ليُعْرَف الشيخ رضا باللغوي من خلال مؤلفه، بل شرع في جمعه، قال: «وكنت شرعت في جمعها قبل الهجرة إلى مصر، فكتبت منها أوراقاً من حرفي الهمزة والباء، ثم حال السفر دون المضي في العمل»(١١٣). ومن أمثلة فرائده: «التجذيذ»، أن تستتبع القوم فلا يتبعك أحد وهو مصدر «جذّذ» الرجل.

بعدما تقدم، يمكننا إجمال القول: إن رؤية الشيخ رشيد رضا في تطوير اللغة العربية لهي رؤية نهضوية حاول فيها كبح جماح الدعوات الهدامة، إلى جانب وضع أسس مشروع إصلاحي تناول ما عرف بمصاعب العربية. إنها دعوة صادرة عن إنسان وثيق الصلة بالعربية، ثاقب البصر فيها نافذ البصيرة، سبر أغوارها وكشف الثقاب عنها... فأوصلته إلى مفتاح الحل الحقيقي.

لم يكن رشيد رضا ليفرط في جنب اللغة، بل عمل على ارتقائها لتطاول أبراج العلوم، فتحضن مصطلحاتها؛ وتنقلب لغة العلم، ومن هنا دعا إلى التزامها؛ لأن «الأمة التي لا تتلقى العلوم بلغتها لا تكون أمة علم وإنما يكون مبلغها في العلم أن يوجد فيها بعض المترجمين لبعض ما يقرره العلماء المستقلون، ولا يوجد فيها المحققون والمخترعون والمكتشفون»(١١٤).

وبهذا البحث كشف النقاب عن شخصية نهضوية أسهمت في تطوير اللغة العربية، بعد أن أعارها أكثر الدارسين الاهتمام في جوانب أخرى، كالجانب السياسي والإصلاحي والديني، غاضين الطرف عن زاوية تمثل مظهر الفكر الحقيقي ووعائه، إنها اللغة.

---

(١١٢) المصدر نفسه، ص ٢٩١ و٣٨٤، إلى جانب مواد أخرى.
(١١٣) المصدر نفسه، ص ٢٩١.
(١١٤) **المنار**، مج ١٢، ج ٢ (آذار/مارس ١٩٠٩)، ص ١١٢.

الفصل الثاني

قراءات في الفكر العربي المعاصر

(٦)
قسطنطين زريق والمنهج المستقبلي في فهم التاريخ(*)

مسعود ضاهر(**)

أولاً: المؤرخ الذي انحاز إلى المنهج المستقبلي

في قراءة لأعمال **قسطنطين زريق** الكاملة التي نشرها في بيروت **مركز دراسات الوحدة العربية** أواخر عام ١٩٩٤، يكتب غسان سلامة في جريدة **الحياة** ما يلي: «... في فترة السبعينات والثمانينات، كان جُلّ هَم المثقف الملتزم قسطنطين زريق، التركيز على المستقبل. وكأن مرحلة تشبه الهوس بالنظرة المستقبلية عند رجل كان عمله الأساسي النظر في الماضي، بدأت في الوقت عينه الذي كان ينتقل فيه للتقاعد. وفي هذا الأمر، شيء مثير للتفكير، كما هو مثير للإعجاب والاقتداء»(١).

لن نتوقف عند تحديد الزمن الذي انحاز فيه زريق بشكل كامل باتجاه المنهج المستقبلي. لكن ذلك الانحياز كان بمثابة الثورة على الذات أولاً وعلى تقاليد الكتابة التاريخية العربية التي تقيد المؤرخ بمشكلات الماضي وليس بمطالب المستقبل.

لذلك لم يخرج زريق عن تلك التقاليد دفعة واحدة، بل أصدر كتاباً بعنوان

(*) في الأصل محاضرة ألقيت في ندوة حول الأعمال الكاملة للمفكر قسطنطين زريق، في الجامعة اللبنانية، كلية الآداب، الفرع الأول بتاريخ حزيران/يونيو ١٩٩٥. وقد نشرت في: **المستقبل العربي**، السنة ١٨، العدد ١٩٩ (أيلول/سبتمبر ١٩٩٥)، ص ٢٤ ـ ٣٣.

(**) أستاذ التاريخ في كلية الآداب ـ الجامعة اللبنانية.

(١) غسان سلامة، «قراءة قسطنطين زريق في شخصه وفكره و«آدميته»،» **الحياة**، ٢٤/١٢/١٩٩٤، ص ١٧.

نحن والتاريخ قبل أن ينتقل إلى الجانب الآخر فيصدر كتاباً بعنوان: **نحن والمستقبل**. وقد عبّر بنفسه عن ذلك التدرج في مقابلة له في جريدة **السفير** في أيار/مايو ١٩٩٤ قال فيها: «في الماضي، وبصفتي كمؤرخ، كنت أعتقد أنه بالرجوع إلى الماضي، واستعادة الماضي، فإن في ذلك خلاص المجتمع وانتقاله إلى ما هو أفضل. وعلى مر السنين، تغير تفكيري تدريجياً حول هذه النقطة، ولم أعد أهتم لفكرة استعادة الماضي، واستيحاء الماضي. صحيح يجب أن نبقي الماضي مادة لنا نستوحي منه، ولكن المهم هو فهم الواقع وفهم المستقبل، والاستيحاء من الماضي بما يخدم الحاضر والمستقبل. وهذا أعتبره تحولاً عندي»[٢].

وهو يضيف في المقابلة نفسها: «مع أن صناعتي التاريخ، فإنني أفضل مراقبة الأحداث بتداعياتها الحاضرة ومستقبلها». و«يجب أن نهتم ليس بأساليب الماضي، وإنما بالأساليب التي يفرضها الحاضر للإعداد للمستقبل». وعن مصير لبنان في ظل المتغيرات الدولية الراهنة يقول زريق: «إذا كان لبنان يريد أن يعيش فيجب ألا يبقى مستمراً في الماضي وإنما أن يصبح مغامراً، وأن يكتشف أساليب الحاضر والمستقبل، ويحاول أن يبني حياته عليها، وأن يكون مبدعاً فعلاً فيها»[٣].

قد تطول الاستشهادات التي تثبت أن المؤرخ قسطنطين زريق عرف، منذ عقود طويلة، عمق الالتزام بمطالب المستقبل العربي من دون التنكر لماضي العرب. فاستحق بذلك صفة الريادة دون منازع في هذا المجال. ولديه عشرات الدراسات والمقالات والمقابلات والندوات التي تحمل هواجس المستقبل العربي في عناوينها وهي منشورة في أعماله الكاملة[٤]. وكثيراً ما حملت تلك العناوين أكثر من مفهوم تضاف إليه صفة المستقبل. منها، على سبيل المثال لا الحصر: «الاتجاه المستقبلي»، و«التوجه المستقبلي» و«الوعي المستقبلي في مقابل الوعي التأريخي»[٥].

---

(٢) «قسطنطين زريق: حوار مع المستقبل،» مقابلة في: **السفير**، ١٩/٥/١٩٩٥، ص ٧.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) هناك دراسات كثيرة تناولت بالنقد والتحليل أعمال قسطنطين زريق لا مجال لذكرها في هذه الدراسة لأننا اعتمدنا فقط على أعماله الكاملة التي نشرها «مركز دراسات الوحدة العربية» في بيروت في أربعة مجلدات دفعة واحدة في تشرين الأول/اكتوبر ١٩٩٤. لكننا ننوه بمقالة: هاني أحمد فارس، «قسطنطين زريق داعية العقلانية في الفكر العربي الحديث،» **شؤون عربية**، العدد ١٤ (نيسان/أبريل ١٩٨٢)، ص ٢٧ ـ ٥٨.

(٥) اعتمدنا في الإشارة إلى أرقام صفحات المجلدات الأربعة لقسطنطين زريق الواردة في الهوامش، على أرقام صفحات المجلدات التسلسلية من دون الأخذ بالاعتبار أرقام صفحات كل كتاب على حدة. =

من نافلة القول إن لهذه المفاهيم الثلاثة صلة وثيقة بالمهام الثلاث التي مارسها زريق في حياته، وهي: التعليم، والبحث المبتكر، والمشاركة في الأعمال العامة[٦]. فالتعليم والمشاركة في الأعمال العامة أفسحا في المجال أمام قسطنطين زريق كي يمارس دوره الرائد في توجيه الطلاب وتعميق وعيهم بالمستقبل العربي، في حين أن البحث العلمي المبتكر ساعده في رسم اتجاه تأريخي جديد في مجال الكتابة التاريخية عن المجتمع العربي، ومن داخل هذا المجتمع بالذات. وهو الاتجاه المستقبلي، وإليه يعود الفضل الأول في إرساء دعائم هذا الاتجاه وتطويره.

تجدر الاشارة هنا إلى أن مفهومه المميز للقومية العربية، وعمله الأكاديمي للدفاع عنها، بعيداً عن العمل السياسي والممارسة الحزبية كانا لهما الأثر المباشر في تفضيله مفهوم «المجتمع العربي» وليس «الوطن العربي»، لذلك يقول: «إن مفهومي هذا للقومية [العربية] هو الذي يدفعني إلى تجنب استعمال تعبير «الوطن العربي» وإلى إيثار تعبير «المجتمع العربي» الذي لم يتطور بعد، في نظري، ليصبح «وطناً» عربياً لـ «أمة» عربية قد تحققت فعلاً وأصبحت تطبع مجتمعها بطابعها الخاص وتوجه حركيته في طريق التكامل والتفاعل نحو غاياتها المرسومة»[٧].

وقد شرح زريق بنفسه نقاط الخلاف بين مفهومه الخاص للقومية العربية، ومفاهيم غيره من دعاتها أو المناهضين لها. وكان لهذا المفهوم الأثر الواضح في تحديد سمات المنهج المستقبلي لديه، فهو اتجاه تحرري حضاري، يؤمن إيماناً راسخاً بالبحث العلمي طريقاً لبناء المستقبل، ويميز بين الحق والاستحقاق، ويرى أن جوهر القدرة العربية يقوم على طاقاتها البشرية، وعلى العناصر الكيفية لا الكمية فقط، وعلى الإبداع الذاتي وليس المحمول من الخارج. وبالتالي، فالاتجاه القومي المستقبلي لديه هو اتجاه علماني يرفض التعصب الطائفي، ويميز بين العروبة والإسلام، ويشدد على القومية ذات المحتوى الاقتصادي والاجتماعي والثقافي، وينطلق من قاعدة شعبية عريضة، ويرفض التغيير بواسطة العسكر أو أجهزة الدولة من دون مشاركة من الشعب.

ثانياً: «نحن والتاريخ» إلى «نحن والمستقبل»

لا شك في أن الاتجاه المستقبلي في كتابة التاريخ العربي عند قسطنطين زريق

= انظر: **الأعمال الفكرية العامة للدكتور قسطنطين زريق**، ٤ مج (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤)، مج ١، ص ٣٧ ـ ٤٩.

(٦) المصدر نفسه، مج ١، ص ٢٠.

(٧) المصدر نفسه، مج ١، ص ٣٧.

قد تبلور على قاعدة التوجه نحو البحث الأكاديمي المقرون بالوعي بأهمية العلم في بناء المستقبل العربي. لكن الانحياز إلى المستقبل ومطالبه عند زريق لا يتطلب القطع مع الماضي أو التنكر له. وقد مهد لذلك الانحياز بدراسة الماضي دراسة علمية تهدف إلى الاستفادة من التراث لتوظيفه في بناء الحاضر والمستقبل. لقد حفل كتابه **نحن والتاريخ** بعدد من المقولات العلمية التي توضح موقف زريق من شروط التفكير التأريخي ومميزاته. فهو نظر في الإنسان ضمن حيزه الاجتماعي، وفي تشابك الأحداث بعضها مع بعضها الآخر. وهو وعي بالزمن التاريخي نفسه انطلاقاً من المقولة العلمية التي نادى بها فريدريك مينكه (F. Meinecke) الذي اعتبر أن التاريخية هي أعظم ثورة روحية عرفها الفكر الغربي، وأن الحياة صيرورة دائمة، وسيلان مثمر، وارتقاء وتقدم. لذلك رفض كل أشكال الحتمية أو التحتيم. فالحياة الماضية نفسها هي صيرورة حية وتفاعل مستمر، وعلى المؤرخ أن يتلمس العوامل الفاعلة فيها، وعلى الإنسان أن يظل واعياً لتاريخيته، أي كونه وجهاً من وجوه الحياة القائمة في عصره، وأن التفكير التاريخي العلمي يؤدي حتماً إلى تعليل الأحداث والحكم فيها.

وتبرز ملامح الاتجاه المستقبلي في كتاب **نحن والتاريخ** نفسه حين يرى زريق أن أول متطلبات العمل التاريخي المبدع هو صحة الإحساس بالحاضر وحدّة هذا الإحساس، وعلى أن العمل التاريخي المبدع المنبثق من أحاسيس الحاضر ومن رؤى المستقبل يظل ذا صلة بالماضي، وصلته هذه صلة إدراك، وحكم، واستلهام، وتسام.

لذلك ميّز زريق بين التاريخ العبء والتاريخ الحافز، ورأى أن الفرد الحي المبدع هو الذي يحس بمشكلات حاضره وبآمال مستقبله إحساساً مدركاً دقيقاً. وكذلك شأن الأمة الحية المبدعة. وقد نبّه لمخاطر النظرة الماضوية للتاريخ، أي الوقوع في وهم استعادة الماضي وأمجاده: «حتى الأمجاد الماضية، بما تتضمنه من روعة وعظمة، لا يمكن أن تستعاد بالأشكال التي اتخذتها في العصور الغابرة»[٨]. إن الإنشغال عن الحاضر، والنظر الضيق إلى التاريخ ذاته، والاكتفاء به، ومحاولة استرجاعه، تقود إلى نزوع الفرد أو المجتمع إلى توهم تاريخه، أو تخيله، أو تصوره، بدلاً من السعي لإدراكه على حقيقته.

دلالة ذلك أن انحياز زريق إلى الاتجاه المستقبلي قد بدأ منذ سنوات طويلة

(٨) المصدر نفسه، مج ١، ص ٤/ ٥٣٠.

سبقت التحضير لكتابة: **نحن والمستقبل**. وقد نشر خلالها **في معركة الحضارة** حيث شدد على أن المستقبل العربي لا يبنى إلا على قاعدة مصارحة الذات ونقدها.

فمعركة الشعوب العربية لبناء مستقبل مشرق تستند، بالدرجة الأولى، إلى حل مشكلة التخلف البنيوي الذي يعانيه المجتمع العربي كله. والتوق الحضاري لبناء مستقبل أفضل يتطلب إيماناً راسخاً بالعقل، وتوقاً إلى اكتساب ذهنية عقلانية منفتحة، وتنمية الثروات الطبيعية والقدرات الانتاجية لدى العرب، وتنمية الثروات البشرية التي من دونها يستحيل بناء مجتمع علمي متحضر: «فالعقلية الثورية الصحيحة هي التي تنبع من ثورية عقلية، أي هي التي تتخذ ثورية العقل مثالاً لها ودليلاً»[٩].

العقلانية، إذاً، في الفكر والممارسة، هي السمة الغالبة على الاتجاه المستقبلي في دراسة التاريخ العربي عند زريق. وهذه العقلانية يجب أن تحكم علاقتنا بالماضي والمستقبل معاً بحيث لا تنقطع الصلة بينهما على الاطلاق. وقد حدد ملامح هذا الاتجاه العقلاني بشكل مكثف في المقطع التالي: «ففي الماضي تراث قومي وتراث إنساني علينا أن نستوعبهما ونغتني بهما في صنع الحاضر والمستقبل. ولكن هذا التلفت يجب أن يكون في سبيل الادراك والمعرفة واستخلاص الجوهر والتماس القوى الدافعة المرقية، لا تلفتاً ينطوي على مجرد التغني والمفاخرة والاستعلاء [...] وعندها تغدو الأمجاد السابقة مصدر علة وسوء، بدلاً من أن تكون [...] مبعث إقدام وتجدد وحيوية فاعلة منتجة... إن التاريخ بما فيه من مآثر ومنجزات، قد يكون سبب علة وشقاء أو مصدر خير وغناء، تبعاً للنظرة التي ننظر بها إليه والذهنية التي نقابله بها»[١٠]. هكذا مهد قسطنطين زريق لانحيازه نحو الاتجاه المستقبلي في كتابة التاريخ بنقد الكتابة التاريخية السائدة في الوطن العربي، والتي تقدس الماضي الذهبي وتتعبد له، متناسية مقولة ابن خلدون أن التاريخ **ديوان العبر**، وكتاب هيغل: **دروس التاريخ**، وأن حكماء العرب قد رأوا، منذ القدم، أن دراسة التاريخ تهدف إلى بناء الحاضر والمستقبل بشكل أفضل. لذلك قالوا: «إن من يدرس التاريخ يضيف أعماراً إلى عمره». فانحاز زريق بالكامل إلى هذا الاتجاه الذي يدرس الماضي بهدف تطوير الحاضر والتأسيس لمستقبل مشرق وليس التغني بالماضي الذهبي ومحاولة استرجاعه.

---

(٩) المصدر نفسه، مج ٢، ص ٦/ ٩٨٠.

(١٠) المصدر نفسه، مج ٢، ص ٦/ ٩٧٢ ـ ٦/ ٩٧٣.

بعبارة موجزة، لقد تضمن كتابا زريق: **نحن والتاريخ** و**معركة الحضارة**، جذور الاتجاه المستقبلي الذي تبلور في كتابه **نحن والمستقبل**. وقد استعار المؤلف لكتابه الشعار المنقوش على مدخل الجامعة الأميركية في بيروت: «لتكون لهم حياة، ولتكون حياة أفضل»، فحوره إلى شعار: «ليكون لنا مستقبل، وليكون مستقبلاً أفضل».

يرفض زريق المقولة التي ترى أن الاهتمام بالمستقبل مسألة طارئة في البحث العلمي، فهذا مغروس في الطبيعة الانسانية، وقد لازم الإنسان منذ نشأته وطوال حياته وتاريخه. فالاهتمام بالمستقبل نابع، في غالب الأحيان، من القلق على المصير، لأن الإنسان الحي هو بطبيعته قلق. وقد اعتمد الإنسان، خلال تاريخه الطويل على أشكال عدة من التنبؤات المستقبلية، فمنها الشكل البدائي، ومنها النمط العقائدي، ومنها النمط التخيلي، ومنها النمط العلمي الريادي الذي أفرد له زريق أهمية خاصة.

مرد ذلك إلى أن الأنماط الثلاثة الأخرى تقوم على جهود فردية، ويقوم بها كهنة أو عرافون أو فلاسفة أو كتاب أو روائيون أو سواهم. أما النمط العلمي الريادي في التنبؤ المستقبلي فهو يقوم، في الغالب، على جهود مشتركة من التعاون بين هيئات أو مؤسسات أو مراكز تتوخى تنسيق الرؤى وتلقيح الأفكار وتعزيز النتاج بالتبادل والمشاركة في عمل جماعي، فضلاً عن تعدد إختصاصات العاملين في هذا المجال والمتعاونين في نطاقه.

إن الحاجة إلى التنبؤ العلمي الريادي ضرورة ملحة يفرضها شارع التغيير وشموليته على المستوى الكوني، وتزايد خطورة المبتكرات العلمية والتقانية ودخول الدول المتطورة في مرحلة مابعد الطور الصناعي، وارتفاع شأن المعرفة العلمية، وتصاعد قدرة الكفاءة الانسانية، وسرعة التواصل والترابط بين الشعوب.

ويرى زريق: «أن التغير المتسارع الذي نعيش في خضمه يجعل من العبث أن نطلق أنظارنا إلى المستقبل البعيد... وكلما امتد الزمن ازدادت صعوبة التكهن، وعسر (بل استحال) علينا أن نرسم صورة للآتي يصح الركون إليها»[11].

لقد انحاز زريق نحو الاتجاه المستقبلي المستند إلى قواعد التنبؤ العلمي الريادي، شرط عدم المبالغة في التنبؤ بسبب التبدلات المتسارعة على المستوى الكوني. وهذا الانحياز ينبع من فهم عميق بأن التاريخ حركة مستمرة، وأن علم التاريخ هو علم

(١١) لمزيد من التفاصيل، انظر: المصدر نفسه، مج ٣، ص ٨/ ١١٣٩ و٨/ ١١٣٥ ـ ٨/ ١١٦١.

تطور المجتمع والاتجاه المستقبلي هو رصد حركة التاريخ في سيرورتها المستمرة من الماضي إلى الحاضر باتجاه المستقبل.

ثالثاً: بعض سمات المنهج المستقبلي في كتابة التاريخ عند قسطنطين زريق

على قاعدة منهجية صلبة ترى أن التاريخ في حركة مستمرة، تبلور الاتجاه المستقبلي في كتابة التاريخ عند قسطنطين زريق على الأسس التالية:

١ ـ عبء الماضي، شفافية الحاضر، والقلق على المستقبل

حلل زريق الماضي على أساس مقولة «التاريخ العبء والتاريخ الحافز»، أي أن التاريخ حاضر، سلباً أو إيجاباً في ذاكرة الشعوب. لذلك تتكثف الدراسات التاريخية باستمرار في محاولة للتعرف إلى ذلك الماضي، ومحاولة فهمه واستيعابه، أو الركون إليه، أو تجاوزه نحو مستقبل أفضل. وقد حلل زريق العلاقة بين الماضي والمستقبل على الشكل التالي: «الماضي والمستقبل مجريان يلتقيان عند فاصل رقيق زائل هو الحاضر. فما من مستقبل إلا وقد نشأ عن ماضٍ، وما من ماضٍ إلا ويؤدي إلى مستقبل. وما الحاضر إلا تلك الخطفة من الوجود التي يتّحدان فيها، ثم تتابع الحياة مجراها، فلا يلبث أن يصبح الحاضر والمستقبل معاً أمراً ماضياً»(١٢).

٢ ـ تحويل المستقبل إلى حقل للدراسة التاريخية العلمية

لا شك في أن الغالبية الساحقة من المؤرخين العرب الذين عاصروا زريق أو جاؤوا قبله، كانوا يرفضون فكرة تحويل المستقبل إلى موضوع تاريخي لدراسة علمية، وكانوا ينظرون إلى المستقبل نظرة شك وريبة، ويرفضون أيضاً الدراسات التاريخية المباشرة (histoire immédiate). وما زالت هذه النظرة سائدة، إلى حد كبير، في مختلف أرجاء الوطن العربي. لذلك اعتبرت دعوة زريق إلى دراسة المستقبل نوعاً من الخروج على المألوف في الدراسات التاريخية العربية. وكان عليه أن يحدد خياره المنهجي الجديد على أسس علمية أبرزها أن المنهج المستقبلي لا يعني قط الإيمان بالحتمية أو التفاؤل بانتصار الخير على الشر. يقول زريق: «لست من القائلين بحتمية المستقبل، لا تفاؤلياً بقدرية انتصار قوى التقدم والخير، ولا تشاؤمياً بلزومية غلبة

(١٢) المصدر نفسه، مج ٤، ص ١٦٧١.

قوى التخلف والشر. فسبيل المستقبل مبسوطة لهذه ولتلك، وهي بالنسبة إلينا صنوف من الخيارات [...] فإن المستقبل حافل بتطورات شتى يصعب حصرها وتحديدها»[١٣].

٣ ـ التنبؤ العلمي يطول المستقبل القريب وليس البعيد

استكمالاً للمقولة السابقة في تحويل المستقبل إلى حقل للدراسة العلمية التاريخية، يرى زريق أن إمكانيات الإنسان في استشراف المستقبل ما زالت محدودة للغاية. وبالتالي، فإن التشوف المستقبلي قد يصل إلى ما بين ثلاثة وخمسة عقود قادمة على الأكثر. ومع تزايد وتيرة التطورات المتسارعة على المستوى العالمي، عاد فقلص هذه المرحلة إلى ربع قرن، في حين أن المستقبل البعيد يبقى عصياً على الاستشراف: «إن لهذا الفكر [العربي]، كما للشعوب العربية، بل كما للإنسانية جمعاء، مستقبلاً قريباً وآخر بعيداً. أما البعيد فتغشاه سحب الغيب وحجب المجهول، ويثور حوله من عديد الأسئلة ومختلف الإمكانات ما يجعل محاولة اكتناهه ورسمه أمراً بالغ الصعوبة محفوفاً بأسباب الخطأ والزلل. فلنقصر جهدنا إذن على المرحلة القريبة الآتية منه، ولنقل في السنوات الخمس والعشرين القادمة علينا»[١٤].

وغني عن التوكيد أن ثورة المواصلات والتقنيات الحديثة ساهمت الآن في تقليص حدود الاستشراف إلى عقد من الزمن قد يشهد تحولات كبرى في مختلف المجالات.

٤ ـ الايمان الراسخ بقدرة الإنسان على صنع مستقبله بشكل أفضل

يرى زريق أن جميع العلل العربية الحاضرة الآن على الساحة العربية تنبع من علة أم هي التخلف المقرون بالعجز، وأن لهذا التخلف أسباباً ذاتية داخلية، وأخرى خارجية، وأن العجز بارز في عدم استغلال الطبيعة بشكل جيد، وفي عدم مواجهة أطماع الغير، وفي العجز عن الخلق والإبداع، وأن الانتقال من العجز إلى القدرة يتضمن الانتقال من حالة الانفعال إلى حالة الفعل في مختلف المجالات: من الخضوع إلى السيادة، ومن التبعية إلى السلطة الذاتية، ومن التفكك الاجتماعي والقومي إلى التضامن والالتحام. وقد أورث هذا العجز المزمن كل عربي، فرداً كان أم جماعة أم سلطة، القلق على المصير كشعب حي، وكأمة قادرة على إثبات وجودها ودورها،

(١٣) المصدر نفسه، مج ٣، ص ٩/ ١٤٧٢.

(١٤) المصدر نفسه، مج ٤، ص ١٦٧٢.

إثباتاً فاعلاً على الساحتين الإقليمية والدولية.

مع ذلك، يرى زريق أن العجز العربي الراهن ليس قدراً لا يمكن الانفكاك منه إلى الأبد، بل إن الإنسان الواعي قادر على تجاوز ماضيه لبناء مستقبل مشرق. يقول زريق: «إن المستقبل ليس قدراً محتوماً أو أمراً مقضياً، وإنما هو منوط بجهد الانسان، فرداً ومجموعاً، أي بنوع إدراكه وشكل سلوكه». ويضيف: «إن أهمية الماضي لا تنحصر فيه فحسب، وإنما تتعداه لتلقي أضواء على الحاضر والمستقبل. والمستقبل هو الأهم [...] لتجاوز ما كان وما هو كائن إلى ما يجب أن يكون»(١٥).

بعبارة أخرى، يرى زريق أن القلق على المصير أو المستقبل قد يشكل منطلقاً للإحياء والتجديد، وهو قادر على تحويل العجز المزمن إلى قدرة فاعلة تلعب دوراً أساسياً في حماية الحاضر وبناء المستقبل المشرق. وإن من أهم العناصر الواجب توفرها في بناء القدرة الذاتية المطلوبة في عالم اليوم والغد هو عنصر المعرفة التي تتشعب بالضرورة إلى معرفة للذات أولاً، ومعرفة دقيقة للغير أيضاً. وإن كل جهد ينصب لمعرفة تاريخ العرب وماضيهم يجب أن يكون مثقلاً بالهواجس التي يثيرها ذلك الماضي والعمل على أن يكون للعرب دور فاعل في الحاضر والمستقبل.

٥ ـ تحديد الإمكانيات واختيار الأفضل منها

لما كانت مطالب المستقبل العربي كثيرة ومتشعبة، فإن تحقيقها يحتاج إلى خطط مرحلية مستمرة يكمل بعضها بعضاً. وهي تنطلق من شروط علمية أبرزها: المعرفة الصحيحة، والإرادة الحاسمة، والعمل على التغيير الجذري، ومحاربة التردي والفساد، والاعتماد على النفس، والتطلع إلى تحقيق ثورة الآمال المتصاعدة لدى الشعب العربي، والريادة والابتكار، وأن المستقبل المشرق استحقاق نضالي، وليس مجرد حق طبيعي.

ونظراً إلى ضخامة هذه المطالب، فإن إمكانية تحقيقها دفعة واحدة أمر مستحيل. لذلك يرى زريق أن استشراف المستقبل يبقى محدوداً في نطاق المدى الزمني القريب، «إذ كلما توغلنا في مجاهل المستقبل، انفلت الأمر من يدنا، نظراً لتسارع التغير واحتداد التفاعل والتعقد، وتضاءلت قدرتنا على التصور الرصين وعلى الاختيار والتحكم بمجريات الأمور»(١٦).

---

(١٥) المصدر نفسه، مج ٣، ص ٩/ ١٤٥٠ و٩/ ١٦١٥ ـ ٩/ ١٦١٦.

(١٦) المصدر نفسه، مج ٣، ص ٩/ ١٤٧٣.

ويؤكد زريق أن الاستشراف العلمي يقوم على تحديد الامكانيات المتوفرة ومحاولة توظيفها بشكل عقلاني على المدى الزمني القريب، وأن هذه الامكانيات يجب أن تأخذ بعين الاعتبار مدى ثبات الأوضاع العربية الراهنة على ما هي عليه، أو تبدلها بشكل جزئي أو كلي. وقد حدد الاطار العام لهذه الامكانيات على الشكل التالي[١٧]:

«الامكان **الأول** هو أن تظل الأوضاع العربية، والأوضاع الإنسانية عامة، سائرة في مجاريها الرئيسية الحاضرة.

أما الامكان **الثاني** فهو أن تعي قوى التحرر في المجتمعات المختلفة، ومنها مجتمعنا العربي، أزمتها الناشبة والصراع الذي تدعى إليه [...] مع قوى الطغيان والرجعية والتخلف، فتمد أيديها بعضاً إلى بعض وتتعاون وتتناصر، إيماناً منها بوحدة مصيرها في النضال القائم». وهذا الامكان يفترض نمو قوى التحرر نمواً تطورياً بارتفاع درجة وعيها لذاتها ولتحدياتها وتزايد ترابطها وتفاعلها.

«الامكان **الثالث**: [وهو...] إمكان نهوض قوى التحرر نهوضاً ثورياً، يدفع بها إلى التبدل الجذري الجوهري وإلى خلق إنسان متجدد بأسمى معاني هذه الكلمة وأغناها. إذ يلوح لنا أن المشكلات الجذرية التي تجابهنا تتطلب معالجة جذرية، بعقلية وممارسة تختلف نوعاً عن العقليات والممارسات الموروثة والراهنة».

يتضح من ذلك أن زريق وعى عالمية المشكلات التي يمر بها المجتمع العربي في المرحلة الراهنة، وأن الانقسامات الحادة على المستوى العالمي، ومشكلات التقدم والتخلف، ومشكلات التفجر السكاني، وتناقص الموارد الطبيعية، وتلويث البيئة، وتضخم المدن، وتزايد الانحراف والعنف والاجرام، وتحدي البقاء وغيرها، هي مشكلات عربية بقدر ما هي مشكلات عالمية تواجه الانسانية جمعاء. وأن معالجة هذه المشكلات تتطلب عقلية مستقبلية متأصلة في العقلانية تقوم على الموضوعية، والواقعية، والنهج العلمي، والالتزام الخلقي، والتخطيط، والنقد، والمرونة والتكيف، والتعاون، والتجديد، والابداع. لكن تلك المشكلات لا تحل عربياً إلا على أسس خمسة: القدرة الذاتية، وقومية المعركة، والانفتاح على العالم، والاتجاه المستقبلي، والتحرير والتنمية والابداع[١٨].

---

(١٧) المصدر نفسه، مج ٣، ص ٩/ ١٤٧٣ ـ ٩/ ١٤٧٤.

(١٨) المصدر نفسه، مج ٣، ص ٨/ ١١٦٥ ـ ٨/ ١٢٢٦ و٨/ ١٣٧٧ ـ ٨/ ١٣٨٦.

٦ ـ المنهج المستقبلي سيبقى سؤالاً مفتوحاً

في مقالة له بعنوان: «التأريخ من أين إلى أين؟» يطرح زريق تصوره العلمي للزمن التاريخي على الشكل التالي: «المستقبلية، ستظل سؤالاً مطروحاً، ويرجى أن تظل هاجساً حياً في ضمير المؤرخ تثير قلقه وتبعث عزيمته دوماً لارتياد سبل التجدد والارتقاء والابداع»(١٩).

وعند تحديده سمات المجتمع الفاضل يشدد زريق على القدرة الذاتية، وعلى نظام القيم، والولاء للحقيقة، والولاء للمستقبل كركائز أساسية إلى جانب ركائز أخرى لا غنى عنها لبناء ذلك المجتمع(٢٠).

لقد ركز زريق في جميع دراساته وأبحاثه على مقولة «الولاء للمستقبل»، وليس الولاء للماضي، في عالم سمته الأساسية ظاهرة التغير المتسارع، والتي تتمثل في تفجر المعرفة الانسانية، وتفجر في المطامح والآمال والتطلعات لدى جميع الشعوب. وبشكل يثير الإعجاب ويفرض الاحترام والتقدير، فإن المفكر الرائد قسطنطين زريق بقي وفياً لهذه المقولة حتى يومنا هذا.

فقد كتب في جريدة **الحياة** في ٣٠ آذار/مارس ١٩٩٠ ما يلي: «ليس المقصود بالتاريخ هنا الجهد المبذول في حفظ آثار الماضي وتسجيل أحداثه [...] ولا حتى الماضي ذاته كما يستدل من كلامنا عن تاريخنا أو تاريخ البشرية (أي مجمل وقائع ماضينا أو ماضيها)، وإنما المقصود معنى بدأ يدخل على هذه الكلمة في العصور الحديثة، وهو الحياة المتحركة المتفاعلة والمتقدمة. وبهذا ينطبق على الحاضر المتجه إلى المستقبل مثلما ينطبق على الماضي. ومن هنا يقال أحياناً عن الشعوب التي لا تتحرك ولا تتفاعل مع سواها ولا تتقدم إنها تعيش خارج التاريخ إذا غلب عليها السكون والركود، أو على هامش التاريخ إذا كان تحركها هزيلاً أو بطيئاً لا يماشي التطور الإنساني ولا يصب في مجرى التقدم يغذيه ويثريه [...] الزمن التاريخي يركض ويتسارع، فلا بد للشعوب ـ والمتخلفة منها بخاصة ـ أن تجاريه فلا تتباطأ أو تتلكأ»(٢١).

إنها حركة التاريخ التي لا تعرف الاستقرار أو الجمود. وما الولاء للمستقبل إلا منطلق علمي راسخ لدى قسطنطين زريق بتلك الحركة التي شكلت العمود الفقري لمنهجه المستقبلي في دراسة التاريخ.

---

(١٩) المصدر نفسه، مج ٣، ص ٩/ ١٥٠٣.

(٢٠) المصدر نفسه، مج ٣، ص ٨/ ١٢٨١ ـ ٨/ ١٢٩٨.

(٢١) المصدر نفسه، مج ٤، ص ١٧٨٨ ـ ١٧٨٩.

رابعاً: بعض الملاحظات الختامية

في النصف الثاني من القرن العشرين برزت الدراسات المستقبلية في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية واليابان كأحد الحقول الأساسية للمعرفة العلمية. أما في الوطن العربي، فقد تأخر ظهور هذا النوع من الدراسات العلمية إلى أواسط السبعينيات من هذا القرن. وخلال عقدين من الزمن (١٩٧٤ ـ ١٩٩٤) تكاثرت الدراسات التي نشرها باحثون عرب، باللغة العربية أو بإحدى اللغات العالمية، بشكل لافت للنظر إلى درجة من الممكن معها القول إن الأبحاث، أو الكتب، أو المقالات، أو المؤتمرات العلمية، أو الندوات المتخصصة التي تحمل في عناوينها كلمة «المستقبل» باتت تعد بالعشرات.

دلالة ذلك أن منهج الاستشراف المستقبلي لم يعد منهجاً هجيناً في الوطن العربي. وهو يهدف إلى إطلاق مشاهد متباينة، لكنها ممكنة أو محتملة لما سيكون عليه العربي في العقود القادمة.

في الواقع، من الممكن التأكيد أن علم الاستشراف المستقبلي يشكل سمة أساسية من سمات المعرفة العلمية التي يعيشها عالم اليوم، والذي يعرف تغيرات متسارعة جداً يمكننا أن نطلق عليها صفة الثورة المستمرة أو الدائمة في جميع المجالات. ولما كان التخطيط البعيد المدى يلعب الدور الأساسي في رسم الاستراتيجيات المستقبلية للدول الفاعلة الآن على المستوى الكوني، فإن من خصائص المنهج المستقبلي التي يجمع عليها الباحثون في هذا الحقل المعرفي السمات التالية: الشمولية، وتحليل الأنساق الممكنة وإجراء المقارنة في ما بينها، وتجنب النظرة السكونية لحركة المجتمعات، والإحساس بنبض الجماعات البشرية وكيفية وعيها مشكلاتها وسعيها لتحقيق غاياتها.

بعبارة موجزة، يمكن القول إن استشراف المستقبل يعني إخضاع حركته للبحث العلمي، وليس مجرد التنبؤ بما سيكون عليه في العقود القادمة، أي أن الاستشراف هو حوار مع الوعي البشري حول الاحتمالات الممكنة. وهو، في الوقت نفسه، فهم علمي لحركة التاريخ في مسيرتها بين الماضي واحتمالات المستقبل عبر لحظة الحاضر. وهنا بالضبط تكمن ريادة قسطنطين زريق بين المفكرين النهضويين العرب الذين انحازوا بالكامل إلى جانب الدراسات المستقبلية انطلاقاً من فهم الماضي العربي، بجميع إيجابياته وسلبياته.

وتتجلى ريادة زريق في هذا المجال انطلاقاً من خصوصية أعماله في هذا الحقل:

١ ـ إنه من أوائل المؤرخين العرب ـ ولعله أولهم ـ الذين انحازوا إلى الدراسات المستقبلية من موقع المؤرخ، أي الباحث في معرفة الماضي. فإذا كان من السهل على عالم الاجتماع أن ينحاز إلى المستقبل نظراً إلى تداخل الحاضر بالمستقبل وانعدام الفارق الزمني بينهما، فإن الانحياز إلى المستقبل من موقع المؤرخ كان أمراً صعباً للغاية، وما زال عدد كبير من المؤرخين التقليديين يرفضون هذا الانحياز ويعتبرون من يقوم بالدراسات المستقبلية كمن تخلّى طوعاً عن موقعه السابق كمؤرخ.

٢ ـ إنه من المؤرخين العرب القلائل الذين درسوا الماضي وأعطوا التراث حقه كاملاً، لكن عيونهم كانت مفتوحة دوماً نحو المستقبل. فعند قراءته للماضي، كان زريق يستند إلى ثوابت الإرث المضيء فيه ليأخذ منها ما يلائم حركة الحاضر، ولبناء نظام معرفي قادر على الفعل في المستقبل. لقد درس الماضي لاستخلاص العبر أو الدروس منه، وإبراز دور الثوابت فيه كي تتحول إلى خمائر للمستقبل. فكان بحق من أبرز المطورين أو المجددين في حقل الكتابة التاريخية العربية ذات الأبعاد المستقبلية.

٣ ـ انطلاقاً من استقراء الماضي والحاضر بهدف التعرف إلى تحديات المستقبل واكتشاف المقولات العلمية الجديدة، درس زريق التاريخ القومي العربي من الموقع الذي وصلت إليه الدراسات التاريخية في المرحلة الراهنة، أي رؤية شمولية للتاريخ القومي العربي في ارتباطها بشمولية التاريخ الكوني على المستوى العالمي. فالتاريخ الجزئي أو القطري لم يعد ممكناً على أرض الواقع، وبالتالي، فالكتابة التاريخية التي تفصل الفرع عن الأصل، والجزء عن الكل ليست كتابة علمية، ولا تقدم فهماً عميقاً لحركة المجتمعات العربية القطرية التي ما زالت تخاف الوحدة القومية العربية، في وقت ترى فيه أن حركة الوحدة الآن تشمل جميع القارات والتجمعات الجغرافية العملاقة.

وقد نبّه زريق باستمرار لمخاطر هذا المنحى في كتابة التاريخ العربي التي تغلب الجزئي على الشمولي تحت ستار الخوف من التوحيد القومي العربي بالصيغ القسرية، والاندماجية، والبسماركية التي تجاوزها الزمن. ورأى أن التوحيد القومي سيبنى على إرادة الإنسان العربي الحر **أولاً**، وبالطرق الديمقراطية السلمية **ثانياً**، واستناداً إلى التاريخ المشترك ووحدة الأهداف والغايات والمنافع **ثالثاً**، ولمواجهة المخاطر الاقليمية والدولية والوحدات العملاقة التي تحيط بالعرب من كل الجهات **رابعاً**.

بقي أن نشير إلى أن قسطنطين زريق قد انحاز، منذ عقدين من الزمن، إلى الفهم المتطور والخلاق للزمن التاريخي. فحركة التاريخ في العقود الأخيرة تتسارع بشكل مذهل إلى درجة أن بعض الشعوب باتت في وضع لا تحسد عليه، وهي

تنعت الآن بأشكال متعددة من الصفات السلبية: كالشعوب المتخلفة، أو الشعوب التي تجاوزها الزمن، أو الشعوب التي تعيش خارج التاريخ، أو الشعوب التي خرجت من التاريخ أو...

ويرى زريق أن على هذه الشعوب بالذات، ومنها الشعوب العربية، أن تضاعف من حركتها، كما فعلت شعوب كثيرة في مناطق جنوب وشرق آسيا، حتى تستطيع اللحاق بالزمن التاريخي الذي تعيشه الشعوب المتطورة، وما لم تقم بخطوات جبارة في هذا المجال فإنها ستفقد القدرة على الانخراط مجدداً في التاريخ الكوني الشمولي من موقع الفعل، وستبقى لقرون طويلة في موقع المنفعل بأحداث الثورة الشاملة التي تعيشها المجتمعات المتطورة في جميع المجالات.

* * *

أخيراً، لا بد من القول إن هذه السمات الريادية في المنهج المستقبلي في دراسة التاريخ عند قسطنطين زريق لا تحيط بكل الأبعاد والمقولات العلمية التي قدمها هذا المفكر الرائد الذي جمع بين دراسة الماضي وتشوف أو استشراف المستقبل. فإن المجلدات الأربعة التي أصدرها مركز دراسات الوحدة العربية عام ١٩٩٤ تضم الغالبية الساحقة من كتبه، ومقالاته، وأبحاثه، باللغتين العربية والانكليزية. وهي من الغنى والتنوع والعمق العلمي الشمولي بحيث تستقطب الكثير من آراء الباحثين، في مختلف مجالات العلوم الإنسانية، للاستفادة منها ونقد بعض جوانبها.

فقسطنطين زريق، رائد في الكتابة التاريخية العربية ذات الآفاق المستقبلية. وقد بنيت ريادته على أساس عمق الإيمان بالإنسان العربي المبدع والخلاق، وبعمق الإيمان بالقومية العربية التي لا يمكن أن تبنى إلا على الديمقراطية والعقلانية والعلمانية، وبعمق الإيمان بالحضارة الإنسانية التي تتفاعل في داخلها كل الحضارات الموروثة، بحيث لا تستطيع القوى المسيطرة الآن على مقدرات العالم أن تلغي حضارات عريقة أو أن تشوه حركة التاريخ من حيث هي تفاعل مستمر بين الحضارات التي تتشكل منها الحضارة الإنسانية.

الآن، وبعد عقدين أو أكثر على بدايات الاتجاه المستقبلي في الدراسات التاريخية العربية، تبدو بعض مقولات قسطنطين زريق الأولى ذات طابع رومانسي في زمن أصبح فيه الاستشراف المستقبلي سمة أساسية للعصر. فهل ينجح المؤرخون العرب اليوم في تحويل هذا المنهج المستقبلي إلى علم فاعل في الحياة الثقافية العربية على مشارف القرن الحادي والعشرين؟ إن إنجاز هذه المهمة العلمية هو، في اعتقادي، أفضل تكريم لقسطنطين زريق.

(٧)
تجديد الوعي التاريخي العربي
مهمة الجيل القادم:
قراءة في فكر قسطنطين زريق(*)

بن مزيان بن شرقي(**)

يقول مينكه: إن أكبر ثورة ذهنية عرفها العقل الإنساني هي الثورة التاريخية «التاريخانية».
عبدالله العروي، «العرب والفكر التاريخي»، ص ٨٣.

تقديم عام

تحتل «إشكالية النهضة في الوطن العربي» مكانة هامة في الخطابات العربية المعاصرة، وذلك ضمن طروحات متعددة: نهضة/ انبعاث/ إحياء/ حداثة/ ما بعد حداثة/ أصالة/ معاصرة... ومن خلال جهاز مفاهيمي متنوع: إسلامي/ ماركسي/ قومي/ ليبرالي/ بنيوي/ إسلاموي/ ماركسوي...، حيث تتعدد الخطابات وفق تعدد الرؤى الفكرية، مستهدفة من وراء ذلك دفع الوطن العربي نحو مسايرة التقدم العالمي.

لقد حاولت الخطابات التراثية والتاريخية أن تدرس، وتنقح، وتكتب التاريخ الذي هو ليس شيئاً آخر، كما يصرح بذلك ريمون أرون (Raymond Aron)، إلا

(*) نشرت هذه الدراسة في: **المستقبل العربي**، السنة ١٧، العدد ١٨٦ (آب/أغسطس ١٩٩٤)، ص ٩٣ ـ ١٠٦.

(**) معهد الفلسفة، جامعة السانية ـ وهران، الجزائر.

«إعادة بناء حياة الأموات من طرف الأحياء»[1]، هذا البناء الذي حاول المفكر العربي أن يستلهمه ويتحكم فيه. وهذا الاستلهام نفسه للتاريخ لم يكن جديداً علينا بقدر ما كان متجذراً فينا منذ القدم حيث حاول المسعودي والطبري وابن خلدون في إطار حقل الأسطوغرافيا العربية... وآخرون، أن يشكلوا تلك الحركة الواعية للتاريخ، لكن في المرحلة «المعاصرة» لم يكن الوضع نفسه، ذلك أن الصيرورة التاريخية أخذت مجرى آخر، وذلك في علاقتها الجدلية مع الحضارة الراهنة التي بيّأت الوعي العربي.

كما أن عمليتي الاستلهام والاستيعاب، لا تتم إلا في إطار تلك الحركة الواعية باتجاه التاريخ، باتجاه يدعو إلى تجديد وعينا بالتاريخ. في هذا الإطار شهد الفضاء الفكري العربي مفكرين كرّسوا حياتهم وأعمالهم لفك هذا اللبس، حيث كان من بين هؤلاء المفكر قسطنطين زريق، الذي جعل من الاتجاه الوضعي وسيلة لغاية كان شعارها إعادة تجديد الوعي التاريخي العربي.

أولاً: من الماضي إلى المستقبل

يتجه زريق في أول كتاباته **الوعي القومي** إلى دراسة الوعي العربي، الذي يشكّل محور كتابه الثاني **أي غد؟**. فالسؤال عن الوعي وعن القدر ـ المستقبل ـ عند زريق كان نتيجة طبيعية لأزمة الواقع العربي بعد فشل القوات العربية أمام القوة الإسرائيلية، فحتى وإن كان الغد ـ المستقبل ـ بالنسبة إلى تلك اللحظة مبهماً فإن التساؤل عنه يصبح من الواجبات الضرورية لنهضتنا «المرتقبة»، «إنه السؤال الذي يجب أن نعي مضمونه إذا أردنا لأنفسنا السلامة والرقي»[2]. فالتساؤل عن المصير، أو عن الغد أساسي في النهضة العربية، ولكنه لا يمكن أن يكون كذلك إلا إذا أرفقنا هذا التساؤل بوعي قادر على احتواء الأزمة، أزمة الواقع العربي التي تفرض بدورها على العرب تكوين هذا الوعي.

إن الوعي بالأزمة، أزمة الحاضر ـ الواقع ـ واستخلاص أسباب تلك الأزمة يساعد على الطرح العقلاني للمسألة القومية، التي يصبح من واجباتها طرح مثل هذا التساؤل لأنه جوهر الموقف القومي الذي يعتبر محصلة وضع حضاري للعرب. وهو نفسه ـ أي الوضع الحضاري ـ الذي نحياه اليوم ـ نخص بالذكر هنا أزمة ١٩٤٨ ـ هو الذي «يتطلب ـ في رأي زريق ـ معرفة أنفسنا بالنسبة إلى تراثنا، ويتطلب معرفة

(١) Raymond Aron, *Dimensions de la vonscience historique,* 2ème éd. (Paris: Plon, 1964), p. 6.

أنفسنا بالنسبة إلى العالم الخارجي»[٢]. هنا فقط يصبح السؤال عن الماضي ـ التراث ـ وعن المستقبل ـ العالم المعاصر ـ شرعياً، سؤال تفرضه اللحظة الراهنة للوعي العربي.

إن المرور من المستقبل إلى الماضي، لا يمكن أن يتم إلا في ضوء حاضر قادر على احتواء هذه الصورة، وإلا ستكون هذه العودة، عودة نكوص من الواقع. وحتى يتم ذلك، يجب أن نجدد علاقتنا بالتاريخ، أي بتشكيل وعي تاريخي، وعي قادر على تجديد نفسه بطروحاته، وهذه هي مهمة المفكر القومي.

فالمفكر القومي لكي يتمثل الوضع الحضاري الذي كان سبباً من قبل في إيجاده، يجب عليه أن يحيا الأزمة، لا أن يتنكر لها، فيجب ألا يفشل بـ «الانشغال عنها بالأمور الطارئة، بل يتمثلها دوماً أمامه»[٣]، كلحظة من لحظات وعيه، بل كلحظة من لحظات الخطر التي تهدد مصيره، عندئذ فقط يصبح الوعي بالأزمة هو وعي بالتاريخ، والتاريخ هنا ينسحب على الماضي، والحاضر والمستقبل، حيث تظهر أهمية المؤرخ عظيمة في تمثّل هذا الانتقال لأجل إعادة تشكيل وعينا التاريخي في الكيفية التي يجد بها حلولاً لهذه الأزمة، فهو وحده القادر على أن يغير اتجاه وعينا واهتماماتنا الحاضرة بما يتمثله من حلول للأزمة التي يحياها أبناء الأمة، وهو وحده القادر على أن «يصرف اهتمام أبناء مجتمعه عن العرض الزائل إلى الجوهر الباطني ويثبت في نفوسهم الحقيقة الأولية التي تكشف عنها العواصف والأزمات»[٤]. إن حقيقة الأخطاء التي أدت بالوعي إلى هذه النتيجة هي أخطاء الانطلاقة التي تَشكّل وفقها الوعي، ولا يمكن أن يحصل للمؤرخ توجيه أبناء الأمة إلا بوعي يحتوي الأزمة، أي وعي يتجاوز الأزمة إلى الكشف عن أزمة التأسيس للوعي السابق الذي كان سبباً في تخلّفنا.

لذا فإن وجوب تجديد وعينا، الوعي بالأزمة من خلال التاريخ، يصبح عند زريق من بين الاهتمامات الأولى في التساؤل عن المستقبل أو المصير.

لكن مع ذلك لا يمكننا أن نتغافل عن أهمية الحاضر، رمز كينونتنا في تكوين وعينا بالماضي وبالمستقبل لأن «الماضي مهما يكن غناه وثراه لا يمكنه في غياب حاضر غير قادر على استيعابه أن يسهم في تدعيم ذلك الحاضر فضلاً عن

---

(٢) قسطنطين زريق، «هل يكون العرب في صناعة التاريخ من أبناء الماضي أم من أبناء المستقبل؟» مقابلة، **الفكر العربي**، السنة ١، العدد ١ (حزيران/يونيو ـ تموز/يوليو ١٩٧٨)، ص ١٢٧.

(٣) قسطنطين زريق، **أي غد؟ دراسات لبعض بواعث نهضتنا المرجوة** (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٥٧)، ص ١٢ ـ ١٣.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢١.

المستقبل»[٥]، فالحاضر كينونة، وطرحه في استراتيجيا عملية قد يدفع بنا إلى الانعتاق في الماضي، وبالتالي سنجد عزاءنا الوحيد في ما فعله وعمله أسلافنا من جهة، كما أنه قد يدفعنا إلى التفكير في المستقبل، وبالتالي سنجد ذواتنا في صورة مرآوية، وذلك هو الاغتراب نفسه الذي ما زلنا نعانيه.

لذا فإن التساؤل عن التاريخ، عن الماضي، وعن الحاضر والمستقبل، يضعنا أمام مشكلة تاريخية، وهي: هل الشعب هذا سيكون محكوماً بالتاريخ أم سيتحكم في التاريخ؟ إذا كان محكوماً بالتاريخ، فهذا معناه أنه يقبل التاريخ كما هو يخضع لميل التاريخ، أما الشعب المتيقظ الواعي فهو يتحكم في التاريخ، وهذا هو أساس تجاوز وعي الأزمة، أزمة الواقع التي هي أساساً أزمة تاريخ.

