

جامعة تونس

قسم اللغة والأدب والحضارة العربية

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

الحلقة المفتوحة

أو

الحضارتان الغربية والمغربية

من القرن الثالث عشر الميلادي (1275) إلى احتلال الجزائر (1830)

في تفكير:

الهادي التيمومي

و عبد المجيد الشرفي

و

كمال عمران



بحث لنيل شهادة الماجستير في الحضارة
المعاصرة

إشراف الأستاذ

محمد الناصر النفزاوي

إعداد الطالب

مختار كحيلي

السنة الجامعية:

2008 – 2007

"إنه لا علاقة للأمر [في موضوعنا] بالحب أو بالكراهية
وإنما بالفهم"

سبينوزا (1632 - 1677)

الإهداء

إلى أبي صالح وأمي حدة، محبة واحتراما
وإلى أخي طاهر الذي كان "معي على الدهر لا مع الدهر عليّ"
إلى روح الراحل عبد الكريم الليبي الذي تعلمت منه الكثير.

شكر خاص

لمحمد الناصر النفزاوي إنسانا وأستاذا

شكرا لا حدّ له

ولمن مدّ لي يد المساعدة

فهرس الموضوعات

الإهداء 4

شكر خاص 5

المقدمة 6

الفصل الأول:

الحلقة المفقودة في تفكير كمال عمران أو نظرية التوافق بين العلم والدين (la concordisme)..... 16

الفصل الثاني:

الحلقة المفقودة في تفكير عبد المجيد الشرفي..... 52

الفصل الثالث:

الحلقة المفقودة في تفكير الهادي التيمومي..... 82

خاتمة..... 107

قائمة المصادر والمراجع..... 113

فهرس الأعلام..... 122

فهرس الموضوعات..... 126

جامعة تونس

قسم اللغة والأدب والحضارة العربية

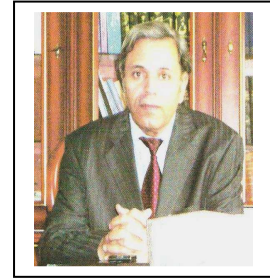
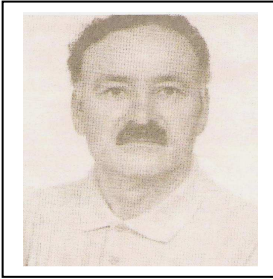
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

الحلقة المفتوحة
أو
الحضارتان الغربية والمغربية

من القرن الثالث عشر الميلادي (1275) إلى احتلال الجزائر (1830)

في تفكير:

كمال عمران و عبد المجيد الشرفي و الهادي التيمومي



بحث لنيل شهادة الماجستير في الحضارة
المعاصرة

إشراف الأستاذ:

محمد الناصر النفزاوي

إعداد الطالب:

مختار كحيلي

السنة الجامعية:

2007 – 2008

"إنه لا علاقة للأمر [في موضوعنا] بالحب أو بالكراهية وإنما بالفهم"

سبينوزا (1632 - 1677)

تنبيه : " [يقدر] عدد سكان هذا القسم الكاثوليكي الغربي بـ 35 مليونا في حين يقدر عدد سكان القسم المسيحي الأورثوذكسي بـ 15 مليونا وبذلك يصبح عدد المسيحيين في القرن الثالث عشر الميلادي 50 مليونا. أما عدد المسلمين في المنطقتين المشرقية والمغربية فهو [يقدر] بـ 20 مليونا "

Pierre Chauni, l'Expansion Européenne du 13^{ème} s au 15^{ème} s., Paris, Puf, 1969, p 54.

وللمقارنة فإن الإنسانية كانت تعدّ إذاك ربع مليار نسمة ولن تبلغ المليار إلا سنة 1800 تقريبا. فعلى القارئ أن يستحضر هذه الأرقام حتى لا ينظر إلى هذه الفترة نظرة من يعيش سنة 2008 التي بلغ فيها عدد سكان الأرض 6 مليارات نسمة.

الإهداء

إلى أبي صالح وأمي حدة، محبة واحتراما
وإلى أخي طاهر الذي كان "معي على الدهر لا مع الدهر عليّ"
إلى روح الراحل عبد الكريم الليبي الذي تعلمت منه الكثير.

شكر خاص

إلى محمد الناصر النفزاوي إنسانا وأستاذا
شكرا لا حدّ له
وإلى من مدّ لي يد المساعدة

مقدمة

يتناول هذا البحث المسألة الحضارية المتجددة التي طالما أرقت الباحثين "عربا وغربيين"، وأقامتهم "بين العجز والتعب" على حد تعبير الشاعر القديم وهي التي لخصها عنوان كتاب الأمير الدرزي "شكيب أرسلان (1869 - 1947)"¹ "لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟"

وفعلا فقد خاض في هذه المسألة عدد غير قليل من المفكرين العرب والغربيين وكتبوا فيها من المصنفات ما لا يعدّ ولا يحصى. وهي في أغلبها مصنفات تغلب عليها إما نزعة "التمجيد"² وإما نزعة "الثلب"³ وإذا أمكن لطبيب وسوسيولوجي فرنسي مثل "غوستاف لوبون (1841 - 1931)"⁴ أن يكتب في "حضارة العرب" ما يمكن أن يعد مدحياً غير شعري فإن المرء لن يستغرب بعد ذلك أن يقرأ للشيخ "محمد عبده" (1849 - 1905)⁵ الذي كان دائما يفضل النمط الأنجلوساكسوني في الحكم على النمط اللاتيني ما يفيد أن أستاذ الإنجليز هو العرب "نعم نحن لا ننكر أن بين الأمم الأوروبية أمة تعرف كيف تحكم من ليس على دينها وتعرف كيف تحترم عقائد من تسوسهم وعوائدهم وهي الأمة الأنجليزية فهي الأمة المسيحية التي تقدر التسامح حق قدره ولا يصعب علينا أن نقول إن منشأ ذلك أن أمراءها في الحروب الصليبية وقواد جيشها كانوا من أشد الصليبيين

¹ - شكيب أرسلان: شكيب بن حمود أرسلان ولد في 1869 وتوفي سنة 1947 عالج السياسة الإسلامية قبل انهيار الدولة العثمانية. وكان من أشد المتحمسين من أنصارها. اضطلع بعد ذلك بالقضايا العربية، من أهم ملفاته كتابه: "لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم، بيروت، دار مكتبة الحياة، 1969.

انظر خير الدين الزركلي، الأعلام، قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، بيروت، دار العلم للملايين، المجلد الثالث، 1992، ص 10-174.

² - من الأمثلة على هذه النزعة المستشرقة الألمانية زيغريد هونكه في كتابها: "شمس العرب تسطع على الغرب" وغوستاف لوبون في كتابه: "حضارة العرب"

³ أما نزعة الثلب فمن الأمثلة على ذلك ساو ثرن (Southern) في كتابه: "نظرة الغرب إلى الإسلام في القرون الوسطى" وجورج سال (G. Salle) في مقدمة ترجمته الأنجليزية لمعاني القرآن.

⁴ - غوستاف لوبون: ولد في مدينة نوجون لوروترو (Nogent Le Rotrou) سنة 1841 وتوفي في مدينة مارن لا كوكات (Marnes la coquette) سنة 1931، طبيب وسوسيولوجي فرنسي، أنشأ مفهوم "علم النفس الاجتماعي".

Dictionnaire Hachette encyclopédique, Grand Format, éd. 2001.

⁵ - محمد عبده: مفكر نهضوي وفقيه مصري ولد في قرية محلة نصر 1849 وتوفي في القاهرة سنة 1905. كان رائدا للتفسير العصري للإسلام ومؤسس واحدة من أهم المدارس في الفكر العربي الحديث. قاوم التأثير الأوروبي ودعا إلى اتحاد المذاهب الإسلامية الأربعة من أهم مؤلفاته: "الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية".

انظر جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، 1987، ص 386.

علاقة بسطان المسلمين وأمراء جيشه وقد امتاز الإنجليز في هذا "الزمن المظلم"¹
بدرس عقائد المسلمين وعاداتهم فحملوا من ذلك شيئا كثيرا إلى بلادهم (...) وهل أجد
من يأبى علي القول بأن الإسلام السليم من البدع هو أستاذ الأنجليز وعنه أخذوا هذه
الخلة".²

من خلال الشاهد المقتبس عن محمد عبده تبدو اللهجة الثالبة واضحة في العبارة
"ذلك الزمن [الأنجليزي] المظلم" مثلما تبدو لهجة تمجيد المسلمين غنية عن التوضيح. إن
هاتين اللهجتين أو النزعتين اللتين قد نعثر عليهما عند مؤلف واحد يمكن أن نتبينهما عندما
يتعلق الأمر بمفكرين مختلفين عقيدة ولذلك اخترنا نحن في هذا البحث أن لا نركز على
محتوى الخطابين التمجيدي والثالب وإنما على ما يرى هؤلاء المفكرون أنه من أسباب
"تأخر المسلمين وتقدم غيرهم."

وبما أن هذه الأسباب تختلف من مدرسة فكرية سياسية إلى أخرى فقد اجتهدنا في
حصر هذه المدارس الأساسية وتوصلنا إلى أنها ثلاث.

- المدرسة السلفية

- المدرسة التاريخية العقلانية

- المدرسة التاريخية المادية.

ضمن كل مدرسة من هذه المدارس يمكن إدراج عدد كبير من المفكرين الغربيين
والعرب على حد سواء.

هذا الحصر فرض تقسيم البحث إلى فصول ثلاثة يتضمن كل منها دراسة مفكر
يمكن إدراجه ضمن مدرسة من هذه المدارس الثلاث. ولكن هل يمكن أن نتحدث، بجدية،
وفي بحث يقع في حدود الماجستير، عن مدارس مثل المدارس التي ذكرنا هي من الاتساع

¹ - يقصد القرن الثاني عشر الميلادي وبالذات زمن صلاح الدين الأيوبي (1138 - 1193) الذي أطاح بحكم
الفاطميين (1171م) وانتصر على المسيحيين في معركة حطين في فلسطين (1187م) مما تسبب في نشوب الحرب
الصليبية الثالثة التي شارك فيها ملك الإنجليز ريتشارد الأول الملقب بقلب الأسد (1157 - 1199م) سنة 1130م.

² - محمد عبده: الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، القاهرة، مطبعة المنار، ط3، 1341هـ، [1922]، صص.
161 - 162.

بحيث يصبح مجرد الخوض فيها، بشكل عام، أمرا قابلا لأن يوصف بالتعميم إن لم نقل الفضفضة، والتعميم على ما يقول من ينفرون منه هو "لغة الحمقى".

إن وعينا هذه العقبة هو الذي دفعنا إلى أن نتناول هذه المدارس، أو فنقل من اخترناه ممثلا لها من خلال قضايا ثلاث تحصر الموضوع حصرا لا مزيد عليه من ناحية وترتبط بنص عنوان المبحث ارتباطا وثيقا من ناحية ثانية. هذه القضايا الثلاث هي التالية:

أولاً: مدى حضور بلاد المغرب في الفترة الممتدة من غروب دولة الموحدين في القرن الثالث عشر الميلادي إلى حملة "لويس دي بورمون"¹ على الجزائر سنة 1830 أي بعبارة أخرى مدى طغيان فكرة المركزية العروبية الإسلامية على التفكير الحضاري ومن ثم مدى إذابة الخصوصية المغربية التي وصل الأمر بالقائلين بالمركزية العروبية الإسلامية إلى حد اعتبار حملة "لويس بونايرت" على مصر سنة 1798 بداية وحيدة لا شريك لها "للنهضة العربية" بغض النظر عن مختلف المواقف من هذه الحملة وسواء أكانوا من "محاربيها" أم من "المتغربين" العرب الذين انحازوا إلى النهضة الغربية في تفكيرهم.

ثانياً: قضية التحقيب أي محاولة التأريخ لبداية اختلال التوازن بين الحضارتين الإسلامية (عند المسلمين) واللاتينية والحضارتين المغربية (عند التاريخيين العقلانيين والتاريخيين الماديين) والغربية أي تحديد الفترة التي تطلق عليها كتبنا المدرسية عبارة "عصر الانحطاط" متى بدأت وهل انتهت حقيقة؟

ثالثاً: قضية تحديد العامل الأساسي الذي يفسر اختلال التوازن الحضاري هذا. ومن البديهي أن نظرة الديانيين إلى هذه المسألة تختلف عن نظرة التاريخيين العقلانيين والتاريخيين الماديين. إلى هذا الحد يبدو موضوعنا واضح الغاية ولكن المسألة تتعقد عندما ندقق أكثر في مدى مطابقة ما سبق في هذه المقدمة عنوان البحث نفسه. فكل ما سبق ينصب على البلاد الغربية في علاقاتها بالبلاد العربية المشرقية بل إن "غوستاف

¹ - لويس دي بورمون: (1773 - 1846). كان في خدمة نابليون فتركه سنة 1815 ليلتحق بلويس الثامن عشر (...)

ثم أصبح وزيرا للحرب سنة 1829. كان قائدا للجيش في حملته على الجزائر 1830. Nouveau Larousse encyclopédique, p 218.

لوبون" الذي كتب ما يشبه المدحية في العرب لم يكن يرى في بلاد المغرب تماما مثل "أرنست رينان" غير منطقة يسكنها "جنس منحط"¹ ثم إن "محمد عبده" الذي رأينا تمجيده المسلمين وحضارتهم في القرن الثاني عشر الميلادي لا تكاد تختلف لهجته التحقيرية عندما يتحدث عن المرابطين والموحدين من البربر في القرن الثاني عشر الميلادي عن "غوستاف لوبون" و"أرنست رينان" فقد كتب: "إن المسلمين لما كانوا علماء في دينهم كانوا علماء الكون وأئمة العالم. أصيبوا بمرض الجهل بدينهم فانهزموا من الوجود وأصبحوا أكلة الآكل وطعمة الطاعم، هل وقف الجهل بالمسلمين عند تكفير من يخالفهم في مسائل الدين أو يذهب مذاهب الفلاسفة أو ما يقرب من ذلك؟ لا بل عدا بهم الجهل على أئمة الدين وخدمة السنة والكتاب، فقد حملت كتب الإمام الغزالي² إلى غرناطة وبعدها انتفع بها المسلمون أزمانا هاج الجهل بأهل تلك المدينة وانطلقت السنة المتعالمين من البربر بتفسيره وتضليله فجمعت تلك الكتب خصوصا نسخ "إحياء علوم الدين" ووضعت في الشارع العام في المدينة وأحرقت. قال قوم يعدون أنفسهم مسلمين في ابن تيمية وهو أعلم الناس بالسنة وأشدهم غيرة على الدين: ضال مُضِل. وجاء على إثر هؤلاء مقلدون يملؤون أفواههم بهذه الشتائم وعليهم إثمها وإثم من يقفوههم إلى يوم القيامة."³

فكيف يمكننا والأمر على ما وصفنا أن نكتب في "الحلقة المفقودة" في بلاد المغرب بالاستناد إلى مفكرين مسلمين مشاركة متحفظين (والصفة مهذبة) سلفا إزاء

¹ - كتب غوستاف لوبون في كتابه "حضارة العرب" متحدثا عن بلاد المغرب: فـ"عربي الجزائر ليس في حقيقة الأمر إلا هجيناً حقيقياً وعلينا أن ننتظر أن نجد فيه كل صفات الهجناء الساقلة."

G. Lebon: La civilisation des arabes, Syracuse, 1969, p 46.

² - الغزالي (1059 - 1111) هو الإمام أبو حامد محمد الغزالي الملقب بحجة الإسلام. ولد بقرية طوس في إقليم خراسان. كان أبوه غزالا، يغزل الصوف ويبيعه، وربما نسب إسم العائلة إلى هذه الصناعة، فسمي الغزالي (...). درس علم الكلام في نيسابور على إمام الحرمين "الجويني" ثم قدم على مجلس نظام الملك - وزير السلطان السلجوقي - فظل فيه حتى أسند إليه منصب التدريس في بغداد (...). من أهم مؤلفاته "تهافت الفلاسفة" و"إحياء علوم الدين" انظر لحميل الحاج: الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، 2000، صص. 381 - 382 - 382.

³ - محمد عبده: الإسلام والنصرانية، مرجع سبق ذكره، ص 148. ويمكن للمرء أن يتبين الأسباب الحقيقية لإحراق كتب الغزالي في: حسين مؤنس: تاريخ المغرب وحضارته من قبيل الفتح الإسلامي إلى الغزوة الفرنسي، بيروت، العصر الحديث للنشر والتوزيع، المجلد الثاني، ج 2 و3، 1992، صص. 140-141.