ثانياً: أي وعي لأية أزمة؟

يضع زريق مهمة إعادة تجديد الوعي التاريخي، أي التحكم في التاريخ، من بين أحد الاهتمامات الأساسية في كتابه **نحن والتاريخ** (١٩٥٧)، الذي كان في رأيه «محاولة تمهيدية في سبيل تفهم الوعي التاريخي عند الأفراد والشعوب... وإدراك معنى التاريخ كعلم ينتظم فيه الوعي، وتحليل موقفنا.. من ماضينا وتاريخنا وأثر هذا الموقف في حاضرنا ومستقبلنا»[٦]. فالواقع/الحاضر، إذا كان سبب الأزمة فيه ـ أي التأخر التاريخي ـ فإن زريق يشترط لتجاوزه وعياً تاريخياً، ولكن ليس أي وعي بالتاريخ قادراً على خلق لحظة التجاوز؛ فقد يكون لدينا وعي بالتاريخ، وتكون مرجعيته ذاكرتنا الاجتماعية فتتغلب فيه الأسطورة على العقل والخيال على الحقيقة، فتزيد الأزمة عمقاً. وإذا كان تجديد وعينا بالتاريخ مطلباً ضرورياً «فليكن هذا الوعي صحيحاً منفتحاً.. قد يكون لنا مصدر قوة دائمة... وعاملاً من عوامل البناء، لا قوة تجرّنا حيناً إلى الوراء وحيناً إلى الأمام»[٧]. فالوعي التاريخي المؤسّس على نظرة عقلانية للأبعاد الزمانية: ماض، حاضر، مستقبل، هو القوة القادرة على خلق لحظة التجاوز.

---

(٥) البخاري حمانة، «من أجل فلسفة عربية للتاريخ،» ورقة قدّمت إلى: **الفلسفة العربية المعاصرة (مواقف ودراسات): بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الثاني الذي نظمته الجامعة الأردنية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨)، ص ٢٤٢.

(٦) قسطنطين زريق، **نحن والتاريخ: مطالب وتساؤلات في صناعة التاريخ وصنع التاريخ**، ط ٦ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٥)، ص ١٣.

(٧) المصدر نفسه، ص ١٤.

إن الوعي التاريخي ـ أساس التجاوز ـ في معناه الضيق عند ريمون أرون يحتوي ثلاثة عناصر أساسية، هي: «الوعي بالديالكتيك بين التقليد والحرية والجهد للحصول على واقع أو حقيقة الماضي، والاحساس بأن تعاقب التجمعات الاجتماعية، وإبداعات الإنسانية خلال الزمن ليست أياً كانت أو مختلفة، بل إنها تهم الإنسان فيما هو أساسي له»[٨]، عندئذ يمكننا أن نتكلم على وعي بالتاريخ. والغالب أن واحداً من هذه العناصر لا يمكن أن يغيب عن حضارة أو مجتمع ما، فلكل مجتمع وعيه بالتاريخ، وعيه بأحد العناصر السابقة المكوّنة للوعي التاريخي. لذا فإن زريق ـ ووعياً منه بأهمية الوعي التاريخي كأساس لتجاوز أزمة الحاضر/الواقع ـ فإنه يرى أن من بين «أول متطلبات العمل التاريخي المبدع صحة الإحساس بالحاضر وحده»[٩]، لأن أساس الأزمة يتوقف على الإمكانية والكيفية التي يحوّل فيها حاضرنا المتأزم إلى مستقبل أكثر غنى وثراء، كما أن المستقبل، بل التفكير في المستقبل دون حاضر، لا يمكن بناؤه إلا كخيال «يوطوبيا» (Utopie) يبقى مبهماً ومصدراً لأزمات أخرى.

لحل هذه المسألة، أي كيفية التجاوز وكيفية تصور الربط بين فترات زمانية قد تبدو متباعدة التصور، فإن زريق يوضح ما يعنيه بـ «التاريخي» (Historique) ومفهوم التاريخ Histoire، إذ إن الأول (أي التاريخ) يحمل معنى الأبعاد الزمانية الثلاثة: الماضي، الحاضر، المستقبل، أي ان لفظ «تاريخي» يطلق «بمعنى شامل لا يقتصر على الماضي، بل يمتد عليه وعلى الحاضر والمستقبل»[١٠]. ولتوضيح ذلك فإن زريق يبذل جهداً في تقصّي الحقائق لمفهوم التاريخ، منطلقاً من اللبس في الفهم العام لمفهوم التأريخ، وهو لبس لا يسود الخطاب العربي وحده، بل يمتد حتى على الخطاب الغربي بين مفاهيم: Geschichte (بالألمانية)، History (بالإنكليزية) و Histoire (بالفرنسية).

ولتجاوز هذا اللبس فإن زريق يقترح لنفسه استعمالين لهذه الكلمة ـ المصطلح، فيختار إطلاق لفظة «التأريخ» بالهمزة على دراسة الماضي، و«التاريخ» بالألف اللينة على الماضي ذاته[١١]، ليبدو له بعد ذلك أن الغرض من التأريخ هو «السعي لإدراك الماضي البشري وإحيائه»[١٢]. وهو مجال يعطيه زريق من الأهمية ما

---

(٨) Aron, *Dimensions de la conscience historique*, p. 95.

(٩) زريق، المصدر نفسه، ص ١٨٦.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٢١.

(١١) المصدر نفسه، ص ١٤.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٤٩.

يستحق، بل يبقى هو هدف مؤلفه، ويبقى التاريخ يختص بالماضي، ليوضح بعد ذلك ما يعنيه بـ «الإدراك»، و«الماضي البشري»، و«الإحياء»، وهي ألفاظ يبذل زريق كل جهده لتوضيحها، لأنها تشكل أحد اهتماماته.

وحيث يرى أن الإدراك يختلف عن التوهّم والتخيل الذي قد يبدو لشعب ما أن القدرات: الإدراك والتخيل، تتساوى في ما بينها، لذا فإن غاية التأريخ تبدو عند زريق في إدراك الماضي البشري كما كان، لا كما نتوهم أنه كائن، وكذلك ليس هو تصوير «للماضي كما يجب أن يكون، أو كما نريده أن يكون»[١٣]، أي إبعاد الجانب الفلسفي التأملي للتاريخ وقراءة الماضي في صورته الحقيقية المدركة.

أما ما يعنيه بـ «الماضي البشري» فهو قراءة التاريخ الإنساني «منذ أن اكتمل تكوينه الطبيعي وانقسم إلى أجناسه وأسره المعروفة، وبدأت تنشق الإنسانية»[١٤]، أي تتبع مراحل وعي الإنسان منذ أن وعى الإنسان كينونته حين انفصاله عن الطبيعة.

منذ أن أصبح الإنسان يعي أناه بالنسبة إلى الآخر تشكل لديه وعي بحريته. أما «الإحياء» فهو يكمن في نوعية القراءة التي نضفيها على تاريخنا ونوعية المعرفة التاريخية التي نتناول بها تاريخنا. ففي هذه المعرفة تكمن قيمة الوعي، والإدراك الذي نمارسه على ماضينا، إذ قد نضع منه تتابع أحداث مضت وانتهت، فلا يصبح لها أي دور من تذكرها، كما أننا نجعل منها بوعينا وإدراكنا استمرارية لوجودنا في سلوكاتنا ونشاطاتنا، عندئذ فقط سنجد التأريخ لا يكتفي بالماضي، بل بالحاضر والمستقبل. فبمقدار إحيائنا الماضي البشري، وبمقدار وعينا تتحدد علاقتنا الزمانية التي يمكن أن يتناولها لفظ «التأريخ».

إذاً مع زريق يصبح «التاريخ» مجالاً للنشاط الإنساني الواعي، وفي ذلك تجاوز للمفهوم السابق الذي ورثناه قديماً، والذي لخصه ابن خلدون في قوله إن التاريخ فن عظيم المذهب، جمّ الفوائد، شريف الغاية، إذ هو يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم، والأنبياء في سرهم، والملوك في دولهم وسياساتهم.

وحيث طبع خطابنا التاريخي، ووعينا بالتاريخ السردي، فإن هذا التجاوز الواعي للمفهوم «الكلاسيكي» لمفهوم التاريخ، تجاوز يفرضه الواقع، لأجل رسم استراتيجيا أخرى لنهضتنا العربية المرتقبة، عندئذ يتشكل مفهوم لمعنى اللحظة الحاضرة.

---

(١٣) المصدر نفسه، ص ٥٧.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٥٤.

لكن زريق لا يعني بالتجاوز التخلي أو الرفض بقدر ما يعني التمايز، وبالتالي تحقيق الأنا الذي يصبح ضرورياً لوجود الوعي. إن هذا الحس والشعور بضرورة التنبه للتاريخ لم يكن جديداً على الأمة العربية، ولا على الإنسانية، إذ إن تلك المقدمة التي صاغها ابن خلدون لم تكن إلا في زمن وصل إليه حقل التاريخ والواقع العربيين بعد انحلال الدولة العربية الى دويلات لم تستطع بعده مواكبة الحاضر.

فلقد وعى ابن خلدون الفترة التي عاش فيها، وخطورة الأحداث التي عرفها الوطن العربي، لقد انتبه بكامل وعيه لذلك المنعطف التاريخي الخطير الذي قدّر له أن يعيشه[١٥]، لذلك أتى ابن خلدون ليضع جملة القوانين التي تحكم نشوء وانحطاط الحضارات، ثم إن هذا التنبه نفسه «لتاريخنا كان ضمن أعظم العوامل في نهضتنا الحديثة»[١٦]، فالتنبه أو العودة الواعية أمر ملازم ومشروط لأية نهضة.

ولكن لماذا هذا التنبه؟ وكيف يحصل؟

قد يبدو أن التساؤل هذا تمت الإجابة عنه، ولكن الحقيقة لم تكن في ما ذكرناه فقط، بل تتعداه إلى نمطية الخطاب التاريخي العربي قبل زريق.

وقبل هذا يقف زريق على علاقة الإنسان العربي بأبعاده الزمانية ملخصاً في ذلك حالة «الاغتراب» للوعي العربي، الوعي بتاريخيته حيث تبدو هذه الحالة تضاريس لوعي منقسم على ذاته، إذ منا «مثلاً مَن لا يزال يعيش في القرون السحيقة في القدم»، ومنا مَن يصارع تيارات القرن العشرين الصاخبة، ومنا مَن يقف في مرحلة من المراحل العديدة بينهما، وكان من الطبيعي أن يترك «آثاره السلبية»[١٧] في الوعي العربي.

فكان إما نكوصاً إلى الماضي أو اغتراباً، حيث كان هذا الاغتراب والنكوص سبباً من أسباب أزمتنا الحالية لأن الإنسان كائن تاريخي، وما دام التاريخ لا يخرج في بنيته عن إطار الزمن، فإن الماضي يبدو في أنانا قطعة مؤسسة للأنا «لا لأنه كوّنني بل إنه يظهر من خلال الأحاسيس التي أتمظهر بها»[١٨].

---

(١٥) محمد عابد الجابري، **فكر ابن خلدون، العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي**، ط ٥ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢)، ص ١٠.

(١٦) زريق، المصدر نفسه، ص ١٠.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٢٨.

(١٨) Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire: Essai sur les limites de l'objectivité,* bibliohèque des idées (Paris: Gallimard, 1948), p. 432.

لذا فإن غياب البعد/الزمان يخلق وعياً منشطراً عن ذاته، كان من عواقبه، كما قد يكون كذلك، أن الشخصية الواحدة تبدو «منقسمة عن ذاتها: انقساماً لاشعورياً مضحكاً في بعض الأحيان، وانقساماً في أحيان أخرى واعياً ثائراً منطوياً على كثير من الألم المولد والتفاعل النفسي المثمر»[١٩].

داخل هذه البنية غير الواعية للزمان تكوّنت نظرتنا إلى الماضي والحاضر والمستقبل، فكانت نظرتنا إلى الماضي في أغلب الأحيان «مزيجاً مشوشاً تختلط فيه تيارات متنوعة»[٢٠] غرضها الوحيد هو الكيفية التي بها تجعل خطابها يمر إلى وعي المجتمع والذي من خلالها تكشف عن أيديولوجيتها، ثم إن هذا انعكس على خطابات حاولت أن تؤسس لنفسها وعياً بالتاريخ.

ثالثاً: ضرورة تجاوز الخطابات الكلاسيكية إلى الخطاب الوضعي

كان من نتائج تلك النظرة غير الواعية إلى الماضي خاصة، وإلى الزمن عموماً، أن انقسم الخطاب التاريخي العربي إلى خطابات يحاول زريق أن يجمعها في أربعة تيارات: التيار التقليدي، والتيار الماركسي، والتيار القومي، والتيار الوضعي.

إن التيار التقليدي هو التيار الذي يحاول أصحابه الرجوع إلى الماضي، وقراءة مأساة حاضرهم ومستقبلهم فيه، فهو «ينبع من مصادر القرون الوسطى»[٢١]، حيث تختزل نظرته إلى الماضي في الأمة الإسلامية رمز التقدم في الماضي، ورمز الانبعاث في المستقبل.

أما من حيث النظرة التأريخية فإن «تعليل نشوء الأحداث وتطورها هو تعليل إلهي»، (أما) من حيث أسلوب المعرفة التاريخية «التصديق والركون إلى أخبار السلف»[٢٢] يبقى مرجعيتهم الموثوق بها. تعتبر هذه هي المواصفات العامة لهذا التيار، ولذا يعتبر زريق أصحاب هذا الاتجاه بعيدين كل البعد عن المناهج التأريخية الحديثة/المعاصرة، والتي أصبحت متداولة في الأسطوغرافيات، فالتيار «التقليدي» لم يتمكن من آليات البحث التاريخي ـ كالتعليل والحكم ـ أو «أساليب التحقيق التاريخي التي استنبطت في القرون الثلاثة الأخيرة، بل لا نغالي إذا قلنا إنها ضعيفة الصلة

(١٩) زريق، **نحن والتاريخ: مطالب وتساؤلات في صناعة التاريخ وصنع التاريخ**، ص ٢٨.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٨.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٢٥.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٢٥ ـ ٣٠.

بأساليب النقد التي استنبطها العلماء المسلمون في عصور نهضتهم وإنتاجهم[٢٣].

لذا كان لا بد من إعادة النظر في بنية مثل هذا التيار ليتلاءم ووعيه بالتاريخ، وذلك بإعادة النظر في خطابه، أي يجب أن ننطلق على الأقل مما نمتلكه في تراثنا، ويتم ذلك، كما يقول الدوري بتفهم «سبب نشأة الكتابة التاريخية عند العرب، لنرى دوافع كتابة التاريخ، واتجاهات المؤرخين، وآرائهم التاريخية، وأسلوبهم في تمحيص الروايات، وفي الكتابة، ونظرتهم إلى أهمية التاريخ ودوره في الحياة الثقافية والحياة العامة»[٢٤].

بهذه الكيفية لا يمكننا التخلي ورفض التيار التقليدي، بل العمل على تطويره داخل خطابنا التاريخي، أي تخليصه من الرؤية الدوغماتية للماضي، وهنا لا يجد أي بد إذا أردنا أن «نحيا كما هو واجب علينا واقع الإنسانية الحاضر»[٢٥].

على النقيض من هذا، أي إذا كان التيار «التقليدي» يضع من مرجعيته القرون الوسطى، فإن التيار الثاني يضع أسس: الثقافة واللغة والتقاليد نقطة مركزية في خطابهم، وهو التيار الذي يطلق عليه زريق اسم «التيار القومي» «سواء عربياً شاملاً أم اقليمياً محصوراً»[٢٦]، وهو ما يطلق عليه وفي أغلب الأحيان «التيار الوطني»، والتي بحثت من ورائه جل الدول العربية عن شرعيتها التاريخية، حيث يتصف بالإقبال «على الماضي إقبالاً يكاد في بعض الأحيان يبلغ حد الانغماس التام والخضوع الكلي له»[٢٧]، ويختلفون في مجال تعليل الحوادث التاريخية مع طبيعة العمل التاريخي، والهدف المراد منه.

إذا كان التيار «التقليدي» يختصر الماضي في الأمة الإسلامية، فإن «القوميين» تغافلوا عن «كونية التاريخ» (Universalité de l'histoire) مختزلين التاريخ في الأمة العربية، إذ إنها حتى ولو نادت بالماضي وجعلته أساساً في بنية خطاباتها، فإنها، وفي غالبية الأحيان، تهمل «الروابط التي تشدّه إلى تواريخ الشعوب والأمم الأخرى، وتسهو عن وحدة التاريخ البشري المتشابكة»[٢٨].

---

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٢٩ ـ ٣٠.

(٢٤) عبد العزيز الدوري، **بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب**، سلسلة نصوص ودروس؛ رقم ١٠ (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٠)، ص ٩.

(٢٥) زريق، المصدر نفسه، ص ١٦.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٣٤.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٣٦.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٣٦.

في مقابل هذين التيارين، هناك تيارات حاولت الأخذ بآليات ومناهج أصبحت بعد ذيوع فلسفاتها مجالاً خصباً لحقل التأريخ، وضرورياً في بعض الأحيان نظراً إلى معطيات علمية ورؤيتها الواقعية منها: التحليلات المادية للتاريخ، وهو ما يطلق عليه في غالبية الأحيان تسمية «التيار الماركسي».

وللتيار الماركسي «سحره وفتنته، خاصة لمجتمع في مثل وضعنا السياسي والاجتماعي والعقلي»[٢٩]، مجتمع متخلف اقتصادياً واجتماعياً، فكان من الطبيعي أن تكون الماركسية إجابة عن هذه الحالة التي تحياها الذات العربية.

أما التيار الرابع والأخير الذي يبدي زريق نفسه إعجاباً به، هو التيار العلمي/ الوضعي «الذي تكوّن تدرجاً بفضل تنبهنا للمدنية الحديثة، واقتباسنا عقليتها... ليتوجه.. إلى الماضي دون فكرة مسبقة أو فلسفة مفروضة ويحاول استعادة الماضي (ويسعى) إلى ربط الحقائق المفردة... لكي يستخرج منها صورة للماضي»[٣٠]، وهو التيار الذي سيشهد اتساعاً كبيراً في المدارس التأريخية الغربية من خلال مدرسة الحوليات، حيث يحاول أصحابه الاستفادة من العلوم الأخرى كعلم الأجناس القديمة، وعلم الكتابة القديمة، وعلم الآثار... إلخ.

إلاَّ أن التيارات الأربعة ساهمت بشكل أو بآخر في تكريس تلك الرؤية غير الواعية بتاريخنا لأن «غاية التأريخ هي إدراك الماضي كما كان لا كما نتوهم أنه كان، وكذلك ليس هو تصوير الماضي كما يجب أن يكون أو كما نريده أن يكون»[٣١]، علماً أن الخطاب التاريخي العربي لم يعمل إلا على تكريس وعي زائف بالزمان/ الإنسان، فكان ماضينا إما وهماً أو أيديولوجيا.

من هنا فإن تجاوز هذه الخطابات يغدو ضرورياً، والتجاوز لا يتم إلا من خلال إعادة تشكيل وعينا التاريخي العربي، وعي بالزمن ووعي بالإنسان، أي وعي بالحاضر/الواقع. ويتم ذلك عند زريق من خلال «عودة أصيلة متبصرة يهديها العقل ويوضُّحها فهم صادق لعلاقة ماضينا، بحاضرنا ومستقبلنا»[٣٢]، ولا يتم هذا الربط، أي الوعي بالعلاقة الزمانية إلا من خلال الحاضر/الواقع، أي بتبني منطق الواقع أو التاريخانية لإعادة تجديد وعينا التاريخي.

---

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٤٠.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٤٢ ـ ٤٣.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٥٧.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ١٧.

إن عملية بناء/تركيب الماضي يجب أن تنطلق في نظر زريق من متناقضات الواقع، فالواقع بمتناقضاته «يفرض» مجابهة جديدة صريحة لماضينا القومي «والتاريخ الإنساني عموماً، مجابهة ترتفع إلى مستوى هذين الواقعين»[٣٣]، إلى مستوى الكونية، والعالمية في النظرة إلى الذات والآخر، فحكمنا على أنفسنا بالتخلف بعدما كنا نظن أننا نعيش نهضة حديثة أو «معاصرة».

كما أن تبني خطاب تاريخي وفق «مسؤولية الحدث» التاريخي، والذي يحفز وعينا إلى الأمام بالحكم، أي الحكم في التاريخ، يبقى متوقفاً في أساسه على رؤيتنا نحن، وعلى توظيفنا السليم للماضي لأن كون «الأثر إيجابياً أو سلبياً أو نصيبه من هذه الصفة أو تلك رهين بجدارتنا واستحقاقنا وصحة موقفنا»[٣٤]، فالموقف مسؤولية وحرية، وذلك هو أحد أسس الخطاب التاريخي، فموقف المجابهة هو لحظة وعي تاريخي، وإن أساس هذا العمل هو قلب الوعي المعكوس إلى وعي بمسطرة التاريخ، أي أن نجعل الماضي أمامنا لا خلفنا يشدنا إلى الوراء. أما إذا وضعناه أمامنا وكانت الغاية هي عملية أو محاولة التجاوز، عندئذ فقط سنسمح لتاريخنا أن يكون محفزاً لنا، وعندئذ فقط سنجد أنفسنا نمارس عملية الحكم على التاريخ وهي العملية التي «تنتهي آخر الأمر إلى استخراج التراث الإيجابي الذي يتضمنه، وإلى تميز هذا التراث عن العناصر السلبية الماضية التي أضعفت الإبداع وعطلته وأعاقت نمو التراث وامتداد نطاقه وأثره»[٣٥].

والحكم في التاريخ ـ مدى وعي الأمة بالتاريخ ـ هو موقف واعٍ من الماضي، ومرآة وعينا بالتاريخ، فهو إذن «مظهر من مظاهر موقفنا العقلي أو موقفنا الكياني العام»[٣٦].

رابعاً: «الحكم في التاريخ» والخطاب الوضعي

إن الموقف من الماضي ينتج منه الحكم في التاريخ، الذي يتم من خلال الآلية في رأي زريق والمنهجية التي تتعامل بها مع ذلك الماضي. وأول هذه الآليات «التعليل التاريخي»، الذي هو «محاولة استكشاف علة الأحداث الماضية أو عللها

(٣٣) المصدر نفسه، ص ١٩.
(٣٤) المصدر نفسه، ص ٢٠٩.
(٣٥) المصدر نفسه، ص ٢١٧.
(٣٦) المصدر نفسه، ص ٢١.

(حيث يتم الاعتقاد أن التاريخ) حدث.. كما حدث واتخذ الشكل الذي يتراءى لنا به»[٣٧].

لذا كان التعليل شكلاً من الأشكال المميزة للموقف العقلاني من التاريخ الذي يختلف عن الإرجاعي الوهمي، الذي يرجع سبب الأحداث التاريخية إلى قوى ميتافيزيقية يغلب عليها الطابع الأسطوري.

إن التعليل التاريخي دليل على أن الوعي بالتاريخ هو مقياس ذلك الوعي، لذا فإذا «وفّينا شروطه، وقمنا بواجباته، يرفعنا عن مجرد الانقياد الطيع للتاريخ ويغدو هو ذاته مظهراً من مظاهر فعاليتنا الإيجابية، ولوناً من ألوان نتطلع عليه»[٣٨]. ولا يتم ذلك إلاَّ إذا اعتقدنا بقدرة الإنسان على تحمل المسؤولية، فالإنسان «لا يتأثر بالواقع فحسب، بل يؤثر فيه، ولا يكتفي بأن يكون نتيجة ومحصولاً، بل يطمح إلى أن يغدو سبباً فاعلاً.. هو ابن التاريخ وأبو التاريخ في وقت واحد»[٣٩]، هو الوعي القادر على بلورة إمكاناته في تصور ماضيه وحاضره ومستقبله.

من هذه الزاوية يؤكد زريق على أهمية الإنسان، ويضع أحد مهام التفكير «التأريخي» الاهتمام بالإنسان، فلا بد في نظر زريق من أن على التفكير التأريخي «أن يستجلي العوامل التي أدت إلى تقدم الإنسان ورقيه وتحرره وتلك التي عملت على إضعافه وتأخره وانحطاطه»[٤٠]، وهذه هي المهمة الأولى التي يتوجب التفكير فيها قبل أية خطوة إلى الأمام نحو المستقبل، على ألا نعمل على تنميط أو نمذجة هذا الإنسان.

فالدراسة أو التفكير في الإنسان، إما أن يكون واعياً به ككائن حي، تاريخي، وإلا لا يكون، ويجب في نظر زريق أن «يرافق ذلك وعي بالنظرية التي كوّناها، والتعليل الذي نفسر به طبيعة الإنسان، ولكن حذار أن نفرض هذه النظرية على التاريخ فرضاً»[٤١].

فبالنظر إلى الماضي وإلى الإنسان يكون التعليل التاريخي ـ أحد أسس الوعي التاريخي ـ قد بلغ أهدافه الرئيسية، التي تلخصت في أن أصبح ـ أي التعليل

(٣٧) المصدر نفسه، ص ١٣٣.
(٣٨) المصدر نفسه، ص ٢٢٧.
(٣٩) المصدر نفسه، ص ٢٢.
(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٢٥.
(٤١) المصدر نفسه، ص ١٤١.

التاريخي ـ «مقدمة للتاريخ وفاتحة له: مقدمة لأنه يكشف عن الافتراضات التي ينطوي عليها نظرنا للإنسان وإلى الماضي، وخاتمة لأنه يظهر خلاصة مفهومنا للماضي المستمدة من الحوادث»[٤٢] والذي يكون المنهج الوضعي أساساً للكشف عنه.

إلا أن عملية تجديد الوعي التاريخي لدى زريق لا تقتصر على التعليل للماضي فقط، بل تتعداه إلى عملية الإبداع التاريخي، فإذا كان الماضي، ودراسته ضروريان لإعادة تأسيس وعي تاريخي عربي، فإن المستقبل يعتبر لدى زريق أحد الأسس الضرورية والأساسية للعمل التاريخي المبدع، ذلك أن «المبدعين في التاريخ كانوا أبداً متطلعين إلى الأمام، كانوا رواداً.. مغامرين»[٤٣]. وهذا لا يعني عند زريق هروباً إلى الأمام للتفكير في المستقبل، بل إن هذا الإبداع يظل دائماً «ذا صلة بالماضي، وصلته هذه صلة إدراك وحكم واستلهام، لا صلة نكوص وانبهار وهروب»[٤٤]. فإذا حكمنا على الماضي حكماً واعياً، فإنه من الواجب استثمار هذا الحكم للمستقبل والذي يصبح مجالاً لحكم التاريخ علينا، أي المستقبل الذي يصبح ماضياً تتجسد فيه أعمالنا وتجاربنا.

من هنا، كان المستقبل والتفكير فيه هاجساً من هواجس حكمنا في التاريخ، إلا أن التفكير في المستقبل/الماضي هو نتيجة من نتائج الأزمة التي نحياها، أزمة الحاضر/الواقع، إذ إن المقارنة التي نجريها من حين إلى آخر عن دراسة عميقة أو عن رؤية سطحية بين انجازات الأمس/الماضي، وبين ما نريده، هي الدافع إلى التفكير في المستقبل، فلولا هذا لبقينا «نعيش في ظل الماضي وحده وننحصر ضمن نطاقه»[٤٥].

يبدو إذاً أن الدافع هنا عند زريق للتفكير في المستقبل مزدوج، فإما أن يكون الحاضر أو الماضي، لكن سرعان ما يزول هذا اللبس لتداخل الأزمنة حينما يوضح المقصود بالتاريخ/التأريخ الذي يحمل معنى الماضي والحاضر والمستقبل. فالتاريخي l'historique يشمل الأبعاد الزمانية الثلاثة، بل إن التفكير في الماضي من خلال «التعليل» و«الإبداع»، أي «الحكم في التاريخ»، هو اللحظة التي يتولد منها المستقبل، والذي بدوره يكون أحد نتائج أزمة الحاضر/الواقع «فالاهتمام بالماضي

(٤٢) المصدر نفسه، ص ١٤٥.
(٤٣) المصدر نفسه، ص ١٨٨.
(٤٤) المصدر نفسه، ص ١٨٩.
(٤٥) المصدر نفسه، ص ١٨٩.

والحاضر ناشىء عن الرغبة في معرفة ما ينطوي عليه المستقبل وما ستأتي به الأيام».

نلاحظ هنا الاستخدام الفينومينولوجي للزمن، الذي يضع (أي زريق) من الأنا أساساً أو قاعدة مركزية لتقسيم آنيات الزمن، أي أن الوعي بالزمن لا يتم إلا من خلال الأنا الواعية، والإنسان لا يدرك في زمانيته إلا من خلال الزمن: الماضي، والحاضر، والمستقبل، وذلك للوصول إلى مفهوم للتاريخ من خلال الوعي بالزمن والإنسان.

نلاحظ كذلك أهمية كل لحظة زمانية: ماض، وحاضر، ومستقبل، في خلق أو صنع اللحظة الأخرى في ملكة الوعي والتي بواسطتها الأنا ـ كما هو عند هيغل ـ تنسلخ من طبيعتها الأولى. فالماضي لا يمكن أن ينظر إليه بأهمية وقوة الحاضر نفسه، والحاضر لا يمكن أن ينظر إليه إلاَّ كـ «برهة تستقر الآن لا تلبث أن تنضم إلى سوابقها»، دون أن يؤثر ذلك في قيمة وأهمية كل فترة في بلورة وعينا بالزمان، لأن الحاضر هو جسر أساسي لبلورة النظرتين: نظرتنا إلى الماضي، ونظرتنا إلى المستقبل.

لذا فإن مسؤولية الإنسان الواعي تبقى من الأهمية بكثير في تمثّل اللحظات كلها، فالإنسان هو بالفعل «ملتقى الماضي والمستقبل ينفعل بهما ويفعل فيهما»، لذا فإن الحاضر يبدو ككينونة للأنا، فإذا لم تتمكن الأمة من استيعاب متناقضاته فإن التفكير في الماضي والمستقبل يبقى ضرباً من الخيال أو الوهم، فيكون مجال الأسطورة والدين أوسع من مجال «العقل».

خامساً: الحاضر سبيل إلى المستقبل

ما دمنا أمة لا تملك حاضرها، بل إن حاضرها ورهاناته سبيل إلى أزمتها، تحيا الأزمة في كل مجالات الحياة وعلى كل المستويات، وبأخطر أبعادها، لذا كان من الواجب التفكير في الأزمة لنجعل منها أساساً لمستقبلنا «التفكير الذي تتطلبه الأزمة يجب أن يتوجه إلى المشاكل الأساسية في الكيان الفردي أو الاجتماعي مقدماً الأهم من المهم»[٤٦].

وأولى هذه الخطوات هي التفكير في القوى التي تحكم الحاضر، والتفكير في الكيفية التي نجعل من حاضرنا قابلاً لاحتوائها عن وعي، فمن بين مهمات هذا

(٤٦) زريق، **أي غد؟ دراسات لبعض بواعث نهضتنا المرجوة**، ص ١٩.

الوعي هي القضاء على الاغتراب الكامن في نظرتنا إلى الحاضر، أي الاغتراب في الزمن والمكان، ولذا كان من «أول واجباتنا أن نسعى لنصبح في الواقع جزءاً من العالم الذي نعيش فيه.. لا بد لنا من مكالمة الغرب بلغته، ومقابلته ومجابهته بنوع عمله وتدبيره»[٤٧].

لذا كان أول عمل هو التفكير في الإنسان العربي الحاضر، أي الاهتمام بالإنسان ككائن اجتماعي سياسي واقتصادي... الخ، منطلق الوعي التاريخي العربي، اهتماماً نتجاوز به الواقع/ الحاضر المتأزم، لذا فإن سبيلنا اليوم هو في «تجهيز أنفسنا بالقدرة الذاتية، وهذه القدرة هي بشرية لا مادية تتمثل بنوع المواطن العربي وجدارته وفاعليته»[٤٨]. فالاهتمام بالقدرة الذاتية أول عمل استراتيجي للوعي المستقبلي العربي.

فالإنسان لم يع بعد التغيرات الزمانية التي جرت في شبكة العلاقات الاجتماعية العربية، وما زالت الأسس الاجتماعية نفسها وشبكة العلاقات لقرون الانحطاط العربي تحكمه، وتحكم آفاقه المستقبلية، إذ إن «أخطر ما ورثناه من تراثنا العريق هو «ضيق ولاءاتنا وتأصيل الفردية والعشائرية والقبلية في نفوسنا. لقد كان النظام السائد لدى الشعوب السامية النظام القبلي والرابطة المسيطرة العصبية القبلية»[٤٩]. فكيف يستطيع هذا المخيال السياسي/ الاجتماعي (L'imaginaire socio-politique) أن يتعامل اليوم مع مؤسسة قائمة على قيم علمية تختلف عما ألفناه؟

إن النتائج السلبية للمؤسسات العربية اليوم تجد تعليلها في هذا «المنطق» من العلاقات الذي يحكم الإنسان العربي، وهو المشكل نفسه الذي لم تستطع «النهضة» العربية (١٧٩٨) أن تجيب عنه لأنها لا تملك مفهوماً للتاريخ.

يظهر هذا واضحاً أكثر إذا ما تأملنا في الثروة العربية التي تفوق الآخر (الغرب)، إلا أن عملية الاستثمار وتحويل الثروة إلى رأسمال عربي تتم عند الآخر (الغربي) ولا تتم عندنا. إذا كان هذا صحيحاً فيجب ألا نفهم أن الموارد المالية غير ضرورية للنهضة، بل إنها هي وحدها لا تحدث التطور «الذي يحدث التطوير.. الإنسان، لا أي إنسان، وإنما الإنسان المهيأ تدريباً وتعليماً»[٥٠].

يبدو إذاً التفكير في الإنسان، في تحويله من القبيلة إلى الدولة/ المؤسسة. وفي

---

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٢٦.

(٤٨) قسطنطين زريق، **نحن والمستقبل**، ط ٢ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٠)، ص ٣٠٦.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٣٠٧.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٢٦٨.

التفكير في الكيفية التي يتم بها هذا التحويل، عملية استراتيجية في إعادة تأسيس وعي تاريخي عربي، وعي قادر على تجاوز أزمة الحاضر إلى المستقبل. ولذا فإن «المهمة الأساسية.. تتطلب تحديث العقول، فالعقل الناشط عند زريق يرتكز على ذهنية تتحكم بالحاضر بشكل علمي، وتنظر إلى المستقبل لكي تستكشف مباعث الأحداث ولكي تخطط وتصنع وتبدع»[٥١]. ولا يتم تحديث العقول إلا بالتفكير في العلاقة الجدلية بين العلم والمؤسسة من جهة، والمؤسسة والعلم والمجتمع من جهة أخرى، لأن العلم هو مؤسسة لا إنتاج موسوعي كما تعاملنا معه وما زلنا كذلك. فهذه المؤسسات تعمل على توسيع نشاطاتها العلمية وأبحاثها نظراً إلى تشعب المباحث العلمية. ويكفي هنا أن نشير إلى تعدد شُعب حقل علم الاجتماع إلى علم الاجتماع الديمغرافي والريفي والسياسي... الخ.

فالمؤسسة السياسية تجد اليوم في المؤسسة العلمية استمراريتها، لذا فواجبنا الآن «ان نقتبس منها ما نستطيع وأن نكوّن لأنفسنا القدرات العلمية والتنظيمية التي تمكن من الإفادة منها»[٥٢]، بدلاً من التنديد بها في خطاباتنا التي طالما شكلت «وعياً زائفاً» بالعلم، وأثّر ذلك حتى في قدراتنا الذاتية في فهم العلاقة في ما بين المؤسسات، إذ ظل العرب يتعاملون عن طريق مؤسسات لا علاقة للأخرى بها. وما كان إلا أن جعلنا من المجتمع نفسه مؤسسة قائمة بذاتها تستقبل خريجي جامعاتنا ومدارسنا، وفضلنا حينئذ أن نتكلم على «بطالة» بدل أن نتحدث عن عمل، وإنتاج؛ بدل أن نتحدث في العمق، ألا وهو غياب وعي تاريخي بالمؤسسة العلمية نفسها.

يبدو إذاً التفكير في العلم/المؤسسة/المجتمع داخل وحدة علائقية ضرورياً للتفكير في الإنسان العربي، وتحويله من إنسان أزمة إلى إنسان مستقبل بالاحتفاظ بهويته ودون الدخول في تغريبه.

كما يجب ألا تفهم هذه الهوية على أنها «حقيقة أزلية وأبدية وإنما هي مطلوب للحاضر والمستقبل، وهي لذا تأتي عفواً واعتباطاً بل بقدر ما نعي مقوماتنا ونستثمر في سبيل حاجاتنا الحاضرة»[٥٣]، وذلك هو أساس الوعي التاريخي المرتبط بحركية الأنا داخل الزمان، أي أن تفهم هذه العلاقة في ضوء تاريخانيتها، «فالدينامية المجتمعية مرتبطة بالوعي التاريخي، وإن هذه الدينامية هي أقوى وأفعل وأسرع في

---

(٥١) سهيل فرح، «الخطاب الفلسفي المعاصر في لبنان: إشكالية العقل والعلم والإيمان،» ورقة قدّمت إلى: **الفلسفة العربية المعاصرة (مواقف ودراسات): بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الثاني الذي نظّمته الجامعة الأردنية**، ص ٢٣٨.

(٥٢) زريق، **نحن والتاريخ: مطالب وتساؤلات في صناعة التاريخ وصنع التاريخ**، ص ٩٩.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٢٢٤.

الأدوار التي تتجه فيها الشعوب نحو مستقبلها»[٥٤].

وهذا هو أساس تجديد وعينا بالتاريخ العربي (عند زريق)، أي تجاوز التفكير من حالة السكون التي كانت أحد أسباب أزمة الحاضر، أي أزمة المؤسسة/الإنسان العربيين، إلى حالة الدينامية، أي إلى الوعي بتاريخانية المؤسسة/الإنسان، والتي تفهم في تلك العلاقة الجدلية بينهما عبر التاريخ العربي، ولا يتم ذلك إلا من خلال فهم الحاضر/ الواقع العربي.

ملاحظات لا بد منها

إن مسألة الانتقال من الحاضر/الواقع إلى المستقبل لا يمكن أن تتم إلا في ضوء إعادة تجديد وعينا التاريخي، وهذه هي صفة الفكر الذي ينشد دائماً البناء، فإذا «كان التجديد بالمعنى المطلق، يقتضي دوماً إعادة النظر بالأسس التي يقوم عليها القديم والموروث، فإن علاقة الفكر العربي بماضيه تكتسب أهمية خاصة»[٥٥]، لامتداد هذا الماضي إلى عصور وزمان بعيد، وتشكله على مفاهيم بقي العقل العربي بعد عصور لاحقة يتعامل معها كـ «نظام معرفي»، وهذا ما أراد زريق الكشف عنه، وهدفه في ذلك كله تجديد وعينا بالتاريخ لأن «الحداثة العربية.. رمت بالتاريخ والمعرفة التاريخية في النسيان، التاريخ كمعرفة أولاً، والتاريخ كوعي للرقي ثانية»[٥٦]. وهذا ما أطلقنا عليه الاغتراب (Alienation) في التاريخ، اغتراب الوعي العربي لشعوره الدائم بأنه خارج التاريخ.

لم يكن من نتائج تأسيس الوعي التاريخي العربي بناء على هذه الأزمة، على مفاهيم و«أنظمة معرفية»، سوى أن أسست وعياً زائفاً (أيديولوجيا)، فكان خطابنا التاريخي: سلفياً وليبرالياً وماركسياً، خطاباً أيديولوجياً بعيداً عن الواقع والحاضر العربيين، حيث كان لازماً على العرب بعد أن توضحت حقيقتهم، وحقيقة الخطاب العربي بعد نكسة ١٩٦٧، أن يعيدوا، أو على الأقل، يفكروا في كيفية إعادة تموضعهم في التاريخ، أي محاولة الوصول إلى نظام من «المطابقة بين نظام العقل ونظام الواقع، أي عقلنة هذا الواقع من جديد»[٥٧]. إن هذه المطابقة نفسها هي

---

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٢١.

(٥٥) علي حرب، «التجديد والتأويل في الثقافة العربية ـ الإسلامية،» **دراسات عربية**، السنة ١٨، الأعداد ٨ ـ ١٢ (حزيران/يونيو ـ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨٢).

(٥٦) Hicham Djait, «Culture et politique dans le Monde Arabe,» *Revue débat,* no. 53 (janvier 1989), p. 136.

(٥٧) برهان غليون، **اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية** (الجزائر: دار موفم، ١٩٩٠)، ص ١٦٨.

التي أراد زريق الكشف عنها بكيفية أو أخرى. ولكن إلى أي مدى وفّق في إجراء هذه المطابقة؟

ينطلق زريق من الواقع والحاضر العربيين، واقع متأزم سيشكل أرضية يبني عليها خطابه، ولذا كان من الطبيعي جداً أن يتجه إلى استقراء «مفهوم التاريخ»، حيث نلاحظه في كتابه **نحن والتاريخ**، يربط مفهوم التاريخ بمدى تطور مستوى الوعي التاريخي لدى أي مجتمع. ففكرة «التاريخ عند أية جماعة إنسانية ليست في حقيقة أمرها سوى شكل من أشكال فهم هذه الجماعة لهويتها الذاتية، ومن خلال إدراك الجماعة الإنسانية لذاتها تتحدد أبعاد فكرة التاريخ»(٥٨). فمع زريق لم يعد التاريخ حكراً على دراسة الماضي فقط، دراسة تقنية الكتابة، بل إنه امتد إلى دراسة النشاط البشري، ولكن هذا التحديد لم يمنع زريق من الوقوع في بعض المتناقضات، وذلك عند تحديده مفاهيم التاريخ، إذ إن التاريخ عنده «حيناً.. حياة.. وحيناً آخر يعني «التاريخ» سلسلة تربطها قوانين الطبيعة وسننها»(٥٩).

ولا نرى له مبرراً في أخذ التاريخ كعلم، الذي ضمّنه تعريفه للتاريخ وهو «السعي لإدراك الماضي البشري وإحيائه»(٦٠). يقع زريق في هذا التناقض رغم محاولته تتبع المفهوم ـ أي التاريخ ـ في اللغات الغربية (الألمانية، والإنكليزية، والفرنسية)، ولم يكتفِ بهذا، بل إن وقوفه على المفهوم في التراث العربي لم يتعد سوى هذه الشهادة منه بأن «استخدام لفظة «التاريخ» للتعبير عن حوادث الماضي أمر حديث الشيوع، وقد جاءنا في ما نعتقد من اللغات الأجنبية والفكر الغربي الحديث وشاع في الآونة الأخيرة»(٦١). كما أن زريق حينما يتكلم على اللبس، أو التناقض في الفهم لمعنى كلمة «تاريخ»، فإنه يقع في تناقض صريح ومنهجي وذلك «في سياق محاولته التخلص من التناقض «غير الظاهري» في مفهومه للتاريخ»، فبدلاً من أن يشرح أسباب هذا «التناقض»، حاول «أن يشرح ما ينتج عن هذا التناقض»(٦٢).

إذا كنا لا نشك اليوم لحظة واحدة في أن «مصيرنا كبقية الشعوب الأخرى

---

(٥٨) قاسم عبده قاسم، «تطور مناهج البحث في الدراسات التاريخية،» **عالم الفكر** (الكويت)، السنة ٢، العدد ١ (١٩٨٩)، ص ١٧٩.

(٥٩) ملحم قربان، **إشكالات: نقد منهجي في الفلسفة والفكر السياسي وفلسفة التاريخ**، ط ٣ (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، [د.ت.])، ص ١٦٦.

(٦٠) زريق، **نحن والتاريخ: مطالب وتساؤلات في صناعة التاريخ وصنع التاريخ**، ص ٤٩.

(٦١) المصدر نفسه، ص ١٤.

(٦٢) قربان، المصدر نفسه، ص ١٦٨.

مرتبط بقدرتنا على الارتفاع بوعينا من مستوى اليومي المباشر، المنفعل القريب إلى مستوى التاريخي والكوني والعالمي»[٦٣]، فإننا لا نشك في حسن نية زريق الذي كرّس حياته العلمية وتأليفه لهذه القضية حيث كانت تراوده دائماً فكرة البحث عن الكيفية التي يتم بها الانتقال من التاريخ الحدثي (L'histoire eventuelle) إلى التاريخ الاستراتيجي (L'histoire strategique) لأن «الوعي الاستراتيجي هو جزء من الوعي التاريخي، وهذا الأخير هو استيعاب لتاريخانية الأحداث والحقب والأفكار والتحولات الكبرى، ومدى تفاعلها مع المعتقدات والأحكام»[٦٤].

لذا فقد يبدو واضحاً أن السؤال عن المستقبل، عن الماضي، هو سؤال عن المصير، وعن الوعي بالتاريخ. يبقى هذا السؤال هو مهمة ومسؤولية الجيل القادم من أمتنا العربية.

(٦٣) برهان غليون، «وعي الذات واستعادة التوازن،» **مجلة الفكر الديمقراطي**، العدد ١١ (١٩٩٠)، ص ١٦٢.

(٦٤) «من أجل وعي استراتيجي عربي،» (الافتتاحية)، **الوحدة** (المغرب)، السنة ٦، العدد ٦٩ (١٩٩٠)، ص ٣.

(٨)

نقاد ابن خلدون:
قراءة في مقاربات طه حسين ومحمد عابد الجابري ومحمود إسماعيل(*)

فتحي أبو العينين(**)

تمهيد

بوسع أي باحث مطلع على الدراسات ـ الغربية والعربية ـ التي أجريت حول الفكر الخلدوني، أن يلحظ، بجلاء، الاختلاف الشديد بين أصحاب هذه الدراسات حول مدى أصالة هذا الفكر، وطبيعة نزعته، ومكانته ضمن التراث الثقافي العربي، ومدى اتساقه، وعلميته، وقيمته كمرجعية يمكن الارتكاز عليها أو الإفادة منها عند التعامل مع هاجس النهضة الذي يشغل الحيز الأكبر من العقل العربي المعاصر. فابن خلدون ـ كما يلاحظ محمود أمين العالم(١) ـ «عند دارس ليس بصاحب نظرية علمية أصلاً، وإنما هو مجرد واصف طوبوغرافي لأحداث المغرب في عصره؛ وهو عند دارس آخر رائد للمادية الجدلية والمادية التاريخية؛ وهو عند دارس ثالث مجرد امتداد للمدرسة المشائية والأفلاطونية الجديدة في الفكر العربي الإسلامي؛ وهو عند دارس رابع مناقض لهاتين المدرستين وامتداد للفكر الأشعري أو الغزالي خاصة؛ وهو عند دارس خامس انقطاع كامل عن المنطق الصوري الأرسطي؛ وهو عند دارس

(*) في الأصل ورقة قدمت إلى ندوة: «قراءة معرفية ومنهجية» التي نظمها مركز الدراسات المعرفية وجامعة عين شمس، القاهرة، جامعة عين شمس، ٥ ـ ٦ آب/اغسطس ٢٠٠٠.

(**) كلية الآداب، جامعة عين شمس.

(١) محمود أمين العالم، **مفاهيم وقضايا إشكالية** (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٩٠)، ص ٩٧.

سادس زنديق يتخذ من الدين تقية، أو أن الدين عنده على الأقل ليست له الصدارة في تفسير نظرياته، بل لعله يتركه على عتبة نظرياته العقلانية؛ وهو عند دارس سابع متدين عميق التدين، وليست نظرياته التاريخية الاجتماعية إلا امتداداً وتجسيداً لرؤيته الدينية. وهكذا.. وهكذا».

ومثلما تعددت الآراء واختلفت حول فكر ابن خلدون، فإنها تعددت وتباينت كذلك حول شخصية الرجل وسماته السلوكية والأخلاقية. فمن الكتّاب من وصف ابن خلدون بالشجاعة وحب المغامرة وخوض الصعاب، وبأنه كان وفياً لأساتذته، مقبلاً على العلم، طموحاً، مدافعاً عن الحق، أميناً ومخلصاً، لبقاً وفصيحاً، ذا شخصية قوية ومؤثرة، ومحبوباً من زعماء القبائل ورجال الدين. ومن الكتّاب من ذهب عكس ذلك، ووصف الرجل بأنه كان مأزوماً على المستويين الشخصي والأسري، وبأنه كان متملقاً، يستخدم الوسائل الشريرة لتحقيق أهدافه الشخصية، وأن مسلكه السياسي كان يقوم في الغالب على الدسائس والمؤامرات والمساومات واللاأخلاقية[٢]. بل إن بعض الكتّاب والمؤرخين قد اتهم ابن خلدون بالعداء الشديد للعرب، وبالخيانة والتجسس على الدول العربية لحساب الفرنجة. وآخر التهم الموجهة له هي أنه «لص»، يسطو على انجازات الآخرين الفكرية، وهي دعوى سننظرها في الدراسة الراهنة.

ويبدو أن الصدق الذي اعتمده ابن خلدون في سرد سيرته الذاتية، في الكتاب المعنون **التعريف بابن خلدون ورحلته شرقاً وغرباً**[٣]، وما سجله فيه من أمور يحرص الناس عادة على إخفائها، واعترافات لا تعوزها الصراحة المطلقة حول نشأته ومسلكه وعلاقاته، هو ما دفع بعض الدارسين إلى إبراز تلك الخصائص السلبية في شخصية ابن خلدون، في حين يرى البعض الآخر أن سيرة ابن خلدون الذاتية «تكاد تكون.. أهم سيرة في التراث العربي»، وأنها تقترب من «فن الاعترافات الذي يغلب فيه الحرص على تقديم العبرة أكثر من الدفاع عن الذات»[٤].

---

(٢) انظر: فؤاد البعلي، **ابن خلدون** (دمشق: دار المدى، ١٩٩٧)، ص ١٥ ـ ١٦، وعلي أومليل، **الخطاب التاريخي: دراسة لمنهجية ابن خلدون** (بيروت: دار التنوير؛ الدار البيضاء: منشورات المركز الثقافي العربي، ١٩٨٥)، ص ٨٧.

(٣) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً**، عارضه بأصوله وعلق حواشيه محمد بن تاويت الطنجي (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥١). وهذا الكتاب هو في الأصل ملحق بمؤلف ابن خلدون **كتاب العبر**.

(٤) مصطفى نبيل، **سيرة ذاتية عربية من ابن سينا حتى علي باشا مبارك**، كتاب الهلال؛ ٤٩٥ (القاهرة: دار الهلال، ١٩٩٢)، ص ١٤٤.

من اللافت للنظر أن اهتمام الفكر العربي بالتراث الخلدوني لم يظهر إلا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر في سياق محاولة النهوض العربي وتحديث المجتمع والفكر في البلدان العربية، أي أن ابن خلدون ظل منسياً في الوطن العربي لمدة خمسة قرون تقريباً، في حين أن الغرب كان قد اكتشفه وترجم بعض أجزاء **مقدمته** في القرن السابع عشر. وكانت رسالة طه حسين حول فلسفة ابن خلدون الاجتماعية (١٩١٧) أول عمل أكاديمي منظم يكرس للتعامل مع الفكر الخلدوني. ومنذ ذلك الوقت بدأ سيل من الدراسات، العربية والغربية، يتدفق على نحو ملحوظ، وأخذت تتأسس في حقل الفكر العربي الحديث والمعاصر مداخل متمايزة لقراءة ابن خلدون ضمن النظر، أو إعادة النظر، في تراثنا الفكري والثقافي. وبجانب الدراسات التي سعت إلى تثمين الفكر الخلدوني، وتسجيل فضل ريادته في مجال التاريخ والاجتماع على الفكر الغربي الحديث، ومقارنته بفلاسفة ومفكري الغرب من أمثال فيكو، وكونت، ودوركايم، ومونتيسكيو، وماركس، وتوينبي، وغيرهم، ظهرت دراسات نقدية تسعى إلى تمحيص الأسس النظرية والمنهجية لفكر ابن خلدون، وإلقاء الضوء على نواحي التوفيق ونواحي الإخفاق فيه، وتتباين هذه الدراسات من حيث مدى التزامها بمعايير البحث العلمي والموضوعية، ومن حيث قدرتها على «الذهول عن المقاصد»، إذا جاز لنا استخدام هذه العبارة الخلدونية.

إن تعدد المقاربات والأطروحات النقدية وتنوعها في حقل الدراسات الخلدونية يغري الباحث المهتم بمحاولة تأملها وتصنيفها والمقارنة بينها للتعرف على كيفية تعامل العقل العربي المعاصر مع العقل العربي الوسيط. غير أن مثل هذا المشروع، المهم والضروري في نظرنا، لا يمكن إنجازه في مثل الدراسة الراهنة. وحسب هذه الدراسة أن يقتصر هدفها على تقديم قراءة لمقاربات أنجزها ثلاثة من المفكرين العرب البارزين في ميدان درس التراث الفكري العربي الإسلامي، هم: طه حسين، ومحمد عابد الجابري، ومحمود إسماعيل، للتعرف على طبيعة هذه المقاربات، ومناقشة ما قُدّم في إطارها من أطروحات نقدية حول الفكر الخلدوني.