البربر أي المغاربة؟ وعلينا هنا أن نبدي ملاحظة أساسية وهي وجوب استثناء ممثلي المدرسة التاريخية المادية من المشاركة من حكمنا لأنهم، معتقداً، لا يقولون بفكرة "الأصل والفصل والأصالة" أو "بالعقل" عاملاً حاسماً في ميدان التقدم البشري. إلا أن هذه الملاحظة لا تعفيها من ضرورة الإجابة عن السؤال سالف الذكر. ولقد رأينا، حلاً لهذه المسألة، أن نستغل ما رأى الغربيون أنه من أسباب تقدم الغربيين وتخلف المسلمين وما رأى الكتاب المغاربة في هذه الأسباب نفسها وذلك إيماناً منا أنه ليس من الموضوعية في شيء الذهاب مذهب محمد عبده الذي يعد دولتي المرابطين والموحدين في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين من الدول التي "انطلقت [فيها] السنة المتعالمين من البربر" وأنه لا بد، فيما يتعلق بموضوع يتناول بلاد المغرب، من تخير مفكرين سياسيين مغاربة هم، بالضرورة، أكثر تعاطفاً مع قوميتهم المغربية مما يفسر اعتمادنا المفكرين السياسيين "كمال عمران" ممثلاً للتيار السلفي الإسلامي السني المعتدل وعبد المجيد الشرفي ممثلاً للتيار التاريخي العقلاني والهادي التيمومي ممثلاً للتيار التاريخي المادي. ومما يجمع بين المفكرين السياسيين الثلاثة عدد من أوجه الشبه منها أنهم:

أولاً: تونسيون.

ثانياً: ينتمون، نشأة، إلى مناطق مختلفة اجتماعياً واقتصادياً وذهنياً إلى حد ما.

ثالثاً: أنهم، جميعاً، أساتذة جامعيون خرجوا أعداداً كبيرة من الطلبة وبذلك كان تأثيرهم كبيراً ثم أنهم، وبغض النظر عما يميّز الواحد من الآخر، كانوا طيلة حياتهم التدريسية من أنشط الأساتذة وأكثرهم انضباطاً ولذلك كثر إنتاجهم على مستوى الإشراف خاصة (الأستاذان عمران والشرفي) والتأليف (الأستاذ التيمومي) وهذا الاختلاف لا يعدو أن يكون، في نظرنا، قضية اختيار.

رابعاً: أنهم، جميعاً ينتمون إلى جيل واحد تقريباً فـ"كمال عمران"، أصغر الجماعة، ولد في تونس سنة 1951 في عائلة، ولسنا على يقين من هذا الأمر، لتضارب الأقوال في الموضوع ينتمي عائلها إلى الوسط الرياضي. والهادي التيمومي ولد في ريف القيروان سنة 1949 مما يفسر إلى حد ما تأثير المنشأ في أغلب كتاباته التاريخية. أما أكبر الثلاثي سنا وهو عبد المجيد الشرفي فقد ولد في صفاقس سنة 1942 في عائلة دينية

تقليدية. وقد يكون ذلك واحدا من الأسباب التي دفعته إلى أن يبدي منذ فترة مبكرة، ميولا قوية نحو الدراسات التاريخية الدينية المقارنة مما يذكر بتجربة أرنست رينان في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وأن يسير على هذا النهج تدريسا وتأليفا على الرغم مما سببه له ذلك من متاعب تتخفى وراء الأكاديمية خاصة بعد أن استعاد التيار السلفي الراديكالي قواه بعد فشل التجارب التنموية في البلدان حديثة العهد بالاستقلال.

أما ما يمكن أن يعد من وجوه الاختلاف بين هذا الثلاثي المعاصر فهو:

أولاً: الاختلاف التام في الطباع وهذه مسألة لن نغامر بالحديث فيها ولكننا يمكن أن نشير إلى أنه بقدر ما يميل عمران إلى الانتساب إلى ما يعرض عليه من إدارات رسمية ينفر التيمومي والشرفي من مثل هذا الأمر.

ثانياً: يبدو هؤلاء المفكرون السياسيون كأنهم جزر فكرية ثلاث لا يصل بينها واصل. فعلى الرغم من أن كمال عمران تخرج في الحضارة على يدي أستاذه عبد المجيد الشرفي وعلى الرغم من اختصاصهما في قسم اللغة والآداب والحضارة العربية فإنه لا يكاد يجمع بين الأستاذ وتلميذه جامع يتصل بالنظرة إلى الأشياء. وعلى العكس مما سبق فإن المرء يلمس تقارباً فكرياً بين الشرفي التاريخي العقلاني وأستاذ التاريخ الهادي التيمومي.

ومثل هذه الملاحظة فرضت علينا ونحن نتناول هذا الثلاثي بالدراسة إلى البحث عن أصول هذا التباعد وهذا التقارب، متجاوزين الأفراد والظرفين الزماني والمكاني في المدارس الفكرية السياسية التي ينتمي إليها كل واحد من الثلاثي فتبين لنا أن لكل واحد منهم آباء فكريين وأجدادا.

لذلك سوف لن يصل المرء، وهو يقرأ بحثنا، إلى الشخصية التونسية موضوع الدراسة إلا بعد حين أي بعد أن يتبين الخيط الرفيع الذي يربط، مثلاً بين "ابن رشد"¹

¹ - ابن رشد (1126 - 1198): أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد: فيلسوف عربي ولد في قرطبة (الأندلس) سنة 1126، وتوفي في مراكش سنة 1198م (المغرب). كان أبوه وجده من قضاة الشرع في قرطبة،

ومواطنه اليهودي "ابن ميمون"¹ و"باروخ سبينوزا"² في القرن السابع عشر و"رينان" و"فرح أنطون" و"علي الحمامي" و"عبد المجيد الشرفي". وفي مثل هذا المنهج شبه رد على من "يحاربون" الشرفي "فكرا" من دون أن يتبينوا أنهم إنما "يحاربون" مدرسة فكرية سياسية عمرها ثمانية قرون.

مثل ذلك يصدق على "عمران" وعلى "التيومومي" فأجداد "عمران" إنما هم "الغزلي" و"محمد عبده" و"مالك بن النابلي"³ أما أجداد "التيومومي" "الماركسي الجديد" مثلما يحب أن يوصف فهم معروفون تماما عند المهتمين بالتفكير الاجتماعي السياسي إذ هو ينحدر من هذه الأرومة الفكرية السياسية التي تنطلق من "كارل ماركس"⁴ لتتجسد في

العاصمة الفكرية لإسبانيا العربية في القرنين الحادي عشر والثاني عشر الميلاديين حظي أبو الوليد الفتى بتربية ممتازة أتاحت له أن يصير في سنة 1169 ميلادية قاضيا لأشبيلية وفي سنة 1171م قاضيا للمدينة التي رأى فيها النور (...). قدمه ابن طفيل للخليفة الموحي أبي يعقوب يوسف، صار في عام 1182 طبيب الخليفة الخاص. من أهم مؤلفاته "تهافت التهافت" ردا على "تهافت الفلاسفة" للغزالي "شرح أرسطو" الخ: انظر جورج طرابيشي، مرجع سبق ذكره، صص. 20-21.

¹ - موسى بن ميمون ولد في مدينة قرطبة، حاضرة الأندلس، سنة 1135، وتوفي بالفسطاط (مصر القديمة) سنة 1204م فيلسوف يهودي وعالم لاهوتي بالديانة اليهودية، وطبيب وصيدلي، اسمه الكامل: أبو عمران موسى بن ميمون القرطبي كان أبوه - واسمه ربي ميمون - من أحبار اليهود وعضوا في المحكمة الربانية الخاصة بالطائفة الإسرائيلية في قرطبة، لما استولى الموحدون على قرطبة سنة 542 هـ [1147] خيروا اليهود والنصارى فيها بين الإسلام أو الهجرة. فهاجر ميمون عن قرطبة، وتنتقل بين بلاد الأندلس، ألف في الطب والفلسفة وتفسير بعض أسفار التوراة والتلمود، لم يتقيد بالعقيدة الدينية حين رآها تتعارض مع ما يقتضي به العقل. أشهر مؤلفاته "دلالة الحائرين" انظر عبد الرحمان بدوي: موسوعة الفلسفة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ج2، 1984، صص. 497 - 500.

² - باروخ سبينوزا (1632 - 1677) فيلسوف هولندي ولد في أمستردام، اطلع على التلمود والتوراة والفلسفة اليهودية للعصر الوسيط [وهذا ما جعله في نظرنا يتأثر بالفلسفة الميمونية] شك في الدين (...) فأعلن رؤساء الطائفة اليهودية طرده سنة 1656م ثم أقصي عن المدرسة. فأقام عند صديق في إحدى ضواحي لاهاي وأخذ يكسب عيشه من صقل زجاج النظارات. أشهر مؤلفاته: "محاولة في إصلاح العقل"، "رسالة في اللاهوت والسياسة". كتب: "فمن الحكمة أن نستمتع بالحياة ما وسعنا الاستمتاع (...) وعلى الرجل الحر ألا يفكر في الموت، إذ ليست الحكمة تأمل الموت بل تأمل الحياة"

انظر لحميل الحاج: الموسوعة الميسرة، مرجع سبق ذكره، ص ص 284-286.

³ - بالنابلي (1905 - 1973): مالك الحاج عمر بن لخضر بن مصطفى بن نبي، مفكر إسلامي وفيلسوف اجتماعي اهتم بمشكلات الحضارة وأصولها وعوامل نشأتها وانحلالها وبالصراع الفكري الإيديولوجي في البلاد المستعمرة. ولد بقسنطينة سنة 1905 وانتقل منذ طفولته مع أسرته إلى تبسة حيث تلقى فيها دراسته الابتدائية بالكتاب والمدرسة الفرنسية، وأكمل دراسته الثانوية في قسنطينة بالمدرسة المزدوجة الفرنسية الإسلامية ثم درس في باريس وتخرج سنة 1935م مهندسا كهربائيا (...) لقد تشربت شخصيته قيم الثقافة الأوروبية الحديثة إلى جانب الثقافة الإسلامية التقليدية (...) تشبع بأراء ديكارت وتوينبي وابن خلدون والطبري ومحمد عبده، يعتبر مالك بن النابلي من أتباع منهج الإصلاح الإسلامي من أهم مؤلفاته "مستقبل الإسلام"، "شروط النهضة"، "المسلم في عالم الاقتصاد". انظر معجم مشاهير المغاربة، لأبي عثمان الشيخ، الجزائر المؤسسة الجزائرية للطباعة، دت، صص. 534 - 536.

⁴ - كارل ماركس (1818 - 1883) فيلسوف واقتصادي ألماني ولد في تريير المدينة الرينانية القديمة 1818 وتوفي في لندن 1883 من أهم مؤلفاته: "الرأس مال" "العمل المأجور والرأس مال" (1849) "صراع الطبقات في فرنسا" (1852).

البلاد العربية في "بندلي الجوزي"¹ و"صادق جلال العظم"² و"مهدي عامل"³ وسمير أمين الذي طالما أعجب به الهادي التيمومي إعجاباً صادقا "لا مجاملة فيه" وجرى مجراه في رد فترة اختلال التوازن الأكبر بين الحضارتين إلى تحول الطرق التجارية منذ اكتشاف أمريكا.

لقد حاولنا في هذه المقدمة، أن نتبين مدى صعوبة بحثنا لأننا نشغل على "اللحم الحي" فهؤلاء المفكرون هم أساتذتنا الذين نجل ولكن على طريقتنا التي ترى في ما يسمى بـ"الموضوعية" في العلوم الإنسانية أمرا ممكنا إلى حد ما.

فغاية هذا البحث ليست التعريف بهؤلاء المفكرين السياسيين التونسيين الثلاثة أو الدعاية لهم أو التعرض لهم بالنقد وهي ليست كذلك التعريف بالمدارس الفكرية السياسية الثلاث التي ينتمون إليها بقدر ما هي محاولة تصنيف محكمة:

أولاً: بضرورة التعرض لهذه المدارس بشكل غير مباشر وهذه الحلقة الأوسع.

ثانياً: بضرورة التعرض للآباء المؤسسين وهذه الحلقة أقل اتساعاً.

ثالثاً: بضرورة التعرض للثلاثي التونسي. (وهذه هي الحلقة الأقل اتساعاً).

وكل ذلك انطلاقاً من محاور ثلاثة هي:

انظر جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، مرجع سبق ذكره، صص. 571 - 575.
¹ - بندلي الجوزي (1871 - 1942) مفكر عربي أورثودوكسي من أهم مؤلفاته "دراسات الحركات الفكرية في الإسلام"

² - صادق جلال العظم (1934) مفكر ماركسي سوري من مواليد دمشق. تلقى تعليمه الجامعي في الجامعة الأمريكية في بيروت. أستاذ الفلسفة الحديثة في جامعة دمشق يعمل أيضاً أستاذاً زائراً لدراسات الشرق الأدنى في جامعة برنستون في الولايات المتحدة (...) لقد أحدثت كتابات صادق جلال العظم ضجة كبيرة في العالمين العربي والإسلامي، وقد صودر كتابه "نقد الفكر الديني".

وهو يعتبر نفسه تكملة للخط الذي بدأه علي عبد الرازق وطه حسين وغيرهم، في التعرض للموروث والمقدس اللاعقلانيين، معتبراً أن كتاباته تفتح آفاقاً جديدة أمام الوعي الإسلامي الثقافي والتاريخي المعاصر، وتهدم الأسوار التي تعيق تفتحها. من أهم مؤلفاته: "ثلاث محاورات فلسفية دفاعاً عن المادية والتاريخ (1990)"، "ذهنية التحريم".

انظر لحميل الحاج الموسوعة الميسرة، مرجع سبق ذكره، صص. 349 - 350.

³ - مهدي عامل: هو حسن عبد الله حمدان ولد في بيروت 1936، ابن بلدة حارثو الجنوبية قضاء النبطية (...) تلقى علومه في مدرسة المقاصد في بيروت وأنهى فيها المرحلة الثانوية. نال شهادة الليسانس والدكتوراه في الفلسفة من جامعة ليون - فرنسا. درس مادة الفلسفة في دار المعلمين بقسنطينة (الجزائر)، ثم في ثانوية صيدا الرسمية للبنات (لبنان). كان عضواً بارزاً في اتحاد الكتاب اللبنانيين والمجلس الثقافي للبنان الجنوبي. (...) انتسب إلى الحزب الشيوعي اللبناني عام 1960 وانتخب عضواً في اللجنة المركزية للحزب في المؤتمر الخامس عام 1987، [اغتيال] في شارع الجزائر - بيروت في 18 أيار 1987.

انظر مهدي عامل: النظرية في الممارسة السياسية: بحث في أسباب الحرب الأهلية في لبنان، بيروت، دار الفارابي، 1990.

1- فكرة المركزية العروبية الإسلامية ومدى حضور بلاد المغرب فيها بداية من القرن الثالث عشر.

2- قضية التحقيب أي منذ متى بدأ انخراط التوازن الحضاري.

3- قضية العامل الحاسم في اختلال التوازن الحضاري. وعسى أن يكون ما صغنا في موضوع البحث بطرق مختلفة كافيا لأن يُبين لمن يقرأه بشكل مبين مبدأ هذا البحث ومرساه. فإذا بدت بعض أحكامنا، هنا أو هناك، جريئة أو قاسية فهي لا شك صدرت عن تكوين نتمنى أن يزداد صلابة وثناء في مقبل الأيام فيمنعنا من استسهال مسائل ليست سهلة في حقيقة الأمر.

الفصل الأول

الحلقة المفقودة في تفكير كمال عمران



أو نظرية التوافق بين العلم والدين (La Concordisme)

محمد عبده: "يجب أن يكون الدين باعثاً [للأرواح] على طلب العرفان مطالباً لها باحترام البرهان
فارضاً عليها أن تبذل ما تستطيع من الجهد في معرفة ما بين يديها من العوالم،
ولكن مع التزام القصد والوقوف في سلامة الاعتقاد عند الحد"

كمال عمران: "ولا طاقة بنا اليوم للارتقاء إلى الحضارة إلا إذا عقدنا الإبرام من التراث وصلاً بتاريخ
ضروري لنحت الهوية ومن المعطيات الحضارية المعاصرة تشوفاً
إلى منزلة ملائمة."

الإبرام والنقض، ص 31.