أولاً: أطروحة عدم ريادة ابن خلدون في تأسيس علم الاجتماع: طه حسين

في عام ١٩١٧ قدم طه حسين، بوصفه مبعوثاً مصرياً للدراسة في فرنسا، رسالة جامعية للحصول على الدكتوراه من قسم الفلسفة بجامعة باريس، وكان موضوع الرسالة هو: «فلسفة ابن خلدون الاجتماعية». وعالج طه حسين في رسالته مجموعة من القضايا المهمة المتصلة بفكر ابن خلدون كما جاء في **المقدمة**، مثل

الظواهر المستقلة عن الاجتماع، والعصبية، والمجتمع البدوي، والسياسة، والمجتمع الحضري، والخلافة، ورسائل الكسب والعلوم[٥]. ويصف حسن شحاتة سعفان محتوى الرسالة بأنه «سرد أمين **لمقدمة** ابن خلدون وما ورد بها من مبادئ وأفكار»[٦]. وقد أثارت هذه الدراسة ردود أفعال واسعة في الحقل الفكري العربي، واختلفت حولها الآراء ما بين مستحسن لها ومعجب بجرأتها، وناقد لها وساخط عليها وعلى صاحبها. ويرجع عدم رضا البعض عن محتوى الدراسة إلى مجموعة من الآراء التي أوردها طه حسين فيها، والتي خلص منها إلى أن ابن خلدون بتأليفه **مقدمته** لا يعد مؤسساً لعلم الاجتماع أو حتى مبشراً بعلم الاجتماع الحديث. كما طرح طه حسين عدداً من المسائل المتصلة بشخصية ابن خلدون وظروف المغرب العربي على عصره، وبخاصة الظروف السياسية والثقافية، مما لم يتوافق مع أفكار كانت سائدة في ذلك الوقت. وسوف نكتفي هنا بالتعامل مع أطروحة عدم ريادة ابن خلدون في تأسيس علم الاجتماع.

يمتدح طه حسين أصالة ابن خلدون عندما فصل هذا الأخير السياسة عن الأخلاق والقانون واللاهوت، وسعى إلى وضع علم مستقل له موضوع خاص وله مسائله وله غاياته، وأراد أن يميزه من علوم كانت سائدة ومعروفة قبله وقد ترتبط به. ويتساءل طه حسين: ولكن هل يكفي هذا لأن نمنحه لقب «اجتماعي»، وأن نعتبر بحثه باكورة لما نسميه اليوم علم الاجتماع؟ ويرد طه حسين قائلاً: «إني أعتقد أن ذلك يكون مبالغة كبيرة... لأن موضوع بحث ابن خلدون، وهو الدولة، أضيق من أن يصلح موضوعاً للاجتماع، فهو جزء منه وذلك الجزء أبعد من أن يكون كلاً له»[٧].

كان طه حسين بذلك يرد على بعض المفكرين الذين رأوا أن صاحب **المقدمة** يعد المؤسس الأول لعلم الاجتماع، لأن علم العمران يدرس المجتمع البشري، وبالتالي فموضوعه هو موضوع علم الاجتماع الحديث. ومن أمثال هؤلاء المفكّر الإيطالي فريرو الذي كتب مقالة في مجلة **الإصلاح الاجتماعي**[٨]، والعالم البولندي

---

(٥) طه حسين، **فلسفة ابن خلدون الاجتماعية: تحليل ونقد**، ترجمة محمد عبدالله عثمان (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٢٥).

(٦) حسن شحاتة سعفان، **موجز في تاريخ علم الاجتماع في مصر** (القاهرة: المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية؛ [د.ت.])، ص ٤٠٧.

(٧) حسين، المصدر نفسه، ص ٦٣.

(٨) فريرو، «عالم اجتماع عربي من القرن الرابع عشر،» **مجلة الاصلاح الاجتماعي** (آب/اغسطس ١٨٩٦).

غمبلوفيتش الذي كتب فصلاً عن ابن خلدون في كتابه **ملحوظات في علم الاجتماع** (١٩٠٥)، ويقول طه حسين إنه لا يوافق هذين الكاتبين في ما ذهبا إليه من أن ابن خلدون هو الرائد في إنشاء السوسيولوجيا الحديثة.

يرى طه حسين أن ابن خلدون يعتبر المجتمع موضوعاً للتاريخ، مثلما يعتبره موضوعاً لعلم العمران، وقد كان المجتمع قبله موضوعاً للأخلاق، وهو في عصرنا موضوع لعدة علوم، «ولا يكفي أن يدرس الإنسان المجتمع من وجهة نظر معينة ليقال إنه يدرس علم الاجتماع، إذ يفقد هذا العلم عندئذ صفته كعلم مستقل ولا يصبح سوى اسم غامض يطلق على كل العلوم الاجتماعية»[٩]. وليس هناك من شك في أن آراء ابن خلدون عميقة طريفة، وقد سجل في **مقدمته** سبقاً على كثير ممن جاءوا بعده بحدس أصدق وأنفذ «فيما عساه يكون درساً للمجتمع. وليس انتقاصاً لقدره أن نقرر أن ما بالمقدمة تلمس لعلم الاجتماع وليس هو العلم نفسه»[١٠].

يأخذ طه حسين على ابن خلدون أنه لم يكن له رأي واضح في ما يميز المجتمع من الأفراد. ولما كان من المهم في علم الاجتماع تمييز حقيقة اجتماعية، فإن منهج ابن خلدون لا يضعه في صف علماء الاجتماع الحديثين. كما يعيب طه حسين على ابن خلدون أنه يدرس المجتمع ليشرح التاريخ، في حين أن علم الاجتماع، لكي يوصف بأنه علم، يجب أن يكون مستقلاً. صحيح أن التاريخ في حاجة إلى الاجتماع، مثله مثل بعض العلوم الاجتماعية الأخرى، وأن هذه العلوم في حاجة إلى التاريخ، لكن ينبغي ألاَّ يجري الخلط، أو إخضاع بعضها لبعض، ويجب التمييز الواضح بين موضوع علم التاريخ وموضوع علم الاجتماع. والحقيقة أنهما متمايزان، فواجب المؤرخ هو الكشف عن الوقائع الماضية وعرضها بوضوح، في حين أن واجب عالم الاجتماع هو ملاحظة المجتمع وفهمه في ذاته مستقلاً عن علاقاته بالزمن[١١].

من الواضح أن طه حسين في آرائه هذه متأثر تماماً باتجاه المدرسة الفرنسية في علم الاجتماع، وبخاصة آراء إميل دوركايم الذي كان أحد المشرفين على رسالة طه حسين (بالاشتراك مع كازانوفا أستاذ الأدب العربي في السوربون). لم ينكر طه

(٩) حسين، المصدر نفسه، ص ٦٣.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٨ ـ ٩.

(١١) المصدر نفسه، ص ٩ ـ ١٠.

حسين على ابن خلدون عبقريته وأهمية الأفكار التي وردت في **مقدمته**، بل إنه امتدح الكثير من هذه الأفكار، ونظر إلى الفكر الخلدوني كفكر إنساني عقلاني. غير أن تأثر طه حسين بالمدرسة الدوركايمية في علم الاجتماع، وبقواعد المنهج التي وضعها دوركايم، والشروط التي ينبغي توفرها في عملية البحث الاجتماعي، كانت هي الإطار الذي وظفه طه حسين للحكم على كون ابن خلدون عالم اجتماع أم لا[١٢]. وكان هذا التأثر مثار نقد لاذع ممن لم تعجبهم آراء طه حسين. يقول أحد الكتّاب: «اقترف طه حسين أول خطأ جسيم في ما يخص الدراسة المتعلقة بابن خلدون» بسبب مسايرة معلميه المستعمرين الأوروبيين في ذاك العصر ، واسترسل في خطأه، رغم شهرته الواسعة كرجل أدب وثقافة، أثناء تعامله «الشاذ والوقح» مع ترجمة فرنسية سيئة تتناول بعض خطوط **المقدمة**[١٣]. ويجد المرء في العديد من الكتب والمقالات هذا الهجوم الشرس على طه حسين بسبب الآراء التي قالها في رسالته حول ابن خلدون ومقدمته، وبخاصة في مسألة عدم ريادة ابن خلدون في تأسيس علم الاجتماع.

ولعل بحث طه حسين هذا الذي يعد عملاً نقدياً مبكراً كتبه مفكر عربي في بداية القرن العشرين، والنقد الذي ورد فيه لابن خلدون، هو ما دفع بالأجيال السابقة من المتخصصين الأكاديميين وغيرهم في الوطن العربي إلى الإلحاح على إثبات فضل ريادة ابن خلدون. هذا ما نجده عند علي عبد الواحد وافي وعبد العزيز عزت وحسن الساعاتي وعلي الوردي وساطع الحصري، وعدد كبير من كتّاب المغرب العربي.

ونحن لا نظن أن طه حسين كان يضمر العداء أو يقصد الإساءة إلى فكر ابن خلدون، بدليل إبرازه لكثير من النواحي الإيجابية في **المقدمة**، بل بدليل تأثر طه حسين نفسه ببعض أفكار ابن خلدون. وهذا ما يمكن الكشف عنه من خلال القراءة المتأنية لبعض أعماله الفكرية والأدبية.

وفي الوقت الذي كانت فيه دراسة طه حسين دافعاً لكتّاب تصدوا لإبراز ريادة ابن خلدون وتفوقه على علماء الغرب ومفكريه، وأخذوا الموقف المنحاز تماماً لابن

---

(١٢) انظر: عبد الباسط عبد المعطي، «عالم الاجتماع والتكوين المنهجي والمعرفي لطه حسين،» **حولية كلية الإنسانيات والعلوم الاجتماعية** (جامعة قطر)، العدد ١٦ (١٩٩٣)، ص ١٦٧ ـ ٢٤٠.

(١٣) انظر تقديم مصطفى الأشرف لكتاب: عبد القادر جغلول، **الإشكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون**، ترجمة عباس فيصل؛ مراجعة خليل أحمد خليل، ط ٤ (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٧)، ص ٢٧ ـ ٢٨.

خلدون، فإن هذه الدراسة كانت فاتحة لسلسلة من الدراسات التي جاءت ذات طابع نقدي، وإن كانت قد تراوحت في موضوعيتها، واختلفت في ما بينها من حيث الجوانب التي ركزت عليها كل منها. وربما كانت دراسات عبدالله عنان، ومحمد عابد الجابري، وعلي أومليل، وغيرها، أمثلة على ذلك.

ثانياً: أطروحة التناقض المنطقي والعوائق الإبيستيمولوجية: محمد عابد الجابري

محمد عابد الجابري مفكر وباحث متميز في مجال قراءة التراث الفكري العربي، تشهد على ذلك دراساته المتعددة التي تتسم بالنزعة النقدية، والطموح إلى تطوير مقاربة تتجاوز المناهج السائدة وتؤسس لتعامل جديد مع العقل العربي والخطاب العربي.

يلح الجابري في أعمال عديدة له على ضرورة تحقيق «قطيعة إبيستيمولوجية» مع أشكال القراءات السابقة للتراث الفكري العربي التي يحصرها في ثلاث: السلفية، والاستشراقية، والماركسية. وهو يأخذ على المنهج السلفي تمركزه حول سؤال عن كيفية استعادة مجد الماضي وإحياء التراث، وبكاءه الحاضر، ونزعته الانتقائية، وسعيه إلى تأكيد «ذات» الماضي أكثر من سعيه إلى أي شيء آخر. ويرى الجابري أن المناهج الاستشراقية، رغم تنوعها، تتفق على معالجة التراث معالجة خارجية، وهي مناهج مؤطرة أيديولوجياً برؤى تمليها نزعة التمركز حول أوروبا، وبالتالي فهي تجعل معطيات تاريخ أوروبا، ومعطيات حاضرها، مرتكزاً ومرجعاً. أما القراءة التي تعلن تبنيها للمنهج الماركسي، فغالباً ما تأخذ الماركسية كمقولات وقوالب جاهزة جامدة، وتصنف التراث الفكري العربي إلى اتجاهات «مثالية» وأخرى «مادية». ويتساءل الجابري: ماذا يفيدنا هذا التصنيف إذا كنا سنقف عند حدوده؟ إنه ـ على ما يقول الجابري ـ لن يفيد إلا في «البرهنة» على «صحة» هذه المقولة أو تلك، ولا يقودنا إلى فهم صحيح واع للمسائل المعالجة وسياق تطورها واتجاهها[١٤].

ويعترض الجابري، أيضاً، على الدراسات التي تدعو إلى، وتحاول، تطبيق «البنيوية» و«علم اللسانيات» المعاصر و«الأنثروبولوجيا البنيوية» في معالجة التراث

(١٤) ترد هذه الانتقادات الموجهة إلى القراءات السابقة للتراث الفكري العربي في كثير من دراسات محمد عابد الجابري. على سبيل المثال، انظر: محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة: دراسات... ومناقشات** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١)، ص ٤٢ ـ ٤٣.

الفكري العربي، ويرى أن مثل هذه المحاولات «لا يمكن أن تؤدي إلا إلى طريق مسدود، إلا إلى تكريس الانحطاط والجمود بدعوى إخضاع المتغيرات إلى الثوابت التي تحكمها»[١٥]. صحيح أن المنظور البنيوي ضروري لاكتساب رؤية أعمق وأشمل، لأنه يهتم بالكل أكثر من اهتمامه بالأجزاء، ويدرك الأجزاء في إطار الكل الذي تنتمي إليه، لكن هذا المنظور وحده لا يكفي.

إن الهاجس الرئيسي لدى الجابري، كمفكر نقدي، يعبر عن نفسه في سؤال/ إشكال مؤداه: كيف يمكن أن نقارب التراث الفكري العربي بصورة تجعله معاصراً لنفسه، وتسهم في فهم بنيته وعلاقته بلحظته التاريخية، وتجعلنا، في الوقت نفسه، قادرين على استثماره، أو بالأحرى استثمار عناصره الإيجابية، من أجل ما نتطلع إليه راهناً، وما يشغلنا من قضايا. والإجابة عن هذا السؤال/الإشكال تتمثل لدى الجابري في قراءة تزاوج بين المنظور البنيوي والمنظور التاريخي الذي يتتبع الصيرورة ويعمل على ربطها بالواقع، في مسعى لاكتشاف العوامل الفاعلة فيها، الموجهة لها. ويعلن الجابري بجلاء أن «هذه المزاوجة بين المنهج البنيوي والمنهج التاريخي والطرح الأيديولوجي ـ الواعي ـ هي الأساس المنهجي للرؤية التي نحاول اعتمادها في معالجة بعض مشاكلنا الفكرية»[١٦].

ومن بين أعلام الفكر الفلسفي العربي الإسلامي، يحظى ابن خلدون باهتمام خاص من جانب الجابري، الذي يقر في دراسة مهمة له بأنه قضى أكثر من عشر سنوات في صحبة **مقدمة** ابن خلدون وفي تتبع كل ما أمكنه تتبعه من الدراسات الخلدونية، وأنه، بعد أن تلمس الأخطاء المنهجية التي انزلقت إليها بحوث كثيرة، قد تبدى له ضرورة قيامه بالإسهام في عملية تصحيح مطلوبة «دونما تكلف في التأويل، أو تعسف في الشرح والتفسير، ودونما شطط في الاستنتاج والاستنباط»[١٧]. ومنذ إنجازه هذه الدراسة، وحتى الآن، يعاود الجابري، بين الحين والآخر، النظر في جانب أو آخر من جوانب الفكر الخلدوني، مضيفاً بذلك إلى إسهاماته في مجال درس التراث الفكري العربي.

يفسر الجابري اتجاه ابن خلدون إلى إعادة كتابة التاريخ، واعتزاله في قلعة ابن

---

(١٥) المصدر نفسه، ص ٤٣.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٤٣.

(١٧) محمد عابد الجابري، **العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي** (بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، [د.ت.])، ص ٣ ـ ٤.

سلامة بالجزائر لصياغة مؤلفه الضخم **كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر** (١٣٧٤م ـ ١٣٧٨م) في ضوء الرغبة التي تملكت ذلك المفكر العربي الإسلامي في التعبير عن وعيه الذي امتزج فيه الذاتي بالموضوعي، فتضافُر الظروف الذاتية مع الظروف الموضوعية، واندماجهما معاً هما اللذان شكلا تجربة ابن خلدون ومنحا الوعي التاريخي لديه طابعاً مأساوياً، ذلك أن تدهور تجربة الحضارة الإسلامية في عصره، وانتهاء تجربته هو السياسية بالفشل والتشرد، جعلاه يقرأ كل تجربة بواسطة الأخرى. وكان لجوؤه إلى التاريخ أمراً طبيعياً، لكنه اكتشف أن الماضي/التاريخ مشكلة في حد ذاته، إذ أن معظم المؤرخين لا يلتزمون بالحياد عندما ينقلون الأخبار، وذلك إما بسبب الرغبة في التقرب إلى أصحاب الجاه والنفوذ، أو ولوع النفس بالغرائب وسهولة التجاوز على اللسان، أو الذهول عن تحري الأغراض من التاريخ، أو ـ وهذا هو أهم سبب ـ عدم مراعاة «طبائع العمران» فيما ينقلونه من أخبار. فلهذا السبب الأخير كان المؤرخون يروون عن حوادث بعيدة الوقوع أو مستحيلة، إما لأن العقل لا يقبلها، وإما لأن الظروف الزمانية ـ المكانية لا تجيزها، وإما لأن القوانين الطبيعية لا تسمح بها، وإما لأنها تخالف طبائع العمران ذاته. ويرى ابن خلدون أنه إذا كان منهج «التعديل والتخريج» مناسباً في تمييز الصحيح في الأحاديث النبوية من غير الصحيح، فإنه غير ملائم لكتابة التاريخ، لأن الإخبار عن الواقعات، وهو جوهر التاريخ، يقتضي اعتبار المطابقة لتقرير صدق الواقعات وصحتها، أما البحث عن صحة نسبة الخبر إلى مصدره الأول، أي المشاهدة والمعاينة، بصرف النظر عما إذا كان الراوي الأول أو المشاهد الأول مخطئاً أو مغرضاً، فهو الخطأ بعينه، ولا يصح للمؤرخ تبريره بكونه تحرّى فيما ينقله صدق الرواة و«عدالة الناقلين».

لقد أسس الماضي /التاريخ/ المشكلة لدى ابن خلدون طموحاً علمياً وحماساً لإنشاء علم منضبط لكتابة التاريخ. وكان ذلك هو المشروع الذي اتجه إلى صياغته. ويتساءل الجابري: هل حقق ابن خلدون فعلاً طموحه هذا؟[١٨].

هنا يبدأ الجابري عرض أطروحته النقدية قائلاً إن المشروع الخلدوني قد ظل غير قابل للتحقيق بسبب «التناقضات المنطقية والعوائق الإبيستيمولوجية» التي انطوى

(١٨) محمد عابد الجابري، «ما تبقى من الخلدونية: مشروع قراءة نقدية لفكر ابن خلدون،» ورقة قدمت إلى: **ابن خلدون والفكر العربي المعاصر: ندوة عقدت في تونس ١٤ ـ ١٨ نيسان/أبريل ١٩٨٠** (تونس: الدار العربية للكتاب، ١٩٨٢)، ص ٢٧٧ ـ ٢٨٤.

عليها[١٩]. ومن خلال قراءة معرفية ـ عملية، يتابع الجابري مناقشته لإبراز الأمور التالية:

١ ـ على الرغم من أن ابن خلدون كان على وعي بأنه بصدد اكتشاف علم جديد مغاير لكل من علم الخطابة وعلم السياسة المدنية، ومستقل بنفسه، وذي موضوع محدد ومسائل معينة، وعلى الرغم من التبرير الذي قدمه لتفسير إغفال الحكماء القدامى لهذا العلم، فإن علم العمران الذي قدمه ابن خلدون قد تعرض للإهمال من جانب معاصري ابن خلدون واللاحقين له. وكأن التفسير الذي قدمه لموقف الحكماء القدامى ينطبق على موقف المعاصرين واللاحقين له، وخاصة أن ابن خلدون نفسه يقرر أن العلوم قد اكتملت منذ زمان، وأنه لم يبق للناس بعد ذلك إلا التقليد الذي صار فيهم طبيعة وجبلة. وهكذا يكون ابن خلدون قد قدم مسبقاً حكماً على مشروعه بالجمود، رغم عبارات الافتخار والتنويه التي تحدث بها عن هذا العلم. ويقول الجابري إن هذا الأمر يعني وجود تناقض في موقف ابن خلدون إزاء العلم الذي بشر به[٢٠]. ونحن نرى أن الجابري هنا يقفز على الحقائق، ويبالغ في تأويل النصوص. فملاحظة ابن خلدون أن الحكماء القدماء قد هجروا العلم الذي يتكلم عنه إنما ترد في **المقدمة** مصاغة بعبارات افتراضية ظنية وليست يقينية، ولنقرأ ما كتبه ابن خلدون: «وإذا كانت كل حقيقة متعلقة طبيعية يصلح أن يبحث عما يعرض لها من العوارض لذاتها؛ وجب أن يكون باعتبار كل مفهوم وحقيقة علم من العلوم يخصه. لكن الحكماء **لعلهم** إنما لاحظوا في ذلك العناية بالثمرات، وهذا إنما ثمرته في الأخبار فقط كما رأيت، وإن كانت مسائله في ذاتها وفي اختصاصها شريفة، لكن ثمرته تصحيح الأخبار وهي ضعيفة؛ فلهذا هجروه، ﴿**والله أعلم**﴾ و﴿**وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً**﴾[٢١]».

إن ما كتبه ابن خلدون في هذا الأمر لا يعني أنه قد أصدر حكماً مسبقاً على مشروعه بالجمود. لقد كان مؤلف **كتاب العبر** يتمنى أن يتابعه اللاحقون وينظروا في عمله نظرة ناقدة: «فإن كنت قد استوفيت مسائله، وميزت عن سائر الصنائع أنظاره وأنحاءه، فتوفيق من الله وهداية. وإن فاتني شيء في إحصائه، واشتبهت بغيره مسائله، فللناظر المحقق إصلاحه، ولي الفضل لأني نهجت له السبيل

(١٩) المصدر نفسه، ص ٢٨٥.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٨٥ ـ ٢٨٦.

(٢١) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ط ٢ (القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٦٥)، ج ١، ص ٤١٥، و**القرآن الكريم**، «سورة الإسراء،» الآية ٨٥.

وأوضحت له الطريق»[٢٢]. ونود أن نلفت الانتباه هنا إلى أن القول، على نحو مطلق، بأن ابن خلدون قد أُهمل تماماً من جانب معاصريه واللاحقين له، هو قول يجانب الصواب. صحيح أن ابن خلدون لم يتحول إلى اتجاه فكري كبير بمجموعة كبيرة من الممثلين له، لكنه ـ كما يذكر الطيب تيزيني[٢٣] ـ «لم يندثر في الشرق دون وجود مَن يتابع عمله»، ولعل ظاهرة المقريزي (١٣٦٢ ـ ١٤٤٢) تؤكد ذلك. فقد انطلق هذا المفكر البارز في فهمه ودرسه للمجتمع المصري من المبادئ التي طرحها ابن خلدون في **المقدمة**، وإن بقي ضمن الإطار العلمي للمشاكل التي درسها، ولم يطمح إلى مقولات نظرية عامة.

٢ ـ يقول الجابري إن ابن خلدون يريد من مشروعه أن يتناول التاريخ كأحداث، والتاريخ كمعرفة في الوقت نفسه. فهو ـ أي ابن خلدون ـ يطمح إلى الكشف عن تفسير ظواهر العمران، وبخاصة قيام الدول وسقوطها، والكشف عن العوامل الموضوعية التي تخضع لها هذه الظواهر في نشأتها وتطورها، باعتبار أن «كل حادث من الحوادث ذاتاً كان أو فعلاً لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته وفيما يعرض له من أحواله»، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يريد ابن خلدون وضع ضوابط لكتابة التاريخ، أو على حد تعبيره في **المقدمة**: «معيار صحيح يتحرى به المؤرخون طرق الصدق والصواب فيما ينقلونه» من أخبار. وفي رأي الجابري أن ذلك يعني أن «المشروع الخلدوني ذو طبيعة مزدوجة متناقضة. طبيعة تجعله ينتمي إلى فلسفة التاريخ التأملية، وطبيعة تريده أن يكون من صميم فلسفة التاريخ النقدي»[٢٤].

والواقع أننا لا نرى تناقضاً في ما يريده ابن خلدون. فالانشغال بفلسفة التاريخ ومحاولة البحث عن العوامل المحركة له لا تتعارض بالضرورة مع الانشغال بقضايا منهج كتابة التاريخ. ولقد عرف تاريخ الفكر رجالاً جمعوا بين الأمرين. بل إننا يمكن أن نقول إن الانشغال بالضوابط المنهجية لكتابة التاريخ يمكن أن يكون مكملاً ومخصّباً للنظرة الفلسفية للتاريخ. وقد بيّن حسن الساعاتي في أحد مؤلفاته المهمة كيف أن ابن خلدون قد حقق نجاحاً ملحوظاً في وضع قواعد منهجية لدرس الظواهر الاجتماعية والتاريخية[٢٥]. وهكذا جمع ابن خلدون بين صفة فيلسوف

---

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٤١٧ ـ ٤١٨.

(٢٣) طيب تيزيني، **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط**، ط ٥ (دمشق: دار دمشق للطباعة والنشر، ١٩٨١)، ص ٣٩٨ ـ ٣٩٩.

(٢٤) الجابري، «ما تبقى من الخلدونية: مشروع قراءة نقدية لفكر ابن خلدون،» ص ٢٨٦ ـ ٢٨٧.

(٢٥) حسن الساعاتي، **علم الاجتماع الخلدوني، قواعد المنهج**، ط ٣ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٥).

التاريخ والباحث التاريخي، وليس في الجمع بينهما ما يمكن أن يؤدي إلى ازدواجية تنطوي على تناقض.

٣ ـ يذهب الجابري إلى أن إحدى الحقائق التي يجب أخذها في الاعتبار هي أن «فكر ابن خلدون كان مؤطراً أشد ما يكون التأطير بالقوالب المنطقية القديمة الأرسطية والأصولية[٢٦]، وهي أطر التفكير التي كانت سائدة في عصره. وقد دمج ابن خلدون المنطق الأرسطي والمفاهيم الأرسطية في الدراسات الإسلامية، الكلامية والفقهية. وهذا يعني أن صاحب **المقدمة** «أراد أن ينشئ علماً جديداً بمفاهيم قديمة، علماً يضع نفسه خارج المنظومة الأرسطية، وفي ذات الوقت يستقي من نفس المنظومة مفاهيمه المنطقية وأرضيته الإبيستيمولوجية»[٢٧]. إن استخدام ابن خلدون لقواعد الميتافيزيقا الأرسطية مثل «المادة» و«الصورة» و«العرض الذاتي» و«المزاج» و«الاستعداد»، واعتماده على الاستقراء، لا لاستخلاص نتائج، بل لتأييد «النتائج»، وإضفاء الطابع الاستنباطي الشكلي على القياس الأصولي لكي يظهر في صورة براهين هندسية ـ كل ذلك أدخل قدراً كبيراً من الغموض والتشويش على الخطاب الخلدوني، مما جعل «آراء» ابن خلدون تبدو «تأويلات» يحتملها النص الخلدوني ويقبلها حتى ولو كانت متباينة متناقضة. ويخلص الجابري في هذا الأمر إلى أن طموح ابن خلدون إلى بناء تصور «جديد» للتاريخ قد ظل سجين جهاز إبيستيمولوجي لا يحتمله ولا يقدر على حمله.

والواقع أن الجابري قد أصاب في ملاحظته النقدية هذه التي خلص منها إلى رأي مؤداه أن ذلك العائق الأبيستيمولوجي الذي انطوى عليه المشروع الخلدوني هو الذي منع هذا المشروع من أن يشق طريقه من بعده، بل إنه «هو نفس العائق الذي يمنعه اليوم من أن يكون منطلقاً لمدرسة فكرية عربية أصيلة ومعاصرة»[٢٨]. ونحن نتفق معه في أن الدراسات الخلدونية الراهنة، بسبب تعاملها مع طموح فكر ابن خلدون وسكوتها عن عوائق هذا الفكر، لم تستطع حتى الآن بعث الحياة فيه على نحو يفيد في حياتنا العملية، وأن هذه الحقيقة تتطلب منا التعامل النقدي مع التراث، ومع ما ننتجه نحن أنفسنا الآن.

---

(٢٦) الجابري، المصدر نفسه، ص ٢٨٩.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٢٣.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٢٩١.

ثالثاً: دعوى السطو على رسائل إخوان الصفا: محمود إسماعيل

في عام ١٩٩٦ فاجأ محمود إسماعيل الأوساط الفكرية والثقافية بعدد من المقالات نشرت مسلسلة أولاً في جريدة **أخبار الأدب** الأسبوعية القاهرية، ثم جمعها بعد ذلك ونشرها في كتاب بعنوان: **نهاية أسطورة: نظريات ابن خلدون مقتبسة من رسائل إخوان الصفا**. والهدف الرئيسي لهذا الكتاب ـ كما أعلنه إسماعيل ـ هو إثبات أن «سائر النظريات المنسوبة إلى ابن خلدون منقولة عن رسائل إخوان الصفا»[٢٩]. وقد نهج إسماعيل لإثبات دعواه نهجاً نصيّاً ـ مقارناً، لكنه، للأسف، متعسف وقسري ومتربص.

ولعل الأمانة تفرض عليّ ابتداء أن أقرر حقيقة تميز محمود إسماعيل كمفكر وكاتب قدم للمكتبة العربية أعمالاً مهمة أثارت جدلاً واسعاً، واتسمت بالجرأة في تناول موضوعاتها، ولعل من أبرزها كتاب **الخوارج في بلاد المغرب** و**الحركات السرية في الإسلام**، ومشروعه الضخم الذي عكف سنوات طويلة على إنجازه وظهر أخيراً في عدة أجزاء بعنوان **سوسيولوجيا الفكر الإسلامي**.

ولا تتبدى المفاجأة في الدعوى التي يقيمها إسماعيل في كتابه **نهاية أسطورة** فقط، بل في المنهج المتبع لإثباتها، وفي المفردات التي يستخدمها المؤلف لوصف شخصية ابن خلدون كمفكر وكإنسان. ففي كثير من صفحات الكتاب ترد كلمات مثل «جسد الجريمة» و«الميكيافيللية»، و«السطو»، و«غياب الضابط والضمير». والغريب أن المؤلف يقيم الدعوى، ويتعسف في اثباتها، ويدفع، مسبقاً، أي ناقد قد يناقشه أو يتصدى لدعوته، فيكتب في خاتمة الكتاب: «على أنني أتوقع جلبة وصخباً من قبل الأدعياء وأنصاف المتعلمين الذين نصبوا أنفسهم سدنة وكهنة وأوصياء على التراث العربي الإسلامي»[٣٠]. وهذا، في رأيي خطاب قمعي يرفض ابتداء منطق الحوار والجدل والدفاع ضد تهم باطلة في أساسها.

يقول محمود إسماعيل إنه يعترف بأنه أسهم من قبل في الترويج لـ «الأسطورة» الخلدونية، لكنه كان متشككاً في ما قاله بعض الدارسين من أن **المقدمة** عمل غير مسبوق، وأن شكوكه تعاظمت عندما درس كتاب **العبر** ولاحظ البون الشاسع بين «المقدمة» و«التاريخ». هنا نلاحظ حضور أطروحة التعارض بين مستوى المقدمة والتاريخ، لكن بدلاً من أن يتجه إسماعيل إلى البحث عن أوجه التعارض

---

(٢٩) محمود إسماعيل، **نهاية أسطورة** (المنصورة: عامر للطباعة والنشر، ١٩٩٦)، ص ١٠.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٢٣.

وعوامله داخل النص الخلدوني نفسه، أو بالنظر إلى ظروف حياة ابن خلدون وظروف كتابة مؤلفه الضخم، اتجه إلى افتراض أن ابن خلدون قد نقل أفكار **المقدمة** من آخرين، وتوصل إلى قطع الشك باليقين عندما درس **رسائل إخوان الصفا**، واكتشف أن «سائر» نظريات صاحب **المقدمة** مسروقة من الرسائل. أما القرائن التي يقيمها على صحة دعواه فهي وضع نصوص خلدونية أمام نصوص من الرسائل في حالة مقارنة.

ونود أن نؤكد هنا أن دعوى إسماعيل يمكن إسقاطها ببساطة، دون أن نستخدم ـ مثله ـ خطاباً قمعياً، بل من خلال عدة نقاط، وبهدوء. فقد انزلق إسماعيل إلى عدة أخطاء منهجية تجعل دعواه بمثابة بالونة هوائية أصابتها شكة دبوس.

فأولاً: يلجأ إسماعيل إلى طريقة غير مقبولة وغير منطقية، وهي الحكم على جدارة وأهمية فكر معين بالقياس على السلوك الشخصي لصاحب هذا الفكر وأخلاقياته. ونحن نعرف أن كثيراً من المفكرين والمبدعين كانت لهم جوانب سلبية في حياتهم الشخصية، ولم يمنعهم ذلك من الإبداع وإثراء الحياة الإنسانية في مجالات الفكر والعلم والفن والأدب. إذاً، فالانطلاق في دعوى «السطو على **رسائل إخوان الصفا**» من شبهات أثيرت حول سلوكيات ابن خلدون، وهي شبهات تتصل بممارسته السياسة، وانخراطه في أن البلاطات والدواوين الملكية، هو منهج خاطئ. لقد كان ابن خلدون متفاعلاً مع عصره بطريقته الخاصة، ومستغرقاً في صراعات العصر السياسية، وكانت حياته ثرية وحافلة بالأحداث، وتكونت لديه، من خلال الاطلاع ومجالسة العلماء وتلقي العلم، حصيلة وفيرة جعلته قادراً على تطوير أفكار جديدة تستمد أصولها من فكر وثقافة الحضارة العربية الإسلامية ومن عناصر أخرى من الحضارة اليونانية. وقد جاءت أفكار مؤلفه كحصيلة لتفاعل واندماج بين عقليته وبين ذلك التراث.

وثانياً: إن منهج مقارنة النصوص طريقة مشروعة وعلمية، فإذا وجد المرء مطابقة في الصياغة حق له اتهام اللاحق بأنه نقل من السابق. لكن الملاحظ أن محمود إسماعيل يريد أن يفرض المطابقة فرضاً وعلى نحو متعسف. فعلى سبيل المثال يرد في كتابه ما يلي: «نلاحظ أن التعريف بهذه العلوم (يقصد العلوم العقلية) عند ابن خلدون مأخوذ عن إخوان الصفا. في مجال الأرثماطيقي (أي علم العدد) نلاحظ أن إخوان الصفا ذكروا تفصيلات أشمل وأدق مما ذكره ابن خلدون. عرّف ابن خلدون هذا العلم بقوله: «هو معرفة خواص الأعداد من حيث التأليف إما على

التوالي أو بالتضعيف.. الخ». ويقول الإخوان: «الأرثماطيقي هو معرفة خواص العدد وما يطابقها من معانٍ في الموجودات»، وعن فوائد هذا العلم يقول ابن خلدون: «ومن أخذ نفسه بتعليم الحساب أول مرة أن يغلب عليه الصدق لما في الحساب من صحة المباني ومناقشة النفس، فيفيد ذلك خلقاً ويتكون الصدق ويلازمه مذهباً». وهو قول مأخوذ عن إخوان الصفا الذين قالوا: «والغرض هو التبيين لعلم النفس والحثّ على معرفة جوهرها، ذلك أن العاقل إذا نظر إلى العدد وتفكّر فيه؛ وجده قواماً للنفس.. فالغرض من النظر في العلوم الرياضية إنما هو السلوك». وبخصوص علم الهندسة؛ فيعرفه ابن خلدون بقوله: «هذا العلم هو النظر في المقادير إما المتصلة كالخط والسطح والجسم، وإما المنفصلة كالأعداد وما يعرض لها من العوارض». ويعرفه إخوان الصفا بقولهم: «إن الأصل المتفق عليه هو معرفة المقادير الثلاثة التي هي الخط والسطح والجسم والأبعاد الثلاثة التي هي الطول والعمق.. الخ». وعن فائدة هذا العلم يقول ابن خلدون: «إن ممارسة علم الهندسة للفكر بمثابة الصابون للثوب الذي يغسل منه الأقذار وينقيه من الأوضار والأدران، وإنما ذلك لما أشرنا إليه من ترتيب وانتظام». ويقول إخوان الصفا عن فائدته: «إن النظر في الهندسة يؤدي إلى الخدمة في الصنائع العملية.. كما يؤدي إلى معرفة جوهر النفس التي هي جزء من العلوم وعنصر الحكمة»[٣١].

على هذا النحو يورد إسماعيل النصوص من **مقدمة** ابن خلدون ويقابلها بنصوص من إخوان الصفا، ولا بد أن يسجل، بصورة قسرية، في نهاية كل مبحث أن أفكار ابن خلدون في مجال كذا «مسروقة» من **رسائل الإخوان**. ونحن لا نريد أن ننقل المزيد من النصوص التي يجرى بينها مقارنات ويخلص ـ بدون حق ـ إلى أن ابن خلدون سطا عليها، سواء في مجال الإطار الجغرافي للعمران، أو الاقتصاد، أو العمران، أو التاريخ والأخلاق أو السياسة أو العلوم والمعارف أو الإلّهيات، فكتابه متاح وللقارئ الحق في العودة إليه. بيد أن المشكلة التي تبدو في هذا الصدد هي أن إسماعيل يسمي هذه الطريقة بـ «التناص»، مما يعني أنه يفهم التناص بمعناه الضيق ويضع قيوداً على أية مقاربات أخرى، حين يقول إن أية مقاربات أخرى باستثناء ذلك تعد انتهاكاً للمنهجية، مما يغلق الباب أمام طرق أخرى للتثبت من صدق الدعوى.

وثالثاً: كان حرياً بصاحب الدعوى أن يوسع نظرته لتشمل إجراءين، **أولهما** النظر إلى السياقات العامة للتأليف في العصور الوسطى، ودراسة المناخ الثقافي

(٣١) المصدر نفسه، ص ٩٢ ـ ٩٤.

والمعرفي السائد. وهذه مسألة على درجة كبيرة من الأهمية، و**ثانيهما** هو معرفة طرق التأليف نفسها لدى القدماء، وهي طرق تختلف عن الطرق السائدة في يومنا هذا، خاصة في ما يتعلق بعملية التوثيق وتسجيل المصادر. نقول ذلك كرد على ما يذكره إسماعيل في كتابه من أن ابن خلدون لم يذكر إخوان الصفا في **المقدمة** رغم أنه نقل عنهم سائر نظرياته. إننا لا نستطيع الحكم على طرق التأليف في العصور الوسطى بمعايير عصرنا وما أصبح متعارفاً عليه في عمليات إثبات المراجع. وعلى أية حال، فعلى الرغم من أن النقل عن الآخرين كان أمراً مألوفاً في الماضي، ولا يندرج تحت تهمة السرقة الأدبية أو العلمية، فإن من يطالع رسائل إخوان الصفا يجدها ذات طابع إرشادي وتعليمي، أو هي بمثابة دائرة معارف تضم معلومات عن أشياء شتى، وليس لها بناء نظري أو قاعدة منهجية منضبطة، ولم يزعم الإخوان أنفسهم ذلك في حين أن الهدف الأساسي **لمقدمة** ابن خلدون هو تحديد قوانين العمران البشري، وإبراز طرق الحكم على مدى صدق الأخبار، وهو هدف بعيد تماماً عما كان إخوان الصفا منشغلين به، مما يكشف عن تهافت دعوى سطو ابن خلدون على أفكارهم، ويجعلها قضية مفتعلة.

ورابعاً: يرى محمود إسماعيل ـ عن حق ـ أن جماعة إخوان الصفا مظلومة ومضطهدة، وتعرضت للإهمال رغم أهميتها في تاريخ الفكر العربي الإسلامي. وقد وجد ـ كباحث ـ أن من واجبه إنصافها وإلقاء مزيد من الضوء على أهميتها ومكانتها الفكرية. وقد خصها بكتاب منفرد ألفه لإبراز ريادتها في مجال التنوير في الفكر العربي[٣٢]. ولكن يبدو أنه رأى أن من الضروري أن يكون هناك ضحية حتى تكون عملية الإنصاف جادة ودرامية تلفت الانتباه، فوقع اختياره على ابن خلدون، مستفيداً مما ورد في بعض الدراسات من نقد حول **المقدمة** وشخصية صاحبها، وأراد إخراج المسألة في صورة «تحطيم أسطورة». وأدخل، مسبقاً، كل من يحاول الاعتراض على عمله هذا، في دائرة الجهل وتقديس الأصنام.

وخامساً، وأخيراً، نود أن نقول إن الحضارات الكبرى كلها قد شهدت مفكرين كثيرين، يأتي كل منهم ليستوعب ما توصل إليه السابقون، ويستعين به في بناء نسقه الفكري. وفي الحضارة العربية الإسلامية، كان النقل عن السابقين أمراً مألوفاً، ومن هنا يمكن النظر إلى ما نقله ابن خلدون من إخوان الصفا، وغيرهم،

---

(٣٢) محمود إسماعيل، **إخوان الصفا: رواد التنوير في الفكر العربي** (المنصورة: عامر للطباعة والنشر، ١٩٩٦).

في ضوء هذه الحقيقة. والأمر الأكثر أهمية هو أن ما ذكره ابن خلدون في **مقدمته** من أن العلم الذي ينشئه لم يفطن إليه أحد من قبله، إنما ينصرف إلى البناء الفكري والتعميمات الكبرى التي يمكن أن نسميها، تجاوزاً، «نظريات»، أما الأفكار الجزئية، فقد كانت تراثاً متاحاً يجري نقله من جانب الكتّاب على اختلاف أجيالهم.

إن نقد تراثنا الفكري مرغوب، بل ضروري، وهو يدخل في باب نقد الذات، وعدم الارتكان إلى مجد الماضي، فلا ينبغي تقديس هذا التراث، لكن ينبغي، في الوقت نفسه، عدم تدميره بدون وجه حق، وإلاَّ أصبح الأمر تدميراً للذات وليس نقداً لها.

(٩)
مكانة زكي نجيب محمود
في الحركة الفلسفية العربية المعاصرة(*)

البخاري حمانة(**)

ـ ١ ـ

يرتبط اسم الراحل الكبير الدكتور زكي نجيب محمود (ت. ١٩٩٣) الذي عرفته كأستاذ لي بجامعة القاهرة في الستينيات من هذا القرن، ثم كصديق بعد ذلك، باسم الوضعية المنطقية (أو المحدثة)... ذلك المذهب الذي ظهر في أواخر الثلاثينيات من هذا القرن في فيينا والذي عرفه الراحل عن طريق كل من جون ديوي (John Dewey) (ت. ١٩٥٢) وبرتراند راسل (ت. ١٩٧٢) وغيرهما، والذي عمل طيلة حياته التي تجاوزت الثمانين عاماً على ترسيخه في المجتمع وفي الفكر العربيين.

وحين نحاول التعرف على مدى نجاح الراحل في تحقيق هدفه ذاك، فإن الانطباع الذي نخرج به هو أن نجاحه بذلك كان محدوداً، وأقل مما كان متوقعاً.

لكل ذلك كان تأثيره في المجتمع العربي بعامة، وفي الفكر العربي بخاصة، محدوداً كذلك في النهاية.

ولكل ذلك أيضاً بقي الراحل، وعلى الرغم من تأثر عدد من المفكرين العرب

(*) مقال أعد بمناسبة الذكرى الرابعة لرحيل زكي نجيب محمود (آب/أغسطس ١٩٩٣). وقد نشر في: **المستقبل العربي**، السنة ٢٠، العدد ٢٢٢ (آب/أغسطس ١٩٩٧)، ص ٤٨ ـ ٥٥.

(**) مدير معهد الفلسفة في جامعة وهران، الجزائر.

به وبهذا المذهب عامة[1]، اسماً لا مدرسة... وبقي الصوت الوحيد البارز في المشرق العربي (وفي المغرب العربي كذلك) لذلك المذهب[2].

ونعتقد أن ذلك لا يعود إلى الانتقادات التي قوبل بها اتجاهه الفكري الوضعي في الوطن العربي، وكم كانت كثيرة ـ وهي الانتقادات التي لم تتغير حدتها على الرغم من التغير النسبي لمواقف الراحل الفكرية والروحية، خصوصاً في أواخر حياته[3] ـ بل يعود إلى خلل ما.. غير عادي في الفكر وفي الوطن العربيين.

وهذا الخلل العميق وغير العادي لا يكمن في النهج الذي انتهجه الراحل، أو في عدم استساغة العقل العربي له أو تمكنه منه.. كما ذهب الراحل إلى ذلك[4]، فتلك في ما نعتقد نتائج وليست أسباباً، بل إن ذلك الخلل يكمن في شيء أخطر من ذلك بكثير.

وليس ذلك الشيء سوى ظروف التخلف الثقافي والسياسي والاجتماعي والعلمي العربي، التي غرقت فيها الأمة العربية وعقلها منذ قرون، نتيجة لعهود طويلة من الاستبداد الفكري والسياسي، وما أفرزاه من انحطاط ومن استعمار جعلا فكرها في النهاية لافظاً لأي تطور أو تجديد.

من هنا، فإن ميزة الراحل لا تتمثل فقط في إدراكه لهذه البديهية، فذلك ما فعله قبله وبعده كثيرون، بل إن ميزته تتمثل أساساً في أنه كان من بين القلائل الذين لم يتوقفوا عند مجرد التشخيص لذلك التخلف أو عند حد التنديد به ولعنه، بل عمل موضوعياً ومنذ سنوات رشده الأولى على تمكين الأمة العربية عامة، وفكرها خاصة، من تجاوزه نهائياً بسرعة وبموضوعية.

لقد تفطن الراحل إلى أن ما يميز العصر الذي نعيش فيه هو بروز ثقافة جديدة يحتل فيها الإنسان دور الفاعل الأول والأخير في العالم الموجود فيه، ذلك

---

(١) نشير هنا إلى أنه إذا كان محمد عبد الرحمن مرحبا وناصيف نصار وغيرهما من بين المفكرين العرب الذين تبنوا المذهب نفسه، فإن عدداً آخر من تلامذة الراحل ومن زملائه قد أعجبوا به، وذلك مثل عبد الرحمن بدوي وفؤاد زكريا ومحمد مهران وياسين خليل وصلاح قنصوه وغيرهم.

(٢) محمود أمين العالم، **معارك فكرية** (القاهرة: دار الهلال، ١٩٦٥)، ص ١٤.

(٣) نعتقد أن الراحل، الذي قيل عنه إنه بإلغائه للميتافيزيقا قد يصل إلى إلغاء الدين (د. عبد الهادي أبو ماجد فخري زبده)، قد غير كثيراً من مواقفه الفكرية والروحية، وبخاصة في أواخر حياته كما يدل على ذلك أداؤه لفريضة الحج والوجود المكثف للدين في كتاباته الأخيرة.

(٤) انظر: «حول «العقل العربي والثقافة العربية»: حوار مع د. زكي نجيب محمود،» (مقابلة)، أجرى الحوار صلاح قنصوه، **المستقبل العربي**، السنة ١١، العدد ١١٤ (آب/أغسطس ١٩٨٨)، ص ١٢١ ـ ١٣٣.

العالم الذي يمثل بالنسبة إليه ميداناً للتجربة وللعمل، لا مجالاً للتأمل والنظر المجردين اللذين لا صلة لهما بالواقع.

ذلك هو الأفق الإنساني لهذا العصر.. إنه أفق سيطرة الإنسان من خلال فكره العملي ومن خلال الأدوات والآلات على الطبيعة لتسخيرها بصورة أكثر ايجابية لفائدته.

ولأن تلك هي ميزة هذا العصر، فإن التجربة والعمل يمثلان بالتالي المعيار[٥] الوحيد لكل حقيقة. فلا ثقافة إذن إلا ثقافة الفعل، ولا فكر إلا فكر العمل المجدد والمغير، حيث إن الفكرة، كما يقول جون ديوي، ليست موضوعاً للفكر بل دعوة وخطة للعمل وللمستقبل.

وذلك هو حجر الزاوية في مذهب الراحل الذي لا يخفى على أحد مدى تأثره بالمدرسة البراغماتية الأمريكية إضافة إلى تأثره بالمدرسة النمساوية المنطقية، كما سبق أن أشرنا إليه.

واستناداً إلى هذا المفهوم للفكر وللعصر، أيقن الراحل أنه لا مخرج للأمة العربية ولفكرها من ورطتهما الحضارية تلك، إلا من خلال مشروع حضاري عربي جديد يأخذ بحقائق العصر تلك ويرتبط بمسيرته الثقافية والعلمية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية المتجددة. ذلك أن المشروع العربي الحضاري الجديد لا يتحقق ـ في ما يرى الراحل ـ إلا بمنطق وفكر عربيين جديدين، وبثقافة عربية جديدة ومجددة تأخذ على عاتقها مهمة التغيير الشامل لكل مظهر من مظاهر الحياة العربية، وترسم أمام الإنسان العربي وفكره طريقاً واضحاً وجديداً، كفيلاً بتغيير ذهنيته وسلوكه، وفكره ووعيه، وصولاً إلى تجديد نظرته لذاته ولعصره.

ـ ٢ ـ

ولأن الإنسان العربي لا يملك اليوم مثل ذلك الفكر وتلك الثقافة الغائبين أو المغيبين منذ قرون داخل المؤسسات التعليمية والثقافية العربية، فإنه محكوم عليه بالتالي بتقليد الغرب وبنقل ثقافته من خلال نقله لعلومه وتقنياته.

وذلك أمر طبيعي لأن أي فكر حقيقي، وبخاصة الفلسفي والعلمي منه، لا

---

(٥) زكي نجيب محمود، **ثقافتنا في مواجهة العصر** (بيروت؛ القاهرة: دار الشروق، ١٩٧٩)، ص ٥٤.

يمكن أن يكون إلا وليد الثقافة السائدة، ذلك ما تؤكده على أية حال الفلسفة والعلم اليونانيان اللذان جاءا بصيغتهما الأخلاقية معبرين عن الطابع الأخلاقي الذي ميز ثقافة اليونان، والفلسفة الإسلامية التي جاءت بدورها، وبالرغم من استقرائها للفلسفة اليونانية، مشبعة بروح الإسلام، والفلسفة الغربية المعاصرة التي جاءت بطابعها العلمي تعبيراً عن الخاصية العلمية والتقنية التي تميز ثقافة العصر الذي نعيش فيه اليوم(٦).

إن ذلك يعني، في ما يرى الراحل، أن الإنسان العربي محكوم عليه اليوم أولاً بإبداع مثل تلك الثقافة، وذلك الفكر إذا ما أراد الخروج من مرحلة الاتباع إلى مرحلة الإبداع.

ولقد اعتقد الراحل أنه قد وجد ضالته نحو ذلك التحديث والإبداع العربيين المنشودين في المذهب الوضعي المحدث، ذلك المذهب الذي يعترف بأنه قد تأثر به منذ سنوات دراسته الجامعية في بريطانيا في أوائل العشرينيات من هذا القرن تأثيراً كبيراً.

لقد ظهرت هذه المدرسة الوضعية المنطقية، كما نعلم جميعاً، في فيينا في أواخر العشرينيات من هذا القرن على يد كل من فنجنشتاين (Wengenstein) وفريجه (Frege)، ورشنباخ (Reichenbach)، وسليك (Sehlik)، وزمان (Zmann) وغيرهم، كامتداد لوضعية أوغست كونت وباركلي (Berkeley) وهيوم (D. Hume)، واستهدفت ربط الفلسفة بمسيرة العلم.

وما لبثت «الوضعية المنطقية» أن امتدت على يد كل من كارناب (Carnap)، وآير (Ayer)، ولويس (Lewis) وغيرهم إلى مجالات اللغة والمنطق والرياضة والسيمياء. وتتلخص في أنها تقوم أساساً على اعتبار الخبرة المحسوسة كمصدر وحيد للحقيقة، وكل ما عداها من الأفكار أو القضايا الأخرى (مثل الأخلاق والفن والدين... الخ) شبه قضايا، أي قضايا مزيفة لأنها لا تعبر عن وقائع محسوسة، بل عن حالات عاطفية لصاحبها.

إن هذا المذهب بالذات هو الذي عمل الراحل، وكما سبق أن أشرنا، منذ إنهائه دراسته الجامعية وحتى أواخر الستينيات من هذا القرن، على نشره في الوطن العربي، وذلك من خلال ترجمته للعديد من المؤلفات الفلسفية الغربية ذات الصلة

(٦) «حول «العقل العربي والثقافة العربية»: حوار مع د. زكي نجيب محمود».

المباشرة أو غير المباشرة به، ثم من خلال مؤلفاته حول الموضوع نفسه، والمتمثلة بصورة خاصة في **خرافة الميافيزيقيا** (١٩٥١) و**المنطق الوضعي** (١٩٦١) و**نحو فلسفة علمية** (١٩٦٢)، إضافة إلى مجلة **الفكر المعاصر** (١٩٦٦) التي أصدرها للغرض نفسه.