أصبح البحث في اختلال التوازن الحضاري بين الحضارتين الشرقيّة والغربيّة زمن الاستعمار والحماية والانتداب واحداً من بين البحوث الحضاريّة المقارنة الأشدّ إلحاحاً، فلقد طرح الشريف الحلبيّ عبد الرّحمان الكواكبيّ (1854 – 1902) هذا السّؤال بشكلٍ ضمنيّ عندما تحدث عن بعض أسباب تخلف المسلمين المشاركة: "ربما كان أكبر سبب لانحلال أخلاق الأمراء المسلمين اتّاهم من جهة الأمّهات والزوجات السافلات، إذ كيف يرجى من امرأة نشأت سافلة رقيقة ذليلة [كالكرجيات والأرمنيات والرقاقات الشركسيّات أمّهات أكثر الأمراء وزوجاتهم] أن تترك بعلمها، وهو في الغالب أطوع لها من خلخالها أن يجيب داعي شهامة أو مروءة أو أن تغرس في رؤوس صبيبتها أمثالا سامية، أو أن تحمّسهم على أعمال خطيرة، كلاً لا تفعل ذلك أبداً، إنما تفعله الشريفات اللاتيّ تجدن في أنفسهنّ عزة وشهامة [كبنات بيوت المجد الحريصات على الفخر وبنات أهل البادية والقرى الأبيّات النفوس]، وهذا سرّ أن أعظم الرّجال لا يوجدون غالباً إلا من أبناء وبعول نسوة شريفات أو بيوت قرويّة. وهذا هو سبب حرص أمراء العرب والإفرنج على شرف الزوجات"¹

¹ - عبد الرّحمان الكواكبيّ، الأعمال الكاملة، القاهرة، الهيئة العامّة للتأليف والنشر، 1970. ص ص 329 – 330.



عبد الرحمان الكواكبي (1854 – 1902)

يهمنا من هذا الشاهد ثلاثة أمور تتعلق مباشرة بموضوعنا، أولها المركزية العروبيّة الإسلامية وثانيها ضبابيّة التحقيق وثالثها اعتماد العامل النفسيّ محرّكاً للتاريخ: فما معنى ذلك ؟

لقد درج المفكرون المسلمون على اعتبار أنّ تاريخ بلاد المشرق هو تاريخ بلاد المغرب جريا على سنّة أحمد بن حنبل¹ (780 – 855) الذي أقرّ منذ القرن التاسع الميلادي أنّ "الخلافة في قريش ما بقي في الناس اثنان ليس لأحد من الناس أن ينزعهم فيها ولا نقرّ لغيرهم إلى قيام الساعة"². هذا الرأي يفيد أنّ لا خصائص تميّز بلاد المغرب عن بلاد المشرق وقد نتج عنه أمر خطير لم ينج منه أغلب الباحثين سواء أكانوا سلفيين أم عقلانيين أم تاريخانيين وهو اعتبار حملة نابليون بونابرت على مصر 1798 بداية لنهضة عربيّة أو إسلاميّة مزعومة شملت بلاد العرب جميعها من "المحيط إلى الخليج" ممّا انجرّ عنه إغفال حملة أخرى كانت مصيريّة بالنسبة إلى بلاد المغرب

¹ - أحمد بن محمد، فقيه عربي، توفي سنة 855م. أحد أئمة المسلمين الأربعة الكبار. قال بالنقل، ورفض الرأي والاجتهاد واتصف بشدة تمسكه بالنزعة السلفية. قاوم المعتزلة وعلم الكلام إجمالا، فسجنه المأمون، ثم أفرج عنه المتوكل. من أهم مؤلفاته: المسند، والرد على الزنادقة والجهمية.

جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، 1987، ص 20.

² - ألبرت حوراني، الفكر العربيّ في عصر النهضة، بيروت، دت، ص 35.

جميعها وهي حملة لويس دي بورمون على الجزائر سنة 1830، التي كانت الخطوة الحاسمة التي خطاها الغرب نحو السيطرة على بلاد المغرب ومن ثم ربطها اقتصاديا وثقافيا وذهنيا بفرنسا وإسبانيا وإيطاليا.

نحن لو عدنا إلى الشاهد الذي استهللنا به الفصل لتأكدنا من أن الكواكبي يتحدث عن "الأمراء المسلمين" بصيغة الجمع أي بما يمكن أن يشمل بايات تونس وسلاطين مرّاكش أيضا. لكن مضمون حديثه يفيد أمراء عربا ينتصر لهم ونساء عثمانيات يحاربهنّ في حين أنّ الدولة العثمانية تعتبر في بلاد المغرب دولة خلاص إسلامية لا دولة غاصبة. إن مركزية الكواكبي العربية الإسلامية، واضحة إذن، أما تحقيبها فهو ضمنيّ يستفاد ممّا نعرف عن بسط الدولة العثمانية حكمها على بلاد مصر والشام و العراق في القرن السادس عشر. فالى هذا القرن يردّ الكواكبيّ ضمنا اختلال التوازن الحضاري بين الغربيين والمشاركة. ولقد حدث هذا الانخرام بسبب الخلافة العثمانية التي نابت عن الغرب المغيب هنا تماما إذ تكلفت هذه الدولة فيما يخصّ عامل الانخرام الحاسم، بإذابة العناصر النفسية الأخلاقية التي قامت عليها الحضارة العربية الإسلامية ومنها الشهامة والمروءة والميول السامية والإقدام والعظمة والشرف وكلها صفات ضمنت تفوّق العرب قديما وتفوّق الغرب حديثا لذلك " حرص أمراء العرب والإفرنج على شرف الزوجات". في بداية ثلاثينات القرن العشرين نشر أمير درزي لبناني هو شكيب أرسلان (1869 – 1947) كتابا بعنوان " لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدّم غيرهم ؟". ولقد شابه هذا الكتاب ما كتب الكواكبي في القرن التاسع عشر في ما يتعلق بقضايا المركزية العربية الإسلامية والتحقيب وتحديد العامل الحاسم في التاريخ.

فالعامل الحاسم في التاريخ هو حسب شكيب أرسلان النفس والأخلاق والإرادة. " متى كثرت الفضائل في المجتمع ترقّت الأمة وعرّجت في سلم النجاح وأصبحت أمة عزيزة غالبية، لأنّ الأخلاق الفاضلة هي الأساس الذي ينبني عليه كيان الأمم " ¹.

¹ - شكيب أرسلان، بنو معروف أهل العروبة والإسلام، إعداد وتقديم سعود المولى. بيروت، دار العودة 1990، ص43.

سبب التقدّم عند شكيب أرسلان هو إذن " الفضائل الاجتماعية التي يتنافس بها ويمكن المصلحون لحكوماتهم وأوطانهم من ترقية أقوامهم بالبحث في سلائهم والاعتناء بحفظ أصالتها ومنع اختلاطها بغيرها ممّا يشوب نقاوتها " ¹ ويمدّنّا شكيب أرسلان بمثالي أمتين نالتا قدرا كبيرا من التقدّم بفضل توفر عنصري الأخلاق والإرادة فيهما هما الأمة الإنكليزية والأمة اليهودية. فعن الإنكليز كتب: " يقولون لماذا سادت الأمة الإنكليزية هذه السيادة كلها في العالم ؟ نجيبهم أنها سادت بالأخلاق والمبادئ الوطنية العالية " ² وعن اليهود كتب قائلا "وهؤلاء اليهود مهما ننكر عليهم من الفضائل، فلا نقدر أن ننكر عليهم المقدرة والذكاء والحسّ العمليّ والجِدّ الهائل لا يزالون يفخرون بثورات وجدت منذ آلاف السنين (...). ولماذا نرى أعظم شبّان اليهود رقيّاً عصريّاً يجاهدون في إحياء اللغة العبريّة التي لا يعرف مبدأ تاريخها لتوغلها في القدم؟ " ³.



شكيب أرسلان (1869 – 1947)

¹ - المرجع نفسه، ص33.

² - شكيب أرسلان: لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدّم غيرهم، بيروت، دار مكتبة الحياة، 1969. ص48.

³ - المرجع نفسه، ص 102.

لماذا تخلف العرب؟ وهل أنّ ما ينطبق عليهم ينطبق على المسلمين؟

يُميّز هنا شكيب أرسلان العرب من المسلمين معارضا بذلك ابن حنبل لأنّ العرب على عكس المسلمين، غير قادرين على تحقيق " عروة جنسيّة وثقى بينهم " فالعرب "البثوا وهم المسيطرون في الأرض لا يضارعهام مضارع ولا يغالبهم مغالب مدّة ثلاث قرون أو أربعة [يقصد إلى القرن العاشر على الأكثر]، ثم أخذوا بالانحطاط وجعلت ظلالهم تتقلص عن البلدان التي كانوا غلبوا عليها شيئا فشيئا وذلك بفتور الهمة ودبيب الفساد إلى الأخلاق ونبذ عزائم الدّين واتباع شهوات النفس. وأشدّ ما ابتلوا به التنافس على الإمارات والرّئاسات ولا سيما بين القيسيّة واليمانيّة ممّا لولاه لدانت لهم القارة الأوروبيّة بأجمعها وكانت الآن عربية كما هو المغرب"¹.