وإذا كانت الانتقادات العديدة التي قوبلت بها محاولته تلك لم تزده، وطيلة تلك الفترة، إلا إصراراً على الذهاب بمشروعه ذاك إلى أبعد مدى، فإن ذلك الإصرار بدأ منذ أواخر الستينيات يتحول إلى تراجع تدريجي نتيجة للانحسار الذي شهده المد الفكري والثوري العربيين بعد هزيمة حزيران/ يونيو ١٩٦٧.

لقد أثارت تلك الهزيمة، داخل الجماهير العربية بعامة، وفي أوساط المثقفين العرب بخاصة، تساؤلات عديدة حول الكثير من القناعات الفكرية والسياسية والاجتماعية التي كانت حتى ذلك الوقت سائدة..

وإذا كانت تلك التساؤلات قد انتهت بالجماهير العربية إلى اللجوء أكثر إلى الدين في محاولة منها لتوظيف جديد لمواجهة الآثار النفسية والفكرية والاجتماعية لتلك الهزيمة، فإنها قد انتهت بالعديد من المثقفين العرب من أمثال عبد الله العروي والجابري وصلاح المنجد... الخ، إلى مراجعة ونقد عميقين للفكر العربي ونهجه ودوره في الحياة العربية.

ولقد خرج الراحل بدوره من تلك المراجعة بقناعة واحدة ووحيدة وهي تلك التي تمثلت في اعترافه الشجاع بأن مثل ذلك المنطق وذلك الفكر العربيين المنشودين لتحديث الواقع العربي لا يمكن البحث عنهما فقط في تلك الفلسفة الوضعية.. بل لا بد من طريق آخر إلى جانبها، طريق نابع من الفكر العربي ذاته...

وليس ذلك الطريق الذي يعترف الراحل بأنه غاب عنه طيلة سنين وسنين سوى طريق التراث العربي الإسلامي الذي يشكل مهد ذلك الفكر وأبرز صور تجليه، والذي استقطبه في النهاية مثلما استقطب من قبل، وفي ظروف مشابهة، طه حسين وعبد الرحمن بدوي وتوفيق الحكيم وعثمان أمين وغيرهم... وكان وراء تلك الآثار الرائعة والأصيلة التي جادوا بها على الفكر العربي بعد اكتشافهم بدورهم لمدى محدودية نظرتهم الانبهارية بالفكر الأوروبي، ومدى عدم تطابق العديد من أطروحاته مع معطيات الواقع العربي.

وفي خضم ذلك الغوص في التراث الذي يقول الراحل إنه راح يزدرده ازدراداً، يكتشف وهو في أنضج سنيه، أن مشكلة المشكلات في الحياة الثقافية

العربية الراهنة ليست هي: كم أخذنا من ثقافات الغرب، وكم ينبغي لنا أن نزيد؟ بل المشكلة هي في الحقيقة: كيف نوائم بين ذلك الفكر الوافد الذي بغيره يفلت منا عصرنا أو نفلت منه، وتراثنا الذي بغيره تفلت منا عروبتنا أو نفلت منها[٧]؟

إن حل هذا المشكل، في ما يرى، صعب ولكنه ليس بمستحيل.

فهو صعب لا لأننا لا نملك اليوم العلم فقط، بل لأن العلم لم يعد مجرد تأمل نظري لا علاقة له بالواقع مثلما كان بالأمس، بل إن ميزته الأساسية اليوم أصبحت تتمثل في تزايد استخدامه للآلات وللأدوات وللأجهزة في ما يعرف بالتقانة[٨]، وهو غير مستحيل لأن الفكر العربي الذي استطاع بالأمس ـ ومن خلال الكندي والفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد وابن باجة وابن طفيل والبيروني وجابر بن حيان وابن الهيثم والخوارزمي وغيرهم ـ وبالرغم من المنهج الاستنباطي التوليدي الأرسطي السائد ـ أن يتجاوز مرحلة الاتباع للفكر اليوناني إلى مرحلة الإبداع في مختلف الميادين، لقادر اليوم على مثل ذلك الإبداع من جديد، وعلى إعادة ربط الأمة العربية وفكرها بعصرها وبمسيرته المتجددة[٩].

لكل ذلك رفض زكي نجيب محمود، وبصورة صريحة ولأول مرة ـ رغم اعترافه بأن ثقافتنا العربية الحالية غير مجهزة بعد لمواجهة العصر[١٠]، نظراً لاستمرار اختلاط المعقول فيها باللامعقول، واللباب بالقشور ـ كل دعاوى دفن التراث والذات باسم اللحاق بالتقدم والاندماج فيه، إيماناً منه بأننا بدون ذلك التراث وتلك الذات المتميزة لن نحقق مثل ذلك التقدم.

كما يرفض كذلك، وفي الوقت نفسه، وبصورة صريحة كذلك، كل دعاوى التشبث الأعمى بالتراث وبكل قيمة، حتى تلك التي لم تعد لها صلة بالعصر الذي نعيش فيه، إيماناً منه بأن ذلك سيفقدنا، بدوره، عصرنا ويجعله يفلت منا.. لنغرق أكثر في أتون التخلف.

ـ ٣ ـ

إن موقف كل من دعاة التشبث الأعمى بالتراث، ودعاة الارتباط اللامشروط

---

(٧) زكي نجيب محمود، **تجديد الفكر العربي** (بيروت؛ القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٠)، ص ٦.

(٨) «حول «العقل العربي والثقافة العربية»: حوار مع د. زكي نجيب محمود».

(٩) المصدر نفسه.

(١٠) محمود، **ثقافتنا في مواجهة العصر**، ص ٢٤.

بالغرب، أشبه في نظر زكي نجيب محمود، بمواقف أشخاص ثلاثة يريدون كلهم اللحاق بقطار التقدم الذي انطلق في مسيرته في غفلة منهم جميعاً: **فالأول** لن يلحق بذلك القطار أبداً، لأنه يصر على حمل كل ما كان لديه من متاع معه. أما **الثاني** الذي يريد التخلي عن كل شيء من ذلك المتاع، فإنه قد يلحق بذلك القطار ولكنه لن يكون هو ذاته، بل سيتحول وسط ركابه إلى فكرة، لأنه لا يحمل هوية مثلما يحملون. أما **الثالث** الذي اقتصر على الضروري والمفيد من ذلك المتاع فإنه سيلحق به، متأخراً، ربما، ولكنه لن يكون نكرة بين ركابه، بل سيكون متميزاً بهويته وبخصوصيته.

ب ـ بمثل هذا الموقف الأخير لا يتحول التراث إلى ميدان للانكماش على الذات وللنكوص إلى الماضي، وبمثله كذلك لا يصبح التقدم وسيلة للذوبان في الآخر وللتنكر للذات، بل يتفاعل التراث مع التقدم، وذلك من خلال تلك المواءمة بين إيجابيات كل منهما[١١]، وصولاً إلى مثل ذلك الفكر وتلك الفلسفة العربية الجديدة التي على ضوئها وحدها يجب أن نسير...

إن مثل هذه الفلسفة المتشبهة بالعلم، في طرحها وفي تحليلها لقضاياها، وفي دقة استعمالها للألفاظ، والتي لا تدعي بالرغم من ذلك الحلول محل العلم، رغم أنها تقوم مثله على التجربة والخطأ، هي وحدها القادرة في ما يرى الراحل[١٢]، على ربط فكرنا بالعلم وبمسيرته، وعلى إخراج ثقافتنا من ثقافة اللغو إلى ثقافة الفعل والعمل بعيداً عن تلك القضايا الزائفة التي ظلت تستقطبها طيلة قرون وقرون.

وبذلك تتخلص لغتنا العربية من مثل ذلك اللغو الذي فرض عليها، وتستعيد فاعليتها من جديد. وبذلك يتحول تفكيرنا، الذي ليس شيئاً يضاف إلى كلامنا، بل مجرد خصائص معينة في ترتيبه[١٣]، من تفكير مجرد وسلبي في الواقع إلى أداة لتغييره. وبذلك أيضاً يتكامل المنقول والمعقول، والنظر والعمل، والتراث والمعاصرة، والخصوصية والعالمية.. لتمحي كل تلك الفواصل التاريخية والفكرية والنفسية، وليتجاور في النهاية أبو العلاء المعري وديكارت، وجابر بن حيان ولافوازييه، ذلك

---

(١١) محمود، **تجديد الفكر العربي**، ص ٦.

(١٢) زكي نجيب محمود: **في حياتنا العقلية** (بيروت؛ القاهرة: دار الشروق، ١٩٧٩)، ص ١٧٩، و**نحو فلسفة علمية** (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٥٨)، ص ١٢٠٥.

(١٣) زكي نجيب محمود، **المنطق الوضعي**، ط ٣ (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٦١)، ص ٩.

هو الطريق الصحيح والجديد، في نظره، لمثل ذلك الفكر والمنطق العربيين الجديدين والمأمولين، والذي لا طريق سواه.

وتجسيداً لمثل ذلك المشروع الفكري والثقافي العربي الجديد ينطلق الراحل، ومن جديد، ومنذ بداية السبعينيات من هذا القرن، في صياغة الأسس الكبرى له.... فيخرج لنا تلك السلسلة الفكرية والثقافية الرائعة، والتي يُعَد **ثقافتنا في مواجهة العصر** (١٩٧٩)، و**في حياتنا العقلية** (١٩٧٩)، و**تجديد الفكر العربي** (١٩٨٠)، و**المعقول واللامعقول** (١٩٨١)، و**لباب وقشور** (١٩٨٤)... الخ، أبرز نماذجها.

غير أنه لم يلبث أن أدرك، مرة أخرى، وبكل مرارة، وقبل سنوات فقط من رحيله عنا (وهي السنوات التي تميزت، من بين ما تميزت به، بتزايد تدهور وتعثر بعض النظم السياسية العربية، وتزايد تردي الفكر والثقافة، وتدهور الاقتصاد... وهو التدهور الذي انعكست آثاره المباشرة على الطبقات الضعيفة.. والذي كان أحد أسباب تصاعد المد الديني في العديد من البلدان العربية وفي مقدمتها الجزائر ومصر وغيرها)، أن مثل تلك النقلة الحضارية العربية المنشودة لا تزال بعيدة.

وذلك ما أكده ـ على أي حال ـ في سلسلة مقالاته الأخيرة، وبخاصة تلك التي نشرها في جريدة **الأهرام** القاهرية تحت عنوان «حصاد السنين» وفي غيرها[١٤] من الجرائد والمجلات العربية.

وآية ذلك أن مثل تلك النقلة تتطلب شروطاً كفيلة بالتحليل الموضوعي لكل من العقل العربي والعقل الأوروبي وصولاً إلى معرفة العوائق التي تعترض ـ ومنذ قرون ـ مسيرة العقل الأول.. والضوابط التي تدفع ـ ومنذ قرون كذلك ـ العقل الثاني الذي يتصدر العلم ومنجزاته اليوم[١٥]. إن تلك العوائق والضوابط هي التي على العقل العربي معرفتها اليوم، والتصرف تجاهها بما تتطلبه، إذا ما أراد التقدم.

ـ ٤ ـ

وإذا كانت تلك العوائق معروفة وأكثر من أن تحصى هنا، فإن **أول** تلك الضوابط يمثل في ما يراه، وفي ضرورة تسليم العقل العربي بأن الحقيقة لم تعد منذ عصر النهضة الأوروبية وثورات كل من نيوتن ولابلاس وانشتاين وهيزنبرغ

(١٤) «حول «العقل العربي والثقافة العربية»: حوار مع د. زكي نجيب محمود».

(١٥) المصدر نفسه.

وغيرهم، مجرد تأمل نظري منغلق على نفسه، بل أصبحت وليدة تفاعل العقل مع الواقع الكوني ومع الطبيعة[١٦].

أما **ثاني** تلك الضوابط، وهو متولد من الأول، فيتمثل في أن الحقيقة بارتباطها بالكون وبالطبيعة لم تعد بذلك الثبات الذي توهمه لها كل من فلاسفة اليونان وفلاسفة الإسلام وفلاسفة أوروبا في العصور الوسطى، بل أصبحت متغيرة تغير الكون والطبيعة المستقاة منهما، ونسبية بالتالي.

ولأن الحقيقة اليوم كذلك، فإن معيارها لم يعد بالتالي اليقين المطلق، بل أصبح الاحتمال، وهذا حتى في العلوم التجريبية، مثل الفيزياء فضلاً عن الرياضيات والهندسة، تماماً كما أن موضوعها لم يعد، وكما نبه إلى ذلك من قبل كانط (E. Kant)، البحث عن كنه أو جوهر الأشياء، بل عن ظاهرها فحسب.. وذلك من خلال العلاقات الموجودة بينها.

إن معنى ذلك أن التغير قد أصبح اليوم الحقيقة الوحيدة الثابتة.

أما **ثالث** تلك الضوابط، وآخرها، فيتمثل في أن مثل هذا المنهج التجريبي الذي يشكل اليوم الأداة الوحيدة لتعامل العقل مع الواقع، وهو المنهج الذي يعد الإسلام أول من دعا إليه، يجب أن يكون بالنسبة إلينا كذلك، ومن جديد، المنهج الوحيد لتعاملنا مع الواقع إذا ما أردنا الارتباط بالعصر وبمسيرته. غير أن تلك الضوابط بالذات، وما تتطلبه من دقة تنبه عقلي هي التي لا يزال العقل العربي يرفضها إلى الآن.. لأنه لا يستطيعها، في ما يرى الراحل[١٧]!

تلك هي النتيجة المؤلمة التي انتهى إليها بعد عقود من الجهود الهادفة إلى إحياء الفكر العربي وإلى تجديده.

وإذا كانت تلك الجهود لم تسلم من العديد من الانتقادات، وذلك شأن كل عمل جاد، فإننا نود مع ذلك أن نوضح أن جزءاً غير يسير من هذه الانتقادات كان موجهاً في الحقيقة إلى هذا المذهب الوضعي المنطقي لتحويله نظرية المعرفة إلى مجرد نقد مقيد بحدود اللغة[١٨]، ورفضه لكل الأشكال الأخرى للمعرفة غير القائمة على

---

(١٦) المصدر نفسه.

(١٧) محمد علي أبو ريان، **الفلسفة وحياتها** (الاسكندرية: دار المعارف، ١٩٦٧)، ص ١٧٠.

(١٨) فؤاد زكريا، **آراء نقدية حول مشكلات الفقر والثقافة**، ص ٤٢٤، نقلاً عن: أحمد ماضي، «الوضعية المحدثة...،» ورقة قدّمت إلى: المؤتمر الفلسفي العربي الأول، ١٩٨٣.

التجربة، وذلك مثل المعرفة الحدسية والباطنية[١٩]، وحصره للفلسفة كلها في نطاق التحليل المنطقي للغة[٢٠]، وقتله بالتالي لكل من الفكر والفلسفة[٢١]، وتبديله لتعاريف بتعاريف ربما أكثر دقة[٢٢] ولكن ليس لها علاقة كثيرة، في الغالب بالفلسفة... الخ، وليس إلى جهود الراحل أو إلى أعماله بالذات.

لذلك فإننا لن نتوقف هنا عند تلك الانتقادات وغيرها، لأنها لا تخص موضوع بحثنا بصورة مباشرة.

أما بالنسبة للانتقادات التي وجهت إلى أعمال الراحل بالذات، وبخاصة تلك التي أخذت عليه محاولته زرع المذهب الوضعي المنطقي في الفكر العربي دون تعديل يذكر له لمصلحة واقع هذا الفكر ومعطياته، وإغفاله بالتالي لدور الدين في العقل وفي المجتمع العربيين... الخ، فإننا نكتفي هنا بالقول إن مثل تلك المآخذ إذا كانت تصدق على المرحلة الأولى من مشروعه الفكري، فإنها لا تصدق، كما سبق أن أشرنا في بداية هذا البحث إلى المرحلة الأخيرة منه.

لقد أراد زكي نجيب محمود، مثلما فعل أفلاطون، وديوي، وغيرهما من الفلاسفة الكبار، وفي ظروف ثقافية وسياسية واجتماعية أقل ما يقال عنها إنها كانت ولا تزال صعبة، إخراج المجتمع العربي من أزمته الحضارية، وذلك من خلال استبدال فكرة النظري والتاريخي بفكر علمي وعملي. وإذا كان لم يوفق كثيراً في تجسيد مثل ذلك المشروع فإنه يكفيه فخراً أنه قد أسهم، وإلى حد كبير، في ترسيخ الروح والمنهج العلميين المؤديين حتماً إليه[٢٣]، ملحقاً بذلك، ومن خلال غزارة ذلك الإنتاج الفكري الذي خلفه لنا وعمقه وبساطته، والذي قلّ أن يضاهيه أي إنتاج فكري عربي آخر معاصر، ضربات غير هينة[٢٤] بالعديد من قلاع الجمود التي كانت ـ ولا تزال ـ تحاصر، ومن كل جهة، الإنسان العربي وفكره..

لكل ذلك، فإننا نعتقد أن أفضل تكريم للراحل اليوم هو مطالبة تلامذته في

---

(١٩) توفيق الطويل، **أسس الفلسفة** (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٨)، ص ٣٤٩.

(٢٠) محمد ثابت الفندي، **مع الفيلسوف** (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٧٤)، ص ٢٧٢.

(٢١) زكريا ابراهيم، **مشكلة الفلسفة** (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٦١)، ص ١٦٠.

(٢٢) ماضي، «الوضعية المحدثة...،» ص ١٩٩.

(٢٣) انظر: البخاري حمانة، «زكي نجيب محمود: العملاق الآخر الذي فقدناه،» **الشروق العربي** (الجزائر) الملحق الثقافي، ١٩٩٣/١١/٢٥.

(٢٤) عبد الرحمن بدوي، «ندوة الآداب حول الأصالة في الفكر العربي المعاصر،» **الآداب**، العدد ٩ (١٩٦٤)، ص ٧٩.

الوطن العربي وكل المتعاطفين مع فكره ومشروعه بالعمل على تمكين العقل العربي من تجاوز ذلك الحكم القاسي الذي حكم به ـ مرغماً عليه... ذلك التجاوز الذي لا نشك في أن روح الفقيد ستكون أول من يسعد به، تماماً كما لا نشك أنه سيكون بالتالي عزاءنا وعزاء أسرته الوحيد عن الفراغ الكبير الذي تركه بعد أن غادرنا إلى عفو الله ورحمته.

(١٠)
المثقف العربي وصدمة الحداثة:
دراسة في التطور الفكري عند هشام شرابي(*)

عاطف عطيّة(**)

مقدمة

ولد هشام شرابي في يافا ـ فلسطين سنة ١٩٢٧، وهو ينتمي إلى أسرة فلسطينية مسلمة معروفة سمحت له ظروفها الاقتصادية بأن يكمل تعليمه في بيروت ومن ثم في الولايات المتحدة الأمريكية، في الفترة التي كانت تتعرض فيها بلاده لخطر الاحتلال والتقسيم. وقد أكمل دراسته الجامعية ومارس التدريس في إحدى جامعات الولايات المتحدة الأمريكية قبل أن يستأنف الاهتمام بالقضايا السياسية والاجتماعية للوطن العربي بنحو عشرين سنة. وهذا الانقطاع ومن ثم الاستئناف، له ما يبرره بنظر شرابي. فكارثة ضياع فلسطين كانت سبباً للانقطاع عن هذه القضايا، وكارثة حزيران/يونيو ١٩٦٧ كانت سبباً في عودته إلى قلب الصراع الفكري دفاعاً عن القضايا العربية والقضية الفلسطينية منها، على وجه الخصوص. وفي الحالتين، الانقطاع والعودة، يشكل شرابي ظاهرة فكرية مهمة قلما وصل إليها مفكر عربي آخر في الغرب، ليس بمركزه الجامعي فحسب، إذ إن الكثيرين من المثقفين العرب وصلوا إلى مراكز مماثلة، ولكن بسبب إعادة ربطه فكره الفلسفي بقضايا مجتمعه العربي، ومحاولته تحليل وضع هذا المجتمع وتقديم الحلول له،

(*) نشرت هذه الدراسة في: **المستقبل العربي**، السنة ١٨، العدد ١٩٩ (أيلول/سبتمبر ١٩٩٥)، ص ٣٤ ـ ٥١.

(**) الجامعة اللبنانية، معهد العلوم الاجتماعية، الفرع الثالث.

بالإضافة إلى إظهار ما خفي من سياسة الغرب، وخصوصاً الولايات المتحدة، تجاه العرب، وترؤسه حتى الآن **مجلة الدراسات الفلسطينية** المجندة لخدمة قضيته المركزية: فلسطين؛ أقول قضيته المركزية لأن أي إنتاج فكري أو نشاط سياسي قام به شرابي بعد خروجه من صمته الطويل في المنفى ـ الذي هو بدوره نتيجة لضياع فلسطين ـ كان بسبب انتمائه الوطني أولاً وأخيراً.

إن دراستنا تكوُّنَ الفكر السياسي والاجتماعي عند هشام شرابي تفرض علينا تتبع هذا الفكر بالرجوع إلى جذوره الأولى في بدايات تكونه، ومن ثم التقاط بذور تحوله الفكري وربط هذا التحول بالظروف التكوينية لتحصيله العلمي وثقافته، والظروف السياسية والاجتماعية التي ساهمت في هذا التحول[1]. وهذا التتبع يفرض علينا أيضاً منهجية بحث محددة تظهر في تقسيم مراحل التطور الفكري عند شرابي، وتشمل الظروف التكوينية لتحصيله العلمي وثقافته والظروف السياسية والاجتماعية معاً. كما ان هذا التتبع يفرض علينا محاولة رصد مقولة البنية البطركية وتبلورها منذ كتاباته الأولى، وشرح هذا المفهوم وإظهار مرتكزاته وتجلياته في المجتمع العربي.

أولاً: مراحل التطور الفكري عند هشام شرابي

تشكل مذكرات شرابي المصدر الأساسي لمعرفة تطوره الفكري وبدايات نظرته إلى الحياة، وتحولات هذه النظرة المترافقة مع نضوجه الفكري. فهو يتحدث بكثير من الصراحة عن دقائق حياته طالباً وأستاذاً جامعياً وباحثاً فلسفياً ومهتماً بقضايا الوطن العربي السياسية والاجتماعية والفكرية.

إلا أن إطلالة شرابي على الوطن العربي لم تبدأ قبل بداية السبعينيات، أي بعد ما يقارب عشرين سنة من العمل الأكاديمي في الغرب (الولايات المتحدة

---

(١) نعتمد في هذه الدراسة على مؤلفات شرابي وهي مرتبة بحسب سنة نشرها: هشام شرابي: **المقاومة الفلسطينية في وجه اسرائيل واميركا** (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٠)؛ **المثقفون العرب والغرب، عصر النهضة، ١٨٧٥ ـ ١٩١٤** (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧١)؛ **مقدمات لدراسة المجتمع العربي**، ط ٢ جديدة منقحة وموسعة (بيروت: الاهلية للنشر والتوزيع، ١٩٧٥)؛ **الجمر والرماد: ذكريات مثقف عربي** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨)؛ **البنية البطركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر**، سلسلة السياسة والمجتمع (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٧)، ١٤٤ ص؛ **النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠)؛ **النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي**، نقله إلى العربية محمود شريح (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢)، ومقابلة مطولة مع هشام شرابي أجراها سليمان بختي في: **النهار**: ٦/ ٧/ ١٩٩٢؛ ٧/ ٧/ ١٩٩٢، و٨/ ٧/ ١٩٩٢.

الأمريكية). وإطلالته كانت بمناسبة قضاء السنة الجامعية ١٩٧٠ ـ ١٩٧١ كأستاذ زائر في الجامعة الأميركية في بيروت[٢]. وهي السنة التي بدأت تظهر فيها كتابات شرابي المنشورة أولاً بالانكليزية استجابةً لمتطلبات أكاديمية لجامعة جورجتاون في واشنطن ابتداء من سنة ١٩٥٣، وهي سنة حصوله على الدكتوراه[٣].

واستناداً إلى هذا المصدر المهم والمقدمات التي وضعها لبعض مؤلفاته الأخرى[٤]، والتي يحاول فيها ربط ظروف حياته الشخصية بالتطورات السياسية والاجتماعية في العالم العربي[٥]، يمكننا أن نقسم مراحل تطوره الفكري إلى أربع:

ـ المرحلة الأولى: الدراسة في الجامعة الاميركية في بيروت والعمل الحزبي: ١٩٤٠ ـ ١٩٤٧.

ـ المرحلة الثانية: صدمة الحداثة والتخلي عن العمل الحزبي: ١٩٤٨ ـ ١٩٥٠.

ـ المرحلة الثالثة: الغربة الكاملة: ١٩٥٠ ـ ١٩٦٧.

ـ المرحلة الرابعة: اليقظة وعودة الوعي القومي: ١٩٦٧ وحتى الآن.

١ ـ المرحلة الأولى: الدراسة في الجامعة الاميركية في بيروت والعمل الحزبي: ١٩٤٠ ـ ١٩٤٧

يصف لنا شرابي بكثير من الدقة سلوك أفراد عائلته، ابتداءً من جدته الأرستقراطية المتديِّنة التي توزع الصدقات على الفقراء أيام الجمعة، وانتهاء بالمحافظة على القيم التي تؤمن بها الطبقة الاجتماعية التي ينتمي إليها، وهي «المكانة

(٢) شرابي، **الجمر والرماد: ذكريات مثقف عربي**، ص ٢٨ و٥٤.

(٣) أهم هذه المؤلفات هي: **المثقفون العرب والغرب، عصر النهضة، ١٨٧٥ ـ ١٩١٤؛ مقدمات لدراسة المجتمع العربي؛ البنية البطركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر (النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي في ما بعد)**، بالإضافة إلى كتبه «السياسية» الأخرى ومنها: **المقاومة الفلسطينية في وجه إسرائيل واميركا**.

(٤) انظر على سبيل المثال: شرابي: **مقدمات لدراسة المجتمع العربي**، المقدمة، ص ١١ ـ ٢٦، و**البنية البطركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر**، المقدمة، ص ٧ ـ ١٤.

(٥) ينتقد شرابي المثقفين العلمانيين الذين ينسون (أو يتناسون) تجربتهم الذاتية في كتاباتهم التي تظهر وكأنها لباحثين أجانب تتصف بالتجريد الأكاديمي، فتأتي خالية من المعاناة الحياتية التي تشكل المنطلق الصحيح لأي تحليل صادق للحداثة، «ويصبح الباحث العربي فيه غريباً، منفصلاً عن الموضوع الذي يعالجه. في هذا الموقف يصبح النص أكثر أهمية من موضوعه». انظر: شرابي، **النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين**، ص ٩٢ و٩٦.

الاجتماعية واسم العائلة و الكرم التظاهري تجاه الضيف»[٦]. وينتقد سلوك هذه الطبقة التي تختلط عندها مشاعر الكرامة الشخصية بالحق القومي والحرية، والتي تعتبر أن المطالبة بالاستقلال ليست سوى المطالبة بمراكز السلطة التي استولى عليها الأجانب من دون التفكير في حرمة الشعب وفي كيفية استعادة إنسانيته، ولم يدخل في تصورها وحدة المجتمع وحريته[٧]. كما انتقد قادة هذه الطبقة الذين زرعوا في عقول جيله التناقض ما بين ماضٍ ذهبي لن يعود وحاضر يكره الغرب ويعشقه في وقت واحد، فأدى ذلك إلى غرس «مركّب النقص من الغرب وعقدة تقديسه معاً» فينا[٨].

بهذا الوصف تظهر لنا الطبقة الاجتماعية التي ينتمي إليها شرابي والبنية الذهنية لقادة هذه الطبقة وانعكاسها على أعضائها. وبهذه النظرة إلى الماضي وإلى الحاضر سيواجه شرابي المستقبل. وبهذه الخلفية المضاءة بوعيه والمعتَّمة في لاوعيه سيمارس حياته العملية والعلمية. ويُبرز لنا شرابي من خلال حادثتين معبرتين الفارق بين نظرة كل من العربي والأجنبي إلى الآخر: نظرة الحقد المتولدة من نظرة الاستعلاء[٩].

في ظل هذا الجو بدأت تتكون أفكار شرابي السياسية، وأهمها فكرة العروبة بمعناها العاطفي[١٠]، الناتجة من الممارسة العملية في الموقع المقابل للأجنبي، وإن كانت هذه الممارسة لم تتعدَّ التعامل اليومي السلبي. ولم تكن الممارسة الفكرية بأحسن حال، وإن كان بدأ يكتسب فكرة عامة عن المنهج العلمي. إلا أن هذه الفكرة لم تغير من عقليته أو من عقلية أقرانه البعيدة كل البعد عما هو علمي أو ما يمت إلى المنهج العلمي: «فقد كان الفهم، بمعنى التركيبات النظرية وربط المفاهيم بالواقع التاريخي والاجتماعي، مشكلة في غاية الصعوبة»[١١]. وقد شعر شرابي بهذا النقص منذ بداية التحاقه بجامعة شيكاغو.

لم يكن إحساس شرابي بالتقصير وقفاً على قصوره «العلمي»، بل تعدى ذلك إلى عجزه عن المشاركة في الحوار الأكاديمي الذي يرجعه إلى دكتاتورية الأستاذ في الجامعة الاميركية في بيروت. هذه الدكتاتورية تبقي الحوار دائماً من جانب واحد،

---

(٦) شرابي، **الجمر والرماد: ذكريات مثقف عربي**، ص ١٨.

(٧) المصدر نفسه، ص ١٩.

(٨) المصدر نفسه، ص ١٩.

(٩) المصدر نفسه، ص ٢١ ـ ٢٥.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٦٩.

(١١) المصدر نفسه، ص ٢٦.

جانب الأستاذ، وهو الأسلوب الذي تربّى عليه. وقد نمّت هذا العجز ورعته سلطة الإدارة الجامعة المانعة التي تحدّ من طموح الطالب وتلجم تفكيره.

ينتقد شرابي أسلوب التعليم الجامعي[١٢]، ويتوصل إلى نتيجة مفادها أن التثقيف الجامعي المتمثل بالقبول بالوعظ وعدم مخالفة رأي الأستاذ والرضوخ لما يقول يكمل تثقيف العائلة والمدرسة، فتكتمل بذلك الحلقة أي: التطويع والإخضاع النفسي. فلا عجب أن يكتشف شرابي سبب ضعف مقدرته النقدية والتحليلية عندما التحق بجامعة شيكاغو، وهو مما عزّز لديه نزعة الخضوع لآراء من هم أكثر فهماً ودراية منه، وخصوصاً الأساتذة و«الدكاترة» الذين كان يحلم بالانضمام إلى حلقاتهم[١٣].

في هذه الفترة لم ينشغل شرابي وزملاؤه بالقراءة الجدّية لغياب أي هم معرفي أو هاجس فلسفي عن مجال تفكيرهم. ويردّ ذلك إلى النظام الأكاديمي الذي يكبت الحوار ويجعله دائماً من طرف واحد مع أن الأساتذة كانوا يرحبون بطرح الأسئلة[١٤]. وهذا الأسلوب، كما يقول شرابي، كبتٌ للأفكار المضادة. ولكنه يغفل ذكر كيفية تكوّن الأفكار المضادة علماً بأن «معظم الذين تخرجوا من الجامعة لا يقرؤون ولا يحسنون القراءة»[١٥].

يرد شرابي هذا الخلل في التعليم الجامعي إلى العلاقة الأكاديمية بين الأستاذ والطالب والتي هي دائماً من طرف واحد. ويبدو من خلال العرض أن الطالب في ذلك الوقت لم يكن يطمح إلى أكثر من ذلك: يكفيه أنه طالب جامعي ـ وهذا وضع مميَّز لم يتوفر لأي كان، وإذا توفر للمحظوظين فمنهم من يتميز من غيره بشراء الكتب التي لم تكن للقراءة، بل كانت طريقاً للمباهاة، والتعبير المادي عن المركز كمثقفين. وكان التمييز حتى بين القارئين أنفسهم: فقارئ الكتب الأجنبية يتميّز من قارئ الكتب العربية، ولذلك فقد انقطع شرابي، بعد صف الفْرِشمن [يعادل صف البكالوريا الجزء الثاني]، انقطاعاً كلياً عن قراءة الكتب العربية[١٦].

بدأ شرابي بتدوين مذكرات شخصية يُظهر فيها قلقه سنة ١٩٤٥. فهو يقول

---

(١٢) المصدر نفسه، ص ٢٥ و٣٥.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٢٧.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٣٨.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٣٩.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٤٠.

في شباط/فبراير من هذه السنة: «هذا هو شعوري: في داخلي شيء يكاد أن يخنقني ولا أستطيع أن انتزعه من نفسي». وفي حزيران/يونيو يقول: «عليّ أن أحقق أمراً هاماً هذا الصيف وهو تحديد نظرتي إلى الوجود وايضاح الأسس التي تقوم عليها هذه النظرة». وكان تحديده نظرتَه إلى الحياة وإيضاح الأسس التي تقوم عليها، بانضمامه إلى الحزب السوري القومي الاجتماعي في ١٩ حزيران/يونيو ١٩٤٦: «اليوم انضممت إلى الحزب السوري القومي، انضممت رسمياً اليوم، ولكنني بعقيدتي انضممت إليه عندما درست الحزب وتفهمته»[١٧].

في ظل الجو الفكري الذي تم توضيحه سابقاً، والممارسة اليومية للطالب شرابي: تربيته، علاقاته الأسرية، نظرته إلى الأجنبي، سلوكه اليومي كطالب في بيروت، إلقاء تبعة ضآلة تحصيله العلمي على إدارة الجامعة الاميركية في بيروت وأساتذتها، اهتمامه بالمظاهر أكثر من اهتمامه بالدراسة: اقتناء الكتب باهظة الثمن من دون قراءتها، امتناعه عن قراءة الكتب العربية، انشغاله بتحديد نظرته إلى الوجود؛ في ظل هذا الجو، أقول، انتسب شرابي إلى حزب عقائدي قبل تخرجه في الجامعة الاميركية في بيروت بسنة واحدة. وكان قد اعتبر نفسه، قبل ذلك بسنة واحدة أيضاً، من اتباع ميخائيل نعيمة وفلسفته الصوفية[١٨].

كان السبب المباشر لالتحاق شرابي بالحزب دراسة قام بها في إحدى مواد العلوم السياسية عن الاحزاب المعاصرة. فانتقل بذلك فكرياً من «مركز القومية العربية إلى نقيضها القومية السورية»[١٩]. ويقول «النقيض»، بسبب حالة العداء المستحكمة بين الطرفين في ذلك الوقت، مع أن الجو الفكري والعاطفي الذي انتقل إليه لم يختلف كثيراً عن الجو العروبي الذي كان فيه[٢٠].

٢ ـ المرحلة الثانية: صدمة الحداثة والتخلي عن العمل الحزبي: ١٩٤٨ ـ ١٩٥٠

من الواضح أن شرابي في نقده أسلوب التعليم الجامعي، والتكوين الفكري لأبناء جيله، ولزملائه في الجامعة، ينطلق من تجربته الشخصية ومن موقع النقد لهذه التجربة العائدة إلى نهاية فترة الأربعينيات، بعد أن نضجت شخصيته الفكرية في

(١٧) المصدر نفسه، ص ٦٢.
(١٨) المصدر نفسه، ص ٦٣ و٦٩.
(١٩) المصدر نفسه، ص ٧٠.
(٢٠) المصدر نفسه، ص ٧١.

نهاية السبعينيات، وفي معرض التجربة لمقولته الفكرية «البنية البطركية»، وهو يعتبر أن تحليله بنية المجتمع العربي في تطوّره التاريخي وواقعه المعاصر هو انعكاس للواقع الحياتي الذي عاشه وأبناء جيله المثقف الذي انتمى إليه[٢١].

تبدأ المرحلة الثانية من تطور شرابي الفكري بعد تخرجه في الجامعة الاميركية في بيروت والتحاقه بجامعة شيكاغو في الولايات المتحدة الأمريكية شتاء ١٩٤٨. وهو يصف بكثير من التفصيل حياته الجامعية ولحظات تبدله النفسي وانقلابه الفكري منذ وطأت قدماه أرض الجامعة وتلقُّفه نمط الحياة الأمريكية.

لم يُخفِ شرابي دهشته من كل ما يمثله نمط الحياة هذا (الغرب)، ابتداء من مواجهته أستاذه الذي سيدرس عليه الفلسفة، وانتهاء بلهفته للتخلص من أدران ثقافته الماضية[٢٢]، ومروراً بـ «خجله» من تصرفات زملائه العرب «الفكرية» لدرجة أنه «كلما اشترك أحدهم في النقاش، كنت أتمنى أن تنشق الأرض وتبتلعني»[٢٣].

إذا وضعنا أنفسنا في الجو النفسي والفكري والسلوك الشخصي لشرابي قبل التحاقه بجامعة شيكاغو، لظهرت لنا الوجهة التي سيسلكها في حياته الجديدة «الأمريكية». فمقابل أسلوب التعليم الجامعي الذي هو دائماً من طرف واحد في الجامعة الاميركية في بيروت، هنالك أسلوب تعليمي مناقض تماماً يقوم على الحوار والبناء الفكري للطالب؛ وهنالك القراءة الأدبية المنتجة لفكر ضبابي مقابل القراءة العلمية الهادئة المنتجة لفكر نقدي علمي ممنهج: **الأولى** يختص بها الطلبة العرب القادمون من الجامعات «العربية» الخجلون من المشاركة في الحوار، الممتلئة نفوسهم بعقد النقص، و**الثانية** يختص بها الطلبة الأمريكيون الذين يتوصلون من خلال نقاشهم إلى تفهم أفضل وأعمق للموضوع. ومقابل سلوك الزملاء الأمريكيين المتميز بروح الالتزام والشعور بالمسؤولية، سلوك الزملاء العرب الذين كانوا دائماً على استعداد لترك كل شيء لتناول فنجان قهوة مع فتاة، لأن حسَّهم بالمسؤولية نابع من قوة خارجة عنهم، إذا أحسّوا بعدم وجودها تصرفوا بتفلت وبنزعة فوضوية[٢٤].

هذه المقارنة «الموضوعية» بين «سلوكهم» و«سلوكنا» جاء نتيجة اكتساب شرابي المنهجية العلمية التي بدأ باستيعابها منذ الأشهر الأولى من التحاقه بجامعة شيكاغو،

---

(٢١) شرابي، **النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين**، ص ٩١.

(٢٢) شرابي، **الجمر والرماد: ذكريات مثقف عربي**، ص ١٢٠.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٢٦.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٢٥ ـ ١٢٦.

وهي التي مكّنته من التخلص من أدران ثقافته الماضية، وبواسطتها خطا خطوات فكرية كبيرة إلى الأمام[٢٥].

إن منهجية شرابي «الموضوعية» هذه ساعدته على تصنيف الطلبة العرب في الجامعات الأمريكية، فإذا هم: إما نجحوا في تكييف أنفسهم مع نمط الحياة الجامعية الأمريكية فحصلوا على شهاداتهم بعرق جبينهم؛ وهم يمثلون «الخميرة الطيبة، الذين حررتهم ثقافتهم الجديدة، فعادوا إلى ديارهم يعملون بما أوتوا من قوة دون مكابرة أو استعلاء»[٢٦]، ومن الطبيعي أن يكون شرابي منهم[٢٧]، ولكنه بقي في أمريكا؛ وإما فشلوا ولم يتمكنوا من الحصول على شهاداتهم العليا لأن نشأتهم العلمية حدّت من قدرتهم على استيعاب الأسس في حقول اختصاصهم وعلى تفهم مناهجها الفكرية، ولكنهم نجحوا في الحصول على الشهادات العليا بفضل عطف الأساتذة وليس بفضل جهودهم، وهم المسؤولون عن تخريب عقول الطلاب بأفكارهم الناقصة عندما عادوا للعمل في ديارهم[٢٨].

لا شك في أن شرابي كان مهتماً بدراسته اهتمامه بالانخراط في الحياة الأمريكية. فهو يُظهر موقفه المأخوذ بكل ما يمثله الغرب، بوصفه الدقيق لأستاذه في جامعة شيكاغو ريتشارد ماكيون، أشهر الفلاسفة الأمريكيين في حقل اختصاصه، ذي النظارات السميكة والابتسامة الباهتة، وهو لا يصدق «أنه في صفه

---

(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٢٠.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ١٢٨.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٢٩.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ١٢٧. لم يذكر شرابي حتى الآن المصلحة الأمريكية في تعاطيها مع الطلاب من خلال المناهج التعليمية. ولم يذكر أيضاً شيئاً عن «ماكينة» الإيديولوجيا الغربية في تعاطيها مع «الآخر». وهو يتعامل مع هذه المسألة بحسٍّ افتراضي لحسن النية لدى الغرب تجاهنا، بل يصور لنا المسألة حتى الآن، وكأن الجامعات الأمريكية رُسُل علم وترسم منهجية فكرية لا ارتباط لها بالمكان والزمان. فالمجتهد المتفوق يُعطى له ويزاد، و«المقصِّر» يُعطف عليه ويعامل على مستوى أدنى من أقرانه «الغربيين»، فيأخذ شهادته ويرحل. ولكننا لو نظرنا إلى الأمر من منظار آخر ـ كما نظر شرابي نفسه مؤخراً، شرابي، **النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين**، ص ٣٥ ـ ٥١، لوجدنا أن الغرب يعرف كيف يتعامل مع «الآخر»، وكيف يستغله لمنفعته ولتدعيم مصالحه. وتتجسد هذه المصلحة بالإفادة من «الآخر» بإبقاء المتفوق منه لديه (لدى الغرب) للاستزادة من معرفته بتراثه وواقعه الاجتماعي التاريخي من حيث هو آخر بالنسبة إلى الغرب، لأن الاستشراق القديم ما عاد ينفع، على الأقل من وجهة نظر الآخر نفسه. أما البقية «العادية» في تفكيرها وفي تأثرها بالغرب وبمنهجيته فللتصدير، إما لأنها لا تنفع للبقاء، أو لأن وجودها لدى «الخارج» أكثر إفادة من وجودها في «الداخل». وإلا فكيف تتجدد البنية البطركية وتستحدث؟

وأحد طلبته [ويدرس] عليه الفلسفة»[٢٩]. كما يظهر المحطات الرئيسية لتطوره الفكري والثقافي ابتداءً من تشجيع أستاذه على نشر بحث ممتاز أعده، الأمر الذي سرّه وأعاد إلى نفسه الكثير من الثقة، وهو ما جعله يشارك في المناقشات ويتخذ من أستاذه صديقاً له، ويغتنم فرصة وجوده في بيروت ليعرفه إلى الزعيم سعادة[٣٠]، وانتهاء باهتمام أنطون سعادة به وحاجته إليه في أمور تنظيمية تخص الحزب[٣١].

لا شك في أن تطور شرابي الفكري الذي اكتسبه من حياته الجامعية سينعكس على تفكيره العقائدي وسلوكه السياسي. لذلك فهو يسهب، من موقع فكري متقدم، في وصف المراحل التنظيمية في الحزب السوري القومي الاجتماعي منذ بداية انتمائه إليه، متوقفاً بتفصيل عند المحطات الأساسية التي حكمت علاقته بهذا الحزب.

إبان تقسيم فلسطين، كان شرابي يقرأ تفاصيل الكارثة في مقهى من مقاهي شيكاغو. ولم ينقذه من حالة اليأس سوى إيمانه بالحزب، كما يقول. فهو يعتقد أن الحزب سيحرر فلسطين ويزيل العار الذي لحق بالعرب. وبقي على هذا الإيمان إلى أن اغتيل سعادة سنة ١٩٤٩ وسُحق الحزب في لبنان، ووقعت الدول العربية معاهدات الهزيمة مع إسرائيل[٣٢].

نستنتج من ذلك أن العلاقة التي ربطت شرابي بالحزب لم تتعدَّ العلاقة الشخصية بمؤسسه، وبانتهائها انتهت العلاقة بالحزب. وشرابي يؤكد هذا الاستنتاج بالقول إنه أصيب بضربة مباشرة إثر مقتل الزعيم، فنجا بنفسه وعاد إلى الولايات المتحدة حيث تحولت حياته إلى صمت في المنفى[٣٣] انتهى ببداية المرحلة الأخيرة من تطوره الفكري عقب هزيمة حزيران/يونيو ١٩٦٧.

بعد حصوله على الماجستير، عاد شرابي في بداية ١٩٤٩ إلى بيروت. واجتمع فور وصوله بسعادة الذي استقبله بحرارة قائلاً: «هناك أعمال كثيرة تنتظرك»[٣٤]. وبدأ الكتابة في مجلة الحزب **الجيل الجديد** باسم «زينون». واحتلت مقالته الرابعة في

---

(٢٩) شرابي، **الجمر والرماد: ذكريات مثقف عربي**، ص ١٠٦.
(٣٠) المصدر نفسه، ص ١١٢ ـ ١١٣.
(٣١) المصدر نفسه، ص ١٨٤.
(٣٢) المصدر نفسه، ص ١٦٢.
(٣٣) المصدر نفسه، ص ١٦٧.
(٣٤) المصدر نفسه، ص ١٨٤.

المجلة المكان المخصص لافتتاحيات الزعيم وذلك بأمر منه[٣٥]. وعُين بعد ذلك وكيلاً لعميد الثقافة ورئيس تحرير مجلة الحزب الشهرية **النظام الجديد**. وأصبح بعد كتابة مقالات عدة في الفلسفة القومية الاجتماعية «الخبير الوحيد في الحزب الذي باستطاعته فك ألغاز هذه الفلسفة الجديدة»[٣٦].

يدرك شرابي تماماً أن الثورة التي تبغي تغيير المجتمع الفاسد من أساسه لا تكتفي بالكتابة النظرية فحسب، بل تريد الممارسة العملية وتحمُّل المسؤولية حتى عن الكتابة النظرية. ولكنه أحجم عن الممارسة (النظرية) عند أول تجربة عملية (المواجهة مع السلطة)، فاستقل أول طائرة عائداً إلى شيكاغو.

حرص شرابي منذ انتمائه إلى الحزب على وصف أدق التفاصيل في علاقته بسعادة. ويحاول، بهذا الوصف، أن يبرهن لنا عن أهميته الفكرية والعقائدية، ويُظهر موقعه عند سعادة وأهمية وجوده في قيادة الحزب. ومقابل هذا الجانب المضيء بشكل ساطع، بقي الجانب الآخر، جانب القاعدة الحزبية ونضال هذه القاعدة، مظلماً لم يسلط عليه شرابي الضوء لأنهما ـ القاعدة الحزبية ونضالها ـ بقيا خارج إطار هذه العلاقة، ويعني هذا أن هذه العلاقة كانت أشبه ما تكون بعلاقة شخصية بينه وبين سعادة ولم تتعدَّ هذه النقطة حتى في ممارسته مسؤوليته الحزبية[٣٧]، أو هكذا أرادها شرابي أن تكون في عملية إسقاط فكرية على أحداث مضت. إننا نفهم من هذا الوصف دقائق عناصر الطموح الشخصي عند شرابي. ولما استنفد مصادر هذه العناصر بمقتل الزعيم، سيطر عليه خوف مخجل، فنجا بنفسه وعاد إلى أمريكا[٣٨].

إن الموقع الذي تعاطى منه شرابي مع الحزب بشخص مؤسسه (الزعيم)، كان يختلف عن الموقع الذي منه تعاطى الزعيم مع شرابي (القومي)، على ما نظن[٣٩].

---

(٣٥) أي الزعيم. انظر: المصدر نفسه، ص ١٨٩.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ١٩٢.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ١٩٩.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٢١١ و٢١٧.

(٣٩) يختلف، بحسب زعمنا، الموقع الذي تعاطى منه الزعيم (سعادة) مع شرابي عن موقع هذا الأخير المذكور سابقاً. فسعادة أسس حزباً عقائدياً يعتبر السياسة وسيلة لخدمة القضايا القومية. ولذلك كان حريصاً، كما نظن، على التقرب من «مفكري الحزب» لما يقدمونه من دعم للحزب ولمؤسسه في توسيع نشاطه السياسي بالتزامهم الحزبي ونشاطهم التنظيمي، وخصوصاً إذا كان من هؤلاء المفكرين من ينتمي إلى الاسلام السنّي وإلى فلسطين.

ولكن، ومع اختلاف الموقعين، كان شرابي صادقاً في وصفه هذه المرحلة من حياته. فهو، وكأنه يبرّر سرعة خروجه من الحزب على أثر مقتل الزعيم، كان في موقع «حجب صنم الأمة حقيقة الجماهير عن ناظرنا وفصل الفكر المثالي بيننا وبين واقعنا المحسوس»[٤٠]. وهو يعترف بأنه ودّع آخر ما تبقى في نفسه من الحزب الذي كان جزءاً من شبابه سنة ١٩٦٥ عندما ودع رفيقه المعتزل فخري معلوف[٤١]. ولكنه عملياً ودّع الحزب عندما وطأت قدماه أرض شيكاغو بعد مقتل سعادة مباشرة في تموز/يوليو ١٩٤٩. وربما وضع هذا التاريخ ليوحي بأنه قطْعٌ في منتصف الستينيات مع ماضيه الفكري والسياسي، وأي إنتاج فكري بعد هذه الفترة لا علاقة له بما مضى.

على أي حال، لم يترك شرابي مناسبة إلا ويأتي فيها على ذكر خيبته بسبب فشل الحزب في التغيير[٤٢]. وهذه الخيبة جعلته يعيد النظر في مرتكزاته الفكرية جميعها بعد الصدمة التي تلقاها إثر نكسة ١٩٦٧. فأعاد على نفسه طرح السؤال: لماذا خسرنا نحن أبناء هذا الجيل، كل معركة خضناها مع العدو في فلسطين، مع التخلف في أنظمتنا، مع الرجعية في المجتمع[٤٣]. بهذه التساؤلات نرى أن شرابي لم يستطع القطع مع ماضيه الفكري والسياسي، بل استأنف نشاطه الفكري بمنطلقات مجتمعيّة تكونت من نشأته الحزبية وأجوائها، فلم يتجاوز البعد الحيوي لها وإن تجاوز الايديولوجيا القومية[٤٤]. ويجيب عن هذه التساؤلات بمقولة «البنية البطركية»، كما سنرى لاحقاً.

٣ ـ المرحلة الثالثة: الغربة الكاملة: ١٩٥٠ ـ ١٩٦٧

يعتبر شرابي هذه المرحلة فترة صمت في حياته في المنفى[٤٥]. ولكنها كانت غنية أكاديمياً وعلى المستوى الشخصي، فقد نال في سنة ١٩٥٣ شهادة الدكتوراه من جامعة شيكاغو. وتلقفته، لتفوقه، جامعة جورجتاون في واشنطن في السنة نفسها[٤٦].

---

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٩٧.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٧٨.

(٤٢) شرابي، **البنية البطركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر**، ص ٧.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٨.

(٤٤) من حديث مع شرابي في: **النهار**، ٧/٧/١٩٩٢.

(٤٥) شرابي، **الجمر والرماد: ذكريات مثقف عربي**، ص ١٦٧.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٤٤.

بدأ شرابي تدريس تاريخ الفكر الأوروبي في الجامعة منذ سنة ١٩٥٩ ولا يزال. ولكن تطوره الفكري وتوجهه السياسي فرضا عليه تغيير محتوى محاضراته ومنهجية هذه المحاضرات عند كل محطة تاريخية تُغير محتوى الصراع العربي ـ الاسرائيلي أو تقلب موازينه. وهذا الصراع، كما سنرى، كان المحرض الأساسي على إعادة النظر في مجمل عناصر ثقافته وإعادة التفكير في مكونات بنية المجتمع العربي[٤٧].

كانت محاضرات شرابي تشرح وتحلّل النظريات السياسية والاجتماعية الأوروبية ابتداء من هيغل وانتهاء بسارتر، بحسب ما تقتضيه المنهجية الغربية وهيمنة الثقافة السائدة الليبرالية الرأسمالية في الأساس. وكان ينظر إلى ماركس، منهجياً، على أنه ينتمي إلى ثقافة «الآخر» الذي فشل في تنبؤاته حول حتمية انهيار النظام الرأسمالي[٤٨]. وظل رافضاً الماركسية إلى الوقت الذي استفاق فيه على هزة كارثة ١٩٦٧ التي حوّلته إلى إنسان آخر بتفكيره وعلاقاته ونظرته إلى الأمور، وحتى بطريقة لباسه[٤٩]... ونظرته إلى ماركس[٥٠].

٤ ـ المرحلة الرابعة: اليقظة وعودة الوعي القومي: ١٩٦٧ ـ . . .

كانت هزيمة ١٩٦٧ السبب الذي خلق، بشكل مفاجئ، في نفس شرابي الوعي الجديد الذي أخذ يتعمق في ما بعد بالقراءة والتجربة والتفكير[٥١]. وأول ما تكشّف له، في وعيه الجديد «مقدرة الثقافة المسيطرة في إخضاع عقلية الفرد لقيمها وتضليله على أعمق المستويات»[٥٢]، ومن ثم السير في اتجاه فكري مستقل مستمد من قوة داخلية وليس من الخارج، وبالتالي هذه القوة هي التي تؤدي إلى التحرر الذاتي، وبواسطتها هي يمكننا التخلص من عبودية الفكر المسيطر. ويعتبر أن عملية التحرير هذه في غاية الصعوبة[٥٣].