إنّ هذا الشاهد يدلّ بما لا يدع مجالا للشكّ على أنّ أرسلان إسلامي لا عروبيّ إسلامي إذ لا نتصوّر أن يدعو إلى ربط بلاد الإسلام جميعها بمركز عربيّ يمثل العرب الذين وصفهم بقسوة مادّته الأولى. وإذا كان أرسلان قد رفض المركزية العروبيّة الإسلاميّة بشكل واضح فلقد حدّد بداية عصر الانحطاط العربيّ والعامل الحاسم في ذلك وإن لم يحدّد بالنسبة إلى بلاد الإسلام بداية انخرام التوازن بينها وبين البلاد الغربيّة. أمّا اهتمامه ببلاد المغرب فهو اهتمام من يرى أنها تابعة إسلاميّا للمشرق مثلما يظهر من الشاهد المتقدّم " لولا [التنافس (...) لدانت للعرب] القارة الأوروبيّة بأجمعها وكانت الآن عربية كما هو المغرب ". وممّا يؤكد ما نذهب إليه الخصومة الشهيرة بين شكيب أرسلان وسليمان الباروني(1873 - 1940) في منتصف ثلاثينات القرن العشرين حول مدى خصوصيّة بلاد المغرب التي اجتهد فيها الباروني في بيان ما يميّز المغرب من المشرق وخصوصا بلاد الشام، كتب الباروني: " من رأيي أن لا تنقصوا الجامعة العربيّة بل صوّبوها بالنسبة إلى الشرق وإنما المغرب لا تنفعه إلا الجامعة الإسلاميّة لأنه ليس في المغرب كله من طرابلس إلى المحيط الأطلسي غير مسلم من الوطنيين حتى تجب

¹ - شكيب أرسلان: لماذا تأخر المسلمون، مرجع سلف ذكره، ص 129.

مراعاته وفيه من غير العرب ملايين من بربر وترك وسودان وغيرهم لا تجمعهم إلا كلمة الإسلام والوطن التي تجمع الجميع بالأقطار الإسلامية التي فرضها الله¹.

هذه الخصوصية التي طالما تشبّث بها الباروني كانت عند مفكر عروبي إسلامي مصري هو محمد عبده (1849 – 1905) محلّ شبهة. وفعلا فإنّ محمد عبده يردّ سبب انحطاط الحضارة العربيّة الإسلاميّة، في لغة تكاد تكون عنصريّة، إلى غلبة الأقوام غير العربيّة على العرب نقصد الأمم الفارسيّة والتركيّة والمغربيّة. أفلم يكتب عن الترك " لم أر كإسلام ديننا حفظ أصله وخلط فيه أهله لا هم فهموه فأقاموه ولا هم رحموه فتركوه سواسية من الناس اتصلوا به ووصلوا نسبهم بنسبه وقالوا نحن أهله وعشيرته وحماته وعصبته وهم ليسوا منه في شيء إلا كما يكون الجهل من العلم والطيش من الحلم وأفن الرأي من صحّة الحكم: ظنّ خليفة أنّ الجيش العربيّ قد يكون عوناً لخليفة علوي لأن العلويين كانوا ألصق ببيت النبيّ صل الله عليه وسلم ، فأراد أن يتخذ له جيشاً أجنبياً من الترك والديلم وغيرهم من الأمم التي ظنّ أنه يستعبدّها ويصطنعها بإحسانه. هناك استعجم الإسلام وانقلب أعجمياً²

أمّا عن استفراق المرابطين والموحّدين ومفكريهم فقد كتب مستنقصاً من قيمتهم واصفاً إيّاهم بـ "المتعالمين" ما يلي : " إنّ المسلمين لمّا كانوا علماء في دينهم، كانوا علماء الكون وأئمّة العالم. أصيبوا بمرض الجهل بدينهم فانهزموا من الوجود وأصبحوا أكلة الآكل وطعمة الطاعم. هل وقف الجهل بالمسلمين عند تكفير من يخالفهم في مسائل الدّين أو يذهب مذاهب الفلاسفة أو ما يقرب من ذلك ؟ لا ، بل عدا بهم الجهل على أئمّة الدّين وخدمة السنّة والكتاب، فقد حملت كتبُ الإمام الغزالي إلى غرناطة. وعندما انتفع بها المسلمون أزمانا هاج الجهل بأهل تلك المدينة وانطلقت السنّة المتعالمين من البربر بتفسيقه وتضليله فجمعت تلك الكتب خصوصاً نسخ " إحياء علوم الدّين " ووضعت في الشارع العام في المدينة وأحرقت. قال قوم يعدّون أنفسهم مسلمين في ابن تيمية وهو أعلم الناس بالسنّة وأشدّهم غيرة على الدّين – إنه ضال مضلّ. وجاء على إثر هؤلاء

¹ - هادية المشيخي: سياسي إباضي مغربي ، سليمان الباروني (1873 – 1940) رسالة ماجستير في الحضارة المعاصرة، إشراف الأستاذ محمد الناصر النفزاوي، السنة الجامعيّة 2005 – 2006 ، ص 175.

² - فرح أنطون : ابن رشد وفلسفته، تقديم طيّب تيزيني ، بيروت، دار الفارابي 1988 ، ص 277.

مقلدون يملؤون أفواههم بهذه الشتائم. وعليهم إثمها وإثم من يقفونهم بها إلى يوم
القيامة"¹.



محمد عبده 1849 – 1905

إنّ المركزية العروبيّة الإسلاميّة واضحة في ما تقدّم وضوحا لا يحتاج إلى مزيد
بيان. فالشوائب التي لحقت بالإسلام وسببت انحطاطه كان مصدرها الأعاجم والبربر.
وهذه نظرة نكاد نقول إنها معادية للنظرة الإسلاميّة التي كان من أهمّ دعائها الأمير
الدرزي شكيب أرسلان. هذا غيض من فيض من مركزيّة محمد عبده العروبيّة الإسلاميّة
فـ " ابن تومرت "² الذي يعدّ عند واحد من كبار دعاة القوميّة المغربيّة و هو علي
الحمامي (1902 – 1949)³ رمزا من رموز الحضارة المغربيّة التي تفوّقت عنده في
القرن الثالث عشر على الحضارة المشرقيّة لا يظهر لعيني محمد عبده غير " متعالم ". أمّا

¹ - محمد عبده: الإسلام والنصرانيّة مع العلم والمدنيّة، الجزائر، 1987. ص 159.
² - ابن تومرت: المهدي بن محمد بن عبد الله بن عبد الرحمن ينتسب إلى قبيلة "هرغه" وهي بطن من
بطون القبيلة البربريّة الكبرى "مصمودة". ولد بمنطقة السوس جنوب المغرب بقرية [حسيما ذكر] باسي
وتيراس تعرف باسم "أجليز هرغه" حوالي (1092 – 1130) أمّا ما اشتهر به من لقب المهدي فإنه لم يطلق عليه
إلا عندما أظهر المهديّة وبايعه بها الناس، أمّا أسرته فكانت على ما يبدو أسرة من أواسط القوم غير بارزة الثروة
والجاه فيهم إلا أنها كانت على شيء من المكانة الدنيّة وهو ما عبّر عنه ابن خلدون " وكان أهل بيته أهل نسل
ورباط".

د. عبد المجيد النجار : المهدي بن تومرت ، أبو عبد الله المغربي السوسي (...) حياته وآراؤه وثورته الفكريّة
والاجتماعيّة وأثره بالمغرب، القاهرة، دار الغرب الإسلامي، 1983. ص ولمزيد الاطلاع أنظر ابن القطان: " نظم
الجمان " وأبا القاسم المصريّ المقتبس من " الأنساب في معرفة الأصحاب " وابن خلدون : " العبر ج 6 " وغيرهم
من المؤرّخين.

³ - انظر في هذا الموضوع: Ali Hammami, Idris, Roman Nord Africain, Alger, Sned, 1976.
وكذلك أطروحة جليّة المؤدّب للماجستير، بعنوان ثلاث رموز فكريّة سياسيّة مغربيّة الحبيب ثامر (ت 1949) علي
الحمامي (ت 1949) و محمد أحمد بن عبود(ت 1949) إشراف الأستاذ محمد الناصر النفزاوي السنة الجامعيّة
2006/2005 .