في أعقاب النكسة، بدأ شرابي بالتحرك على المستويين الأكاديمي والسياسي.

---

(٤٧) شرابي، **مقدمات لدراسة المجتمع العربي**، ص ١٥ ـ ٢٠.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ١٦.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ١٨.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ١٦.

(٥١) المصدر نفسه، ص ١٦.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ١٧.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ١٧.

ولأول مرة منذ بداية الخمسينيات يحسُّ باستقلاله الفكري وبتحرره من كابوس الفكر المسيطر والعبودية الأكاديمية، ويؤمن بقدرة الثورة على التغيير كما بالعنف الثوري. ويتخذ من قراءته الفكر الثوري من ماركس إلى ماركوز، أساساً لهذه الثورة والعنف الثوري[٥٤].

لم يتكئ شرابي على نظريات العنف الثوري ليمارس الثورة بشكلها العملي، بل بقيت ممارسته إياها كلامياً لقهر قوى الظلم والاستعباد، ليبني على أنقاضها عالماً جديداً تسوده العدالة والحرية وأخوّة الإنسان للإنسان[٥٥].

التزم شرابي قضايا حركات التحرر في العالم، وليس قضية فلسطين وحدها. وهو لا يمثل إرادة تحرير فلسطين وحسب، بل إرادة التحرير الإنساني الشامل[٥٦]. وهذا الموقف أكسب شرابي صداقات جديدة ورفقاء جدداً على أنقاض صداقات قديمة، وأعاده إلى سنوات شبابه ونضاله بنشوة لم يعرفها من قبل[٥٧].

لم يكتفِ شرابي بالمحاضرات والندوات والمناظرات التي قام بها في مختلف المدن الأمريكية، بل ترافق ذلك مع نشر المؤلفات التي تشرح القضية الفلسطينية والصراع العربي ـ الاسرائيلي. ففي سنة ١٩٦٩ نشر كتابه الأول عن القضية الفلسطينية باللغة الانكليزية: *The Lethal Dilemma: Palestine and Israel*، وقد ظهر بالعربية عام ١٩٧٠[٥٨]. وهو أول كتاب يلتزم القضية العربية. ولكنه تخلى عنه لنقص في تحليله واقع الامبريالية الأمريكية، باستثناء بعض فصوله التحليلية[٥٩]. وأهمية هذا الكتاب تكمن في أنه يمثل أول خروج عن الخط الأكاديمي «الموضوعي» الذي كان يتّبعه في كتاباته ومحاضراته للحفاظ على المركز الجامعي ولحماية نفسه من تهجم الأساتذة الصهيونيين، وأول التزام بقضية شعبه وقضايا التحرر في العالم[٦٠]. ومن ثم قام بدراسة ثانية عن العمل الفدائي بالانكليزية أولاً، ونقلتها إلى العربية مؤسسة الدراسات الفلسطينية سنة ١٩٧٠. ولا يزال يرأس تحرير **مجلة الدراسات الفلسطينية** الصادرة باللغة الانكليزية منذ ذلك الحين.

انتقل شرابي إلى بيروت في السنة الجامعية ١٩٧٠ ـ ١٩٧١ كأستاذ زائر في

---

(٥٤) المصدر نفسه، ص ١٧.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ١٧.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ١٩.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ١٩.

(٥٨) شرابي، **المقاومة الفلسطينية في وجه اسرائيل وأميركا**.

(٥٩) شرابي، **مقدمات لدراسة المجتمع العربي**، ص ٢٠.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٢٠.

الجامعة الأميركية[٦١]. وكان أيلول الأسود بانتظاره[٦٢]. فهزّه ما حصل في الصميم ولكنه لم يكن بإمكانه العودة إلى سابق عهده. ترافق ذلك مع بداية وعيه أن التحول أمر معقد وفي غاية الصعوبة، وأن الثورة ليست أمراً سهلاً، وفي الوقت نفسه كان مؤمناً بأن النظام القائم فاسد ومن الواجب تغييره[٦٣].

ومنذ بداية السبعينيات، أخذ تفكير شرابي، باتجاهه الجديد، يدور حول الواقع الاجتماعي وأسباب فساده. وبدأ يتساءل: «لماذا خسرنا، نحن أبناء هذا الجيل كل معركة خضناها: مع العدو في فلسطين، مع التخلف في أنظمتنا، مع الرجعية في المجتمع»[٦٤]. «لماذا نعجز عن العمل لتحقيق أهدافنا الاجتماعية في حين تبدو الظروف الموضوعية مؤاتية لتحقيق هذه الأهداف؟ لماذا نقبل في أعمالنا ما نرفضه في أقوالنا وتفكيرنا الخاص؟»[٦٥].

كانت هذه الأسئلة وكثير غيرها نتيجة فترة ركود وتأمل دامت ما يقارب السنتين عاشهما شرابي في حالة إحباط كامل، وكانت بمثابة المخرج لهذه الحالة، بحيث أعادت شرابي إلى ممارسة نشاطه الفكري للإجابة عنها. ووجد بعد فترة وجيزة أن الترابط الوثيق بين السلوك الاجتماعي وتركيب المجتمع غير ممكن فهمه من دون تحليل العائلة والعلاقات التي تقوم عليها لأن «التربية والتثقيف في العائلة وفي المدرسة إنما يهدفان إلى قولبة الفرد على النحو الذي يريده المجتمع وتقرره الثقافة المسيطرة التي سميناها الثقافة الاقطاعية البرجوازية والتي تمثل نمط الحياة المسيطرة في مجتمعنا»[٦٦].

هذا التحول في فكر شرابي لم يقتصر على الانتقال من الاهتمام بالقضية الفلسطينية والعمل الفدائي إلى الاهتمام ببنية المجتمع العربي فحسب، بل شمل منهجيته وأدواته النظرية أيضاً. فانصرف إلى القراءة المكثفة في العلوم الاجتماعية ومناهجها وخصوصاً في علم الاجتماع والانتروبولوجيا وعلم النفس التحليلي. وبقي في قراءاته هذه ما يقارب السنتين أيضاً، امتلك بعدها القدرة على معالجة الوقائع الاجتماعية بشكل علمي منتظم مستفيداً، على الخصوص، من نظريات ماركس

---

(٦١) شرابي، **الجمر والرماد: ذكريات مثقف عربي**، ص ٥٤.

(٦٢) شرابي، **مقدمات لدراسة المجتمع العربي**، ص ٢٠.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٢١.

(٦٤) شرابي، **البنية البطركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر**، ص ٨.

(٦٥) شرابي، **مقدمات لدراسة المجتمع العربي**، ص ٢١.

(٦٦) المصدر نفسه، ص ٢٣.

وفرويد في هذا المجال[٦٧]. كما استفاد من النظريات الاجتماعية الحديثة التي برزت في الغرب الأوروبي، وخصوصاً منذ الخمسينيات[٦٨].

وكانت بداية السبعينيات الفترة التي تم فيها التعرف إلى فكر شرابي بالعربية. فبالإضافة إلى ترجمة كتبه المتعلقة بالمقاومة الفلسطينية والصراع العربي ـ الاسرائيلي، تم تعريب كتابه **المثقفون العرب والغرب** (١٩٧١). ومن ثم ظهر كتابه **مقدمات لدراسة المجتمع العربي** (١٩٧٥ ـ ١٩٧٧) بالعربية، وهو حصيلة قراءاته في العلوم الاجتماعية واهتمامه بدراسة أسباب «التخلف» في الوطن العربي. وتشكل مقدمة هذا الكتاب، بالإضافة إلى مذكراته **الجمر والرماد** (١٩٧٨) المصدر الرئيسي لهذا القسم من الدراسة. وتكوّن الأفكار التي جاءت في هذه المؤلفات، كما سنرى، النواة الأساسية لمقولة شرابي الفكرية: «البنية البطركية» التي أسهب في تحليلها وإظهار مرتكزاتها وتجلياتها في كتابين ظهرا بالعربية عن أصل واحد بالانكليزية هما: **البنية البطركية عند هشام شرابي** (١٩٨٧) المتميز بمقدمة مهمة بقلم المؤلف؛ و**النظام الأبوي** (١٩٩٢)؛ بالإضافة إلى كتاب آخر يستند إلى هذه المقولة في نقده الحضاري للمجتمع العربي (١٩٩٠).

ثانياً: البنية البطركية عند هشام شرابي

أطلّ شرابي على الوطن العربي من موقعه في الغرب بعد كارثة حزيران/ يونيو التي كانت بمثابة الهاتف الذي ذكره بانتمائه وبمسؤوليته تجاه هذا الانتماء. فبدأت تظهر كتاباته المنتمية إلى الهموم العربية وإلى قضايا المجتمع العربي المنشورة قبلاً باللغة الانكليزية استجابةً لمتطلبات أكاديمية بحكم اشتغاله بالتدريس الجامعي. وكان من أهم هذه القضايا: المجتمع العربي وتركيبه الثقافي والطبقي، العلاقة بين الحاكم والمحكوم، تغييب المؤسسات السياسية والإدارية وطغيان الحكم الفردي، تحديد العلاقات الدولية على أساس العلاقات الشخصية. وخلص إلى القول إن هذه القضايا أنتجت هزيمةً للحكام العرب وترسيخاً لإرادة الصراع عند الشعب[٦٩] لأنها لم تستطع تحطيم روح المقاومة عنده[٧٠].

---

(٦٧) المصدر نفسه، ص ٢٤.

(٦٨) **النهار**، ٦/ ٧/ ١٩٩٢

(٦٩) شرابي، المصدر نفسه، ص ١٥.

(٧٠) شرابي، **المقاومة الفلسطينية في وجه اسرائيل وأميركا**، ص ١٤٦.

لقد قمنا بدراسة مفصلة لمفهوم البنية البطركية ومرتكزاتها وتجلياتها في: عاطف عطيّة، «الدولة المؤجلة في العائلة والسياسة واللغة والمرأة،» **الناقد**، السنة ٥، العدد ٥٥ (كانون الثاني/ يناير ١٩٩٣)، ص ٢٠ ـ ٢٦. ومعظم ما جاء في هذا القسم من الدراسة هو تكثيف لها، مع الحرص على إبراز وتوضيح مفهوم هذه المقولة ومرتكزاتها وتجلياتها.

إن ثقة شرابي بالشعب العربي دفعته إلى الانتقال إلى قلب المجتمع المدني لدراسته من الداخل[٧١]، معتمداً على مناهج سوسيولوجية تساعده على تلمس الطريق لالتقاط المفاصل الرئيسية لبنية المجتمع العربي.

كانت أولى ثمرات هذا التوجه دراسة أعدها عن علاقة المثقفين العرب بالغرب (١٩٧١) اعتمد فيها على كتاب ظهر بالانكليزية لألبرت حوراني[٧٢]، عن جامعة أوكسفورد كمصدر أساسي لمعلوماته.

إلا أن الدراسة الأهم ظهرت في منتصف السبعينيات: «مقدمات لدراسة المجتمع العربي» (١٩٧٥) وتحتوي على تحليل عميق وجريء لقضايا المجتمع العربي. لكن هذه الدراسة لم تخرج عن الإطار العام الذي رسمه شرابي لنفسه، ألا وهو محاولة وضع مكونات فكره في ما يختص بالوطن العربي أمام القارىء الذي ينتمي إلى هذا الوطن، بعد أن كانت عبارة عن محاضرات ألقاها على طلاب الدراسات العليا في جامعة جورجتاون في واشنطن في العام الدراسي ١٩٧٣ ـ ١٩٧٤. وهي تكشف العوائق الأساسية التي تمنع تقدم المجتمع العربي وتساهم في الإبقاء على تخلفه وتكبيله. وقد استعان شرابي هنا، من أجل توضيح أفكاره، بالمنهج المقارن بشكل معلن أحياناً، ومضمر أكثر الأحيان، معتبراً أن أمريكا هي النموذج الذي يجب أن يحتذى[٧٣].

يعتبر شرابي أن بنية العائلة العربية هي مفتاح التحليل السوسيولوجي للمجتمع العربي. فمهمة العلاقات التي تقوم عليها هي الحفاظ على الوضع القائم، أي على استمرارية السلطة الفوقية التي هي صورة مكبرة عن سلطة الأب في العائلة «بتصرفاته ونظرته لنفسه وعلاقته بمن هم دونه»[٧٤].

والعائلة بنظر شرابي هي المؤسسة الاجتماعية التي تلعب دور الوسيط بين شخصية الفرد والحضارة الاجتماعية التي تنتمي إليها[٧٥]. وغايتها، من خلال قيامها بهذا الدور، دعم الثقافة الاجتماعية المسيطرة لضبط التغيير والمحافظة على استقرار النظام الاجتماعي الراهن الذي هو بدوره وليد النمط السائد في تركيب العائلة وفي

---

(٧١) شرابي، **مقدمات لدراسة المجتمع العربي**، ص ١٥ ـ ١٦.

(٧٢) ظهر هذا الكتاب بالعربية: ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**، ترجمة كريم عزقول (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٦٨).

(٧٣) شرابي، المصدر نفسه، ص ٦١، ٧٣ و٩٧.

(٧٤) المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ٢٨.

توزيع الثروة والسلطة والمكانة الاجتماعية في المجتمع العربي[٧٦]. وهذا يعني أن تغيير المجتمع يقتضي تغيير العائلة، والعكس صحيح[٧٧]. ومن أجل محافظة المجتمع على وضعه القائم تقتضي مصلحته «أن تحل روح الخضوع محل روح الاقتحام وروح المكر محل روح الشجاعة وروح التراجع محل روح المبادرة»[٧٨]، من خلال نظام قرابة تحكمه الروح القبلية والتنظيم شبه الإقطاعي[٧٩]، وتقوده العائلة بنظامها الهرمي الذي يقوم على سلطة الأب ويحتل فيه الطفل المركز الأدنى. وهذا الأمر صورة مصغرة عن نظام المجتمع في كل مؤسساته[٨٠].

يمكننا، مما سبق، التقاط البذور الأولى لمقولة «البنية البطركية» عند شرابي الذي حاول أن يوضحها بشكل عملي من خلال سرده النقدي تجربته السياسية والحزبية في كتابه **الجمر والرماد**. وقد حاول أن يظهر العناصر كافة التي يمكنها أن تشكل النظام البطركي الذي يسيّر حياته وحياة الآخرين على المستويات كافة: في العائلة والمدرسة والجامعة، في العلاقات الاجتماعية والسياسية، وفي التنظيم الحزبي.

وفي منتصف الثمانينيات، بلور شرابي مقولته الفكرية «البنية البطركية»، وحدد الأسس التي يقوم عليها النظام البطركي الحديث وليد البنية البطركية، في كتاب ظهر باللغة العربية أولاً، مع أن أصله موضوع بالانكليزية ـ كما جميع مؤلفاته. واشترك معه الشاعر أدونيس (علي أحمد سعيد) في صياغته العربية النهائية بعدما تم نقله على يد أحد المتمكنين من مفاهيم العلوم الاجتماعية ومن اللغتين على حد سواء، وبشهادة شرابي نفسه[٨١]. ونشر هذا الكتاب في بيروت بعنوان **البنية البطركية، بحث في المجتمع العربي المعاصر** (١٩٨٧). وكتب شرابي مقدمة مسهبة للكتاب تكشف الجو الفكري العام الذي انبثق منه والخطوات العملية التي سبقت ظهوره. وصدر النص الانكليزي عن جامعة أوكسفورد في العام التالي ١٩٨٨. ثم صدر الكتاب مرة ثانية بترجمة عربية جديدة وبعنوان جديد هو **النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي** (١٩٩٢)، وبمقدمة جديدة للمؤلف مختصرة ومفتقرة إلى الحرارة التي تميزت بها المقدمة في الترجمة الأولى، وخالية من أية إشارة ـ كما مقدمة المترجم

(٧٦) المصدر نفسه، ص ٤٧.
(٧٧) المصدر نفسه، ص ٣٣.
(٧٨) المصدر نفسه، ص ٥٥.
(٧٩) المصدر نفسه، ص ٥٤.
(٨٠) المصدر نفسه، ص ٦٦.
(٨١) شرابي، **البنية البطركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر**، المقدمة.

ـ إلى هذه الترجمة، مع أن ثمة ما يوحي بها. ولا تختلف الترجمتان إلا في صفحات قليلة.

يشير شرابي بدايةً إلى صعوبة تعريف المجتمع البطركي الحديث، ويعتبر أن أي شرح له متسرّع، يعرّضه لخطر الاختزال[٨٢]. فهو ذو أوجه متعددة: مقولة تحليلية ومبدأ تفسيري ونظرية مكتملة تشير إلى بنى اجتماعية وأخرى جزئية. وهو ظاهرة ينبثق معناها من مفهومين يكونانها، هما: الحداثة والنظام البطركي[٨٣]. ويخلص إلى تعريف المجتمع البطركي الحديث بما يلي: «إنه كيان اجتماعي غير مجدٍ يتسم بطابع مؤقت وبأشكال نوعية من التخلف وفقدان الحداثة... ويتسم بكثير من عدم الاستقرار وتنتابه تناقضات وصراعات داخلية تمزقه... بوصفه كياناً تاريخياً عينياً تبلور بتأثير قوى فاعلة داخلية وخارجية»[٨٤]. وفي هذا المجتمع ينشأ النظام البطركي «الذي يحكم حياة الفرد، فيخضع فيه... إلى نظام واحد بأشكال مختلفة، تقوم كلها على السلطة والوحدة والارادة الواحدة التي نجد نموذجها البنيوي وأصلها التاريخي في سلطة الأب»[٨٥].

لا يمكننا فهم هذه البنية البطركية المستحدثة إلا من خلال ارتباط المجتمع البطركي القديم (التقليدي) بالغرب بما فيه من تبعيّة. فهي نتيجة تلقيح بين المجتمع البطركي التقليدي وهيمنة أوروبا الحديثة. فهو إذاً مجتمع بطركي ملقح بالحداثة لأن علاقات التبعية لا يمكنها أن تنتج مجتمعاً حديثاً. وما يسمى بعصر النهضة ـ بحسب شرابي ـ ما هو إلا عنصر ساهم في إعادة تشكيل البنى والعلاقات البطركية وتعزيزها بإضفاء أشكال ومظاهر «حديثة» عليها[٨٦]. ومع ذلك لبس المجتمع البطركي الحديث لباس الحداثة، مع أنه مجرد امتداد للبنية البطركية القديمة، يعاني عجزاً دائماً على المستوى الاقتصادي، تحكمه المخابرات ويديره القمع على المستوى الأمني، ومصاب بضعف في الولاء الوطني، مقابل الارتماء في أحضان العائلة والقبيلة والطائفة على المستوى الاجتماعي[٨٧].

يحلّل شرابي المجتمع البطركي من موقع الحداثة. ويعتبر أن هذا الموقع هو

---

(٨٢) المصدر نفسه، ص ٩.

(٨٣) المصدر نفسه، ص ١٩.

(٨٤) المصدر نفسه، ص ٢٠.

(٨٥) شرابي، **النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين**، ص ٩٠.

(٨٦) شرابي، **البنية البطركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر**، ص ٢٠.

(٨٧) المصدر نفسه، ص ٢٢ ـ ٢٣.

الأفضل لمقاربة البطركية وفهم معناها، لأن الحداثة هي النقيض الجدلي للبطركية والحالّة مكانها تاريخياً[٨٨]. وهو يعتبر أن البنية البطركية ترتكز على ركيزتين اثنتين، هما القبلية والعقيدة الدينية، أي نظام القرابة والشريعة الدينية التي أعادت بناء صلة القرابة ودعمت العلاقات القائمة على السلطة البطركية[٨٩].

إن القبيلة هي الأساس في المجتمع البطركي من حيث هي نظام قرابي متكامل. ولا يمكننا فهم الطبيعة المميزة للبطركية العربية الحديثة من دون فهم هذا الأساس والإحاطة بآلية تحركه. وتستمد القبيلة قوتها من قوة العصبية من حيث هي تجاذب قائم على روابط الدم التي تتقدم على أي رابط آخر[٩٠]. والعصبية هذه تلعب دورها وتقوم بوظيفتها على مستويين في ثنائية لا تنفصم: الأنا والآخر، من مستوى الأسرة: العلاقة بين الأشقاء، إلى مستوى دار السلام/دار الحرب.

وللأساس القبلي هذا أهميته في استجابته لحاجات الفرد، وبالتالي لإبقائه مقيداً في ولائه له. وهذا الولاء يتجلى في إطار العائلة والقبيلة والطائفة بشكل مغاير تماماً للتعبير خارجه. ولذلك فإن التغير الذي أصاب بنى المجتمع والدولة بقي قاصراً عن البنى الاجتماعية التقليدية في الأساس. فالولاء القبلي والديني بقيا مسيطرين ولم يستطع أي ولاء آخر الحلول محلهما أو طرح نفسه كبديل[٩١].

وقد استطاعت العقيدة الدينية بتوجهها السياسي تطويع الروابط القبلية في رابطة واحدة جامعة هي الإسلام. كما نجحت في تطويع الروابط الاجتماعية والنفسية المتوافرة هناك ودمجها في بنية المجتمع الاسلامي الجديد: «وهكذا أصبحت الأمة الاسلامية قبيلة كبرى»[٩٢]. واتخذت كلمة الخضوع معناها المتجدد وهو الخضوع للأمة ـ القبيلة ولرمزها: الله.

يستعمل شرابي مفهوم البنية البطركية في تفسيره التغيرات العميقة الحاصلة على المستويين الديني، والسياسي ـ الاجتماعي، أي: الاسلام والقومية العربية. الاسلام سعى إلى إبدال الرابط القبلي برابط «الأمة» الإسلامي. والقومية العربية سعت، عن طريق ايديولوجيا علمانية، إلى إبدال الرابط القبلي والديني بالرابط الوطني. وعلى

(٨٨) المصدر نفسه، ص ٣٠.
(٨٩) المصدر نفسه، ص ٤٦.
(٩٠) المصدر نفسه، ص ٤٠.
(٩١) المصدر نفسه، ص ٤٠.
(٩٢) المصدر نفسه، ص ٤٠.

المستويين، أثبت النظام البطركي مقاومته التغيير وبقي حجر الزاوية في تكوين الأمة بالمعنى الديني والقومي على السواء[٩٣]. فالبنية القبلية كانت عماد الدعوة الإسلامية، والبعد القبلي كان من العناصر الأساسية، إلى جانب البعد الديني، في تكوين المفهوم العلماني لتعبير الأمة كما دعت إليه القومية العربية. وهذا يفسر[٩٤]، كما يقول شرابي، «الازدواجية القائمة في صلب التفكير القومي وممارساته في عصرنا هذا»[٩٥].

وعلى هذه الحال لم تتخطَّ، القومية العربية حالة التبعية للغرب ولم تنجح في إقامة الوحدة العربية، بل أدت إلى التجزئة وإلى محاكاة الغرب: من الإدارة إلى القضاء والتربية والجيش. وكان حضور هذا الغرب أمراً واقعاً في نمط الحياة اليومية حتى في الأماكن التي لم يستطع الاستعمار المباشر الوصول إليها[٩٦].

ساهم الاستعمار، بنظر شرابي، في تثبيت سيطرة البنية البطركية في الداخل وتدعيمها، على قدر تبعيتها وخضوعها للخارج المستعمر. واتخذت هذه المساهمة قشرة التحديث أداة لها على المستويين الاداري والعسكري. فساهم ذلك في تعزيز هذه البنية بتكييف التحديث بما يخدم مصالح المستعمر وعلى يد عناصر من النخبة المحلية المطبوعة بالطابع الغربي[٩٧].

بهذا المنظار يرى شرابي النهضة العربية، فإذا هي نمط مميز من «التطور الناجم عن التفاعل بين النظام البطركي والحداثة في إطار من السيطرة والتبعية... والعالم العربي تحول إلى مجتمع نتيجة التأثير الأوروبي... [وهو] مشوّه ومبتور»[٩٨].

يعتبر شرابي أن جميع الحركات السياسية التي مشت في ركاب الغرب أو كانت في الموقع المقابل، تشكل بمجموعها ردات فعل أنتجها العهد الإمبريالي[٩٩]. وهي أشكال وتغيرات من ضمن المجتمع البطركي. وجميعها «تمثل الجهود المبذولة لمعالجة

---

(٩٣) المصدر نفسه، ص ٥٨.

(٩٤) في الترجمة الجديدة لكتاب **البنية البطركية** والمعنونة: **النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي**، يتخلى شرابي عن التقرير في هذه المسألة ويقول في إطار الظن: «ولربما فسرت هذه الحقيقة الازدواجية القائمة في صلب الحركة القومية العربية منذ نشأتها»، ص ٧٠.

(٩٥) شرابي، **البنية البطركية: بحث في المجتمع العربي في نهاية القرن العشرين**، ص ٥٨.

(٩٦) المصدر نفسه، ص ٦٤.

(٩٧) المصدر نفسه، ص ٦٩.

(٩٨) المصدر نفسه، ص ٧٢.

(٩٩) المصدر نفسه، ص ٧٥.

مشكلة الحداثة داخل إطار الإمبريالية»[١٠٠]. لذلك لم تنشأ حركة راديكالية حقيقية في المجتمع العربي لأن الامبريالية دعمت السلطة البطركية وحدّثتها من خلال إعادة تنظيم الحياة السياسية وتجزئة الوطن العربي.

هذا على المستوى السياسي، أما على المستوى الثقافي، فإن استعمار النفوس كان له الأثر العميق في تركيب النظام البطركي. لذلك فالمجتمع البطركي مضطر إلى تبني نماذج أوروبية من موقع الخضوع والتبعية، وهو ما «يفسر عدم التوازن والانسجام في الثقافة البطركية التي تتلبس الحداثة، ويفسر ما فيها من زيف في العلم والتدين والسياسة، وما تعانيه من عجز عملي وفني وتقني، وما تتسم به من بعد عن الحداثة الحقيقية والتحرر الذاتي الأصيل[١٠١].

تتجلى البنية البطركية عند شرابي بجملة من الممارسات والنشاطات، من الممكن إبرازها على المستويات التالية: السلطة والولاء، الخطاب واللغة، والمرأة.

على مستوى **السلطة والولاء**، تتأسس السلطة البطركية على الدور الذي يقوم به الأب في العائلة وتتمدد في اتجاهات دائرية تحكمها ثنائية الهيمنة/الخضوع. فالعائلة البطركية، عند شرابي، هي الأصل والنموذج لجميع أشكال المجتمع البطركي[١٠٢]. وينطلق في تحليله مسألة السلطة البطركية من الخاص: العائلة، إلى العام: المجتمع، من خلال تحليل نمطين من القيم والتنظيم الاجتماعي متقابلين: الخضوع والطاعة/الاحترام المتبادل والعدل.

النمط **الأول** قائم على الاحترام، وحيد الطرف من الابن تجاه الأب أو من الأدنى مرتبة تجاه الأعلى، ومولِّد لأخلاق الخضوع والتبعية، وملبٍّ لاحتياجات المجتمع البطركي. والنمط **الثاني** مولد لأخلاق الحرية والشعور بالعدل والمساواة[١٠٣].

تتجه السلطة الاتجاه ذاته من العائلة إلى الطائفة الدينية مروراً بالقبيلة والجماعة الإثنية، وتعمل دائماً على ترسيخ قناعة الفرد بأنه للكل كما ان الكل له. فيتماهى بالجماعة ويحس بلامحدودية قوة رئيسها، إلا في ما يتعلق بالقوة المادية والدين. وعندما يحس الجميع بأن شيئاً ما بدأ بالتغير لقصور المجتمع التقليدي عن الاستجابة

(١٠٠) المصدر نفسه، ص ٧٦.
(١٠١) المصدر نفسه، ص ٧٩.
(١٠٢) المصدر نفسه، ص ٤٩.
(١٠٣) المصدر نفسه، ص ٥٢.

لمتطلبات المجتمع البطركي الحديث، يجد هذا الأخير نفسه في مواجهة غير متكافئة مع العالم الحديث وفي عجز عن مواكبة التطور. ومع ذلك فإنه يحاول ولكنه يفشل[١٠٤].

ولكن أخطر ما تتجلى به البنية البطركية عند شرابي هو ما يتعلق بمسألة **اللغة والخطاب**. فهو يعتبر أن اللغة الفصحى هي خطاب البنية البطركية وبها تتوضح سبل المعرفة والوعي بالذات. إذاً، إن خطاب بنية بطركية حديثة يستعمل لغة بطركية تقليدية، فينتج من ذلك انفصام على مستوى اللغة: فصحى/عامية، وتمويه على مستوى الادراك والوعي، وتكريس للهيمنة الثقافية لممتلكي ناصية اللغة[١٠٥].

تحافظ البنية البطركية على تماسكها الداخلي باللغة الفصحى لأنه بها يتحدد الفكر العربي، بما أن الفكر، عموماً، محدود باللغة[١٠٦]. ويفهم من هذا القول أن محدودية اللغة تؤدي إلى محدودية الفكر، والعلاقة التي تحكم الطرفين تتجه من طرف واحد، طرف اللغة، وبالتالي العقل في حالة انفعال بها دائم. ومع ذلك يقرر شرابي أن الخروج من مأزق السلطة البطركية يمر بالقضاء على هيمنة اللغة الفصحى[١٠٧] وكسر قوالبها الجامدة وإبدالها بلغة نقدية حديثة متفاعلة مع عناصر التفكير الغربي ومواجهة له في الوقت عينه.

تمارس اللغة الفصحى هيمنتها على الطفل من خلال أساليب التربية السائدة، ومن خلال النص الديني المحفوظ من دون فهم، ومن التلقين والتشجيع على تمثل القيم السائدة والاتّباع[١٠٨]. وتجدد قوتها من تركيبها ذاته من حيث هي عامل تشجيع البلاغة على حساب الحوار. فجاء خطابها آحادي الجانب، لاحوارياً، يمثل الحقيقة المطلقة، ينفي الآخر، لأنه مرتكز أولاً وأخيراً (أي الخطاب) على الوحي[١٠٩].

هذا الخطاب هو لسان حال، عناصر المجتمع البطركي كافة، من الأب في الأسرة إلى الحاكم، مروراً بالمعلم في المدرسة والشيخ في الجماعة القبلية أو الدينية.

---

(١٠٤) المصدر نفسه، ص ٥٦.

(١٠٥) المصدر نفسه، ص ٨١.

(١٠٦) المصدر نفسه، ص ٨١.

(١٠٧) للتفصيل حول هذه المسألة، انظر: شرابي، **النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين**، ص ١٥ ـ ٣٢.

(١٠٨) شرابي، **البنية البطركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر**، ص ٨١.

(١٠٩) المصدر نفسه، ص ٨٣.

وهو وظيفته الحفاظ على الوضع القائم وتعزيز علاقات الخضوع والتبعية. وبما أنه لاحواري، فالمتلقي يستنكف عن المواجهة ويستعيض منها بالثرثرة والاغتياب والروايات والإشاعات بعيداً عن أعين السلطة وآذانها[١١٠].

ينتقل شرابي من القول بمحدودية اللغة إلى القول بالقصور الفكري عن توليد المصطلحات والرموز الكامنة في اللغة العربية الفصحى. وهذا يعني أن التفاعل بين اللغة والفكر هو الذي يغني اللغة ويغنـــي الفكر بالإدراك الضمني «للسياق الثقافي والوحدة القائمة في بنية المفهومات والمقولات والرموز اللغوية»[١١١].

ومن دون هذا الغنى اللغوي والفكري، نفشل ـ بحسب شرابي ـ في النفاذ إلى صلب النص الثقافي الغربي وتمثله تمثلاً شاملاً. ولذلك فإن إمكانية التغيير موجودة، وقد بدأت تظهر من خلال الخطاب النقدي الحديث المغلق، ليس فقط على مستوى القارىء العادي، بل على مستوى مثقفي المجتمع البطركي الحديث[١١٢]. فالخطاب الجديد هو نتيجة وعي جديد على صعيد الفكر، كما هو سببه في الوقت عينه.

والخطاب النقدي الجديد عند شرابي لديه مهمة النفاذ إلى قلب النص الثقافي الغربي، فيتمثله قبل أن تتم المواجهة النقدية معه. وإذا حصلت هذه المواجهة تكون من موقع الند للند وعلى قدم المساواة.

لكن هؤلاء النقاد الجدد من هم؟ ومن أين يستمدون عناصر تفكيرهم، وأين تضرب جذور وعيهم الجديد؟

يقرر شرابي أن هؤلاء يستمدون عناصر تفكيرهم وأدوات إنتاجهم من الثقافتين اللاتينية والأنكلوساكسونية؛ أي من الغرب. وينتجون باللغات الأجنبية، بما أن بعضهم لا يتقن العربية، ومعظمهم لا ينتج بها، وأكثريتهم مغتربون اندمجوا كلياً في بيئتهم الغربية من دون أن يخسروا هويتهم، ومتيقنون، جميعهم، أنهم يفهمون مشاكل مجتمعهم، وقادرون على معالجتها (نظرياً) أكثر مما لو كانوا في الداخل المحكوم ثقافياً بالظروف والأوضاع التي تجعله محدود التفكير والنقد[١١٣]. لذلك يعتبر شرابي أنه «لا مهرب من إتقان لغة أجنبية، فالخروج من الفكر الأبوي والدخول في وعي فكري آخر لا يتم إلا من خلال لغة أجنبية نتقنها إتقاناً تاماً ومن ثم بواسطة لغة

(١١٠) المصدر نفسه، ص ٨٣.
(١١١) المصدر نفسه، ص ٨٥.
(١١٢) المصدر نفسه، ص ١٠٩.
(١١٣) المصدر نفسه، ص ١١٠.

عربية حديثة نضع أسسها من جديد»[١١٤].

إن مفتاح الحل، بنظر شرابي، يكمن في المواجهة بين إنتاج نقدي حر صادر من الخارج على يد مفكرين مغتربين يفكرون بلغة أجنبية، ومجتمعٍ بطركي بكل ما فيه حتى بمفكريه «المحليين» الذين يعيشون حالة من التوتر الداخليً الناتج من صراع بين الفكر واللغة. ويتجسد هذا التوتر ـ بحسب شرابي ـ «بفكر يفكر بلغة أجنبيةً ويكتب بلغة عربية فصحى»[١١٥]. وللقضاء على هذا التوتر لا بد من التفكير بلغة أجنبية، والكتابة بلغة أجنبية، ومن ثم بلغة عربية حديثة، علماً أن الفكر الغربي تجاوز اهتماماتنا ومشاكلنا، واللغة الأجنبية لا تستجيب لمتطلباتنا ولا تلبي تطلعاتنا طالما أن الذين يكتبون بها من العرب لا يجيدون لغتهم الأم، كما يقول شرابي نفسه. ومن يجيدها من المقيمين المنتجين بها يبقون أسرى تقليدية اللغة الفصحى بما أنهم أسرى البنية البطركية الحديثة. ونبقى جميعاً، مقيمين ومغتربين، أسرى مأزق الحداثة.

على مستوى **المرأة**، يعتبر شرابي أن المرأة الخانعة المستسلمة لقدرها هي ركيزة النظام البطركي وجميع مظاهره الأبوية. لذلك فهو يحافظ عليها بسلطته كما يحافظ على استمرارية العلاقات والقيم القائمة عليها[١١٦]. وبما أنها لا تستطيع قول «لا»، فلا إمكانية للتغيير. وإذا بدأت بالتحرك فكل الاحتمالات واردة، فهي إذاً كالقنبلة الموقوتة في صميم هذه البنية. ويخلص شرابي إلى القول إن تحرير المرأة شرط أساسي لتحرير المجتمع. وبما أن البنية البطركية تعي تماماً هذه المسألة، فهي تمارس سلطة القمع والهيمنة لحماية نفسها ضد أي إمكانية للتغيير. وتلبس هذه السلطة لباس الإصلاح والمحافظة على التراث والتقليد، وباسمهما تسوّغ الوضع القائم وتقاوم التغيير. وفي الحالتين نظرة متصلبة ومنحازة إلى الرجل ومقيدة للمرأة. فيظهر المجتمع البطركي الحديث، نتيجةً لذلك، منفصماً في علاقته مع المرأة: فهو مأخوذ بها داخلياً بما تعنيه من الناحية الجنسية، ومتجاهل لها خارجياً وكأن الجنس غير موجود[١١٧].

يستنتج شرابي من كل ما سبق أن البنية البطركية الحديثة ما هي إلا إعادة تشكيل البنية البطركية التقليدية بإدخال عناصر التغير على مستوى الدولة والسلطة في

---

(١١٤) شرابي، **النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين**، ص ٢١.

(١١٥) المصدر نفسه، ص ٨٦.

(١١٦) شرابي، **البنية البطركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر**، ص ٩.

(١١٧) المصدر نفسه، ص ٤٤.

خدمة هذه البنية من دون التوصل إلى البنى الاجتماعية. ويطرح التساؤل التالي: هل تستطيع الحركات الاسلامية الأصولية أن تعيد البنية البطركية الحديثة إلى أصولها التقليدية بعدما عجزت الحركات التحديثية في نقل البنية البطركية إلى الحداثة؟

يجيب شرابي بالقول إن الانتصار الذي يمكن الحركة الأصولية أن تحرزه «ينبىء بتقويض بنية هذا المجتمع البطركي الحديث، وبالسير في اتجاه معاكس يؤدي إلى إعادة بناء مجتمع بطركي تقليدي أو قديم»[١١٨]. ولكن يمكن هذا التنبؤ أن يخطىء لأن انتصاراً كهذا قد يبقي على المجتمع البطركي الحديث ويعزز قيمه وممارساته الباعثة على الشلل والجمود[١١٩]، لأن التاريخ لا يعود إلى الوراء.

ويقرر شرابي أخيراً أن الموقف الجذري الصحيح يكمن في المشروع النقدي الحضاري العلماني الذي يتمثل في رفض التوقف عند ما يسمى حقوق المرأة أو تربية الطفل أو غير ذلك، والنظر إلى المسألة نظرة جديدة «بحيث يتم تجاوز الانفصام المعنوي والفكري والحياتي وما يلحق به من انفصامات سياسية واجتماعية وقانونية في قلب المجتمع كخطوة أساسية تمكن المجتمع من استرداد ذاته وقدرته على الانتقال من مجتمع أبوي تابع عاجز إلى مجتمع حر حديث»[١٢٠]. وهذه النظرة الجديدة ما هي إلا النقد الجذري والذاتي الذي هو الشرط الأول للقضاء على الخطاب البطركي الحديث وعلى الممارسات التي ينبثق منها ويعبر عنها، ولتمهيد الطريق لنشوء الحداثة.

(١١٨) المصدر نفسه، ص ١٣٣.

(١١٩) المصدر نفسه، ص ١٣٤.

(١٢٠) شرابي، **النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين**، ص ٩٩.

(١١)

حول مسألة الدولة في الفكر العربي: نقد الطوباوية: دراسة في مفهوم الدولة عند العروي(*)

محمد الطيب بنكيران(**)

«من يستطيع الحياة خارج المدينة، وليس به حاجة
لأنه مكتفٍ بنفسه بالفعل: إما أن يكون حيواناً أو إلهاً...»
ـ أرسطو ـ

عندما نصف الدولة العربية بالتقليد واللاعقلانية، ننفي عنها بذلك صفة الحداثة وتبنّي العقلانية كأسلوب في الحياة. من مظاهر التقليد: التجريبية، سطحية النقد السياسي والثقافي، التلوين الذاتي للنظرية والممارسة التوفيقية، أو التقليد في ثوب التجديد. هذه مظاهر تدل على التأخر الثقافي الذي يعانيه المجتمع ككل، وينعكس على فكر النخبة وممارستها.

ينبغي لتفسير سلبية النخبة وعجزها الانتقال من مستوى الوصف إلى المستوى التفسيري، كما ينبغي تحليل نظرة المجتمع العربي إلى التاريخ، والتساؤل عن محددات السلوك السياسي للفرد، وتحليل الجذور التاريخية لنظرة المجتمع العربي إلى السلطة، وإلى علاقة الحاكم بالمحكوم. إن الموضوع كله، بأسئلته الأصلية والفرعية، يدور حول التساؤل عن مفهوم الدولة باعتبارها كنه التاريخ.

(*) نشرت هذه الدراسة في: **المستقبل العربي**، السنة ١٨، العدد ٢٠٢ (كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٥)، ص ٢٤ ـ ٤٢.

(**) أستاذ مساعد في كلية الآداب والعلوم الإنسانية ـ المحمدية، المغرب.

عندما نصف الدولة العربية بالتقليد واللاعقلانية، فإننا نصفها بالقياس إلى دولة أخرى عقلانية وحديثة؛ لم تظهر هذه الدولة إلا في الغرب، لا يجادل في هذه الحقيقة إلا مكابر أو معاند، إذ يكفي أن نعلم أن مصطلحات: الحداثة، التقليد، الأصالة، المعاصرة، مفاهيم تبلورت في اجتماعيات الثقافة الالمانية، مع وضعانية ماكس فيبر (Max Weber).

إن فيبر هو الذي ركّب نموذج الدولة الحديثة في الفكر السياسي المعاصر، فكان من القلائل الذين أدركوا موضوعية الدولة، وبذلك كان من كبار الواقعيين، شأنه في ذلك شأن ابن خلدون، وميكيافيللي، وهيغل، وماركس.

تأتي صعوبة إدراك منطق الدولة وموضوعيتها من صعوبة تحليل الصراع التاريخي بين الإدارة الحيوانية والمثل الأخلاقية، الصراع بين الواقعية والطوباوية؛ تأتي الصعوبة من نهاية التحليل، من مقاربة الطبيعة البشرية. هكذا نصل إلى سؤال الأسئلة: كيف يمكن تجاوز التفكير إلى التنظير في موضوع الدولة؟ كيف يتأتى الانتقال من الطوباوية إلى الواقعية في الموضوع؟

يستلزم نفي الطوبى استبعاد التفكير بالأخلاق والوجدان الفردي، وجعل هدف الدولة داخل الدولة لا خارجها، لأن الواقعية تستلزم التفكير في الإنسان كانسان، من دون إضفاء صفات الكمال عليه. لذلك عرقل التفكير بالأخلاق التنظير، وعرقلت الطوباوية الواقعية في تاريخ الفكر الانساني: «ما أكثر من فكّر، وما أقل من نظر»[1]، في الموضوع.

تحددت الدولة في الفكر البشري بناء على أربعة محاور:

١ ـ التساؤل عن ماهية الدولة وهدفها: موقف الفيلسوف.

٢ ـ تطور الدولة أو التعاقب الزمني: ميدان المؤرخ.

٣ ـ التحديد الوظيفي أو وظيفة الدولة: موقف عالم الاجتماع.

٤ ـ ايديولوجية الدولة أو نظرة القانون إليها: موقف القانون.

لا يعنينا في هذا السياق إلا المحوران الأول والثالث، أي: الفلسفة واجتماعيات الدولة، لأنهما ضروريان للوقوف على خصائص التفكير العربي

(١) عبد الله العروي، **مفهوم الدولة**، ط ٥ (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣)، ص ١١.

الاسلامي في موضوع الدولة. وهكذا سنحلل المرحلة النظرية عند هيغل، ومرحلة النظرية النقدية عند ماركس، والمرحلة الوضعانية عند ماكس فيبر، ثم بعد ذلك نأتي إلى الفكر العربي الإسلامي، ومكانة ابن خلدون المتميزة داخل هذا الفكر.

أولاً: المرحلة النظرية عند هيغل

يفرض تعريف الدولة بالهدف تحديد موقع الهدف نفسه، هل يوجد داخل الدولة أم خارجها؟ إذا اعتبرناه خارجها، يصبح الهدف رئيسياً، وتصبح الدولة ثانوية، ويصير التعريف تحديداً للهدف لا للدولة. ينبغي وضع هدف الدولة داخلها لكي لا يفقد المفهوم استقلاليته: «البحث لا يستقيم إلا بوضع الهدف داخل النطاق المحدد للدولة»[٢].

«**الدولة في خدمة الفرد**»، هذه خلاصة التفكير الذي شكّل عقبة منطقية حالت دون الوصول إلى التنظير، لأنه جعل هدف الدولة خارجها؛ جعله في خدمة الفرد. استمر هذا التفكير طويلاً مع مفهوم الدولة الشرعية التي ترى أن الدولة كيان اصطناعي غايته المثلى خدمة الفرد لإسعاده في العالم الآخر، كما هو عند الرواقيين، والقديس أغسطين، وفقهاء الاسلام. كما استمر التفكير نفسه مع مفهوم الدولة الطبيعية العقلية عند السوفسطائيين، والطبيعيين الرومان، وإخوان الصفاء، وفلاسفة الأنوار. الدولة في هذا التصور عقلية طبيعية إذا حققت الانسجام مع الفرد، ولاعقلية ولاطبيعية إذا عارضت الوجدان الفردي.

جدّد هذا التفكير استمراره في القرن العشرين مع أرنست كاسيرر (Ernest Kassirer) في كتابه **أسطورة الدولة** *(The Myth of the State)*، ومع كارل بوپر (Karl Popper) في نقده التاريخانية. كان تفكير كاسيرر وبوپر ردّ فعل ضد تأليه الدولة النازية، كما ارتبط عند كاسيرر بقراءة خاصة لتاريخ الفلسفة، قراءة تستوحي كانط لتخلص إلى أن عنصر النهضة عرف عودة إلى التفكير بالأسطورة الذي تغلّب على التفكير بالمنطق. وباحتضان هيغل لميكيافيللي بلغ التفكير بالأسطورة أوجه.

إن الدولة كيان اصطناعي هدفه الأساسي خدمة الفرد والأخلاق؛ هذا هو التفكير بالمنطق عند كاسيرر، ونقيضه التفكير بالاسطورة، حيث تعارض الدولة الوجدان الفردي. هكذا يصبح التناقض الرئيسي في تصور كاسيرر بين الدولة من جهة، والمجتمع من جهة أخرى، وبحصر التناقض بين الدولة والفرد، ينفي كاسيرر

(٢) المصدر نفسه، ص ١١.

التناقض داخل المجتمع، وداخل الفرد، وداخل الدولة، وبذلك نصل إلى أن الخاصية الأساسية في تفكير كاسيرر، وتفكير الدولتين الشرعية والطبيعية، هي نفي التناقض.

تقتضي الواقعية قلب منطق كاسيرر، والتمسك بالتفكير الاسطوري. لنفي التفكير بالأخلاق للوصول إلى نظرية الدولة، لا مفر من الواقع الهيغلي، واقع التناقض: نرفض أن نتصور الفرد خارج الدولة؛ نرفض أن نميز بين الدولة والمجتمع؛ الفرد معطى داخل المجتمع، والمجتمع معطى، ومن ضمن تشكلاته الدولة[٣]؛ لا مناص من الاعتراف بالتناقض داخل الفرد، وداخل الدولة، لأن تصور الفرد خارج الدولة هو تصور لكائن وهمي خال من التناقضات، بل تصور لملك أو شيطان يوجد خارج التاريخ. لنفي القيمة عن تفكير كاسيرر، يجب توحيد نطاقي الأخلاق والدولة.

انطلقت الفلسفة الألمانية من نقد عقلانية فلسفة الأنوار المجردة باللجوء إلى التاريخ، لأن الحقيقة لم تعد تتوقف على العقل المجرد، العقل القياسي الصوري، عقل الفهم، بل انتقلت إلى التاريخ. هكذا «انتقل مناط الحقيقة المطلقة من العقل إلى التاريخ»[٤]. فقد رحّب الالمان بنقد الثورة الفرنسية للاستبداد والتقليد، إلا أن الواقع خيّب آمالهم، لأن التجربة التاريخية برهنت على أن استبداد الثوار تجاوز الاستبداد التقليدي. هكذا أصبحت نهاية الثورة نقيض بدايتها، لأن الثورة تحولت إلى إرهاب؛ تحوّل فسّره هيغل برده إلى مفهوم العقل عند فلاسفة الأنوار. إن الارهاب بحسب التفسير الهيغلي هو نتيجة لاصطدام العقل المجرد بالواقع: «الارهاب هو إذاً في العمق ارتطام العقل المجرد بالواقع الملموس»[٥].

يرجع سبب عجز العقل المجرد عن إدراك منطق الدولة، عند هيغل، إلى أنه عقل سطحي غير ذي مضمون. يلزم إذاً التمييز بين العقل المجرد والعقل المطلق، لأن الخلط بينهما يؤدي إلى الغموض: «من يظن أن حقيقة الدين أو حقيقة الفلسفة، تسمو عن حقيقة الدولة خاطئ لأنه يرى الأمور بمنظار الاعقال، وهو منظور تجزيئي سطحي. ولو تعمّق في الأمور ورآها بمنظار العقل الشمولي لأدرك أن مفهوم الدين هو مفهوم الفلسفة، مصوراً ممثلاً، وأن مفهوم الفلسفة هو مفهوم

---

(٣) المصدر نفسه، ص ١٨.

(٤) عبد الله العروي، **مفهوم الايديولوجيا ـ الأدلوجة** (بيروت: دار الفارابي؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٠)، ص ٥٥.

(٥) المصدر نفسه، ص ٥٦.

الدولة، ملخصاً مجرداً، وأخيراً، أن مضمون التاريخ مجسد في الدولة»[٦].

إن مضمون الفلسفة عند هيغل كمضمون الأسطورة، يكمن الفرق في مستوى التعبير فقط[٧]. وكذلك الأمور بين مضمون الدين ومضمون الفلسفة، إذ يلجأ الدين إلى التصوير والتمثيل، وتلجأ الفلسفة إلى التجريد، ولكن مفهومهما واحد، والكل مجسّد في الدولة، لأنها تجسيد للتاريخ. فالفصل بين الفلسفة والدين والتاريخ مرده إلى العقل المجرد الذي يجعل حقيقة الدين أسمى من حقيقة الفلسفة. لذلك يميز هيغل بين العقل المجرد، وهو العقل الذي لا يصلح إلا للفهم، وهو الذي سمّاه العروي بالإعقال (enten dement)، أي عقل التجريد والتعميم، وبين العقل المطلق الهيغلي، وهو «العقل المشخص التركيبي الموضوعي المبطن في الأشياء الذي يستحق لأن يسمى حكمةً»[٨].

يفرض الإعقال أو العقل المجرد نفسه على التاريخ، أما العقل المطلق فيستخرج من التاريخ، ويتحقق فيه. لذلك فهو العقل الذي يمكننا من فهم حقيقة الدولة وموضوعيتها، وبذلك نتقي تجزيئية العقل المجرد، فنصل إلى نقد الطوبى التي تستلزم انقراض الانسان كإنسان، الانسان الكامل الخالي من التناقضات، الإنسان الذي لا يمكن أن يثبت عليه دليل[٩].

إذا قلنا إن الدولة في خدمة الفرد، وفي خدمة الأخلاق، نتصور انساناً خارج الدولة، وخارج التاريخ، مع أن الدولة تجسيد للتاريخ وكنهه. وهكذا نصل إلى جوهر نقد هيغل لتفكير كاسيرر، ولتفكير الدولتين الشرعية والطبيعية قبله.

لم ينطلق هيغل من دولة مثالية موجودة خارج التاريخ، لأن الدولة الهيغلية مفهوم مركب: «المفهوم المنطقي المركب من خلاصة التاريخ ككل»[١٠]. هذا ما مكّنه من الوصول إلى الواقعية؛ وبرفض هيغل الانطلاق من دولة مثالية، أزال العقبة التي حالت دون الوصول إلى نظرية الدولة، لأنه سار على نهج كبار الواقعيين كميكيافيللي وغيره.

---

(٦) العروي، **مفهوم الدولة**، ص ٢١.

(٧) عبد الله العروي، **ثقافتنا في ضوء التاريخ** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٣)، ص ١١.

(٨) العروي، **مفهوم الايديولوجيا ـ الأدلوجة**، ص ٥٦.

(٩) العروي، **مفهوم الدولة**، ص ٣١.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٢٥.

لا تجدي الأخلاق في الموضوع، لأن الدولة تحمل في صلبها عناصر استمرارها مهما تكن الأحكام الصادرة عليها، انطلاقاً من مبادئ معينة، إذ لا يمكن اختيار اللانظرية على النظرية، ولا الفوضاوية على الواقعية، وتلك مفارقة ستواجه النقد الماركسي.

ثانياً: مرحلة النظرية النقدية

انطلق هيغل في تفسير الواقع من الفكر؛ كان عليه أن ينطلق من الواقع، إذ يجب تصحيح الوضع، بقلب العلاقة السببية. يلخص هذا المأخذ نقد اليسار الهيغلي لهيغل: يجب أن يصير الكائن هو الفاعل، والفكرة هي الصفة؛ هذا ما رآه فيورباخ وتبعه في ذلك ماركس قبل أن يستقل عن اليسار الهيغلي.

مشكلة هيغل أنه ينتقل من العقلي إلى الواقعي، لأنه يعرّف الدولة بأنها العقل في ذاته ولذاته، ثم يبحث للتعريف عن حامل مادي بتعسف. ولو انطلق من الواقع، لما سقط في التبرير الفلسفي للدولة البروسية، لأن نقد دستور الدولة عند ماركس يجب أن «يكشف عن عللها وضرورتها وأسباب نشأتها»[١١].

يقف اليسار الهيغلي في هذا النقد موقف فلسفة الأنوار التي انتقدها هيغل (حرية التعاقد والحرية الفردية). لقد رأى هيغل في الدولة جوهراً بسبب نقده فلسفة الأنوار، لأنه لم ينطلق من الواقع، ولو فعل لأدرك أن فلسفة الأنوار انعكاس لوضع خاص، ولاهتدى إلى أن التناقض بين الفرد المنتج والدولة السياسية، ليس من وحي العقل.

يقول ماركس: «لقد اختلطت على هيغل الدولة بصفتها مجموع مظاهر حياة الشعب والدولة السياسية»[١٢]. إن دولة التعاقد والحريات الفردية ودولة المجتمع المدني تعبير عن واقع: «لا يكفي للتنصل من الواقع الاستهزاء بالنظرية بإظهار تناقضاتها الذاتية. ما يسميه هيغل دولة التعاقد، دولة المجتمع المدني، دولة اللادولة، مقارناً إياها بالدولة الجوهرية، دولة الدولة، تعبير عن واقع معاش، واقع الفرد المنغمس في الإنتاج، في المصلحة، المتلاهي حتماً عن الدولة الجوهرية. وتلك نقطة، حساسة لم يدركها هيغل ولم يكن مهيأً ذهنياً لادراكها»[١٣].

---

(١١) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٤١.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٤١.

لم يدرك هيغل حقيقة التناقض، بين دولة الحاجة ودولة السياسة. والنتيجة هي أن فلسفة الأنوار أكثر واقعية من هيغل؛ فلو أدرك هيغل واقع الدولة البروسية الملموس، لما اضطر إلى التعليل المنطقي، وتشخيص العام في الخاص، ولما اضطر إلى فرض دولة شكلية على الواقع. لذلك كانت الهيغلية «تعبيراً عن تنظيم اندثر منذ أن انفصل المجتمع المدني عن غلافه السياسي»[١٤].

إن انسلاخ الدولة السياسية عن دولة الانتاج، وانسلاخ الشكل عن المضمون، حدث جديد لم يعرفه التاريخ إلا مع الثورة الفرنسية. ولكون هيغل لم يع أهمية هذا الانسلاخ، اعتبره ضرورة منطقية. ولا يسمح المجال هنا بالدخول في التفاصيل، بل نكتفي بالقول: إن تحليل ماركس الطبقة العقارية ودورها في الدولة البروسية مهّد لاستقلال ماركس عن اليسار الهيغلي. لقد حاول هيغل إضفاء الطابع العقلي على طبقة الملاكين العقاريين؛ رأى في ارتباط هذه الطبقة بالأرض، مزية الاستقلال عن الثورة الصناعية المتقلبة، كما رأى في ارتباطها بالأسرة مزية الثبات.

نتيجة التحليل أن الاستقلال والثبات صفتان مكنتا طبقة الملاكين العقاريين من تجاوز الأخلاق الذاتية إلى الأخلاق الموضوعية، بمعنى أنها تضحي بالميول الوجدانية في سبيل هدف سياسي، أي بهدف استقرار الدولة، لأن الثروة لا تقسم على الأبناء بالمساواة، بل يرث الابن الأكبر فقط (البكارية). إن الاستقلال عن الصناعة والبكارية: صفتان أهلتا الطبقة العقارية لأن تلعب دور الوسيط في الحفاظ على توازن الدولة واستقرارها.

يفنّد ماركس تحليل هيغل بقوله: إن نفوذ الطبقة العقارية لا يرجع إلى الصفات التي تصورها هيغل، بل لأنها تستمد نفوذها من ملكية العقار باعتباره صاحب السيادة، ويترتب على ذلك، بأن السلطة السياسية ليست سلطة العقل، كما زعم هيغل، وإنما هي سلطة الملكية. الملكية إذاً هي أصل الدولة، ويتحدد شكل الدولة تبعاً لشكل الملكية.

تمكن ماركس من تجاوز اليسار الهيغلي، وفلسفة الأنوار، بتطبيق المنطق الهيغلي على هيغل نفسه، إلا أن تجاوز هيغل لم يمنع النقد الماركسي من إدراك إيجابية الهيغلية المتمثلة في اكتشافها التناقض؛ التناقض بين المنفعة والحقيقة، بين الاقتصاد والسياسة، بين الإعقال والعقل. لكن الخلاف بين هيغل وماركس يكمن في تفسير هذا التناقض. لقد رده هيغل إلى المنطق، وبذلك عجز عن فهم أسبابه العميقة،

(١٤) المصدر نفسه، ص ٤٣.

بينما رده ماركس إلى التاريخ، لأن التناقض بين الشكل والمضمون، وبين السياسة والاقتصاد، ظاهرة جدت مع العصر الحديث.

إن مشكلة هيغل أنه انطلق من الانفصال المستجد في العصر الحديث، ليصل إلى الوحدة التي كانت في الماضي، لأن تفكيره منطقي يفرض عليه القضاء على التناقض للوصول إلى الوحدة بين الشكل والمضمون، بينما رأى ماركس أن نهاية الانفصام تتوقف على تغيير نظام الملكية، ولا فائدة في الرجوع إلى الماضي. هكذا ينتهي ماركس إلى أن انفصال الدولة عن المجتمع جذّر مشاكل الانسان المعاصر. فالملكية أسّ المشاكل، لأنها أصل الدولة، وعبر الاستقراء التاريخي وصل انغلز إلى النتيجة نفسها في كتاب: **أصل العائلة والملكية والدولة**.

يتبين من خلال التحليل السابق، أن ماركس يرفض مقولة اصطناعية الدولة، بنقده هيغل، كما انتهى هذا الأخير قبله إلى رفض المقولة نفسها باكتشافه التناقض. وبذلك يقف هيغل وماركس في صف الواقعيين الذين يرفضون التفكير في الوجدان الفردي.

قد يبعث هذا التصنيف على الاستغراب عند الكثيرين الذين ألفوا نعت هيغل بالمثالية، ووصف ماركس بالمادية. كيف من الممكن الجمع بين نقيضين في خندق واحد؟ سؤال يؤدي إلى تساؤل آخر: هل الماركسية حقاً نقيض الهيغلية؟

رأى ماركس في اكتشاف التناقض مكسباً للهيغلية، لكن هيغل لم يهتد إلى وضع حد لهذا التناقض. إن الحل عند ماركس رهين بتغيير نظام الملكية، إلا أن هذا الحلّ حلم لم يتحقق بعد. فالانفصال أمر واقع، ونهاية الدولة بنهاية الطبقات ثغرة تفسح المجال للطوبى في نسق مادي، لأن الواقع المعاش هو الواقع الهيغلي؛ واقع التناقض. إذا أخذنا الأمور من هذه الزاوية، فإنه لا تعارض بين ماركس وهيغل، فالماركسية ليست نفياً للهيغلية. أما إذا اعتبرنا الحلول المتخيّلة، مجتمع اللادولة، ونهاية الطبقات، فإن الماركسية تنفي الهيغلية. لكن الحلول المتخيلة لا تجدي لأنها لا تلغي الواقع الهيغلي، واقع التناقض: «إن النقد الماركسي لا ينفي في الحال صحة التحليل الهيغلي، وإن كان يتصور المستقبل تصوراً جديداً. يعيش عندئذ الماركسي تناقضاً من نوع آخر، بين الطوبى (انحلال السياسة في إدارة الإنتاج بعد القضاء على الملكية الخاصة) وبين الواقع الذي لا يمكن أن يكون إلا الواقع الهيغلي»[١٥].

(١٥) المصدر نفسه، ص ٥٣.

نجد في التجربة اللينينية مزيداً من الاستدلال على صحة الاطروحة الهيغلية. لقد قيل في حق لينين الشيء الكثير، إذ رأى فيه بعضهم قائد أول ثورة تبنت الماركسية منهجاً، ورأى فيه بعضهم الآخر تحريفياً زاغ عن أصول النظرية، وبذلك فسر تناقض مؤلفاته. نكتفي في هذا السياق بالتناقض الحاصل بين كتاب ذي طبيعة نظرية: **الدولة والثورة** وكتاب يحلل فيه أداة تحقيق مشروع التغيير، وهو كتاب: **ما العمل؟** المتصل بالممارسة العملية. ففي كتاب **الدولة والثورة** ظل لينين وفياً للنظرية، لأنه كان مجرد سارد ومعلق على أقوال انغلز، بينما نجده في كتاب **ما العمل؟** يحلل تنظيم الحزب الذي تحل فيه جميع التناقضات، مع أن الحزب بحسب التحليل الماركسي ظاهرة طبقية تعبّر عن التناقض الاجتماعي، وكأن لينين يستوحي في هذا الكتاب الدولة الهيغلية. يقول العفيف الأخضر في وصف كتاب **ما العمل؟**: «المكان الذي يحل فيه وبه جميع التناقضات إنه استلهام للدولة الهيغلية»[١٦].

لا يهمنا تحليل السياق الذي يندرج ضمنه هذا النقد، فقد كان نقداً ضد التجربة السوفياتية، كما كان رد فعل ضد القراءة العربية للماركسية، وهذا موضوع آخر. وبصرف النظر عن فهم العفيف الأخضر هيغل، فإن ما يمكن استخلاصه من تجربة لينين، هو أن التناقض بين الدولة والمجتمع، واقع من العسير تصور التحرر منه، لأن تحقيق مجتمع اللادولة، طوبى بعيدة المنال.

يقول لينين في **الدولة والثورة**: «ستبقى في ظل الشيوعية، أي من عهد الرفاهية للجميع، وظائف اجتماعية شبيهة بتلك التي تضطلع بها الدولة اليوم»[١٧]. لقد وعى لينين ضرورة وجود الدولة حتى وإن كانت نفياً للحرية، لأن من خبر شؤون الدولة من خلال الممارسة كما فعل لينين، لا يمكنه أن ينساق مع الحلول المثالية والطوباوية. لذلك عبّر لينين عن تناقض الدولة والحرية بقوله: «ما دامت الدولة فلا حرية، ولما توجد الحرية فلم تبق دولة»[١٨]. الدولة مرادفة للقهر والتسلط، ويتوقف تحقيق الحرية على الفوضوية، أو غياب الدولة؛ هذا حلم بعيد، لا يجدي الانطلاق منه في عالم الضرورة. فإذا تعلقنا بالحلول المتخيلة، وبنهاية الدولة، والانسان المثالي المتحرر من أنواع الاستلابات كافة، جاز لنا أن نتهم لينين بالتحريفية، لكننا نتهمه انطلاقاً من تصورات المثال والطوبى. أما إذا تمسكنا

---

(١٦) العفيف الأخضر [وآخرون]، **من كومونه باريس إلى مجازر عمان** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧١)، ص ٦٩.

(١٧) العروي، **مفهوم الدولة**، ص ٥٤.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٥٤.

بالواقعية، فإنه لا يسعنا إلا الاعتراف بأن التناقض بين الفرد والسلطة، واقع لا يرتفع. الدولة إذاً ليست كياناً اصطناعياً، والماركسية واقعية، لأنها ضد مقولة الفرد خارج الدولة.

ثالثاً: المرحلة الوضعانية

ننتقل في هذه الفقرة من الفلسفة إلى الاجتماعيات، من التساؤل عن ماهية الدولة إلى التعريف الوظيفي، من هيغل وماركس، إلى ماكس فيبر. ظهرت الوضعانية كرد فعل ضد الهيغلية، لذلك رفضت البحث في المعنى الماورائي المبطن في الأشياء. فالوضعاني لا يتجاوز حدود وصف ما هو كائن، لا ما ينبغي أن يكون. إننا لفهم الدولة على هذا الأساس، نعمد إلى وصف آليتها وجهازها، لأنه لا يوجد شيء خارج الجهاز. فإذا اتبعنا هذا المنهج، سنجد أن وظيفة الدولة واحدة في كل العصور، من أثينا إلى الدولة الحديثة، فما يجرد من وصف الدولة الحديثة يمكن تعميمه على الماضي لنقتنع بأن وظيفة الدولة واحدة. هذا ما قام به انغلز.

إن للدولة عند الوضعانيين أربعة أشكال:

١ ـ الدولة التاريخية عند انغلز.

٢ ـ الدولة الحديثة عند ماركس.

٣ ـ الدولة الصناعية.

٤ ـ الدولة المعاصرة.

لن نهتم بالشكلين الأول والرابع، لأن الدولة التاريخية مجرد انتقال من الفلسفة إلى الاجتماعيات، ولأن الشكل الرابع لا يمثل إلا الجزء المتقدم من العالم المعاصر. ويبقى النموذجان الثاني (الدولة الحديثة) والثالث (الدولة الصناعية)، هما النموذجان المناسبان لأوضاع الدول النامية. إننا نقصد بالدولة الحديثة، التنظيمات الجديدة، والثورة الفرنسية، وأمبراطورية نابليون الأول، ونقصد بالدولة الصناعية غلبة الصناعة على الفلاحة، والرأسمال النقدي على الملكية العقارية. من النموذجين الحديث والصناعي، ركب ماكس فيبر نموذجاً واحداً يعتبر أساس اجتماعيات الدولة في الدراسات المعاصرة.

ينتمي ماكس فيبر إلى تيار اجتماعيات الثقافة. لقد حاول هذا التيار تأسيس علم جديد، سماه دلثاي (Dilthey) علم النظرات إلى الكون. يُعنى هذا العلم بدراسة تشكل الذهن الإنساني عبر التاريخ، بهدف الوصول إلى النظرة إلى الكون في

مرحلة معينة. وهذه النظرة: هي التصور العام الذي يحدد فكر الفرد، إذ ترفض اجتماعيات الثقافة ربط الذهن الانساني بجذوره التاريخية (روح العصر عند هيغل، وعلاقات الإنتاج عند ماركس): ترفض فلسفة التاريخ، لأنه لا مجال في علوم الذهن للتعليل.

يشكك دلثاي[١٩] في موضوعية التاريخ. إن التاريخ عنده مجرد مجموعة من السير الذاتية. ويهدف علم النظرة إلى الكون إلى فهم الأفراد فقط، لأن النظرة الذاتية هي النظرة الممكنة، ولأن التاريخ من صنع الأبطال. إن الحدث الإنساني لا يقبل التعليل، وبهذا تختلف علوم الذهن عن العلوم الطبيعية.

يلتقي ماكس فيبر مع دلثاي في رفض فلسفة التاريخ، لأن فيبر يرى بدوره استحالة تعليل الحدث الانساني، أو إخضاعه للتعليل الاحادي. ولا يرى ماكس فيبر فائدة في الربط بين عالم الانسان وعالم القيم، لذلك لا يقبل ربط الذهنيات بالأسباب المادية، لأن السبب المادي يقود إلى نتيجة لا إلى قيمة، القيمة من إسقاط الفرد على الواقع. لهذا رأى الماركسيون في ماكس فيبر مثالياً، كما رماه آخرون بنعوت أخرى لموقفه من العقلانية الأوروبية[٢٠]، ولكن كل هذه الاتهامات لم تحل دون التقاء فيبر وماركس في نهاية التحليل كما سنرى، وهذا يبرهن على أن اختلاف المنطلقات النظرية لا يؤدي دوماً إلى الاختلاف في نتائج التحليل.

سلك ماكس فيبر في تركيب نموذجه للدولة الحديثة نهج الواقعيين (ميكيافيللي وهيغل)، لأنه تبنى طريقتهم التي تعتمد على التقابل بين مبدأين، أو مثلين، الأول سلبي، والثاني إيجابي. لقد وصف ميكيافيللي إيطاليا بأنها ليست دولة (هذا مثل سلبي)، وقارن بين أوضاعها، وأوضاع انكلترا وفرنسا (هذا مثل إيجابي)، ومعنى هذا أن إيطاليا كمثل سلبي لا تتوفر على ما يوجد في فرنسا وانكلترا كمثل إيجابي. وهذا هو نفسه ما قام به هيغل حينما وصف ألمانيا بأنها ليست دولة كمثل سلبي، في مقابل انكلترا وفرنسا كمثل إيجابي، إذ يوجد على هذا الأساس في المثل الايجابي ما لا يوجد في المثل السلبي: إيطاليا ميكيافيللي وألمانيا هيغل. لقد جرد ماكس فيبر فكرة المقابلة بين المبدأين السلبي والايجابي، فتساءل: ما الذي يوجد في الدولة الحديثة ولا يوجد في الدولة التقليدية؟ بتعبير آخر: ما الفرق بين الحداثة والتقليد؟

---

(١٩) العروي، **مفهوم الايديولوجيا ـ الأدلوجة**، ص ٦٤ ـ ٧١.

(٢٠) كمثال على ذلك، انظر: حسن حنفي، «الدين والرأسمالية، حوار مع ماكس فيبر،» **مجلة الكاتب**، السنة ٩، العدد ١٠٥ (كانون الأول/ديسمبر ١٩٦٩).

كانت فرنسا النابليونية في بداية القرن التاسع عشر، تمثل المثل الايجابي، وكانت أوروبا الارستقراطية تمثل المثل السلبي. لقد شكلت المقارنة بين السلبي والايجابي أساس بلورة الفكر السياسي الحديث، لأنها مقارنة بين الحداثة والتقليد، بين الديمقراطية والاستبداد، وبين الحرية والعبودية. بهذه المقابلة تمكن ماكس فيبر من الوصول إلى مفهوم الدولة الحديثة. وتتجلى مظاهر الحداثة في أربعة ميادين: الجيش، والإدارة، والاقتصاد، والتعليم. وتحت كل كلام، لا تسمح هذه العجالة بالتحليل التفصيلي، بل سنكتفي بأهم الخصائص التي تبرز الفرق بين الحداثة والتقليد، في كل ميدان من هذه الميادين.

١ ـ الجيش

تتمثل مظاهر الحداثة في الجيش في أنه جيش وطني شعبي، لأن الدولة الحديثة وضعت حداً للجندي المحترف والمرتزق. لنتذكر كيف حذر ميكيافيللي من مخاطر الارتزاق والاحتراف في كتاب **الأمير**. ففي الجيش الحديث تحل الديمقراطية محل الطاعة العمياء، وتتم الترقية على أساس الكفاءة، لا على أساس الاعتبارات المجانية. إن كل مظاهر تحديث الجيش كمؤسسة من الممكن إيجازها في انتشار العقلانية داخل هذه المؤسسة، فبانتشار العقلانية في الجيش، فسر كلاوزوفتش[٢١] انتصار نابليون على الجيوش التقليدية الأوروبية.

٢ ـ الادارة

يتوقف تحديث الادارة على إصلاح إداري يقوم به جيش مدني هو البيروقراطية. هذا ما دفع نابليون إلى تكوين بيروقراطية مؤهلة للقيام بتطبيق القوانين الجديدة. يقول ماكس فيبر: «إن مفهوم البيروقراطية يتفرع عن مفهوم الانضباط... وتفوق البيروقراطية في مجال الادارة كتفوق الآلة على العمل اليدوي»[٢٢].

يتحكم العقل في الإدارة لأن وظيفة البيروقراطية تطبيق العقلانية، وهكذا يتحكم التجريد والتعميم في تطبيق القانون، لأن العقل الفيبري لا يتجاوز حدود

---

(٢١) انظر تحليل هذه النقطة في: العروي، **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، الفصل ٤، ص ٧٩. وانظر أيضاً تحليلاً لكتاب: كلاوزوفتش، «عن الحرب،» عرض وتحليل حسن فوزي النجار، **تراث الانسانية**، السنة ٣، ص ٧٢٢ ـ ٧٣٦.

(٢٢) العروي، **مفهوم الدولة**، ص ٦٧.

الإعقال، أي عقل يهتم بالكم لا بالكيف، إذ إنه مجرد وسيلة، وليس غاية كالعقل الهيغلي. وقد سبق أن قلنا إن الوضعانية لا تهتم إلا بالوصف، ولا تهتم بالغايات والماهيات.

٣ ـ الاقتصاد

يؤدي انتشار العقلانية في الجيش والادارة إلى عقلنة الاقتصاد. ومن مظاهر هذه العقلنة، رفع الانتاج على حساب الاستهلاك، وتحرير المنتجين من القيود المفروضة عليهم، والقضاء على المؤسسات الاقتصادية العتيقة، كالجمعيات المهنية وغيرها. ولكي تكون العقلانية شاملة في الاقتصاد والادارة والجيش يلزم تحديث التعليم وعقلنته.

٤ ـ التعليم

وضع نابليون حدًّا لتبعية التعليم للكنيسة. لقد وحّد لغة التلقين، كما اتجه إلى التكوين العلمي والتقني. وباختصار طبق نابليون برنامج الموسوعيين في مجال التعليم (لنتذكر بالمناسبة عبثية أوضاعنا التعليمية وهزالة ما يقدم في مدارسنا وجامعاتنا، إذ إننا نعيش التقليد ونردد كلاماً فارغاً عن الحداثة والتجديد).

بعقلنة التعليم والاقتصاد والجيش والادارة، يصبح الكل بنية متسقة تحكمها العلاقات العقلانية، أي دولة حديثة يسودها العقل: «الدولة الحديثة بصفة عامة هي مجموع أدوات العقلنة في كل دروب الحياة»[٢٣]. هكذا يمتاز النموذج الفيبري للدولة الحديثة بمزايا التوحيد، والتجريد، والنظام، والفعالية. وكل هذه المزايا تجد تلخيصها في العقلانية كمبدأ إيجابي. في مقابل هذه المزايا نجد الدولة التقليدية تقوم على خصائص: التعدد، والتجريبية، والعادات، والمجانية. وكلها خصائص تدل على غياب العقلانية وسيادة التقليد كمبدأ سلبي. ولكل ميزة من النموذج الحديث الايجابي، ما يقابلها من النموذج التقليدي السلبي. هكذا وصل ماكس فيبر إلى تحديد نموذج الدولة الحديثة.

لماذا لم تظهر الدولة العقلانية الحديثة إلا في الغرب؟ هذه مشكلة حساسة قد تثير السخط على ماكس فيبر على رغم أنها واقع لا ينكره إلا متجاهل أو أعمى. ولا ينكر ماكس فيبر أن الحضارات القديمة قد عرفت بعض مظاهر العقلانية، إلا

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٧٤.

أن وجودها كان جزئياً، بمعنى أنه كان يقتصر على ميدان من دون الآخر. إنه وجود غير شامل لجميع مظاهر الحياة، كما إن العقلنة في الحضارات القديمة كانت عارضة تزول بزوال طموح الامبراطور، أي أنها كانت مرتبطة بالطموح الفردي، بعكس العقلنة في الحضارة الغربية، فإنها من الثوابت في التاريخ الغربي. وبذلك تتميز الحضارة الغربية بعقلانيتها الشاملة والثابتة «لأنها تحدد الأهداف الجزئية وتشكل المنطق الباطني لكل سلوك وتفكير»[٢٤]. وهذا ما يميزها من عقلانية الحضارات الأخرى.

قلنا سابقاً إن ماكس فيبر يرفض التعليل الأحادي، لذلك لا يقبل تفسير القوميين الذين يبررون الرأسمالية بالظاهرة القومية، كما يعارض تفسير الماركسيين الذين يعللون الرأسمالية بممارسة الطبقة الوسطى، بحجة أن هذه الطبقة كانت قبل سنة ١٧٨٩ في خدمة الملكية والنبلاء. وعلى هذا الأساس يرفض فيبر العلاقة السببية التي تجعل الرأسمالية نتيجة للقومية، أو نتيجة لممارسة الطبقة الوسطى. يقول ماكس فيبر: «أداة الدولة أحد مظاهر المنتظم الذي يؤلف وحدة متداخلة لا نستطيع أن نميز فيها الأسباب عن النتائج»[٢٥].

يرفض فيبر الاقتران بين ما يعتقد سبباً وما يعتقد مسبباً لأن الاستقراء التاريخي لا يدل على أن عقلنة الانتاج سابقة على عقلنة الدولة، كل ما يدل عليه التاريخ هو تزامنهما واقترانهما من دون تمييز بين النتيجة والسبب. وينتهي فيبر إلى أن العقلانية اختيار عفوي يميز الدولة الحديثة في الحضارة الغربية، لأنها تضرب بجذورها في تاريخ الغرب منذ الاغريق.

إذا كان ماكس فيبر لا يقبل أن يجعل من ممارسة الطبقة الوسطى سبباً لظهور الرأسمالية، فإنه يقر بأن الدولة الحديثة هي الدولة الرأسمالية، ويلتقي مع ماركس في هذه النقطة، لكنه يختلف معه في تفسيرها. فالرأسمالية عند ماركس هي منطق الرأسمال، وهذه عملية ذهنية، والعقلانية هي الرأسمالية عندما تفصل عن جذورها الاجتماعية عند فيبر؛ إنها نظرة إلى الطبيعة والانسان. هكذا تصير العقلانية عند فيبر هي الرأسمالية، وهذه عقلنة الانتاج عند ماركس. كما تختلف مادية ماركس عن مثالية فيبر على المستوى المنهجي، لكنهما يلتقيان على مستوى الوصف والاستدلال.

يقترن النقاش حول الدولة بتصور معين للعقل حاول هيغل تبريرها بعقل

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٧٦.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٨١.

مطلق مبطن في التاريخ، وحاول ماركس ربط عقلانيتها بالصراع الطبقي. وجاء فيبر فاكتفى بالوصف والإعقال، لكن الاختلاف بين هيغل وماركس وفيبر لا يلغي اتفاقهم على التعريف الآتي: «جهاز الدولة بيروقراطية مفصولة عن المجتمع ومبنية على منطق العقل الموضوعي»[٢٦]. إنه تعريف يرفض اصطناعية الكيان السياسي، ويرفض مقولة الدولة في خدمة الفرد، كما يرفض جعل هدف الدولة خارجها. هنا تلتقي النظرية الهيغلية والماركسية مع الوضعانية الفيبيرية، هذه هي الواقعية. لقد آن الأوان للتساؤل عن الدولة في الفكر السياسي العربي الاسلامي.

رابعاً: الدولة الاسلامية

بعد أن حددنا مفهوم الواقعية في مسألة الدولة، نصل إلى التساؤل الذي انطلقنا منه في بداية هذا العرض، حول نظرة المجتمع العربي إلى السلطة والعوامل التي حددت السلوك السياسي للفرد.

رأينا في مناقشة هيغل لكاسيرر، أن تفكير فقهاء الاسلام يندرج ضمن الدولة الشرعية، كما إن تفكير إخوان الصفا يندرج ضمن تفكير الدولة الطبيعية، وتفكير الدولتين، الشرعية والطبيعية[٢٧]، حال دون التنظير، بمعنى أن الفكر الاسلامي يتسم بغياب الواقعية، ولذلك لم يعرف نظرية الدولة. يواجهنا سؤالان أمام هذه النتيجة، **أولهما**: كيف من الممكن تفسير افتقار الفكر الاسلامي إلى نظرية الدولة؟ و**ثانيهما**، ماذا نفعل بالفكر الخلدوني الذي سبق تصنيفه في إطار الواقعية؟

لاحظ الكثيرون أن المقدمة كلها تدور حول الدولة كموضوع محوري. يقول القبلي: «يكفي أن نرجع إلى هذه المقدمة فنقرأها قراءة متمعنة شمولية لنلاحظ أن الدولة فيها هي واسطة العقد وحجر الزاوية»[٢٨]. فكل من حاول تجريد مفهوم الدولة الاسلامية تعترضه صعوبات، **أولاها** تحديد مادة البحث، و**ثانيتها** تحديد مكونات الدولة الاسلامية، لأن التأليف التاريخي لم يبدأ إلا في مرحلة متأخرة نسبياً على زمن الدعوة. إذاً لا مناص من محاولة تركيبية، على الرغم مما يكتنفها من صعوبات ومزالق.

---

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٨٥.

(٢٧) انظر: «أولاً: المرحلة النظرية عند هيغل،» ضمن هذا المقال.

(٢٨) محمد القبلي، «ما لم يرد في كتابات ابن خلدون،» في: **أعمال ندوة ابن خلدون** (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية، ١٩٧٩)، ص ٣٥٠ ـ ٣٥١.

وإذا رجعنا إلى المؤلفات الشرعية في الموضوع، وجدناها لا تقدم مادة، ولا تحلل واقعاً، بل تنصرف موضوعاتها إلى الحديث عن مقاصد الشريعة، وإسلام السلف الصالح الذي لم تشبهُ شائبة. إن هذه مؤلفات لا تأبه بالواقع، ولا تصف ما هو كائن؛ إنها مؤلفات ايديولوجية تتحدث عما ينبغي أن يكون، ولذلك فإنها مجرد انعكاس للمشاكل القائمة؛ فلا تجدي المثالية في الموضوع، بل نضطر إلى محاولة تكوين فكرة عن الواقع، ونضطر إلى وجهة نظر تخلق الموضوع، مع الاعتراف بما في ذلك من صعوبة.

إن المضمون المثالي للمؤلفات الشرعية أثر تأثيراً سلبياً في السلوك السياسي للفرد العربي: «إن وصف واقع الدولة الاسلامية، حتى ولو كان سهلاً، لا يفي وحده بالغرض، إذ لا بد من إدراك المادة الخام التي بها وعليها تجري السياسة، أي: نفسانية الفرد، فكرته عن الحكم والدولة. كل هذا ناشئ عن تربية لا تقوم بها الدولة وحدها، بل لا تقوم بقسطها الأكبر: المسؤولون عنها هم الأب في البيت، والإمام في المسجد، والشيخ في الزاوية، وهؤلاء متأثرون بالمؤلفات الشرعية، بتخيلات الدولة النموذجية بما نسميه الطوباويات الاسلامية»[٢٩].

نشأت الدولة الاسلامية في مجتمع قبلي، إلا أن نشأتها الطبيعية لا تعني أن العرب لم يعرفوا النظام الملكي في اليمن، أي نظام العائلة والملكية والدولة، كما وصفه انغلز. وبعد الفتوحات وجدت الدولة الاسلامية نفسها أمام التراث الفارسي، والبيزنطي، تراث الدولة الآسيوية المبنية على أساس الحق الإلهي، والسلطة الفردية: «التقاليد الساسانية كانت شديدة المباينة لطبيعة الفكر الاسلامي لما كانت تشتمل عليه من ملكية مركزية، وارستقراطية قوية، ومراتب دينية متدرجة، ولذلك دفعت عجلة التطور بقوة نحو الملكية وهو أمر أثار حفيظة المتدينين»[٣٠].

إن التراث الساساني كان من بين العناصر المركبة لما نطلق عليه الدولة الاسلامية، لكنه كان غريباً عن الفكر الاسلامي، ولذلك شكل نواة مربكة على حدّ تعبير جب، فلم يستطع المجتمع الاسلامي أن يتمثله، ولم يستطع أن يتخلص منه.

إن الدولة الاسلامية مركّب من عناصر مختلفة: العنصر العربي، والعنصر الاسلامي، والعنصر الآسيوي؛ عناصر متباينة، لكل عنصر منها أهدافه الخاصة.

---

(٢٩) العروي، **مفهوم الدولة**، ص ٩٠.

(٣٠) هاملتون جب، **دراسات في حضارة الاسلام**، تحرير ستانفورد شو ووليم بولك؛ ترجمة إحسان عباس، محمد يوسف نجم ومحمود زايد (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٤)، ص ٤٧ و٩٥.

يهدف العنصر العربي إلى الحفاظ على التوازن بين القبائل والعشائر والأسر، ويهدف العنصر الاسلامي، أو الدولة الاسلامية، إلى مكارم الأخلاق، ومقاصد الشريعة، بينما يهدف عنصر التراث الساساني، أو الدولة الآسيوية، إلى خدمة الأهداف الدنيوية. كل هذه العناصر اللامتجانسة، انصهرت لتبلور الكيان السياسي الذي نطلق عليه الدولة الاسلامية. من الطبيعي والحالة هذه أن تكون فترات الانسجام بين هذه العناصر أقل بكثير من فترات التفكك واللاتجانس الذي عبّر عنه جب بالنواة المربكة.

يفرض ابن خلدون نفسه في هذا السياق، لأنه قدم نظرية تاريخية اجتماعية انطلاقاً من تحليل الدولة الاسلامية استوعبت منطلقاته مختلف الاتجاهات الفقهية والفلسفية والتاريخية، ولأن ابن خلدون «ينتصب في ملتقى الاتجاهات الفقهية والفلسفية والتاريخية وحتى الصوفية. لقد فكر بحسب هذه الاتجاهات كلها، فوفر لنا في آخر تحليل الأرضية المشتركة بينها»[٣١].

ميز ابن خلدون بين ثلاثة أنواع من الأنظمة:

١ ـ الملك الطبيعي: حمل الكافة على مقتضى الشهوة.

٢ ـ الملك السياسي: حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي.

٣ ـ الخلافة: حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي.

تقوم السياسة العقلية عند ابن خلدون على العقل من دون هداية ربانية، وهي نوعان: **الأول**، نوع يراعي مصلحة العموم، و**الثاني**، نوع هدفه تحقيق مصلحة السلطان فقط.

لقد أسس ابن خلدون نمذجته لأنماط الحكم على سلّمية أدناها الحكم الطبيعي المناسب للعمران البدوي، ويليه الملك السياسي، أو السياسة العقلية التي تخدم مصلحة الفرد الحاكم (الدولة الساسانية)، وتأتي الخلافة في قمة السلّمية لأن هدفها تحقيق المقاصد وسعادة الدارين. وهناك نظام الفلاسفة أو المدينة الفاضلة، وهو نظام تحدث عنه الفلاسفة من جهة الفرض والتقدير، لأنه مستحيل التحقيق، لذلك تبقى الخلافة هي النظام الأمثل.

يعكس التنميط السابق التتابع الزمني على مستوى التاريخ الكوني، إذ لكل

(٣١) العروي، المصدر نفسه، ص ٩٣.

نموذج مثله التاريخي الواقعي. أما على مستوى التاريخ الاسلامي، فهناك مشكل، لأن الاسلام هو الذي حضّر العرب، وهذا معناه أنهم انتقلوا إلى الخلافة مباشرة من الحكم الطبيعي؛ انتقلوا من أدنى السلمية إلى قمتها، وهذا ما هيأ الشروط لاصطدام الملك الطبيعي بالملك السياسي أو السياسة العقلية الفارسية. ولذلك كانت الدولة الآسيوية نواة مربكة، كما سبق أن رأينا مع هاملتون جب. سيكون لهذا الاصطدام أثر كبير في تطور الفكر السياسي، لأن الانتقال من حكم طبيعي الوازع فيه هو الحاكم، إلى نظام الخلافة الذي الوازع فيه هو الدين، يستحيل لأنه خرق لقوانين التطور الطبيعي، إذ يفترض الانتقال من الحكم الطبيعي إلى الخلافة انقلاباً في الطبيعة البشرية، وهذا ما يفسر سهولة انقلاب الخلافة إلى عصبية. لذلك يقول ابن خلدون: «... ثم ذهبت معاني الخلافة ولم يبق منها إلا اسمها وصار الأمر ملكاً بحتاً»[٣٢].

هكذا أدرك ابن خلدون أسباب سرعة انتقال الخلافة إلى ملك، لأن مدة الخلافة الحقيقية لا تتعدى زمن النبي ﷺ بحسب التأويل الخلدوني، وهذا اعتراف بأن خلافة الراشدين مجرد خلافة ظاهرية. وعلى كل حال، فإن ما أجمع عليه الجمهور هو أن انتقال الخلافة إلى ملك انقلاب حدث في عهد معاوية، كما صرح بذلك معاوية نفسه: «أنا أول الملوك»[٣٣]، إذ بذهاب الخلافة الحقيقية ذهب المضمون وبقي الشكل، ووجد الاستبداد الشرقي تربته المناسبة، فأصبحت الدولة الحاكمة، دولة آسيوية في خدمة السلطان، لا سبيل إلى تصحيح الوضع إلا بمعجزة تقطع مسار العلل. لقد أصبحت الخلافة أملاً يرتجى، وطوبى منتظرة، وأصبحت سراباً لأن الطبيعة البشرية لا تحتمل النظام الأسمى. هذا مغزى موقف الفقهاء، وفي مقدمتهم الغزالي[٣٤]. وبزوال الخلافة تكون تجربة المسلمين السياسية في ميدان الحكم عبارة عن مزيج من الملك الطبيعي، والسياسة العقلية (الدولة الساسانية). إنه الاستبداد الشرقي.

الدولة الاسلامية عند ابن خلدون ملك طبيعي مبني على العصبية، أما تطبيق الشريعة كهدف أخلاقي، فيدخل ضمن السياسة، إذ لا بد من جزء من الشريعة مهما كان استبداد الدولة. وهكذا انتقل ابن خلدون من وصف الواقع، إلى تكوين

---

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٩٦.

(٣٣) إمام عبد الفتاح إمام، **الطاغية: دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي**، سلسلة عالم المعرفة؛ ١٨٣ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٤)، ص ١٨٠.

(٣٤) العروي، المصدر نفسه، ص ١٠١.

مفاهيم نمذجته: الملك، والخلافة، والسياسة. بهذه المفاهيم المجردة اكتشف ابن خلدون الأرضية المشتركة التي وقف عليها الفقهاء والمؤرخون والفلاسفة: «هذه ثلاثة أشجار نبتت في تربة واحدة، تربة الواقع الذي تمّ الاجماع حول مواصفته والذي لخصه ابن خلدون بوضوح نادر»[٣٥]. إنه الواقع الذي أفرز ثلاثة مواقف: موقف الفقيه، وموقف المؤرخ، وموقف الفيلسوف. تختلف هذه المواقف اختلافاً ظاهرياً، لكنها تتفق في نهاية التحليل.

١ ـ موقف الفقيه

يعيش الفقيه تناقضاً بين الواقع والمثال، لأنه يتشبث بالخلافة في واقع بعيد عنها، ويتجاهل الواقع، ويهادن السلطان، لكن أمله معقود على العودة إلى تحقيق مقاصد الشريعة. الواقع في ذهن الفقيه عارض، والخلافة جوهر ثابت. بسبب هذه المفارقة اتهم الفقهاء بالنفعية والوصولية، مع أنهم لعبوا دوراً بطولياً في محاربة شعور اليأس والإحباط، لأنهم يعيشون على أمل خرق العادة. هذا ما يفسر إجماعهم على وصف عمر بن عبد العزيز بالخليفة من دون سائر بني أمية، ويفسر كذلك رفضهم خلافة الأمويين في الأندلس، والموحدين في المغرب، والفاطميين في مصر، لأن تطبيق الشريعة لخدمة أهداف الدولة غير توظيف الدولة لخدمة أهداف الشريعة. ففي موقف الفقهاء واقعية، ولكنها واقعية متجذرة في الطوبى «إن واقعيتهم تتأصل في طوباوية دفينة»[٣٦].

٢ ـ موقف المؤرخ الأديب

يختلف موقف المؤرخ الأديب، عن موقف الفقيه، لأن المؤرخ لا يميز بين شرع النبي ﷺ وعقل سقراط، كما تدل على ذلك كتب **الآداب السلطانية** التي تنير السبيل للحاكم أو السلطان لكي يحافظ على ملكه بحسن التدبير، وإقامة العدل بين الرعية. إن مضمون كتب **الآداب السلطانية** التي تعبّر عن موقف المؤرخ الأديب يتلخص في قول العروي: «يخدم السلطان الشريعة ظاهراً لأنها تخدمه باطناً»[٣٧]. فقد يوصي المؤرخ السلطان بالعدل، لأن العدل أساس استمرار حكمه، ودوام سلطته، لا لأن العدل في خدمة مكارم الأخلاق ومقاصد الشريعة. إن الظلم في رأي المؤرخ مجازفة بالملك، لهذا

(٣٥) المصدر نفسه، ص ١٠٠.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ١٠٤.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ١٠٧.

نجد في كتب **الآداب السلطانية** حِكَماً تسير في اتجاه اسداء النصح للسلطان، «وهي في الغالب مأخوذة من حكم الفرس أو الروم أو الهند»[٣٨]، لأن المؤرخ يعي أن الدولة امتلاك أمر الآخرين، وأن الحاكم يتحكم في رقاب الناس، لأن الطبيعة الحيوانية في الإنسان تدفع الحاكم إلى التسلط وقمع المحكوم، لهذا يهادن المؤرخ كالفقيه السلطان، ويتعايش معه، ولذلك يوصيه بالعدل.

٣ ـ موقف الفيلسوف

يشترط الفقيه تطبيق الشرع وهو يحلم بالخلافة، ويسعى المؤرخ إلى عقلنة السلطنة بتطبيق العدل، أما الفيلسوف فإن يأسه يسلك به مسلكاً آخر. وفي دولة يتغلب فيها الطبع الحيواني على العقل، يفر الفيلسوف بنفسه إلى العزلة والانفراد، لأن العاقل من قادته حكمته إلى هجر المدينة الظالم أهلها، لينجو بنفسه من عالم السطوة والفجور. هذا موقف لا يختلف في عمقه عن طوباوية الفقيه، وواقعية المؤرخ، لأن موقف الفيلسوف نتيجة جدلية لموقفي الفقيه والمؤرخ، لذلك «وجد الفلاسفة المسلمون في المؤلفات اليونانية مبررات لموقفهم الانعزالي الانفرادي، إلا أن ذلك الموقف لم ينشأ عن مقروءاتهم بقدر ما نشأ عن الوضع المعاش، ذلك الوضع الذي تسبب أيضاً في انعزال المتصوفة»[٣٩].

إن موقف الفقيه قبول مؤقت بواقع السلطنة، أما موقف الفيلسوف فهو رفض مطلق لهذا الواقع. إن الرفض المطلق دليل على العجز المطلق عن فهم الشيء المرفوض، هذا جوهر نقد هيغل لروسو، ونقد ابن خلدون للفلاسفة المسلمين. كما إن المدينة الفاضلة هي إهمال لواقع السلطنة، لكنها نتيجة جدلية لهذا الواقع. ومن الممكن القول: إن الفلاسفة المسلمين ليست لهم سياسة فعلية لأن خطابهم الفلسفي موجه إلى الوجدان الفردي.

لاحظ محسن مهدي[٤٠] أنه لم يثبت أبداً إن كانت الجماعة الاسلامية راضية عن حاضرها، لأنها تتطلع دائماً إلى المستقبل، لكنه مستقبل يستوحي الماضي ويستوحي طوبى الخلافة؛ تطلع إلى عالم بلا دولة، لا يمكنه أن يتحقق، لأنه

---

(٣٨) إمام، المصدر نفسه، ص ١٨٥.

(٣٩) العروي، المصدر نفسه، ص ١١٠.

(٤٠) Muhsin S. Mahdi, *The Political Orientation of Islamic Philosophy*, Occasional Paper Series (Washington, D. C.: Georgetown University, Center for Contemporary Arab Studies, 1982), p. 4.

يتطلب ثورة على الطبيعة البشرية. لذلك كانت مواقف الفقيه والمؤرخ والفيلسوف احتجاج سلبي على استبداد دولة السلطنة؛ دولة الفصم بين السلطة والفرد، وبين المدينة والبيت. إن دولة هذا الفصم هي الدولة الاسلامية التي هي مزيج من الملك والشريعة، وفي مقابل هذا الواقع نجد الطوبى.

حددت ثنائية الواقع والمثال أو الطوبى معايير السلوك السياسي للفرد في المجتمع العربي، وما زالت هذه الثنائية مستمرة إلى الآن، وإن تغيرت الطوباويات وارتدت أشكالاً جديدة. بهذا يفسر تحكم الماضي في المستقبل، وتتحدد النظرة إلى التاريخ، لأن الأصل يوجد دائماً في فترة التطابق بين الظاهر والباطن؛ فترة الخلافة الحقيقية في زمن النبي ﷺ، أما ما قبلها وما بعدها، فليس إلا تاريخ انحطاط. فكلما ابتعدنا عن أصل التاريخ، أي عن النواة، تهددنا السقوط في المهاوي والمهالك، فيزداد بذلك الحنين إلى الماضي، وإلى الطوبى.

حددت هذه الرؤية أسلوب التأليف التاريخي العربي كما يدل على ذلك كتاب **الكامل في التاريخ** لابن الأثير، إذا قرئ كقصة ذات فصول تشكل فيها السيرة النبوية الأصل أو النواة: «لا بد من التمييز بين النواة أو الأصل، أي: السيرة النبوية التي توجد في وسط العقدة الروائية، وبين ما قبل وما بعد النواة»(٤١). لهذا السبب أساء المستشرقون موضوعية المؤرخ العربي وحساسيته(٤٢). هكذا يصبح التاريخ الحقيقي ترقباً وأملاً، أما التاريخ الواقعي فهو ضياع وانحطاط، فيضطر الفقيه إلى الهدنة، والمؤرخ إلى التساكن، والفيلسوف إلى الرفض المطلق. إنهم جميعاً تعبير عن الواقع نفسه، لذلك لا نجد واقعية في الفكر الاسلامي، ولا نجد فيه نظرية الدولة، لأنه تفكير بالوجدان الفردي، فهو يعتبر الدولة كياناً اصطناعياً هدفها موجود خارجها لا داخلها «كما إن التاريخ الواقعي لم يعرف دولة اسلامية باستثناء فترة الوحي والالهام، كذلك لم تظهر في التأليف الاسلامي نظرية دولة إسلامية»(٤٣).

إن رؤية ابن خلدون الخاصة للتاريخ مكنته من وصف الواقع وصفاً دقيقاً، أهله لابتكار العمران كعلم جديد. لقد انطلق ابن خلدون من محاولة التمييز بين الممكن والمستحيل في السياسة، لأن إخفاقه الذاتي علّمه أن المؤهلات الذاتية لا

(٤١) عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي** (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٣)، ص ٥٠.
(٤٢) المصدر نفسه، ص ٥٢.
(٤٣) العروي، **مفهوم الدولة**، ص ١٢٣.

تكفي إذا هي عارضت قوانين الطبيعة والمجتمع[٤٤]. كما إن التمييز بين المستحيل والممكن في السياسة، معناه التمييز بين الواقعية والطوباوية، لذلك امتنع ابن خلدون عن إصدار أحكام القيمة. يقول عنه روزنتال: «إنه لا يصدر أحكاماً عن القيم ولا يؤثر أي شكل من أشكال الدول على شكلٍ آخر»[٤٥]. هذا ما يفسر أن واقعية ابن خلدون تلتقي مع واقعية هيغل الذي رفضَ بدوره الانطلاق في التحليل من دولة مثالية، وهي التي تبرر المقارنة التي عقدها العروي بين ابن خلدون[٤٦] وميكيافيللي.

كثيراً ما يصادف الباحث تشابهاً بين مفكرين ينتميان إلى إطارين مختلفين. فليس المشكل في التشابه، بل في تفسيره. لقد حاول العروي تفسير التوافق الفكري بين ابن خلدون وميكيافيللي بثلاثة عوامل: تجربة حياتية متشابهة، فكلا الرجلين فشل في السياسة، واتجه إلى التاريخ، ومنه إلى اكتشاف علم جديد. العمران عند ابن خلدون، والصيت عند ميكيافيللي. والعامل الثاني موضوعي يتمثل في تشابه الظروف التاريخية، فقد اهتم ابن خلدون بتحليل أسباب ضعف الأمة الاسلامية وتجزئتها، كما اهتم ميكيافيللي بالمشكل نفسه، فتساءل عن سبيل تحقيق الوحدة الايطالية بعدما رأى ما تعيشه إيطاليا من تفتت وتفكك.

إن التشابه بين المستويين الذاتي والموضوعي، لا يأتي إلا بنتائج محدودة، لأنه يساعد على اكتشاف التوافق في الجزئيات، كالالتقاء في تحليل الترف، والمرتزقة، والأبهة وغيرها، لكنه لا يؤدي إلى اكتشاف سر التوافق والتقارب. لذلك يجب تجاوز التشابه في الجزئيات، والسعي إلى تفسير أعمق لتوافق أفكار الرجلين. وهنا تكمن أهمية العامل الثالث الذي هو وحدة الموقف المعرفي، أي: «المستوى المعرفي الذي يحدده الفكر قبل أن يضع المسائل التي يبحث فيها»[٤٧].

ومن الممكن تلخيص الموقف المعرفي في نقطتين رئيسيتين:

١ ـ الرفض المبدئي للطوباويات

رأينا ابن خلدون يرفض مدينة الفلاسفة الفاضلة، كما رأيناه يرفض منطق التصوف الذي ينشد الحرية خارج الدولة. إننا نجد الرفض نفسه عند ميكيافيللي

(٤٤) العروي، **العرب والفكر التاريخي**، ص ١٦ ـ ١٧.
(٤٥) جب، **دراسات في حضارة الاسلام**، ص ٢٢٧.
(٤٦) انظر: العروي، **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، ص ٥٧، و**أعمال ندوة ابن خلدون**، ص ١٨٣ ـ ٢٠٣.
(٤٧) عبد الله العروي، «ابن خلدون وميكيافلّي،» في: **أعمال ندوة ابن خلدون**، ص ١٩٨.

الذي يرفض الجمهوريات المثالية التي لم يعرفها أحد، ويعلق عليها بقوله: «إن الفرق بين حياتنا الواقعية والحياة المثالية شاسع إلى حد أن من يترك الواقع ليتشبث بالواجب يتعلم كيف يهلك لا كيف ينجو»[٤٨]. هكذا نرى أن رفض الطوباوية عند الرجلين قادهما إلى ارتياد أفق معرفي جديد.

٢ ـ منطق أرسطو

إن اللجوء إلى العقل المجرد، واستعمال الأقيسة والبراهين العقلية، مكّن ابن خلدون وميكيافيللي من إخضاع الإرادة والواقع للتأمل: «من دراسة الواقع دراسة عقلية»[٤٩]. هكذا نخلص إلى أن مادة العلم الجديد: العمران عند ابن خلدون، والصيت عند ميكيافيللي، ليست مادة المؤرخين التي تكتفي بسرد الأحداث بحسب التعاقب الزمني، وليست أخلاق الواجب والمعقولات، وإنما هي: «مجموع الأفعال البشرية الناتجة عن القوى الحيوانية بعد أن نظمها العقل بحسب الهدف الإنساني الأسمى: العمران عند ابن خلدون والصيت عند ميكيافيللي»[٥٠]. ويختلف موقف الرجلين عن الأفلاطونية التي ترى الواقع من خلال المثل، كما يختلف موقفهما عن أرسطو الذي كان يحتقر التاريخ لأن أرسطو كان يهتم بالثوابت، لا بالعوارض والمتغيرات. هكذا اهتدى ابن خلدون وميكيافيللي إلى موضوع العلم الجديد، أي: الأعمال البشرية الناتجة من القوى الحيوانية: «الأعمال البشرية ليست وليدة العقل ولكنها قابلة للتمييز العقلي»[٥١].

تحدّد طبيعة العلم الجديد قاعدته، فإذا كانت طبيعة مادة هذا العلم أعمال ليس مصدرها العقل، لأنها نتيجة الطبع الحيواني في الإنسان، فإن طبيعة السياسة استبداد وتسلط وقهر.

إن طبيعة السياسة تعبير عقلي عن الإرادة الحيوانية، وهذه الطبيعة تحدد قاعدة العلم الجديد، لأن قاعدته تفترض علاقة ثنائية بين قوتين اجتماعيتين متصارعتين. فالتناقض إذاً هو جوهر الصيرورة التاريخية، من هنا جاء اهتمام ابن خلدون وميكيافيللي بشؤون الحرب باعتبارها أعلى مراحل الصراع بين قوتين: التناقض بين البدوي والحضري، وبين العصبية الواحدة والعصبيات الأخرى، وبين الملك

(٤٨) المصدر نفسه، ص ١٩٩.
(٤٩) المصدر نفسه، ص ١٩٩.
(٥٠) المصدر نفسه، ص ١٩٩.
(٥١) المصدر نفسه، ص ١٩٩.

والرعية، وبين الحاكم والمحكوم. هذا ما يجعل الرجلين معاصرين ما دامت الطبيعة الاجتماعية تقوم على التناقض، وما دمنا نعيش في مجتمعات العصبيات. وثمة يكمن سر واقعيتهما، لأنهما «أسسا علماً جديداً يقوم على نفي الطوباوية التي انتقمت منهما لأنها تكون لحمة الوضع الإنساني فجعلتهما ممن يعلم ولا يشكر»[٥٢].

ما دامت الطبيعة البشرية صراعاً بين العقل والغريزة، فإن الواقع الإنساني سيظل واقع التناقض بين الأخلاق والطبع الحيواني؛ هذه خلاصة تفكير ابن خلدون وميكيافيللي، فقد أدت بهما وحدة الموقف المعرفي إلى الواقعية والتشاؤم، ومع ذلك يبقى الفرق كبيراً بين واقعية ابن خلدون وواقعية ميكيافيللي، لأن تشاؤم ابن خلدون تشاؤم مطلق يبرره واقع التاريخ الإسلامي وما آل إليه وضع العرب، أما تشاؤم ميكيافيللي فإنه لا يسد أبواب الامام أمام إصلاح الدولة.