الغزالي الذي حاربه المغربي ابن رشد في كتابه "تهافت التهافت" والذي وصفه الفيلسوف العربي الإسلامي الأشبيلي "ابن سبعين"¹ بأنه "لسان دون بيان وصوت دون كلام (...)" مرة صوفي، ومرة فيلسوف، وثالثة أشعري، ورابعة فقيه، وخامسة محير وإدراكه أضعف من خيط العنكبوت (...)"². فهو يبدو عند محمد عبده "المرجع القدوة". كتب القومي المغربي علي الحامي في بعض من يصفهم محمد عبده بـ "المتعالمين من البربر" أي في ابن تومرت ما يلي: "لقد أكمل ابن تومرت مع ابن رشد وابن خلدون الثالوث الأروع الذي سيرى فيه إدريس مركز تاريخ بلده وحضارته ورمزه (...)" أما في عبد المؤمن وفي الخلافة الموحدية فسيتبين المستوى الباهر لخصال جنسه الخلافة. إن عصر المغرب الذهبي، عندما كانت قرطبة في بالغ ألقها سيكون له الأثر الأكثر نفعا في إدريس ولسوف يقارن عندما يحين الوقت، بين هذا القرن المبارك وقرون "بيريكليس"³ والمأمون ولويس الرابع عشر، محافظا على إعجاب بالعلوم الإنسانية ليس في إمكان أي فكرة مسبقة أن تضعفه. إن إدريس سيتبين في الإمبراطورية الموحدية التي تشير إلى أوج المغرب حصيلة القوى الحرة بأن تكون قاعدة ومثالا للقومية المغربية"⁴.

يتبين المرء مما تقدم من شواهد للعروبي الإسلامي "محمد عبده وللقومي المغربي علي الحامي، ما من شك في ذلك، إنه توجد هوة تفصل بين تفكيري هذين المفكرين السياسيين، فمحمد عبده يرى في الغزالي القدوة العروبية الإسلامية أما علي الحامي فهو

¹ - محمد بن عبد الحق بن سبعين الملقب بالأشبيلي، ولد في مرسية سنة 1217م ومات في مكة منتحرا بقطع شريان يده في 19 أيار 1270م عن رغبة منه في "الاتحاد بالله" كما قيل. كان آخر فلاسفة الأندلس له مدرسة إشراقية عرفت بمدرسة السبعانيين. بناء على طلب السلطان الموحد عبد الواحد، "كتب الأجوبة عن الأسئلة الصقلية" وفيه رد على أسئلة أربعة كان وجهها فريديريك الثاني ملك صقلية، حول الوجود الأزلي للعالم وحول مقدمات علم الألوهيات، من أهم مؤلفاته: "رسائل ابن سبعين" حققها عبد الرحمان بدوي وكتاب "بد العارف ومفتاح بد العارف". جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، مرجع سبق ذكره، ص 22.

² - جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، مرجع سبق ذكره، ص 8.

³ - بيريكليس: (429 / 495 ق.م). رجل دولة أثيني، رأس الحزب الديمقراطي الأثيني سنة 461 ق.م. وأعيد انتخابه قاضيا أول خمسة عشرة سنة متتالية عمل أثناءها على المزيد من التمكين للديمقراطية في الحياة السياسية، فاتحا للجميع سبل الوصول إلى أعلى المراتب القضائية مثلما اجتهد في توزيع ثروات الدولة على أغلبية العمال وقد اجتمع حوله نخبة من الفنانين أثروا الحياة الفنية الأثينية إثراء يفسر إطلاق عبارة "قرن بيريكليس" على هذا العصر.

معلومات استقيناها من مختلف المعاجم الفرنسية، مثل. Petit Larousse, Ed. 1981.

⁴ - Ali Hammami: Idris, roman Nord Africain, Alger, Sned, 1976. P39.

يرى في "المتعالم" ابن تومرت أساسا لما يجب أن يكون عليه الإسلام في بلاد المغرب. إنَّ حضور المغرب عند محمد عبده يبدو حضورا باهتا إن لم يكن حضورا "هرطقيًا"¹. هذا فيما يتصل بقضية المركزية العروبية الإسلامية أي بمنزلة المغرب العربي المسلم في التفكير المشرقيّ عموما وفي تفكير محمد عبده خصوصا. وعلينا الآن أن نتناول قضية التحقيب والعامل الحاسم.

يبدو من اعتماد محمد عبده الغزالي (ولد الغزالي 1055 و توفي 1111) مرجعا نهائيا في الفصل بين فترتين، فترة ما قبل الغزالي وفترة بداية سيطرة "المتعالمين" من البربر ومن غيرهم أنه يرى في القرن الحادي عشر- الثاني عشر نهاية عهد "الإبرام"² أي "البناء" في تفكير التونسي الإسلامي السني المعتدل كمال عمران فبداية تراجع التفكير الإسلامي السليم (فترة الإبرام) هي التي تسببت، في نظره وفي ما يتصل ببلاد المغرب، في انحطاطها. ولكن بلاد المغرب هذه ليست منعزلة عن العالم. إذ توجد حضارة شمال المتوسط ستسيطر على بلاد المغرب و المشرق منذ هذه الفترة. فكيف نظر هذا المفكر المصري العروبي الإسلامي إلى الحضارة الغربية ممثلة عنده في الأقطار فرنسا، إيطاليا وإسبانيا. لقد تحدّث محمد عبده عن الانكليز الذين تعتبر " الشرطة الكبرى"³ [Grande Charte/Carta Magna] بداية نهضتهم الحديثة حديث من يعتبرهم " تلامذة المسلمين": "نحن لا ننكر أن بين الأمم الأوروبية أمة تعرف كيف تحكم من ليس على دينها وتعرف كيف تحترم عقائد من تسوسهم وعواندهم وهي الأمة

¹ - هرطقيا: الهرطقة تأتي الكلمة من اليونانية (Hairein) ومعناها الاختيار. والهرطقة هي الرأي المخالف للمعتقد الديني الرسمي، أو لمعتقد المؤسسة الدينية الرسمية الموجودة في المجتمع، وفي العصور اليونانية القديمة كانت الكلمة تعني كل تيار فكري جديد. ولكن في المسيحية أخذت معنى الخروج عن العقيدة الأرثوذكسية. وقد حدد اللاهوتيون المسيحيون الهرطقة، بأنها خطأ إرادي متعمد، يتمسك به صاحبه بالرغم من التحذير الموجه إليه من قبل السلطة الدينية. فالهرطقة بهذا المعنى تصبح تمردا على السلطة الدينية. (...) وقد ظهرت عدة هرطقات في تاريخ الكنيسة، منها الأريالية والنسطورية واليعقوبية.

انظر الحميل الحاج: الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، 2000، ص 630.

² - يعرف كمال عمران الإبرام على النحو التالي: الإبرام من أبرم الأمر ويرمه أحكمه (...) فهو موصول إلى الأحكام والإحكام إلى الحكمة والحكمة في المصطلح الأخلاقي الفلسفي فضيلة العقل.

كمال عمران: الإبرام والنقد، تونس، الدار التونسية للنشر 1992. ص
³ - الشرطة الكبرى 1215 هي الشرطة التي أجبر عليها الملك الأنكليزي "جون" فاقد الأرض " (Jean Sans Terre)

معلومات استقيناها من مختلف المعاجم الفرنسية مثل: le Petit Larousse

الأنكليزية. فهي الأمة المسيحية التي تقدّر التسامح حقّ قدره ولا يصعب علينا أن نقول إنّ منشأ ذلك أنّ أمراءها في الحروب الصليبية وقوّاد جيشها كانوا من أشدّ الصليبيين علاقة بسلطان المسلمين وأمراء جيشه. وقد امتاز الأنكليز في هذا الزمن المظلم بدرس عقائد المسلمين وعاداتهم فحملوا من ذلك شيئاً كثيراً إلى بلادهم (...) وهل أجد من يأبى عليّ القول إنّ الإسلام السليم من البدع هو أستاذ الأنكليز وعنه أخذوا هذه الخلّة"¹

إن محمد عبده، إذا كان قد اقتصر على ذكر الانجليز تصريحاً فهو يقصد ضمناً عدداً ممّن شاركوا من غير الانجليز في الحروب الصليبية في القرن الثالث عشر بالضبط و كانوا يعيشون "زمناً مظلماً" ومنهم الألماني فريديك الأكبر² (1122 – 1190) الذي أقام علاقات فكرية بابن سبعين الذي اشتهر بميوله الفلسفية الرشدية. وإذا عرفنا "أنّ أبا محمد عبد الحقّ ابن إبراهيم الأشبيلي هو ابن سبعين الفيلسوف العربي الذي ولد في مرسية وعرف في أوروبا خاصة بردوده على الأسئلة الفلسفية التي وجهها فريديك الثاني إلى علماء سبتة حيث كان يعيش ابن سبعين الذي توفي سنة 1269"³ فإننا نفهم من ذلك أنّ محمد عبده وهو يتحدّث عن عصر مظلم في البلاد الغربية و "عصر أنوار إسلامي" إنما يعني، في نهاية الأمر، أنّ اختلال التوازن بين الحضارتين المشرقية، ولا حديث عن الحضارة المغربية لأننا رأينا موقفه منها، والحضارة الغربية قد حدث بالتحديد في القرن الثالث عشر وإن كان ذلك لا يتوصّل إليه المرء إلا بطريقة المقارنة والاستنتاج. وسنرى أنّ هذا التاريخ هو الذي سيعتمده التاريخي العقلانيّ رينان وسيسير على نهجه، إن بشكل واضح أو مضمّر، كلّ التاريخيين العقلانيين المشاركة والمغاربة. وإذا كان هذا هو شأن التاريخيين العقلانيين الذين يصرون دائماً على تنزيل الأفكار في أطرها التاريخية فإنّ ذلك سيكون كذلك شأن السلفيين ومنهم كمال عمران وإن كان هؤلاء لن

¹ - محمد عبده : الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، القاهرة ، مطبعة المنار، ط 3، 1341 هـ [1922 م] ص 161-162.