إن ابن خلدون فقيه مسلم أدى به تحليله الواقعي إلى التشاؤم المطلق؛ لأنه لا يرى سبيلاً إلى إصلاح الدولة إذا انحلت العصبية وأصاب الهرم الدولة، إذ إن الخلافة الصحيحة عنده هي: «النظام الذي يتميز بأن الوازع فيه ديني»، والفرد الحر عنده هو: «من يملك وازعاً في ذاته»[٥٣]. ولا يدل التاريخ الواقعي على وجود مثل هذه الدولة، وهذا الفرد، بل ما يوجد في الواقع هو الفرد المتعارض مع الدولة الطبيعية التي تتخذ الشريعة قانوناً لها، أما الدولة المثالية، دولة الخلافة، فلا يمكن أن تتحقق إلا بمعجزة ونور رباني. هذا ما يفسر تشاؤم ابن خلدون الذي قيل فيه الكثير، لكن دواعيه ما زالت مستمرة إلى الآن. ويتعلق ابن خلدون بحدوث معجزة لتحقيق طوبى الخلافة: «ينزع ابن خلدون كلياً مفهوم الأخلاق من مجال الدولة ليضعه في وجدان الفرد المؤيد بالتوفيق الإلاهي»[٥٤]، لذلك لم يستطع أن يوحّد نطاقي الأخلاق والدولة.

ردَّ ميكيافيللي أسباب سقوط روما إلى المسيحية، لأنه يضع الدين والأخلاق داخل الدولة. وليس لميكيافيللي هدف يضعه خارج الدولة، بل الهدف عنده تقوية الدولة لضمان استمرارها، لأنه «يجعل من قانون الدولة هدف كل المشاريع البشرية»[٥٥]، وبهذا يفتح الباب لإصلاح ما أصابها من ضعف، عكس ما فعله ابن خلدون.

---

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٢٠٣.

(٥٣) العروي، **مفهوم الدولة**، ص ١٢٣.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ١٢٣.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ١٢٤.

إن النظام المثالي الذي يتطابق فيه الظاهر والباطن، وينحل فيه الوازع الخارجي في وجدان الفرد، هو نظام الخلافة والطوبى بصفة عامة، وهو نظام لا تتحمله الطبيعة البشرية، لأنه طموح نحو الكمال الذي لا يمكنه أن يتحقق على أرض الواقع. هذا ما حال دون وصول الفكر الإسلامي السياسي إلى نظرية الدولة، لأن طوبى الخلافة نتيجة جدلية لمعايشة الدولة السلطانية، ولذلك لم تتمكن واقعية ابن خلدون من أن تتجاوز التفكير الفردي لتصل إلى نظرية الدولة.

مع بداية القرن الماضي اهتزت البنية العربية بفعل اتصالها بالفكر الأوروبي، إلا أن هذه الهزة لم تنل شيئاً من الذهنية التقليدية، بل حافظت المؤلفات الشرعية على مكانتها في النفوس، وظل تفكيرها حياً في الوجدان، متحكماً في السياسة والاجتماع، لأن بعض الاصلاحات الاقتصادية والادارية المفروضة على الدولة السلطانية بقيت في مستوى السطح، ولم تستطع أن تؤثر في المسار الطبيعي للدولة التي ظلت أسيرة لنفس «عملية التطور الطبيعي الذي أورثها كثيراً من الأفكار والأنظمة وأنماط السلوك الأخرى»[٥٦].

أمام تحديات قيم العالم الحديث اضطر العرب إلى التساؤل: من نحن؟ ومن هو الآخر؟ تأتي صورة الذات عبر الآخر، ولا يمكن تعريف الذات إلا بتحديد ما ينفيها، «لأن كل تعريف هو عملية نفي، فبإزائي يوضع الآخر»[٥٧]. إن كل تصور عن الذات يحمل معه تصوراً عن الغرب، لأن المغلوب كما قال ابن خلدون: «مولع أبداً بالاقتداء بالغالب في شعاره ونحلته وسائر أحواله وعوائده»[٥٨]. لقد أصبح الآخر، أو الغرب، يشكل الخطر المسيحي بأطماعه الاقتصادية والتوسعية، فتجند الكل لمواجهته، واقتنع الكل بضرورة الاصلاح. هكذا سيصبح التناقض الذي كان رئيسياً بين الدولة السلطانية والرعية تناقضاً ثانوياً؛ سيصبح التناقض بين المجتمع العربي ككل من جهة، والغرب من جهة أخرى. لكن المشكل أن مفهوم الاصلاح لم يكن موحداً عند جميع الأطراف، بل لقد رأى فيه السلطان تحديث جيشه وتجديد أساليب المحافظة على حكمه، ورأى فيه الفقيه رجوعاً إلى الدين وتمسكاً بمدينة الله. أما داعية التقنية، فيرى الإصلاح في الصناعة والآلة المفقودة. ورفع السياسي صوته

---

(٥٦) المصدر نفسه، ص ١٢٩.

(٥٧) عبد الله العروي، **الايديولوجية العربية المعاصرة**، تقديم مكسيم رودنسون؛ ترجمة محمد عيتاني (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٠)، ص ٢٨.

(٥٨) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **المقدمة**، ط ٣ (بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.]).

محتجاً على غياب المؤسسات التمثيلية والديمقراطية، وذلك سر إعجابه بفلاسفة القرن الثامن عشر، وبتشريح مونتسكيو للاستبداد الشرقي.

هذه ثلاثة أجوبة لكل منها مفهوم للاصلاح الذي لم يتحقق. إنها ايديولوجية الفكر العربي المعاصر التي يمثلها الشيخ، والسياسي، والتقني، وتلخصها مفاهيم الأصالة، والاستمرار التاريخي، والكونية، والتعبير الفني والأدبي المطابق[٥٩]. وتبعاً لهذه المفاهيم تحددت ايديولوجية الفكر العربي المعاصر في ثلاثة مفاهيم: المفهوم **الأول**، ايديولوجية الفقيه أو الشيخ: وهي الصورة الذهنية المفارقة لأصلها الواقعي[٦٠]. وتأتي مفارقة الصورة الذهنية للواقع من أن أدوات التحليل الذهنية التي يستعملها الفقيه، هي مفاهيم فقهية كلامية مستمدة من المجتمع التقليدي قبل أن يتعرض للغزو الرأسمالي. أما المفهوم **الثاني** فيتلخص في الدعوة إلى الأصالة التي تهيمن كأسطورة لا تمت بأية صلة إلى الواقع الاجتماعي. أما المفهوم **الثالث** فهو: «بنية نظرية مأخوذة من مجتمع آخر توظف كنموذج يقود ممارسة ويتحقق أثناءها»[٦١]. ويشمل هذا المفهوم الليبرالية والماركسية.

تلتقي المفاهيم السابقة كلها في العجز عن إدراك الواقع. إنها وعي زائف بحسب تعبير كارل مانهايم. هذه نقطة مهمة، لأنها تكشف النقاب عن سر عجز الماركسية عن مزاحمة التقليد، بل إنها زكته من دون وعي منها، لأنها قرئت بذهنية أدوات استيعابها التقليدية والتوفيقية؛ قرئت قراءة تبسيطية وموجهة، وأصابها التحوير الذاتي، فأصبحت طوبى تحلم بإنسان خارج التاريخ، وبمجتمع اللادولة. وبذلك التقت طوبى الماركسي بطوبى الفقيه، وتضافرت جهودهما على ترسيخ سلطة التقليد، لتكون النتيجة مزيداً من الانكسارات والاخفاقات بسبب العجز عن تحقيق قطيعة مع الوعي التقليدي.

في مثل هذه الشروط، من الطبيعي ألا يهتدي الفكر العربي الحديث إلى إدراك منطق الدولة وموضوعيتها، ويظل فريسة للطوباوية التي تعمقت أكثر، وصارت أكثر تعقيداً في حالة الفقيه الذي تراجع موقفه، وأصبح مقتصراً على المطالبة بتطبيق الشرع، والدولة الشرعية، تحت تأثير قوة التهديد الغربي[٦٢].

---

(٥٩) العروي، **الايديولوجية العربية المعاصرة**، ص ٢٩.

(٦٠) العروي، **مفهوم الايديولوجيا ـ الأدلوجة**، ص ١٢٣.

(٦١) المصدر نفسه.

(٦٢) انظر تحليل هذه النقطة في: العروي، **مفهوم الدولة**، ص ١٣٥.

كيف بالإمكان الحديث في مثل هذه الأوضاع عن ممارسة سياسية من دون أرضية ثقافية صلبة؟ كيف بالامكان الحديث عن البديل، والثقافي لا يوظّف إلا كتبرير للسياسي؟ إن الممارسة من دون بديل ثقافي عقلاني لا يمكن أن تكون إلا ضياعاً للوقت وإهداراً للطاقات، لأنها ستبقى عرضة للذاتية والارتجال، فتقود صاحبها إما إلى اليأس والانتحار، وإما إلى الانتهازية ونشدان الزعامات، إذ لا يمكن الممارسة الهشة من أن تعطي إلا مناضلين ضالعين في الفقه التبريري. فمن يتساءل عن البديل ما عليه إلا أن يفسر ظاهرة التشرذم في الحياة السياسية والثقافية، وأن يحلل القيم التي تحكم سلوك الأفراد والجماعات.

(١٢)

مناقشة كتاب محمد عابد الجابري
«المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد»(*)

عقدت هذه الندوة بتكليف من **مركز دراسات الوحدة العربية** في مقر المنتدى المغربي العربي في الدار البيضاء بتاريخ ١٨/٥/١٩٩٦، وقدمت فيها ثلاث أوراق:

أولاً: المثقفون في الحضارة العربية... قراءة وتساؤلات

عبد الجليل طليمات
مفتش مادة الفلسفة في الرباط.

ثانياً: مستويات التفكير في كتاب «المثقفون في الحضارة العربية»

كمال عبد اللطيف
شعبة الفلسفة، كلية الآداب، الرباط، المغرب.

ثالثاً: ظاهرة المثقف العربي وشروط التأصيل حول كتاب «المثقفون في الحضارة العربية»

محمد نور الدين أفاية
أستاذ الفلسفة، كلية الآداب، الرباط، المغرب.

(*) عُقدت هذه الندوة لمناقشة كتاب: محمد عابد الجابري، **المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥). وقد نشرت في: **المستقبل العربي**، السنة ١٩، العدد ٢٠٩ (تموز/يوليو ١٩٩٦)، ص ١٢٤ ـ ١٢٦.

عبد الجليل طليمات

هناك بعض اللحظات يصعب فيها على المرء أن يجد البداية المناسبة لمقام حديثه، ولعلها في هذا المقام، الذي يحل فيه بيننا محمد عابد الجابري، هي من بين هذه اللحظات، على الرغم مما نعرفه عنه من قدرات في التواصل والحوار والإنصات، ومختلف فضائل المعلمين الكبار الفكرية والأخلاقية، ولكن بعدما عزمت على المشاركة في هذا المقام فلأتوكل على الله، ولأعول على الخواتم التي أبتغي الانتهاء إليها، ما دامت الأمور، كما يقال، بخواتمها.

* * *

سأتناول في هذه الورقة ـ بالعرض وبالتساؤل والتعليق ـ القضايا الجوهرية، وذات الطابع الإشكالي التي يثيرها كتاب **المثقفون في الحضارة العربية**...، محاولاً في الوقت نفسه ربط هذه القضايا بأطروحات الجابري في مؤلفاته الأخرى، وذلك بسبب صعوبة الفصل بين هذا الكتاب وخلفياته الفكرية والمنهجية، وتلك المؤلفات (خاصة منها **تكوين العقل العربي**).

إننا أمام مفكر نسقي ذي مشروع أو استراتيجيا فكرية: فطرح قضية المثقف في هذا الكتاب، كهوية ووظائف وعلائق، يندرج ضمن هذه الاستراتيجيا: استراتيجية «إعادة بناء الذات العربية» من داخل التراث العربي الاسلامي «لأجل الانتظام فيه» وتجديد العلاقة به، في أفق التوظيف الخلاق له في سياق حاجيات الحاضر ومتطلباته التاريخية الحيوية والمصيرية، وفي مقدمة تلك المتطلبات العقلانية والحداثة والديمقراطية.

إن هذه الاستراتيجيا الفكرية الجابرية فرضت على الجابري تعبئة عدته المنهجية كلها في عملية ذهاب وإياب شاقة من الحاضر إلى الماضي، ومن الماضي إلى الحاضر، فاحصاً النصوص القديمة والحديثة مستنطقاً الأحداث ومحققاً في وقائع حقبة تاريخية محددة، محاوراً أعلام ثقافتنا العربية الاسلامية على مختلف انتماءاتهم التاريخية، ومتسائلاً حول مفاهيم الفكر العربي المعاصر لاستجلاء مرجعيتنا، إذ، كما يقول الجابري، «لا معنى للحديث عن شيء لا يرتبط بمرجعية، لا يستند على أصل» (ص ٩ من كتاب **المثقفون في الحضارة العربية**).

إن الجابري ـ في مختلف مفاصل مشروعه الفكري ـ يولي عناية كبرى لمفاهيم خطابه (وخطابات الآخرين)، فهو لا يأخذ تلك المفاهيم كمعطى جاهز ومباشر، وإنما يسائلها، ويفككها ليوضح دلالتها المعجمية والمعرفية في علاقتها بمعطيات

الإطار او النسق التاريخي والمعرفي الذي تأسست داخله وانحدرت لنا منه، وبمعنى آخر، إن الجابري ينظر إلى المفاهيم من خلال تطورها في مرجعيتها مضفياً عليها طابع التاريخية والنسبية.

وفي هذه العناية بالمفاهيم ـ باعتبارها جوهر كل خطاب وقاعدته ـ يمثل الجابري أمامنا بوجهين متكاملين:

ـ وجه الباحث المتمكن من أدواته المنهجية والمحدد بدقة لأسئلته الإشكالية وهو يجوب بها النصوص القديمة والحديثة.

ـ ووجه البيداغوجي المجرب، الحامل دوماً لهاجس التبليغ الواضح بالتفسير والشرح المبسطين دونما إخلال بعمق الموضوع المبحوث أو الإشكالية الموجهة للبحث.

إن مقاربة الجابري لمختلف مفاهيم الخطاب العربي المعاصر (ومنها مفهوم المثقف) تمر من لحظات متسلسلة ومتدرجة ومتماسكة:

ـ لحظة النظر اليها في علاقتها بالرأي أو بالتمثلات الأولية لها، والمعاني الغامضة السطحية والمتداولة.

ـ لحظة الربط بين المفهوم واللغة، حيث يتوقف بنا الجابري عند لفظ المفهوم باحثاً عن دلالته المعجمية في مختلف القواميس وعن المعاني التي قبل بها.

ـ لحظة إبراز تعدد معاني مفهوم معين في إطار وحدة إشكالية قبل أن يوظفه في سياق مشروعه الفكري، ويدرسه داخل الإطار الحضاري العربي.

لقد قادت عناية الجابري بمفاهيم الخطاب، ونظرته إليها (أي المفاهيم) في ديناميتها ونسبيتها وتاريخيتها إلى قناعة عبر عنها في مناسبات متعددة، وهي التي تؤطر هذا الكتاب، ألا وهي: ضرورة تبيئة المفاهيم الحديثة في ثقافتنا.

وتعني التبيئة عند الجابري «ربط المفهوم بالحقل المنقول إليه ربطاً عضوياً، وذلك ببناء مرجعية له، تمنحه المشروعية والسلطة ـ سلطة المفهوم ـ في آن واحد» (ص ١٤)، أي بناء مرجعية له داخل الحقل المنقول إليه، كما يضيف.

* * *

بناءً على هذه المقدمات يمكن القول: إن كتاب **المثقفون في الحضارة العربية** هو، من جهة، جزء لا يتجزأ من مشروع فكري متكامل، ومن جهة ثانية، هو كتاب تطبيقي لعملية تبيئة المفاهيم في الخطاب العربي المعاصر. يقول الجابري معلناً

ذلك: «عمدنا قصداً في تحليلنا لمفهوم «المثقف» إلى سلوك خطوات تطبيقية بيداغوجية الطابع» (ص ١٤). والهدف من ذلك هو إزالة ما يلف هذا المفهوم في الخطاب العربي المعاصر من لبس وضبابية لكونه ـ يضيف الجابري ـ «لا يرتبط بمرجعية واضحة في الثقافة العربية الماضية والحاضرة» (الصفحة نفسها).

إذاً هناك ضرورة بناء مرجع لهذا المفهوم. كيف؟ بخلخلة الاستعمالات وتحويل التمثلات المحيطة من خلال سيرورة جديدة للتفكير في هذا المفهوم تتغيّا تأصيله وتبيئته في إطار ما يسميه الجابري بـ «استراتيجية التأصيل الثقافي لقيم الحداثة المعاصرة التي تفرض نفسها اليوم كقيم انسانية، كلية، عالمية» (ص ١٦).

وتبدأ الرحلة... رحلة الجابري في البحث عن المرجع الذي يستند اليه مفهوم المثقف في فضاء تاريخ الحضارة العربية الإسلامية. إنها بحق رحلة ممتعة للقارئ، وشاقة على كل باحث. فلنتوقف هنا عند بعض محطاتها، ولنحاول وضع اليد على استكشافاتها:

يتناول الجابري مفهوم «المثقف» في سياقين تاريخيين وحضاريين مختلفين (الأوروبي الحديث، والعربي) من خلال مقاربتين: مقاربة معجمية دلالية، ومقاربة تاريخية وتأريخية، لينتهي إلى وضع اليد على الشروط الواقعية لظهور هذا المفهوم في العصر الحديث، وكذلك شروط بروزه في فضاء الحضارة العربية الإسلامية.

وينتهي الجابري في هذا الصدد إلى تأكيد إجماع المؤرخين حول شروط هذا الظهور لمقولة المثقف: فميلادها يعود إلى القرن الماضي (التاسع عشر) ويرتبط بتلك الحركة النقدية العارمة التي كانت تدعو إلى عالم جديد، والتي في سياقها جاء «بيان المثقفين» في قضية «دريفوس» الفرنسية. فإلى هذا المرجع تستند مقولة «مثقف» التي أصبحت منذ ذلك الوقت تشير إلى فئة متميزة «هم أولئك المفكرون والأدباء والمؤرخون الذين قاموا بتلك الحركة الاحتجاجية دفاعاً عن حق الضابط المتهم بالتجسس في محاكمة عادلة» (ص ٢٤). هكذا ترسخت وانتشرت كلمة «مثقف» لتدل على أولئك الذين يحملون مشروعاً مجتمعياً جديداً ورؤية فكرية حول الإنسان والمجتمع، ويناهضون عسف السلطة كيفما كانت طبيعتها.

إن المثقف ـ يستخلص الجابري ـ «أصبح يتحدد بالدور الذي يقوم به في المجتمع كمشرِّع ومعترض ومبشر بمشروع أو على الأقل كصاحب رأي وقضية». وفي هذا التحديد ـ يضيف الجابري مستشهداً بقول بول باران ـ «فصل واضح بين العمال الفكريين وبين المثقفين» (ص ٢٤).

إن قضية دريفوس، إذاً، كانت شهادة ميلاد مقولة «المثقف» في دلالتها المتميزة ومعناها «القوي»: فالمثقف ليس فقط من ينشد الحقيقة ويبحث فيها أو عنها؛ إنه أيضاً المدافع الجسور عن رؤية أو فكرة أو رأي من خلال المواجهة النقدية للمعطيات الفكرية والاجتماعية والسياسية لمحيط فعله الثقافي، دونما خوف ولا مساومة مع السلطة (سلطة الدولة) المهيمنة.

إن المؤلف، وهو يستحضر قضية دريفوس، ويستعرض دلالاتها، لا يصدر في ذلك عن فضول المؤرخ المنقب عن الأحداث والوقائع كمادة خام للمعرفة، وإنما يصدر في ذلك ـ أساساً ـ عن إشكالية محددة: إشكالية العلاقة بين الذات العربية الإسلامية بالآخر، أي دورها في تشكل حضارة الآخر؟ بل وفي ظهور فئة المثقفين داخل هذه الحضارة؟ فقضية دريفوس إن كانت تمدنا بشهادة الميلاد الرسمية لمقولة المثقف، فهي لا تكفي وحدها لتفسير ظاهرة المثقف في تطورها التاريخي داخل فضاء الحضارة الأوروبية.

من هنا، فإن الجابري إذ يعتمد مقولة المثقف كما ظهرت خلال القرن الماضي مع حادثة دريفوس، فلأجل أن يقرأ بها ظاهرة المثقفين في العصر الأوروبي الوسيط ودور الثقافة العربية في ظهورها ونشأتها، ناقلاً بذلك المرجعية الأصلية للمثقف (دريفوس) إلى القرن الثاني عشر الميلادي، مرتكزاً ومستلهماً كتاب جاك لوكوف **المثقفون في العصر الوسيط**.

بهذا المنهج الارتدادي الذي يعتبره الجابري «الطريق الذي يفرضه المنهج العلمي» ينتهي الجابري إلى «أن المثقفين في العصور الوسطى الأوروبية هم من نتاج المثقفين في الحضارة العربية الإسلامية»، ويؤكد ـ مستشعراً ما بإمكان هذه الخلاصة أن تثيره من أحكام، ومصادراً عليها ـ بأن هذه الخلاصة ليست «لأجل التباهي أو تأكيد الذات، بل هي لغرض استراتيجي يتعلق بالمنهج» (ص ٣٣).

ومع ذلك، فإنه لا بد من التعاطي مع هذا الاستنتاج بكثير من التحفظ المعرفي، والحذر المنهجي: فإذا كان معظم المؤرخين لا يختلفون حول دور الحضارة العربية الإسلامية في ظهور ذاك الطراز من المثقفين في العصر الأوروبي الوسيط، فإنه ليس من الدقة المنهجية والتاريخية تفسير ظاهرة ما في فضاء تاريخي وحضاري مختلف بسبب عناصر أو عوامل ونشاطات جديدة نقلت إلى هذا الفضاء من خارجه بفعل دوافع معينة (تجارية هنا أساساً). فالفعاليات الخارجية ـ كما علمنا الجابري نفسه ذلك ـ لا يمكنها أن تحدث تحولاً جذرياً إلا على قاعدة معطيات ومكونات داخلية قابلة للرصد والتحديد، باعتبارها هي الحاسمة في صياغة طبيعة أي تحول، سواء من حيث درجته أو مستواه.

إن إحلال الجابري لمقولة «نتاج» بدل مقولة التفاعل الحي، هنا، لن يقود في النهاية إلى فهم علمي تاريخي لعملية الأخذ والعطاء، والتأثير والتأثر بين الحضارات.

انطلاقاً من ذلك، يمكن القول إن النواة الصلبة لظهور المثقفين في العصر الأوروبي الوسيط ليست شيئاً آخر غير معطيات هذا العصر ذاته: مسلماته الدينية ـ جبروت الكنيسة ـ تناقضاته ومشاحناته الداخلية ـ وطبيعة نظام الفكر... الخ، التي في ظلها (أي المعطيات) وُجد مثقفون (ولو بالقوة) يتطلعون إلى الحرية والعقلانية، فوجدوا في ما وفد اليهم من تراث عربي يوناني قديم، ضالتهم، ومبتغاهم، فاحتفوا به، وترجموه، وفسروه، وأولوه، ووظفوه بشكل خلاق (ولم يستنسخوه) في نقد البابوية لميلها إلى التحالف مع الأثرياء الجدد، ونقد سلطة الكنيسة بشكل عام...

إنها الحركية التفاعلية المبدعة نفسها التي حكمت علاقة مثقفي الحضارة العربية الإسلامية بالتراث اليوناني القديم، من دون أن يعني ذلك أنهم نتاج له... إن نزوع الفكر الإنساني في كل مكان وزمان إلى ربط الحقيقة بالقديم (كيفما كان مصدره) هو نزوع التحديث والتجديد والتجاوز الجدلي لمعطيات تاريخية وحضارية تتعلق ببنية مجتمعية بعينها.

* * *

ولنعد إلى ما نحن بصدده: من هو المثقف في الحضارة العربية؟ إن «الطريقة الملكية»، كما يسميها الجابري، معبدة الآن للبحث «داخل معطيات الحضارة العربية الإسلامية عن أولئك الذين يصح أن يطلق عليهم اسم: «مثقفون»» (ص ٣٣). فبيدنا الآن تحديدات نظرية عامة، وأخرى تاريخية خاصة بمثقفي القرن الثاني عشر الأوروبي. إنها معطيات جوهرية لتفسير ظاهرة المثقف في حضارتنا، عليها يستند الجابري في سيره على الطريق الذي يفرضه المنهج الارتدادي.

وهكذا يحط بنا الجابري، عبر هذا الطريق، بما سماه «رواق» المثقفين في الحضارة العربية الاسلامية: إنه «رواق» فسيح، خاص بفئات وأجيال من أهل المعرفة والعلم: فقهاء ـ متكلمون ـ أدباء ـ نحاة ـ فلاسفة... الخ. لكل فئة شروط نشأتها الخاصة، ولكل جيل قضاياه وخصوصيته، ولكن في هذا الرواق هناك باب مسدود، «باب الفرد»، فكيف لنا الحديث عن مثقف في هذا الفضاء من دون اقتحام هذا الباب، باب الفردية كخاصية من خصائص ومغيرات المثقف، وكمحدد لوجوده «ككائن فردي» أساساً.

هاهنا، وبنفَس البيداغوجي الذي لا يتعبه الشرح والتفسير والإحالات والنبش في القواميس والمعاجم، يقف الجابري محدداً معنى الفرد في اللسان العربي ودلالاته مقارناً بينه وبين استعمالاته في الخطاب الأوروبي الحديث. ومن دون استعراض تفصيلي لهذا المنحى في التحليل (انظر **العقل السياسي العربي**)، يستمد الجابري الأطر الاجتماعية التي تحدد وضعية الفرد في المجتمع العربي الإسلامي ليخلص في النهاية إلى أن المثقف هو من الرعية، وهو من الخاصة، يعيش من العطاء (لا الخراج)، ينتمي إلى العقيدة (لا القبيلة)، وهو من الحضر (لا البدو)، وذلك ضمن الازواج الخمسة المعروفة والتي سبق للجابري تحليلها في كتابه المشار إليه (ص ٣٦).

ولأن هذه التحديدات عامة، تشمل غالبية أهل العلم والمعرفة من فقهاء ونحاة ومؤرخين... الخ، فإن الجابري يدقق أكثر في الأمر، فيقول: «إن المثقف يتميز عنهم جميعاً بكونه لا يتخذ من «العقيدة» مجرد إطار للانتماء والاحتماء، بل هو يمارس فرديته فيها وعليها فيحولها إلى رأي له، به يتميز، وبه يعرف [...] إنه بذلك يتحول إلى متكلم وصاحب مقالة [...]» (ص ٣٧).

هكذا يتقدم بنا الجابري شبراً شبراً ـ وعبر منعرجات ـ نحو تحديد خصوصية المثقف وميزاته داخل فضاء الحضارة العربية الإسلامية الشاسع: فالمثقف إذاً ـ في هذا الفضاء ـ له فرديته كصاحب رأي/أو كمتكلم/أو كصاحب مقالة، و«يمارس الثقافة [...] بتوسط «العقيدة»: يوظف أحكامها ومفاهيمها وتقنيات خطابها» (ص ٣٧).

ومن هذه التحديدات العامة يدلنا الجابري على شهادات ميلاد المثقف في الحضارة العربية الإسلامية...

ـ **الشهادة الأولى**: المثقف ظهر بظهور الخلاف الذي بلغ ذروته في صراع علي ومعاوية على السلطة: هنا بدأ الكلام في الإسلام، بدأ الرأي «ينفصل عن السياسة»، وبالتالي بدأت الأنوية الأولى لفئة المثقفين في الإسلام بالظهور.

ـ **الشهادة الثانية**: وترتبط بالميلاد الأول للمعتزلة «الذين ارتفعوا بالسياسة من ساحة الصراع والحرب إلى ساحة النظر والكلام» (ص ٤١) بعد تنازل علي لمعاوية.

ـ **الشهادة الثالثة**: هي الشهادة الرسمية لهذا الميلاد، لأنها تعبر عن مرحلة ««البلوغ» والنضج» (ص ٤١) مع انفجار الاختلاف حول جزاء مرتكب الكبيرة وظهور المدرسة الاعتزالية.

وفي عرض موثق بالنصوص الحية والمعبرة عن قصدية المؤلف، يضعنا الجابري في قلب القضايا والمشكلات الفكرية والعقائدية التي تكلم وتجادل فيها مثقفو الجيل الأول المؤسس، وتناظر فيها «جيل المقابسات» وهو جيل ««المثقفين» الذين يستهلكون الثقافة ويروجونها» في «عصر إمرة الأمراء» و«الدول المستقلة» (ص ٥٤ و٥٥).

إنه بحق عرض ممتع، يزود القارئ بمفاتيح دخول هذا الرواق، وقراءة محتوياته قراءة تاريخية منظمة، وفهم الشروط الواقعية الحية لتكوّن الحضارة العربية الاسلامية ونموها وتميز أعلامها/ مثقفيها.

من داخل هذه المرجعية، إذاً، يحدد مدلول المثقف في الحضارة العربية الإسلامية وتتحدد خصوصيته سواء من حيث شروط الميلاد أو الظهور، أو من حيث طبيعة القضايا والمشكلات التي كانت موضوع تفكيره ومنتوجه الكلامي والفلسفي، وعبرهما.

واستناداً إليها (أي المرجعية)، ومن عناصرها الخصوصية، تتحدد ـ أيضاً ـ علاقة مثقفي الحضارة العربية الإسلامية بالسلطة السياسية (أي سلطة الدولة)، هذه العلاقة التي يعكس جنس «أدب المحن» في تراثنا طبيعتها ويعبر عنها كعلاقة توتر وصراع حادين: صراع بين سلطة المثقف الذي يتحدث باسم الدين وثوابته، وسلطة الحاكم الذي يسعى إلى توظيف المثقفين كأدوات لإضفاء الشرعية على سلطته.

وتجنباً للإطالة في العرض، سأكتفي هنا ببعض الملاحظات العامة حول هذا الجزء من الكتاب، مقتنعاً بأن أي عرض له لا يغني عن قراءته لما تميز به من ثراء في النصوص، والوقائع والأحداث، ومن جهد خاص واستثنائي للجابري في المقارنة بينها (أي النصوص والوقائع) والتحقيق فيها، وفي ما تحمله من ألغاز، خصوصاً منها ما يتعلق بمحنتي ابن حنبل وابن رشد اللتين، كما يقول المؤلف، «تندرجان في القاعدة، وتشكلان استثناء في الوقت نفسه [...] لكون أسبابهما السياسية بقيت لغزاً الى الآن» (ص ٦٧).

وليس اختيار الجابري لهاتين المحنتين من باب فضول المؤرخ؛ بل إنه ـ بالأساس ـ بدافع فهم الحاضر: حاضرنا، عالمنا العربي والإسلامي الذي يشهد صراعاً بين الدولة ورجالها، وبين الأصوليين أو الإسلامين المتشددين» (ص ٦٨).

الملاحظة الأولى: إنه من الضروري عند الحديث عن علاقة السلطة السياسية بالمثقفين (كسلطة أيضاً) تحديد طبيعة هذه السلطة في فضاء حضاري تاريخي واجتماعي محدد، ذلك أن أغلب المجتمعات التي شهدت عبر تاريخها، وعاشت ذاك

التوتر بين السلطتين السياسية والثقافية، هي المجتمعات التي حكمت باسم مذهب مغلق ديني أو فلسفي، أي باسم الحقيقة المطلقة. فعندما تدعي أية سلطة سياسية (أو حتى تيار سياسي) امتلاك الحقيقة المطلقة والسبل المؤدية إلى جنة الأرض أو السماء، فإن ذلك الادعاء يكون المدخل الرئيسي نحو الاستبداد والتعصب ورفض الرأي الآخر. فالنزوع الفكري نحو الشمول ينتج منه بالضرورة شمولية في السلطة واستبداد في الفكر والسلوك.

إن هذه الحقيقة/المسلمة لا تنطبق فقط على السلطة السياسية المستندة إلى الدين كما كان حال السلطة السياسية في التاريخ العربي الإسلامي، وإنما تنطبق أيضاً على كل سلطة ترتكز على مذهب كلياني (كالماركسية، مثالاً: ماركسية الدولة لا ماركسية ماركس). لهذا نجد السلط السياسية الشمولية على اختلاف مرجعياتها تشتغل بالآليات نفسها في علاقتها بالمثقفين كسلطة ومصدر للشرعية السياسية.

إن المواجهة بين السلطة الدينية ذات الطبيعة الشمولية والمثقفين تبقى هي العلامة البارزة لوضع تاريخي اجتماعي يتسم بشمولية النظام السياسي، والتاريخ العربي الإسلامي حافل بمشاهد مأساوية من هذه المواجهة التي اشتهرت بعنوان «محن العلماء».

الملاحظة الثانية: في ارتباط مع ما سبق، يمكننا الحديث إذاً عن شمولية إسلامية تتشكل من عناصر هي من صلب الإطار المرجعي للممارسة الثقافية في الحقل الحضاري العربي الإسلامي: فالعالم الكلياني في التصور الإسلامي يقوم على مبادئ ثابتة مطلقة، على العقل استنباطها من الأصل عن طريق استنطاق النصوص أو القياس. فالعقل هنا غير مشرع؛ إنه جزء ملحق، تابع، وأسير عالم متعالٍ هو مصدر الإلهام. ولهذا فالحقيقة ليس مجالها الطبيعة المتحولة ولا صيرورة الواقع والحياة، وإنما هي متركزة في النصوص التي على العقل أن يصبح في خدمتها كسلطة عليا روحية تستمد منها السلطة الدنيوية شرعيتها.

ضمن هذا التصور الشمولي تنعدم الحرية، ويتكبل العقل، ويصبح المثقف، بالتالي، مجبراً على خدمة السلطة السياسية المستندة الى هذا التصور والمستمدة لمشروعيتها من ادعاء الدفاع عن مطلقاته.

إن هذا لا يعني أن كل المثقفين في الحضارة العربية الإسلامية قد خضعوا لهذه الطبيعة الشمولية لسلطة الدولة. فلو كان الأمر كذلك لما خلّف لنا التاريخ تلك المآسي والبطولات، التي سقط فيها علماء، وقطعت ألسن، وأحرقت مؤلفات، في سيرورة ارتدادية عن روح التسامح الإسلامية. لقد أصبحت جنة الإسلام تتحول

ـ في الأرض ـ إلى جحيم من التسلط والاستبداد. وفي غمرة هذا الجحيم ظل العقل العربي مشتغلاً ـ على رغم قيوده ومسلماته المطلقة ـ ساعياً نحو امتلاك قوته التشريعية وسلطته المستقلة.

إن محنة العقل العربي محنة مزدوجة: محنته مع قيود نظام الفكر (السبقي) ومع عسف النظام السياسي ذي الطابع الكلياني.

الملاحظة الثالثة، وإذا كان الجابري قد انتهى في هذا الجزء من الكتاب إلى اعتبار أن «الوضعية ما زالت في خطوطها العامة كما كانت في الأمس، وأن جوهر علاقة المثقفين بالسلطة هو التناوب على خدمة سيطرة الدولة وهيمنتها» (ص ١١٥)، فإن ذلك لا يعني ـ ويجب ألا يعني ـ مطابقة بين الأمس واليوم، لسبب بسيط يتمثل في أن هذه العلاقة تتأطر اليوم ضمن معطيات جديدة تماماً عن معطيات الأمس: الثقافية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية. هذه المعطيات تحدد الفارق بين الأمس واليوم من حيث نوعه ومستواه ودرجته، وهذا يقتضي مقاربة لا إبستمولوجية، بل مقاربة سوسيوثقافية.

إن ما يحدد وضعية المثقف اليوم ـ كما سبق لعبد الإله بلقزيز أن أشار إلى ذلك في كتابه **سلطة المرجع في الفكر العربي المعاصر**، ليس هو الماضي، بل الحاضر: حاضر التاريخ السياسي والاجتماعي المعاصر؛ تاريخ تحول المجتمع والثقافة في العصر الكوني الحديث.

من هنا لا بد من ملاحظة أن مثقفي اليوم يجنحون أكثر نحو الاستقلالية (لا نحو التناوب على خدمة سلطة الدولة)، ففي المغرب (كإطار عربي محلي)، مثالاً، ومنذ نشأة الحركة الوطنية على يد مثقفين رفضوا خدمة دولة الحماية إلى اليوم، نجد أن المثقفين يعيشون بالمعارضة وفي المعارضة، فرادى أو جماعات (مئات الهيئات الثقافية المستقلة) مدافعين عن حرية الرأي والاختلاف، وعن الديمقراطية باعتبارها الشرط الأساسي لوجود المثقف واستقلاله، وتحقيق تميزه وخصوصيته كسلطة فكرية تشرع وتعترض وترسم آفاق المجتمع الجديد.

إن عملية تبيئة الديمقراطية وتأصيلها في نسيج الثقافة العربية الاسلامية تصبح أول الأولويات، باعتبارها شرطاً محدداً لوجود واستمرارية المثقف كهوية ووظائف، وبهذا المعنى فهي، أي الديمقراطية، ليست مجرد لعبة سياسوية الشكلية.

ويمكننا القول في هذا الصدد إن رهان فكر الجابري، رهان استراتيجيته، هو بالضبط: الديمقراطية في أبعادها الحضارية والإنسانية والثقافية. إنه رهان الحاضر

والمستقبل، فبربحه أو خسرانه تتحدد مصائر مجتمعاتنا، وللمثقف في ذلك مسؤوليات تاريخية جسيمة.

* * *

وفي الأخير لا بد من مساءلة استراتيجية التأصيل الثقافي لقيم الحداثة المعاصرة، والتي في إطارها تأتي محاولة الجابري لتأصيل أو تبيئة مفهوم المثقف:

ـ ألا تنطوي عملية التبيئة للمفاهيم الحديثة على الثنائية نفسها التي ظل الفكر العربي المعاصر أسيراً لها: الأصالة/ والمعاصرة؟

ـ ألا يقتضي النقد الابستمولوجي للتراث ـ كبعد من أبعاد هذه الاستراتيجيا ـ نقداً جذرياً لبديهيات العقل العربي الإسلامي ومسلماته، وللمحتوى المعرفي للفلسفة التي تأسست عليها، بدل التعامل معه من زاوية التوظيف الايديولوجي البحت؟ «فهل صحيح أن المحتوى المعرفي في هذه الفلسفة ميت؟»[1].

ـ كيف يمكن نقد الحداثة الأوروبية من جهة، ونقد الذات التاريخية العربية الإسلامية من جهة ثانية، بالتحرر من هيمنة سلطة السؤال الايديولوجي، ومن النزعة الانتقائية: كانتقاء، مثلاً، ما يمكن تبيئته من مفاهيم الحداثة وما لا يقبل (بل ولا يجوز) تبيئته، فالعلمانية عند الجابري، مثلاً، لا تقبل التبيئة في الحقل العربي الإسلامي على عكس العقلانية والديمقراطية. فلتذب العلمانية فيهما ولتلحق بهما.

ـ إذا كانت قيم الحداثة، كما يؤكد الجابري، قيماً «إنسانية، كلية، عالمية...»، ألا يصبح المدخل إليها **هو الحداثة ذاتها** العقلية والفكرية، في بعدها الكوني، والتي تضم في جوفها تراث العرب والمسلمين وإنجازاته الكبرى، وفي مقدمتها العقلانية الرشدية التي تشكل مرجعية أساسية للحداثة العقلية الأوروبية، ونقطة التقاء بين الحضارتين العربية الإسلامية والأوروبية المسيحية، كما يذهب إلى ذلك محمد أركون؟ إنها تساؤلات، قد تبدو بعيدة عن موضوع لقائنا، ولكن الأمر ليس كذلك ما دام الحاضر معنا، والمناظر هنا مفكر نسقي يصعب تجزيء النظر إلى أعماله والفصل بين أطروحاته في قضايا مختلفة وبين مشروعه الفكري في كليته.

كمال عبد اللطيف

نستطيع تصنيف مؤلفات محمد عابد الجابري إلى قسمين كبيرين: المؤلفات

---

(١) عبد السلام بنعبد العالي، **التراث والهوية**، ص ٢٣٨.

المؤسِّسة لأطروحته في مجال قراءة التراث العربي الإسلامي، وهي مؤلفات دشن القول فيها بمصنف **نحن والتراث** عام ١٩٨٠، ومهد لها بمؤلف **الخطاب العربي المعاصر** عام ١٩٨٢، واستوت في صورتها المركزية في ثلاثية **نقد العقل العربي: التكوين، البنية، والعقل السياسي** عام ١٩٩٠، ثم المؤلفات: الشروح والهوامش والتذييلات والملحقات، وفي إطارها ندرج مؤلفاته الأخرى: **التراث والحداثة** عام ١٩٩١، و**وجهة نظر** عام ١٩٩٢، ثم الكتيبات الصغيرة التي صدرت عن مركز دراسات الوحدة العربية، ضمن **سلسلة الثقافة القومية**، وهي: **المسألة الثقافية**، و**الديمقراطية وحقوق الإنسان**، و**مسألة الهوية: العروبة والإسلام... والغرب**، وآخرها «**الدين والدولة وتطبيق الشريعة**» عام ١٩٩٦.

ونحن نعتبر أن كتاب **المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد** الذي نجتمع اليوم لتقديمه ومناقشته، يندرج ضمن الخانة الثانية من سلسلة مؤلفات الجابري، وقد صدر في نهاية عام ١٩٩٥.

يجب ألا ينسينا التصنيف المذكور مؤلفاته الأخرى، في المجال الإبستمولوجي، أو في المجال التربوي، أو في مجال السجال السياسي، وغير ذلك من المنشورات التي صدرت له، حيث تقترب أعماله الكاملة من عشرين مجلداً، بؤرتها المركزية، وعنوانها الأساس مساهمته في تقديم أطروحة في الموقف من التراث، وهي مساهمة تندرج في سياق تفكيره في إشكالية الحداثة والتحديث، لصياغة ما يمكن اعتباره تتميماً وتجاوزاً للمشروع النهضوي العربي، المشروع الذي يقف اليوم على مشارف انطلاق مئويته الثانية، بناء على التحقيبات المتداولة والمعروفة في هذا الباب.

لا بد من التوضيح هنا بأننا عندما نميز في كتابات الجابري بين مؤلفات التأسيس، والمؤلفات الملحقة بها، بدوائرها وإشكالاتها ومفاهيمها، لا نقيم تمييزنا على مفاضلة هاته بتلك، فمن حق المفكر أن ينتج نصوصه بالصورة التي تبدو له ملائمة، ومن حقنا كقراء ومحاورين أن نرتبها بالصورة التي تجعلنا نقترب منها أكثر.

ولعل كثيراً من القضايا الفرعية التي عالجها الباحث في الكتب الثانية، الشارحة والموضحة، تبرز كفاءة خاصة في إعادة صياغة المؤلف لما كان يعتقد أنه انتهى منه، وهو الأمر الذي يكشف صعوبة القضايا المبحوثة ودقتها، إضافة إلى أن هذه الكتب تسمح له بمحاورة الذين ناقشوه أو اختلفوا معه، كما تتيح له العودة إلى نصوصه لترميمها، وإعادة التفكير فيها، وسد ثغرات بعضها، ومعالجة قضايا أخرى يتم استدراكها، من أجل مزيد من الحفر فيها وتعميقها، وتتضمن مقدمات هذه الكتب التوضيحات الكافية للسياق الذي تبلورت فيه متونها وحواشيها.

يندرج كتاب **المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد** ضمن سلسلة كتب الشروح، وقد احترت كثيراً في اختيار الكيفية التي يمكنني أن أقدم بها هذا العمل، لا لصعوبته، بل ربما يعود سبب الحيرة إلى موضوعه وطريقة الباحث في تناول هذا الموضوع. وقد اهتديت في النهاية إلى تقديمه من خلال تأمل طريقته في الكتابة، أي طريقته في بناء فصوله، وطريقته في الاستدلال، وأسلوب استخلاصه للنتائج والأحكام التي ينتهي إليها، سواء في سياق تشكل المتن، أو في خواتم ومقدمات الفصول.

سنحاول إذاً من خلال تأمل نمطية التفكير والكتابة والتحليل والاستدلال، استعراض محتواه، والاعتراض على بعض نتائجه، ومساءلة بعض إشكالاته المرتبطة باجتهادات المؤلف، في مجال قراءته للتراث، ومواقفه من الحداثة والتحديث.

يتضمن النص في نظرنا أربعة مستويات في طريقة وأسلوب التفكير والكتابة. وقبل استعراض ملامح هذه المستويات المحدِّدة لما يمكن تسميته طبقات النص، نشير إلى أن الكتاب يحدد إطاراً عاماً للتفكير في موضوع واسع وكبير. إنه يقدم هيكلاً عاماً، مصحوباً بأمثلة محددة، ومرتبة في إطار إشكالات واضحة، إضافة إلى عنايته بموضوعه في سياق ملابسات نظرية وسياسية تنتمي إلى مجال الحاضر العربي، بمختلف الأسئلة التي يثيرها، سواء في مجال التحديث السياسي، أو في مجال التحديث الثقافي، وكذلك في مستوى الإشكالات التي تطرح عند التفكير في أدوار المثقفين، أو في علاقاتهم بالسلطة والدولة عبر التاريخ. فكيف قدم الجابري هذا الإطار العام؟

يؤدي بنا الجواب عن هذا السؤال إلى العودة إلى بلورة ما أسميناه مراتب التفكير ومستوياته في النص. ومرة أخرى نستدرك فنقول: ليس أمراً سهلاً ولا يسيراً أن يتمكن المرء من إنجاز عمل من هذا القبيل، ومن هنا فإن قراءة هذا العمل وحده قد لا تسمح بتبين مختلف الأبعاد التي يروم بلوغها، ومعنى هذا أن الإطار الأعم لهذا النص يتأسس في إطار الأطروحة الكبرى التي قدمها الجابري عند قراءته للتراث العربي الإسلامي.

ونحن لا نقول هذا لأن المؤلف يحيل إلى ثلاثية نقد العقل، كما يحيل إلى بعض مؤلفاته الأخرى، في سياق التحليل المنجز في الكتاب، أو لأنه يورد عبارة «وقد كشفنا الغطاء عنها في البحوث السابقة» بأكثر من صيغة، وبشكل متواتر طيلة صفحات الكتاب، بل إن الأمر كذلك، لأن أهداف المؤلف واضحة ومعلنة، فهو صاحب قضية، وهو لا يعتقد لا بمجانية الفكر، ولا بتعاليه عن التاريخ، فالأفكار

في نظره محايثة للزمان، محايثة لزمانها في مستوياته وأبعاده المختلفة، المركبة والمتناقضة».

يُقرأ هذا الكتاب، إذاً، داخل إطار أطروحة صاحبه العامة؛ إنه فصل منها، ويصعب فهمه خارج المفاصل الكبرى لهذه الأطروحة.

نعود الآن إلى تقديم طبقات التفكير في مؤلف **المثقفون في الحضارة العربية**، فقد أطلقنا على هذه الطبقات التسميات الآتية:

أ ـ المستوى الابستمولوجي.

ب ـ المستوى التاريخي التحليلي المقارن.

ج ـ المستوى التمثيلي البيداغوجي.

د ـ المستوى الإشكالي.

أ ـ المستوى الابستمولوجي

في النص الواحد، أو الكتاب الواحد للمؤلف نفسه، تتعدد أساليب التفكير والمقاربة، وهذه المسألة لا تتعلق بمؤلفات الجابري وحدها، بل لعلها ظاهرة عامة.

تتجلى المقاربة الابستمولوجية في الكتاب في المقدمة، وعنوانها: «المثقفون العرب ومسألة المرجعية»، ففي هذه المقدمة التي كتبت بكل تأكيد بعد الانتهاء من جمع وترتيب فصول الكتاب ـ ويستحسن أن تقرأ بعد الانتهاء من قراءته، أو تعاد قراءتها بعد الانتهاء من قراءته كاملاً ـ نعثر على جهد في تفكير المؤلف في موضوع كتابه. وقد تناول فيها المؤلف مفهوم المثقف ومرجعيته الفكرية الغربية، ثم مسألة كيفية تبيئة هذا المفهوم في مجال الثقافة العربية في العصر الوسيط، وكذلك موضوع التأصيل الثقافي للحداثة الغربية ومفاهيمها.

توجز المقدمة القول في قضية ابستمولوجية مهمة، وذلك من خلال استدلال يعتمد معطيات تنتمي إلى مجال فلسفة العلوم، وتتوخى توسيع مفهوم المثقف، ليستوعب معطيات تنتمي إلى تاريخ لم تكن معطياته واردة وماثلة عند تأسيس المفهوم في المرجعية الغربية.

فهل يصح إطلاق اسم «المثقف» على منتجي الأفكار في عصورنا الوسطى؟ إذا ما عرفنا الملابسات النظرية والتاريخية التي رافقت تشكل التسمية في تاريخ الغرب، وإذا ما سلمنا بالطابع المفتوح للتسمية، وهو ما يؤكده الباحث، أدركنا إمكانية إدراج معطيات تاريخنا في سياق إعادة تأسيس المفهوم بالصورة التي تجعله قابلاً لاستيعاب

متغيرات جديدة، تتيح إمكانية توسيع دائرة دلالاته، كما تسمح بإنجاز عملية تبيئة لمحتواه، على رغم أن الأمر يثير قضايا نظرية معقدة وشائكة.

في هذه المقدمة ذات الطابع الابستمولوجي جهد في التفكير، في المقاربة وفي الاستدلال، وهو جهد ينبئ عن درجة عالية من صفاء الذهن ووضوح الرؤية، وفيها استثمار لمعارف ابستمولوجية واسعة، وفيها ثالثاً كثافة نظرية تستحق التنويه.

وهي مفيدة جداً في مجال توضيح موقف الجابري من «مسألة التأصيل الثقافي»، ومسألة ما يطلق عليه الباحث «التجديد من الداخل»، وهي مسائل وردت في مؤلفاته السابقة، من دون أن تتاح له فرصة توضيحها، بصورة كافية وشافية، وفي وقوفه على مثال محدد، ومحاولته التفكير في مرجعيته، والتفكير في إمكانية توسيع هذه المرجعية، بإدراج معطيات التاريخ القومي، ما يوضح مواقفه من كثير من القضايا، ذات الطابع الإشكالي في آثاره الفكرية.

ب ـ المستوى التاريخي التحليلي المقارن

عندما ننتقل من المقدمة إلى الفصل الأول من الكتاب، نتبين وجود مسافة في كثافة الخطاب وعمقه، ونمطية المعالجة. فإذا كانت المقدمة، كما أوضحنا، مكتوبة بلغة مركبة؛ بلغة يطغى على استدلالها طابع التنظير الابستمولوجي، في سياق البحث عن مسوغات نظرية تسمح باستعمال مفهوم المثقف في فضاء تاريخي مخالف للفضاء الذي تبلور في إطاره المفهوم، فإن الفصل الأول يهتم بالتاريخ، ويستدعي الشواهد والمعطيات من التجربة التاريخية الغربية التي تبلور المفهوم في إطارها، كما يستعرض المعطيات التاريخية العربية، التي تمكّن من استعارته واستخدامه لرسم ملامح أدوار العلماء والكتاب في عصورنا الوسطى.

اعتمد الباحث في هذا الفصل على مرجع أساسي، شكل سنده التاريخي، يتعلق الأمر بكتاب جاك لوكوف **المثقفون في العصر الوسيط**. وقد استخلص الباحث من الكتاب المذكور أن ظاهرة «المثقفين» في أوروبا ارتبطت في القرون الوسطى بثلاثة معطيات رئيسية:

(١) معطى حضاري، قوامه ظهور المدن.

(٢) معطى ثقافي، تمثل في الترجمة.

(٣) معطى مهني، برز في ظهور فئة الجامعيين.

إلا أن الباحث عند مراجعته لتاريخ العرب والمسلمين، وهو المطلع على كثير

من معطيات هذا التاريخ النظرية والسياسية والعقائدية، يحدد طبيعة المثقف في الفضاء المعرفي الإسلامي الوسيط كما يلي: المثقف يعمل بفكره، وهو ينتمي إلى الخاصة، كما ينتمي إلى الوسط الحضري، مرجعيته المركزية تتحدد في العقيدة، يفكر من خلالها ويحتمي بها، وهو إضافة إلى كل ذلك يستطيع تحويل العقيدة إلى رأي؛ إنه في نهاية التحليل، كما يوضح ذلك المؤلف، يمارس العمل السياسي والعمل الفكري بتوسط العقيدة.

يثير الباحث في هذا الفصل مسألة ظهور فئة المثقفين في الحضارة الإسلامية، ويربط هذا الظهور بالإشكال السياسي الذي يرتبط بدوره بالخلاف بين المسلمين في مسألة الخلافة، وما تولّد عنه من إشكالات كلامية معروفة. ثم يستعرض أجيال المثقفين في خطاطة عامة، فيتحدث عن مثقفي عصر التدوين، ويعين فئاتهم كما يلي:

- فئة المتصدين لبناء التراث الديني الإسلامي،
- فئة الذين تصدوا لبناء التراث اللغوي والأدبي،
- فئة المتكلمين،
- الفئة التي اشتغلت بالفلسفة وعلوم الأوائل.

هذا عن مرحلة عصر التدوين. وبعد هذه المرحلة، يقسم فئات المثقفين إلى النماذج الآتية:

- فئة المثقفين العضويين الذين سخروا ثقافتهم لخدمة تيار من التيارات العقائدية والسياسية المتصارعة (أهل السنة والمعتزلة، والشيعة).
- فئة أصحاب المقابسات الذين اشتغلوا أساساً بالنحو والمنطق.

وفي هذا السياق، يستدرك الباحث ليعلن صعوبة مقاربة أجيال المثقفين في الحضارة الإسلامية، وليؤكد أن إنجازاً من هذا القبيل يقتضي إعادة كتابة تاريخ الفكر العربي الإسلامي والفكر الأوروبي سواء بسواء. وسنعود إلى هذا الاستدراك في المستوى الرابع والأخير من مستويات الكتاب.

في هذا المستوى من الكتابة يشعر قارئ النص بأن الكاتب يشير دون أن يتوقف على الأحداث، يلمح ويكتفي بالتلميح، وبمقدار كثافة المقدمة ذات النفحة الابستمولوجية البارزة، نشعر بالصبغة التحليلية التاريخية، التي تغطي بالإشارة العابرة تاريخاً حافلاً بالصراع العقائدي والسياسي، تاريخاً مؤسساً على قراءات وتأويلات لا

حصر لها، لأصول الإسلام، وآليات تحوله عبر الزمان والمكان.

ولا يتعلق الأمر بالحقبة الوسيطية العربية وحدها، بل إنه يلجأ إلى مقارنتها بمعطيات وسيطية تنتمي إلى مجال التاريخ الأوروبي. وهنا يتم القفز على أمور متعددة، يسكت عنها لحساب آلية في الاستثمار المعرفي المبني والموجه.

عندما نصف الكتابة في هذا الفصل بالكتابة التاريخية التحليلية المقارنة، فهذا لا يعني أنها تخلو من التركيب، بل إن المقصود أولاً وقبل كل شيء، هو رصد نمطيتها العامة، ذلك أنها تضمنت أيضاً أبعاداً في التأويل ذات طبيعة إشكالية، كما تضمنت جملة من الأحكام، وطريقة في الترتيب تطرح كثيراً من الأسئلة.

ج ـ المستوى التمثيلي: عرض وتحليل لنماذج من المثقفين في العصر الإسلامي الوسيط

يتضمن هذا المستوى الفصلان الثاني والثالث من الكتاب، وقد جاءت عناوينهما بالتتابع الآتي: «محنة ابن حنبل»، و«نكبة ابن رشد». وهنا بالذات يحضر المستوى البيداغوجي في الكتابة، مستوى الممارسة الفعلية لما أطلق عليه الباحث تبيئة المفاهيم، حيث يقوم بجمع وترتيب وإعادة صياغة المعطيات التي تمكننا ابتداء من الآن فصاعداً من أن نسمي أحمد ابن حنبل وابن رشد بالمثقفين، على شاكلة مثقفي الحضارة الغربية التي تبلور في سياق تطورها الفكري مفهوم «المثقف».

لقد أشار الجابري في الملاحظات التي قدمها عن التبيئة والتأصيل إلى مسألة الأشباه والنظائر، كما أشار إلى الخاص والعام في المفهوم، وبناء على مراجعته لتاريخ الفكر العربي الإسلامي في العصر الوسيط تبيّن إمكانية اعتبار العَلَمَين المذكورين، الفقيه والفيلسوف، الطبيب والفقيه، مثقفين بكل الدلالات والإيحاءات التي يتضمنها مفهوم المثقف، مع الأخذ بعين الاعتبار الحيثيات الفكرية المتعلقة بعلمي الثقافة العربية الإسلامية، بمختلف الملابسات الخصوصية التي شكلت شرط وجودهما التاريخي والفكري.

ومن دون الدخول في تفاصيل تتعلق بالمحتوى العيني للمحنة والنكبة المذكورتين، نشير إلى أن الجهد المبذول في هذين الفصلين يتمثل في المنحى التمثيلي الذي مكن الباحث من بناء معطيات تنتمي إلى التاريخ الثقافي الخاص، من أجل توسيع حقل تداول مفهوم المثقف. ويشكل الفصل السابق عليهما الخلفية التي لعبت دور التوسط في الانتقال من خلفيات المفهوم في الكتابات الغربية التي تبحث في طبيعة المثقفين في العصر الوسيط الأوروبي، حيث أبرز جاك لوكوف في كتابه

السابق الذكر، أهمية الثقافة الإسلامية في تطور الفكر الأوروبي الحديث.

عندما نصف نمط الكتابة هنا، بالنمط البيداغوجي، فنحن لا نريد الإشارة فقط إلى طابعه التطبيقي المتعلق بمسعى يروم تبيئة مفهوم، حيث يستدعي الباحث المعطيات العينية للتدليل على صلاحية إطلاق المفهوم التسمية على رجلين لعبا دوراً مهماً في تاريخ تطور الفكر الإسلامي، بل إن الأمر يتعدى ذلك ويتجاوزه، فهو من جهة يقدم قراءة في حدثين بارزين في الفكر الإسلامي، فمحنة الفقيه أحمد بن حنبل، والنكبة التي تعرض لها الفيلسوف ابن رشد، تطرحان معاً إشكاليات مهمة في تاريخ الفكر الإسلامي، ومن جهة أخرى فإن طبيعة التحليل والعرض في هذين الفصلين أتاحت للكاتب فرصة معاودة النظر في إشكالية الدين والسياسة، والصيغ المختلفة التي حددتها هذه الإشكالية في بنية العقل العربي.

وأخيراً، فإن الجابري صاحب أطروحة نقد العقل، والمفكر المهووس بأسئلة الحاضر في غمرة انكبابه على قارة التراث، يطل من خلال هذين الفصلين على أسئلة الحاضر، ويصدر الأحكام حول قضايا السياسة والدين في الايديولوجيا العربية المعاصرة، وفي زمن تصاعد فيه المد الإسلامي ونزاعات الإسلام السياسي. ففي نظره «ما زالت الوضعية في خطوطها العامة، كما كانت بالأمس [...] (معتزلة وأهل سنة) أشبه ما تكون بعلاقات المثقفين بالسلطة اليوم (سلفيين أصوليين وعصريين حدثيين). أما جوهر هذه العلاقة فهي، الأمس واليوم، «التناوب» على خدمة سيطرة الدولة وهمينتها» (ص ١١٥).

د ـ المستوى الإشكالي في النص: أسئلة النص

ننتقل الآن إلى ما أطلقنا عليه «المستوى الإشكالي في الكتابة» داخل هذا النص، وهنا لا بد من توضيح أمرين اثنين: **أولهما** يتعلق بالطابع العام للكتاب، و**ثانيهما** يخص الإشكاليات التي سنحاول بنائها في خاتمة هذه المحاولة الرامية إلى التعريف بمحتوى الكتاب وأسئلته:

ففي ما يتعلق بالطابع العام للكتاب، نشير إلى أن هذا النص، سواء في مستوى الأسئلة التي يمكن أن يثيرها، أو في مستوى أطروحته العامة والفرضيات المعتمدة في صلبه، وفي سياق بنائه الاستدلالي ككل، يبدو في ظاهره، وقراءته الأولى، بسيطاً ومنساباً، الانسياب الذي عودنا عليه صاحبه عند إنشائه لأبحاثه ومقالاته، إلا أنه في الوقت نفسه نص ملتبس؛ فهو يفكر، يجتهد ويلملم، ويعيد التذكير بنتائج أبحاث صاحبه، وهو في الآن نفسه، لا يعير الاهتمام المناسب لكثير من القضايا التي يقوم بعملية بنائها وتأصيلها في قلب ثقافتنا العربية الإسلامية،

وانطلاقاً من مهام وأسئلة الحاضر، في معاركه القائمة، والمرتقبة بعد حين.

أما الأمر الثاني فيتحدد في كوننا سنهتم في إطار بلورتنا لهذا المستوى، بوضع اليد على ما نعتبره إشكاليات كبرى في النص، وذلك من دون أن نتوقف عند بعض الأسئلة الجزئية، التي يمكن أن نكون قد اختلفنا عليها مع صاحبها في سياق هذا الفصل أو ذاك من فصول الكتاب.

ومن هنا، فإن الإشكاليات الأساسية في النص تتمثل في إشكاليتين رئيسيتين: **أولاهما** ترتبط بهذا الكتاب بالذات، و**ثانيتهما** ترتبط بأطروحة «التجديد من الداخل». وهي أطروحة تأسست في سياق القراءة الجديدة للتراث التي أنجزها الباحث بكثير من الجهد في البناء والترتيب، في ثلاثية **نقد العقل العربي**.

نبدأ بالإشكالية الأولى، إشكالية التسمية، تسمية منتجي الأفكار في عصورنا الوسطى بالمثقفين، والخطاطة التصنيفية التي قدمها الباحث أثناء تحليله لفئات المثقفين في المجال الحضاري الإسلامي، حيث قدم لوحة عامة وعمومية، وتوقف في نهاية عرضه لهذه الخطاطة معلناً: «إن «الحفر» في ساحات أجيال «المثقفين» في الحضارة العربية الإسلامية يدعونا إلى إعادة كتابة تاريخ الفكر العربي الإسلامي والفكر الأوروبي سواء بسواء» (ص ٦١). فهل نعتبر هذا الموقف بمثابة تعبير عن الصعوبات التي لمسها الباحث أثناء تفكيره في موضوع المثقف في الحضارة العربية، على رغم مغامرته المتمثلة في الإنجاز الذي قدم؟ أم أن الأمر يتعلق بسؤال يتوخى استئناف البحث في موضوع مبتكر؟

لا أدري لماذا شعرت بأن هذا الإشكال الذي يورده الباحث في خاتمة الفصل الأول، في سياق نقد سلطة المركزية الثقافية الغربية، يدفعني إلى استحضار جهود الجابري في نقد القراءات الإسقاطية للتراث، ونقده أيضاً للقراءات السلفية التمجيدية للتراث. فقد تبينت في دعواه الآنفة الذكر أمرين متناقضين: **أولهما** يخص المفاهيم التي تبلورت في دائرة الفكر المعاصر، و**ثانيهما** الانكفاء الذي يروم إنجاز تطابق، قد لا يساهم في تحقيق ما نتوخى من وراء عمليات استيعاب مكتسبات دروس الحداثة كما بلورها ويبلورها الفكر الغربي المعاصر.

فإذا كان مفهوم المثقف مفهوماً معاصراً جداً، فما الجدوى من إثبات إمكانية تطابق حمولته الدلالية، مع رموز الحقل الثقافي الإسلامي في العصر الوسيط؟

تزداد أهمية السؤال وضوحاً إذا كانت التسميات القديمة لأعلام فكرنا تتضمن حدوداً متنوعة، متعددة، ومتنافرة. ففي تاريخ الفقهاء في الإسلام نعثر على نماذج

لا حصر لها: من الفقيه الموظف، إلى الفقيه المعارض، ومن الفقيه الذي بلغ أعلى درجات الترقية السياسية، إلى الفقهاء الذين تعرضوا لمحن لا حصر لها، ويصدق هذا الحكم أيضاً على مختلف أجيال العلماء والكتاب والفلاسفة والمتصوفة والمتكلمة عبر تاريخ الإسلام.

ننتقل الآن إلى الإشكالية الثانية المتضمنة في النص، سواء في نهاية مقدمته بشكل واضح، أو في سياق المرمى البعيد للكتاب، وهو السياق المرتبط باجتهادات صاحبه في مجال قراءة التراث العربي الإسلامي.

فإذا كنا نتفق تماماً مع استراتيجية التجديد التي يتوخى الباحث بلوغها، والتي يحدد عناصرها في القضايا الكبرى الآتية:

- النقد المعرفي للتراث.
- التأصيل الثقافي للحداثة في الوعي.
- نقد الحداثة الغربية وكشف مزالقها وإبراز نسبيتها (ص ١٦).

فإننا لا نفهم تماماً معنى استمرار حديثه عن «التجديد من الداخل»، ذلك أن الداخل ليس مفصولاً عن الخارج المعاصر له، فالجهود الفكرية الخلدونية والرشدية، وغير ذلك من الجهود الفكرية والمتطورة في تاريخنا الفكري، نشأت في سياق جدلية نظرية تاريخية معقدة، يصعب فيها فصل الداخل عن الخارج، أو الذات عن الآخر. والآخر إذ ذاك لم يكن واحداً، فقد برز في التراث اليوناني والتراث الفارسي، وأشكال التراث الأخرى التي كانت مندمجة بأشكال متعددة داخل بنية النماذج التراثية المذكورة.

يضاف إلى ذلك، القطيعة المعرفية التي بلورتها أوليات الحداثة الغربية، بقطعها مع أصول ومبادئ الأفكار الوسطوية في أبعادها اللاهوتية، مسيحية أكانت أم إسلامية. ومن هنا صعوبة تحقيق مطلب «التجديد من الداخل»، فالداخل ليس صورة مطابقة لوعي ذاتي بلا تاريخ، والتاريخ تواصل وتفاعل، هيمنة واستقطاب، تركيب وتجاوز. وبناء عليه، فإن إعادة بناء الوعي والتاريخ لا تتم أيضاً إلا بالاقتناع بأهمية التطور، وأولوية النسبية في المعرفة والتاريخ.

ومن جهة أخرى، فإن استمرار الحديث عن الغرب كتركيب حضاري، باعتباره «خارجاً» في الوعي العربي المعاصر، وذلك بعد مرور أزيد من قرن على التأويل العربي لمنظومة الحداثة الغربية، يغفل دور المثاقفة في تطور الأفكار وتطويرها في التاريخ.

إن الغرب لم يعد في حاضرنا خارجاً مطلقاً، عدواً مطلقاً، نصارعه، ويصارعنا، فبيننا وبينه علاقات معقدة ومركبة، علاقات ذات أوجه مختلفة ومتناقضة، ولا ينبغي أن يجعلنا وجه من أوجه هذه العلاقة نغفل أوجهها الأخرى. ولا أدل على ذلك من كونه يشترك معنا اليوم في نقد أسس الحداثة وأصولها التي بناها، مما يدل على أهمية مواصلة مسعى تجاوزه، باستيعابه، ما دام يمارس عمليات تجاوز ذاته، باستيعاب ما يمكّنه من تطوير ذاته. أفلا يحق لنا الاستفادة من جهود الحضارة الغربية، انطلاقاً من وعينا بأهميتها ونسبيتها في الوقت عينه من دون شعور بالدونية؟

محمد نور الدين أفاية

نادراً ما نعثر داخل التبادلات الاجتماعية على شخص أو فاعل أكثر اتهاماً من المثقف، إذ راكم كل النعوت والتصنيفات، وموروست عليه كل أنواع الحصارات والممنوعات، وخضع لكل أصناف الإغراءات، لدرجة جعلت من موقعه الاجتماعي موقعاً يتعين دوماً بالمفارقة. فالمثقف في كل الأزمان والمجتمعات له وجود خصوصي داخل التقسيم الاجتماعي. فإما أن يكون منخرطاً في إرادة للقوة يقبل فيها هو، بإلغاء ذاتيته ليصير عضواً ينطق برموز هذه الإرادة، وإمّا أن يدخل في علائق صراعية ضد السيطرة والاستبداد من أجل نشدان الحرية والعدل. إنه الكائن المعطوف عليه في حضرة السلطان، والمغضوب عليه حين وضعه للسلطة موضع سؤال.

وفي المقابل، لم نجد في التاريخ ظاهرة للسلطة، كيفما كانت طبيعتها لم تلتجئ إلى السيطرة من أجل ضمان استقرارها، إذ السيطرة تغدو ضرورية للاحتماء من النقد أو المحاسبة أو الرغبة في التغيير. ومن ثم لم تنفلت السلطة، بدورها، من منطق الغضب أو المساندة، فهي إمّا موضوع دفاع ورغبة في الحفاظ عليها، وإما موضع نقد ومطالبة بتغييرها.

ولأن غموضاً ما يكتنف كل حديث عن المثقف وكل خطاب عن السلطة، ولو أن هذا الغموض لا يكون مقصوداً بالضرورة دائماً، فإنه كثيراً ما يدخل ضمن لعبة الحديث عن هذا الموضوع، مهما كان التحدث صادقاً، بحكم أنه يصبح ــ أي الغموض ــ عنصر استثمار خاصاً في عملية التبادل، سواء المتساكن أو المتصارع، بين المثقف والسلطة، إذ يطال هذا الغموض هوية ــ أو اختلاف المثقف كفاعل ــ أو غير فاعل ـ اجتماعي، كما يندرج ضمن لعبة السلطة كقوة للجذب والدمج وإقصاء المختلف. فمن هو المثقف؟ وكيف يمكن التفكير في المثقف عربياً؟ وما هي مرجعية

هذا المثقف في سيرورة الثقافة العربية الإسلامية؟

هذا ما حاول محمد عابد الجابري معالجته في كتابه **المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد**. ويمثل هذا الكتاب حلقة في سياق عملية تأصيل أسئلة الثقافة العربية، التي لا يكف هذا المفكر المغربي عن الدعوة إليها.

جاء هذا الكتاب بعد سنتين من صدور كتاب **المسألة الثقافية** الذي عمل الجابري على الاقتراب فيه من «مفهوم الثقافة في الوطن العربي»، ولأنه مسكون بهاجس تأصيل النظر في ما يؤرق الوعي العربي الراهن من قضايا وأسئلة، وبنوع من الارتباط «الماهوي» بالعروبة، فإن الجابري كان قد تناول «المسألة الثقافية» بالمعنى العربي للكلمة، بالانتظام داخل التراث، قصد إعادة بناء منظور يخرج من «جوف الأمة» العربية ومن رصيدها المعرفي ورأسمالها الرمزي.

أما كتاب **المثقفون في الحضارة العربية** فإنه ينطلق من ملاحظة، أفضت إلى صياغة سؤال، تمخض عنه بحث مفصل لا يخرج عن المقاصد المركزية التي يتوخاها الجابري من كل أعماله. فأما الملاحظة فهي أن «مفهوم المثقف» مفهوم ضبابي في الخطاب العربي المعاصر. وهو حين بدأ يفكر في الكتابة في موضوع «المثقفون في الحضارة العربية» اعترف بأنه انتابه «شعور بالفراغ»، بل وحين طرح سؤال «المثقف» شعر بالفراغ مرة أخرى، لأن مرجعيته الثقافية العربية لم تسعفه على الجواب. أما سؤال الكتاب، فإن الجابري يصوغه على الشكل التالي: «أي نموذج يستوحي «المثقف» العربي المعاصر، وإلى أي مرجعية يستند، عندما يكون بصدد التفكير، مثلاً، في قضية من قضايا مجتمعه؟ بل إلى أي مثال يجد نفسه مشدوداً عندما يفكر في وضعيته ودوره كمثقف؟».

الملاحظة والسؤال دفعا الجابري «إلى البدء من البداية»، كما يقول، من «إعادة بناء مفهوم «المثقف» بالصورة التي تجعله يعبّر داخل الثقافة العربية عن المعنى الذي يعطى له اليوم في الفكر الأوروبي، حيث يجد «مرجعيته الأصلية»، أي أنه «لكي نتحدث عن «المثقفين» في الحضارة العربية الاسلامية لا بد أولاً من تبيئة مفهوم «المثقف» بمعناه المعاصر في هذه الحضارة، أي نقله إليها وإعطاؤه مضامين داخلها تتناسب مع المضامين التي يتحدد بها أصلاً في الثقافة الأوروبية التي منها نقلنا هذا المفهوم»، لأن القصد من التبيئة هو «ربط المفهوم بالحقل المنقول إليه ربطاً عضوياً، وذلك ببناء مرجعية له فيه تمنحه المشروعية والسلطة، سلطة المفهوم في آن واحد».

من ضبابية المفهوم وغياب المرجعية، إلى إعادة بنائه من داخل الثقافة العربية الإسلامية، إلى تبيئته وتأصيله عربياً؛ هكذا يتقدم إلينا «بروتوكول» كتاب **المثقفون في**

الحضارة العربية كما تصوره وصاغه الجابري. وهو حين يلح على مطلب التبيئة، فلأنه مقتنع مبدئياً بان ذلك يندرج ضمن «الانكباب على التأصيل الثقافي لقيم الحداثة المعاصرة التي تفرض نفسها اليوم كقيم إنسانية كلية ـ عالمية، وذلك بربطها بما قد يكون من تراثنا من أشباه لها ونظائر، وإعادة بناء هذه بطريقة تجعل منها مرجعية للحداثة عندنا».

فمن هو المثقف إذاً؟

في أول جملة من كتاب **المثقفون في الحضارة العربية** يعرّف الجابري المثقف كالتالي: «المثقف شخص يفكر، بصورة أو بأخرى، مباشرة أو لا مباشرة، انطلاقاً من تفكير مثقف سابق: يستوحيه، يسير على منواله، يكرره، يعارضه، يتجاوزه... الخ. والتفكير تفكير في موضوع، والموضوع إما أفكار، وإما معطيات الواقع الطبيعي أو الاقتصادي أو الاجتماعي... الخ، فإذا كان الموضوع هو الأفكار والآراء والنظريات التي قال بها مثقفون في زمن مضى أو في الزمن المعاصر، فإن المثقف الذي يفكر في مثل هذا الموضوع يفعل ذلك داخل مرجعية ثقافية». والمقصود بالمرجعية هنا ليس أشخاص المثقفين، «بل الإطار أو النسق الخاص الذي تناولوا داخله الفكرة التي ترتبط بهم بوصفهم مرجعية لها». هكذا فإن قضية دريفوس في فرنسا تمثل «المرجعية التاريخية، السياسية والفكرية لمقولة «المثقفين» (Les intellectuels)». لقد تحولت من قضية، بحكم البعد الثقافي والرمزي الذي اكتسبته، إلى إطار مرجعي يشير إلى أولئك الناس الذين يشغلون فكرهم داخل حقل من حقول المعرفة والإبداع، أي الذين «يحملون آراء خاصة بهم حول الإنسان والمجتمع، ويقفون موقف الاحتجاج والتنديد إزاء ما يتعرض له الأفراد والجماعات من ظلم وعسف من طرف السلطات، أياً كانت، سياسية أو دينية». والمثقف، بهذا المعنى، لا يكتسب شرعية وجوده الاجتماعي من مردوديته الفكرية والثقافية أو من كونه يحوز مهارات فكرية ورأسمالاً معرفياً به يضمن وضعه الاقتصادي، وإنما يتحدد وضعه «بالدور الذي يقوم به في المجتمع كمشرّع ومعترض ومبشّر بمشروع، أو على الأقل كصاحب رأي وقضية».

كيف استطاعت قضية دريفوس أن تصوغ مفهوم «المثقف» في السياق الثقافي الغربي والفرنسي بوجه خاص؟ ألم تظهر «أوجه أخرى مختلفة للمثقفين قبل ذلك، أو أولئك الذين يعرفون ويتكلمون، يتكلمون ليقولوا ما يعرفون؟» وما هو نوع الحضور الفعلي للثقافة العربية الإسلامية في العصر الوسيط وتأثيرها في الضفة الشمالية للمتوسط؟

هنا يرجع الجابري إلى كل من جاك لوكوف في كتابه **المثقفون في العصر**

الوسيط وآلان دي ليبيرا في كتابه **التفكير في العصر الوسيط**، وهما من أكثر الباحثين الفرنسيين اختصاصاً بالشؤون الثقافية الوسيطية، وأكثرهم إنصافاً لعطاءات الفكر العربي الإسلامي في هذه المرحلة، واعترافاً بالدور التثاقفي الذي مارسه هذا الفكر على نشأة الثقافة الأوروبية الحديثة. إن استلهام الجابري من انفتاحات هذين الكتابين جعله يستخلص بأن ظاهرة المثقفين في أوروبا المسيحية في القرون الوسطى قد ارتبطت، تاريخياً، بثلاثة معطيات رئيسية: **أولاً**، معطى حضاري وقوامه ظهور المدن في أوروبا نتيجة الاتصال مع الحضارة العربية الإسلامية؛ **ثانياً**، معطى ثقافي ويتمثل بخاصة في ترجمة الفلسفة والعلوم من العربية إلى اللاتينية؛ **ثالثاً**، معطى مهني، وقوامه ظهور فئة تمتهن العمل الفكري وتعيش منه ويتعلق الأمر بأساتذة الجامعات أساساً.

هذه المعطيات تفضي، في نظر الجابري، إلى نتيجة مفادها أن «ظاهرة المثقفين» في الوطن العربي المعاصر، إذا كانت ترجع إلى الاحتكاك بالثقافة الأوروبية الحديثة، فإن الظاهرة نفسها نشأت في أوروبا الوسيطية نتيجة احتكاكها بالثقافة العربية الإسلامية، «بل إن المثقفين في العصور الوسطى الأوروبية هم من نتاج المثقفين في الحضارة الإسلامية».

من هم هؤلاء «المثقفون» في الحضارة العربية الإسلامية الذين ساهموا، بكيفية أو بأخرى، في إنتاج ظاهرة المثقفين في أوروبا الوسيطة؟ هنا يقر الجابري بأن «مجال القول» في موضوع المثقفين في الحضارة العربية الإسلامية «مجال واسع، واسع جداً»، ذلك أن ما ينعته بـ «الحفر» في ساحات أجيال «المثقفين» في الحضارة العربية الإسلامية يدعونا إلى «إعادة كتابة تاريخ الفكر العربي الإسلامي والفكر الأوروبي، سواء بسواء، إلى إعادة ترتيب العلاقة بينهما، بعيداً عن تأثير المركزية الأوروبية التي جعلت من الثقافة العربية في القرون الوسطى مجرد همزة وصل... في حين أنها كانت أصلاً من الأصول وعنصر إخصاب وتجديد».

إن تأكيد الجابري على هذه الدعوة يفترض أن الأمر يتعلق بظلم تاريخي مورس على الثقافة والمثقفين العرب والمسلمين في التاريخ الثقافي لحوض المتوسط. لذلك يتعين إعادة الاعتبار للانفتاحات الفكرية والثقافية الهائلة التي وفرتها الثقافة العربية الإسلامية بخصوص إنتاج ظاهرة المثقف بالمعنى «القوي» لهذه اللفظة، أي بالمعنى الحديث الذي بلورته قضية دريفوس في أبعادها الرمزية المختلفة.

وهكذا، وإذا كان «ثمه فئة من العاملين بفكرهم في الحضارة العربية الإسلامية تنطبق عليها، أكثر من غيرها، مقولة «المثقفون»، فهي بكل تأكيد الفئة

التي تحمل اسم «المتكلمون والفلاسفة». ولأن الظاهرة الكلامية والفلسفية في الفكر العربي الإسلامي نجمت عن خلاف في الرأي وصراع في التأويل وتباين في قراءة المقدس في ضوء تناقضات الممارسة العملية، فإن «ظهور المثقف لا يمكن أن يتم إلا بظهور الخلاف»، بل إن المشتغلين بمجالات الفكر، أصحاب العمل الذهني، على اختلاف حقول تفكيرهم، «لا يكونون «المثقفين» إلا إذا كان الوعي الفردي مهيمناً لديهم»، وبمعنى آخر، فإن الباب «الذي يتعين علينا الدخول منه إلى رواق «المثقفين» داخل الحضارة العربية الإسلامية هو ذلك الباب الذي ظل فيها مغلقاً أو شبه مغلق إلى الآن: باب «الفرد» و«الفردية».»

ولأن مجال القول في موضوع المثقفين واسع جداً، وأن المتكلمين والفلاسفة هم أبرز من يمثل ظاهرة المثقفين في الحضارة العربية الإسلامية، بحكم اندراج إنتاجهم الفكري في معمعة الخلاف كشرط لظهور الفكر وكعنصر لتطويره، ولأن معيار الفردية مطلب وجودي في نشأة المثقف، فإن الجابري وجد نفسه أمام ضرورة إعادة النظر في الصيغ والأحكام الكلاسيكية التي وجهت إلى المتكلمة باعتبارهم يمثلون أحزاباً وفرقاً، فلاحظ أن المتكلمين في العصر الأموي لم يكونوا «يشكلون حزباً ولا كانوا فرقاً، بل كانوا «مثقفين»، أي علماء متكلمين في القضايا الأساسية التي كانت تشغل الناس في عصرهم»، ذلك أن «كلام هؤلاء «المثقفين»... لم يكن خطاباً مرسلاً (غير ملتزم بقضية) ولا كان خطاباً لاهوتياً أو ميتافيزيقياً، بل كان خطاباً دينياً ذا مضمون سياسي»، أي «أن المثقف ـ في العالم العربي الإسلامي ـ يمارس «العقيدة» لا كمجرد اعتقاد، بل أيضاً كرأي وتعبير عن هذا الرأي: إنه بذلك يتحول إلى متكلم وصاحب مقالة... يتكلم في علاقة الراعي بالرعية، وفي علاقة «الخاصة» بالخليفة من جهة، وبالرعية من جهة أخرى. وقد يتكلم في الخراج والعطاء، وفي القبيلة والغنيمة، ولكنه في كل ذلك يتكلم عبر «العقيدة» وخطابها وأحكامها. وبعبارة أخرى هو يمارس الثقافة (والسياسة جزء منها) بتوسط «العقيدة»: يوظف أحكامها ومفاهيمها وتقنيات خطابها».

بناء على هذا التصور الذي أعطاه الجابري للمثقف يميل في الفصلين الثاني والثالث الى إبراز ما سكتت عنه الأبحاث بخصوص محنة ابن حنبل مع الخليفة المأمون في موضوع خلق القرآن، ونكبة ابن رشد مع يعقوب المنصور الموحدي بتهمة الانحراف عن الدين، مستهدفاً ـ أي الجابري ـ رفع الغموض الذي أحاط بهاتين القضيتين وإضفاء ما يلزم من «المعقولية السياسية» عليهما، على اعتبار أن «محن العلماء في الإسلام» لها، في الغالب، أسباب سياسية، أو تندرج ضمن عملية توظيف «الديني» في «السياسي». ولا شك في أن هذه العلاقة المتوترة بين الثقافة

والسياسة في الثقافة العربية الإسلامية تعرف امتدادات لها حتى وقتنا الراهن.

واعتباراً لكل ما تقدم، نود تسجيل الملاحظات التالية:

أولاً، إن الغموض الذي يلف مفهوم «المثقف» في الثقافة العربية المعاصرة، وغياب المرجعية التي تسنده وتمنحه شرعيته المفهومية، وبعد جولة طويلة مع محن ونكبات العلماء والمثقفين العرب والمسلمين، وفي ضوء الجهد الفكري المثير الذي بذله الجابري في هذا الكتاب، هل يمكن أن نطمئن، بما فيه الكفاية، منذ الآن، على المرجعية العربية الإسلامية التي تعطينا حق القول برفع الالتباس عن مفهوم المثقف عندنا، وبأن الفراغ الذي انتاب الجابري عند اقترابه من سؤال المثقف قد تمت إزاحته من مجال الحديث عن المسألة الثقافية في الفكر العربي المعاصر؟

ثانياً، إذا كانت الفئة التي تستحق جدارة نعتها بالمثقفين في الثقافة العربية الإسلامية هي فئة «المتكلمون والفلاسفة»، وانطلاقاً من اعتراف الجابري بأن «مجال القول» في الموضوع واسع جداً، وبأن شرط ظهور المثقف يتمثل في الخلاف وفي مطلب الفردية، ألا يحق لنا مطالبة الجابري بإدخال شيء من النسبية على تأكيده الاستثنائي بأن «المتكلمة والفلاسفة» هم الفئة التي تنطبق عليهم مقولة «المثقفين»؟ هل يرجع هذا التأكيد إلى الهاجس الايديولوجي والسياسي الذي يحرك الجابري في نظرته إلى المثقف العربي، أم أن هذه الفئة، بحكم بعض مواقف الاعتراض التي تصدر عنها، هي الأقدر على تمثيل نموذج المثقفين في الحضارة العربية؟ وإذا كان العامل السياسي، المعلن أو المضمر، شرط من شروط ظهور المثقف، ألا يمكننا منح هذه الصفة إلى مجموعة من الشعراء والمبدعين والمتصوفة الذين عبّروا، بطرق مختلفة، عن تبرمهم من السلطة واحتجاجهم على انحلال القيم وتعاليهم على تشوهات السياسة؟ ألم يظهر المتصوف المسلم بسبب ظهور الخلاف ويعبِّر عن أكثر تجليات الفردية قوة وجذباً، ما دام الجابري يسلم بأن «الباب الذي يتعين علينا الدخول منه إلى رواق «المثقفين» داخل الحضارة العربية الإسلامية هو ذلك الباب الذي ظل فيها مغلقاً أو شبه مغلق إلى الآن: باب «الفرد» و«الفردية»».

ثالثاً، ينطلق الجابري، في محاولته لتأصيل مفهوم المثقف في الحضارة العربية الإسلامية من منظور أن الإنسان يلجأ إلى تفسير التاريخ بهدف فهم الحاضر، وبأن فهم محن العلماء والمفكرين في التراث العربي الإسلامي، ولا سيما محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، «سيمكننا من تعميق فهمنا لما يجري في عصرنا، وفي عالمنا العربي الإسلامي، من صراع بين الدولة ورجالها، وبين ما يعرف في خطابنا المعاصر بـ «الأصوليين» أو «الإسلاميين المتشددين»، بل إنه يؤكد بصيغة أخرى بأن «علاقة

المثقفين بالسلطة بالأمس (معتزلة وأهل سنة) أشبه ما تكون بعلاقة المثقفين بالسلطة اليوم (سلفيين أصوليين وعصريين حداثيين). أما جوهر هذه العلاقة فهي، الأمس واليوم، «التناوب» على خدمة سيطرة الدولة وهيمنتها» (ص ١١٥).

من هاجس البحث عن مرجعية لمفهوم المثقف العربي لرفع الالتباس عنه، إلى إبراز بعض مظاهر التوتر الحاصل بين الثقافة والسياسة في التاريخ العربي الإسلامي، إلى استحضار صراعات الحاضر بين من أسماهم الجابري بـ «الأصوليين» مع أجهزة الدولة، يشعر القارئ، وهو ينهي رحلته مع الكتاب، بنوع من الخصاص، بل وبإحساس حاد بأن الكتاب توقف عندما كان يفترض فيه أن يعمق الحديث عن صراع الدولة والمثقف في خطابنا المعاصر. هل يرجع ذلك إلى ظروف وضع الكتاب، أم أن الأمر يتعلق بانفتاح لتأليف جديد؟ ألا يمثل تأكيد الجابري على موضوعة «التناوب على خدمة سيطرة الدولة وهيمنتها» عنواناً لاستئناف الحديث عن المثقف والسلطة في زمننا؟

ولأن محن المثقفين مع السياسة لا تقتصر على التاريخ الثقافي والسياسي العربي الوسيط، لأن بعض فصولها لا زال ماثلاً أمامنا اليوم، ولأن الهاجس السياسي والايديولوجي حاضر بقوة في تناول الجابري لمفهوم المثقف، فإنه لم يتردد، منذ كتاب **المسألة الثقافية** في الدعوة إلى «تحرير الثقافة من السياسة»، وإلى أن ينهض المثقف بمهمته عن جدارة، وأن يفرض نفسه على السياسي، انطلاقاً من مجاله الخاص، بل إن الغيرة التي بدأ الجابري يبديها على استقلالية المثقف تدعونا إلى طرح السؤال التالي: لو لم يتحرر الجابري من هواجس السياسة، من همومها وأوهامها، هل كان بإمكاننا أن نربحه كمثقف مغربي يتقدم على الساحة الفكرية العربية بوصفه أحد النهضويين العرب في نهاية هذا القرن؟

فهرس

ـ أ ـ

إبراهيم، حافظ: ١٣٠
ابـن أبي الـضـيـاف، أحمـد: ٧، ١١، ١٢، ٢٤ ـ ٣٤، ٣٩، ٤٧، ٥١، ٥٣، ٥٤، ٥٦، ٦٣
ابن الأثير، أبو الحسن علي بن محمد: ٢٤٧
ابن باجة، أبو بكر محمد بن يحيى: ١٩٤
ابـن حـنـبـل، أبـو عـبـدالله أحمد بـن محـمـد: ٢٥٥، ٢٦٢، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٦، ٢٧٩، ٢٨٠
ابن حيان، جابر: ١٩٤، ١٩٥
ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد: ١٠٠، ١١٣، ١٢٥، ١٢٨، ١٤١، ١٥٢، ١٥٦، ١٥٧، ١٧١ ـ ١٨٧، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٤٣ ـ ٢٥١
ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد: ١٩٤، ٢٥٥، ٢٦٢، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٦، ٢٧٩، ٢٨٠
ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبدالله: ١٩٤
ابن طفيل، أبو بكر محمد بن عبد الملك: ١٩٤
ابن الهيثم، أبو علي محمد بن الحسن: ١٩٤
أبو العينين، فتحي: ١٧١
الاتحاد الإسلامي: ٧٩، ٨٠
أحداث أيلول/ سبتمبر ١٩٧٠ (الأردن): ٢١٤
الأخضر، العفيف: ٢٣٥
إخوان الصفا: ١٨٣ ـ ١٨٦، ٢٢٩، ٢٤١
الأدب التونسي: ٤٦، ٥١
الأدب الشعبي: ٥١، ٦٦
أرسطو: ٢٢٧، ٢٤٩
أركون، محمد: ٢٦٥
الارهاب: ١٠١، ٢٣٠
أرون، ريمون: ١٥١، ١٥٥
الاستشراقية: ١٧٧
الاستقلال الاقتصادي: ١٠٣
الاسكندري، أحمد: ١٢٣ ـ ١٢٦
الإسلام: ٤٤، ٤٨، ٤٩، ٥٨، ٧٨، ٧٩، ٨١ ـ ٨٣، ٨٥، ٨٧، ٩٠، ١٠٣، ١١٧، ١٢٥، ١٣٩، ١٩٢، ٢١٩، ٢٤٤، ٢٦١، ٢٦٣، ٢٧٣، ٢٧٩
الإسلام السياسي: ٢٧٢
إسـمـاعـيـل، محـمـود: ٧، ١٧١، ١٧٣، ١٨٣ ـ ١٨٦
الاشتراكية: ١٢، ٣٤
الإصلاح الاجتماعي: ٤٨
الإصلاح الإداري: ٢٣٨
الإصلاح التعليمي: ٥٢
إصلاح الخط العربي: ١١٤، ١١٧
الإصلاح الديني: ٤٨، ٥٢
أغسطين (القديس): ٢٢٩
أفاية، محمد نور الدين: ٢٥٥، ٢٧٥

الأفغاني، جمال الدين: ٩٨، ١٠٣
أفلاطون: ١٩٨
الإقتصاد الأوروبي: ٢٧
الإقتصاد التونسي: ٢٧
الإقتصاد الحضري: ٣٣
الإقتصاد الريفي: ٣٢
الإمبريالية: ١٢، ١٤، ٢١٣، ٢٢١
الأمية: ١٠٧
أمين، عثمان: ١٩٣
الإنتفاضة الفلسطينية (١٩٨٧): ١٠٤
أنشتاين، ألبرت: ١٩٦
إنغلز، فريدريك: ٢٣٤، ٢٣٦، ٢٤٢
أومليل، علي: ١٧٧

ـ ب ـ

باران، بول: ٢٥٨
باركلي، جورج: ١٩٢
باش حامبة، علي: ٤٠، ٦٥
باش حامبة، محمد: ٤٠، ٥٢، ٥٤
بدوي، عبد الرحمن: ١٩٣
البشروش، محمد: ٥١
البطالة: ١٦٦
بلقزيز، عبد الإله: ٢٦٤
البلهوان، علي: ٤٢، ٥٩، ٦٢
بن شرقي، بن مزيان: ١٥١
بن عاشور، الطاهر: ٤٨
بن عاشور، محمد الفاضل: ٤١، ٤٩ ـ ٥١، ٥٤، ٦٣، ٦٥
بن مراد، محمد الصالح: ٦٤
بنكيران، محمد الطيب: ٢٢٧
البنيوية: ١٧٧
بوپر، كارل: ٢٢٩
بوحاجب، سالم: ٤٢
بورقيبة، الحبيب: ٤١، ٥٠، ٥٤، ٥٧
بيرم، محمد: ٣٩، ٤٧، ٥٢، ٦٢، ٦٤
البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد: ١٩٤

ـ ت ـ

التبعية: ٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٣، ٢٣٩
التتريك: ٩١
تحرير المرأة: ٢٢٤
التخلف الاجتماعي: ٢١
التعريب: ١٢٢ ـ ١٢٧، ١٢٩، ١٣٠
التنمية المستقلة: ١٩، ٣٥
تودوروف، تزفيتان: ٦٣
التونسي، خير الدين: ٧، ١١، ١٢، ٢٤ ـ ٣٤، ٣٩، ٤٥، ٤٨، ٤٩، ٥٢ ـ ٥٥، ٦٢، ٦٥
التونسي، صالح الشريف: ٤٨
توينبي، أرنولد: ١٧٣
تيزيني، الطيب: ١٨١

ـ ث ـ

ثامر، الحبيب: ٤٢، ٥٠، ٥٩، ٦٢
الثعالبي، عبد العزيز: ٤٠، ٤٣، ٤٨، ٥٢، ٥٤، ٥٦، ٥٩، ٦٢، ٦٥
الثقافة الإسلامية: ٢٧٢
الثقافة الألمانية: ٢٢٨
الثقافة الأوروبية: ٥١، ٢٧٦، ٢٧٨
الثقافة الشعبية: ٤٧
الثقافة العربية: ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦٨، ٢٧٦، ٢٨٠
الثقافة العربية الإسلامية: ٢٦٤، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٦ ـ ٢٧٨، ٢٨٠
الثقافة القومية: ٨٠
الثورة العربية الكبرى (١٩١٦): ٥٦
ثورة علي بن غذاهم (١٨٦٤) (تونس): ٣١
الثورة الفرنسية: ٢٣٣، ٢٣٦

ـ ج ـ

الجابري، محمد عابد: ٧، ١٧١، ١٧٣،

١٧٧ ـ ١٨٢، ١٩٣، ٢٥٥ ـ ٢٦٢، ٢٦٤ ـ ٢٦٨، ٢٧١ ـ ٢٧٣، ٢٧٦ ـ ٢٨١
الجامعة الإسلامية: ٤٣، ٧٨، ٨١، ٨٣، ٨٤، ٨٦، ١١٠، ١١١
جب، هاملتون: ٢٤٢ ـ ٢٤٤
جدي، أحمد: ١١
جمعية الاتحاد والترقي: ١١٠
جمعية طلبة شمال أفريقيا: ٥٤

ـ ح ـ

الحداثة: ٢٠١، ٢١٨ ـ ٢٢١، ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٣٧ ـ ٢٣٩، ٢٥٦، ٢٧٤، ٢٧٧
الحداد، الطاهر: ٤٤، ٤٩، ٥٢، ٦٣
الحرب العربية الإسرائيلية (١٩٦٧): ١٦٧، ١٩٣، ٢٠١، ٢٠٩، ٢١١، ٢١٢، ٢١٥
الحركة القومية العربية: ١٠٨
الحرية السياسية: ١٠٠
الحزب السوري القومي الاجتماعي: ٢٠٦، ٢٠٩ ـ ٢١١
الحزب الشيوعي التونسي: ٥٦
حسين، طه: ٧، ٥١، ١٣٠، ١٣١، ١٧١، ١٧٣ ـ ١٧٦، ١٩٣
حسين، محمد الخضر: ٤٨، ٥١
الحصري، ساطع: ١٧٦
الحضارة العربية: ٢٥٥، ٢٧٠، ٢٨٠
الحضارة العربية الإسلامية: ١٧٩، ١٨٤، ١٨٦، ٢٥٨ ـ ٢٦٣، ٢٧٣، ٢٧٦، ٢٧٨ ـ ٢٨٠
الحضارة الغربية: ٢٤٠، ٢٧١، ٢٧٥
حقوق المرأة: ٢٢٥
الحكيم، توفيق: ١٩٣
حمانة، البخاري: ١٨٩
الحنفية: ٦٤
حوراني، ألبرت: ٢١٦

ـ خ ـ

خزنة دار، محمد الشاذلي: ٥١
الخضري، محمد: ١٢٣ ـ ١٢٥
الخوارزمي، أبو عبدالله محمد بن أحمد: ١٩٤

ـ د ـ

دلثاي: ٢٣٦، ٢٣٧
دوركايم، إميل: ١٧٣، ١٧٥، ١٧٦
الدوري، عبد العزيز: ١٥٩
ديكارت، رينيه: ١٩٥
الديمقراطية: ٣٤، ٧١، ٨٦، ٩٥، ١٠٠، ١٠١، ١٠٥، ١٥٠، ٢٣٨، ٢٥٢، ٢٥٦، ٢٦٤
ديوي، جون: ١٨٩، ١٩١، ١٩٨

ـ ر ـ

راسل، برتراند: ١٨٩
الرأسمالية: ١٢، ١٩، ٢١، ٢٤٠
رشنباخ: ١٩٢
رضا، محمد رشيد: ٧، ١٠٧، ١١٠ ـ ١٢٢، ١٢٥ ـ ١٢٨، ١٣٠ ـ ١٣٤
روزنتال، فرانز: ٢٤٨
روسو، جان جاك: ٢٤٦

ـ ز ـ

زريق، قسطنطين: ٧، ١٣٧ ـ ١٥٦، ١٥٨ ـ ١٦٤، ١٦٦ ـ ١٦٩
الزهاوي، جميل: ١١٧

ـ س ـ

سارتر، جان بول: ٢١٢
الساعاتي، حسن: ١٧٦، ١٨١

سبيتا، ولهلم: ١١٩، ١٢٢، ١٣١
سعادة، أنطون: ٢٠٩ ـ ٢١١
سعفان، حسن شحاتة: ١٧٤
سعيد، علي أحمد (أدونيس): ٢١٧
السعيداني، منير: ٣٧
سقراط: ٢٤٥
سلامة، غسان: ١٣٧
السلفية: ١٧٧
سليك: ١٩٢
السنوسي، زين العابدين: ٥١، ٥٤
السنوسي، محمد: ٣٩، ٤٧
السنوسية: ٤٢
سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان: ١٣١

ـ ش ـ

الشابي، أبو القاسم: ٥١، ٥٨
شرابي، هشام: ٧، ٢٠١ ـ ٢٢٥
الشعوبية: ١٢٤
الشورى: ٧٩، ٨٢، ٨٥
الشيوعية: ٢٣٥

ـ ص ـ

الصالح، صبحي: ١٢٩
الصراع العربي ـ الصهيوني: ٥٦، ٢١٢، ٢١٣، ٢١٥
صمادح، منوّر: ٤٦
الصهيونية: ٤٤، ٦٢

ـ ض ـ

ضاهر، مسعود: ١٣٧

ـ ط ـ

الطائفية: ٧٨
الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير: ١٥٢
طحان، محمد جمال: ٦٩
طليمات، عبد الجليل: ٢٥٥، ٢٥٦

ـ ع ـ

العالم، محمود أمين: ١٧١
عبد اللطيف، كمال: ٢٥٥، ٢٦٥
عبده، محمد: ٤٠، ٩٨
العروبة: ٤٤، ١٣٩، ٢٠٤، ٢٧٦
العروي، عبدالله: ٧، ٩٥، ١٥١، ١٩٣، ٢٢٧، ٢٣١، ٢٤٥، ٢٤٨
عزت، عبد العزيز: ١٧٦
عطية، عاطف: ٢٠١
علم الخطابة: ١٨٠
علم السياسة المدنية: ١٨٠
علم العمران: ١٨٠
العلمانية: ١٥٠، ٢٦٤
عمارة، محمد: ٩٩
عمر بن عبد العزيز: ٢٤٥
عنان، عبدالله: ١٧٧
العنف الثوري: ٢١٣

ـ غ ـ

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد: ١٩٤، ٢٤٤
غمبلوفيتش: ١٧٥

ـ ف ـ

الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد: ١٩٤
فرويد، سيغموند: ٢١٥
فريجة: ١٩٢
فريرو: ١٧٤
فنجنشتاين: ١٩٢
فيبر، ماكس: ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٦ ـ ٢٤١
فيورباخ، لودڤيك: ٢٣٢

- ق -

قابادو، محمود: ٤٥، ٥٢، ٦٠
القبلي، محمد: ٢٤١
قضية دريفوس: ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٧٧، ٢٧٨
القضية الفلسطينية: ٢٠١، ٢١٣، ٢١٤
القومية التركية: ١١٠
القومية العربية: ٧٥، ٨٥، ٨٦، ١٠٩، ١٣٩، ١٥٠، ٢١٩

- ك -

كارناب، رودولف: ١٩٢
كاسيرر، أرنست: ٢٢٩ ـ ٢٣١، ٢٤١
كانط، إيمانويل: ١٩٧، ٢٢٩
كشّاش، محمد: ١٠٧
كلاوزوفتش: ٢٣٨
الكندي، أبو يوسف يعقوب بن اسحق: ١٩٤
الكواكبي، عبد الرحمن: ٧، ٦٩، ٧٠، ٧٥ ـ ٨٢، ٨٤ ـ ٨٧، ٨٩، ٩١ ـ ١٠٥
كونت، أوغست: ١٧٣، ١٩٢

- ل -

لابلاس: ١٩٦
لافوازييه: ١٩٥
اللغة التركية: ١٠٨، ١١٠، ١١١
اللغة العامية: ١١٩ ـ ١٢١، ١٣١
اللغة العربية: ٤٤، ٦٥، ٧٩، ٨٦، ١٠٧، ١٠٩ ـ ١٢١، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٨ - ١٣١، ١٣٤، ٢٢٣
لوكوف، جاك: ٢٥٩، ٢٦٩، ٢٧١، ٢٧٧
لويس، برنار: ١٩٢
الليبرالية: ٢٥٢
ليبيرا، آلان دي: ٢٧٨
لينين، فلاديمير إيليتش: ٢٣٥

- م -

ماركس، كارل: ١٧٣، ٢١٢ ـ ٢١٤، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٢ ـ ٢٣٤، ٢٣٦، ٢٣٧، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٦٣
الماركسية: ١٦٠، ١٧٧، ٢١٢، ٢٣٤ ـ ٢٣٦، ٢٤١، ٢٥٢، ٢٦٣
ماركوز: ٢١٣
ماكيون، ريتشارد: ٢٠٨
المأمون: ٢٧٩
مانهايم، كارل: ٢٥٢
المجتمع المدني: ٢١٦، ٢٣٣
محمد علي الكبير (والي مصر): ٩٠
محمود، زكي نجيب: ٧، ١٨٩، ١٩٤، ١٩٥، ١٩٨
مركز دراسات الوحدة العربية: ٧، ١٣٧، ١٥٠، ٢٥٥، ٢٦٦
مروة، حسين: ٩٩
المسعدي، محمود: ٤٦، ٥٨
المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين: ١٥٢
المسيحية: ٦١
معاهدة سايكس ـ بيكو (١٩١٦): ٥٦
معاوية بن أبي سفيان: ٢٤٤
المعتزلة: ٢٦١، ٢٧٢، ٢٨١
المعري، أبو العلاء: ١٩٥
معلوف، فخري: ٢١١
المقاومة الفلسطينية: ٢١٥
المقريزي، أبو العباس أحمد بن علي: ١٨١
المنجد، صلاح: ١٩٣
المنصور (الخليفة): ٢٧٩
المنطق الأرسطي: ١٨٢
مهدي، محسن: ٢٤٦
المهدية: ٤٢
المؤتمر العربي (١: ١٩١٣: باريس): ٥٦
مونتسكيو: ١٧٣، ٢٥٢
ميكيافيللي، نيقولو: ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣١،

٢٣٧، ٢٣٨، ٢٤٨ ـ ٢٥٠
مينكه، فريدريك: ١٤٠، ١٥١

- ن -

نابليون بونابرت: ٩٠، ٢٣٨، ٢٣٩
ناصف، حفني: ١٢٣
نعيمة، ميخائيل: ٢٠٦
نوح، علي: ٨٩
نيوتن، اسحق: ١٩٦

- هـ -

هيزنبرغ: ١٩٦
هيغل، فريدريش: ١٤١، ١٦٤، ٢١٢، ٢٢٨ ـ ٢٣٧، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٦، ٢٤٨
هيوم، ديفيد: ١٩٢

- و -

وافي، علي عبد الواحد: ١٧٦
الوحدة العربية: ٦٩، ٧٦، ٧٩، ٢٢٠
الوردي، علي: ١٧٦
ولمور: ١٣٠، ١٣١
الوهابية: ٤٢
ويلسون، وودرو: ٥٦

- ي -

اليازجي، إبراهيم: ١٠٨
اليهودية: ٤٤، ٦١