² - فريديريك الأول بربروس (1122 – 1190) إمبراطور جرمانى من 1155 إلى 1190، من عائلة الهوهنشتوفن، حاول إعادة مد سيطرة الإمبراطورية الجرمانية على ألمانيا وإيطاليا، لكنه واجه مقاومة شديدة من الرابطة للمباردية التي هزمت في ليقيمانو في 1176 مما أجبره على إمضاء السلم. من المعروف عنه إتقانه لعدد اللغات واهتمامه بالحضارات الموجودة في زمانه، مثل رمزا للتطلعات الشعبية القومية للشعوب الألمانية، مات غرقاً في طريقه إلى القدس قرب سيليسيا قبيل الحملة الصليبية الثالثة.

Le petit Larousse grand Format, edition 2003, p 1351.

³ - دائرة المعارف الإسلامية، النسخة العربية، القاهرة، دار الشعب للنشر، 1969. ص 306.

يتعرّضوا لقضيّة التحقيب بشكل واضح يغني عن عمليّة استنتاج ترهق الباحث أحيانا. أفلم يحدّد كمال عمران فترة "الإبرام" بالغزالي وفترة "النقض" بما بعد الغزالي؟ إننا سنفصل الحديث في الموضوع بعد قليل لأنه بقي علينا، هنا، أن نتعرّض لإجابة محمّد عبده عن السؤال "لماذا تأخر المسلمون وتقدّم غيرهم؟".

إجابة محمّد عبده هنا واضحة لا تحمل لبسا ولا شبهة. إنّ المسلمين، وهو يقصد قادتهم الفكريين السياسيين الدّينيين لا عامة المسلمين ولا حتى خاصة المسلمين من علماء البربر "المتعالمين"، تأخروا لأنهم أوّلا فتحوا المجال لغير العرب المسلمين لـ "إبعاد الدّين عن روحه" أفلم يكتب مثلما ذكرنا سابقا: "ظنّ خليفة أنّ الجيش العربيّ قد يكون عوناً لخليفة علوي لأنّ العلويين كانوا ألصق ببيت النبيّ صلى الله عليه وسلم فأراد أن يتخذ له جيشاً أجنبيّاً من الترك والدّيلم وغيرهم من الأمم التي ظنّ أنه يستعبدّها ويصطنعها بإحسانه، هنا استعجم الإسلام وانقلب أعجميا "ولأنهم ثانيا" أصيبوا بمرض الجهل بدينهم فانهزموا من الوجود وأصبحوا أكلة الآكل وطعمة الطاعم".

تفكير محمّد عبده العروبيّ الإسلاميّ هنا واضح وضوحا يجعل من الوقوف عنده ضربا من التكرار. ولكن ما هو خطير في هذا الكلام هو ردّ الشيء أي الجهل إلى نفسه أي إلى الجهل فالمسلمون جهلوا (أي تخلفوا) لأنهم جهلوا. وفي مثل هذا التفكير سيكتب المفكر الماركسي "المتاولي"¹ مهدي عامل (ولد في 1936 وقتل في شارع الجزائر في بيروت 1987)، إنّ مثل هذا التفكير "يقلب السبب أثرا والأثر سببا في تحليل الواقع الاجتماعي"² بمعنى أنّ هذا التفكير يقود إلى اعتبار أنّ الجهل، وقسّ عليه الفقر والبطالة وانحدار الأخلاق، كلّ هذا هو سبب التخلف أي يغفل إغفالا تامّا الأسباب التي ولدت هذه الظواهر ممّا ينفي المسؤوليّة السياسيّة عن السلطة والسلطان أي بعبارة أخرى أنّ الفكر الإسلاميّ يصبح في وضع الفكر الذي يدور ضمن حلقة مفرغة فهو "متخلف لأنه ينظر إلى التاريخ، نظرة لا تاريخيّة لكنه ينظر إلى هذا التاريخ هذه النظرة اللاتاريخيّة لأنه

¹ - نسبة إلى المتأولة وهي عبارة منحوتة من : مت ولّيا لعلّي، المقيمين في جنوب لبنان موطن حسن نصر الله.
² - مهدي عامل: أزمة الحضارة العربيّة أم أزمة البورجوازيات العربيّة، بيروت، دار الفارابي، ط 6. 1989. ص46.

فكر متخلف. والتخلف هذا يكمن في أنّ هذا الفكر استمرّ في تماثله بذاته، فكان باستمراره استمرار التخلف. ليس هذا بتفسير، إنه العجز عن الخروج من التماثل بمنطق التماثل الذي هو المنطق المثالي نفسه. ويمكن إيجاز هذا المنطق في الصياغة التالية: الشيء هو الشيء لأنه هو الشيء نفسه¹.

ما هي النتيجة التي يمكن أن نستنتجها ممّا تقدّم عن محمّد عبده أي بعبارة أخرى ما الحلّ بعد أن عرفنا أنّ المسلمين تخلفوا لأنهم جهلوا بدينهم؟

إنّ محمّد عبده، وهذا أمر يمكن استنتاجه من دون كبير جهد لن يعوّل على "العامّة أو الجمهور أو الشعب" لخلاص الأمّة إذ رأينا موقفه منها ولكنه سيعوّل على "العادل المستبدّ" أي السلطان المتديّن أي الذي يحقق التعادليّة بين الدّين والدّولة ويفرض على العامّة نهجا في الخلاص يكون دينيا بالضرورة. إذ "لو رزق الله المسلمين حاكما يعرف دينه ويأخذهم بأحكامه لرأيتهم قد نهضوا والقرآن الكريم في إحدى اليدين وما قرّر الأوّلون وما اكتشف الآخرون في اليد الأخرى. ذلك لآخرتهم وهذا لدنياهم، وساروا يزاحمون الأوروبيين فيزحموهم"² تبدو من كلّ ما تقدّم المواقف السلفيّة بصفة عامة معبّرة عن نظرة تقليديّة إلى الأشياء تبيّننا عددا من ملامحها من خلال القضايا الثلاث التي تعرّضنا لها وهي قضية المركزيّة العروبيّة الإسلاميّة وقضيّة التحقيق وقضيّة العامل الحاسم وطريقة الخلاص من وضع الصّعّار الحضاري الذي يعيشه إنسان البلاد العربيّة الإسلاميّة.

ولقد أشرنا، وإن بطريقة محتشمة في ما سبق إلى تفكير المفكر التونسيّ السلفيّ المعتدل كمال عمران فكيف تظهر هذه القضايا الثلاث في كتابه "الإبرام والنقض" الذي أشار علينا باعتماده مدخلا إلى تفكيره السيّاسي الاجتماعيّ؟

¹ - مهدي عامل: أزمة الحضارة العربيّة، مرجع سبق ذكره، ص90.

² - محمّد عبده: الإسلام والنصرانيّة، مرجع سبق ذكره. ص173.

يقول عمران بخصوصية كل من الحضارتين العروبية الإسلامية والحضارة الغربية ذلك أن للحضارة الغربية أسسا تختلف تمام الاختلاف عن أسس الحضارة العربية الإسلامية فـ"النظم السياسية في أوروبا تولدت عن صراع تاريخي [أوروبي] وعن ثورات [أوروبية] نجمت عن حركة اجتماعية معقدة ولكنها مثلت التجربة والقاعدة وعليها نهضت الرؤية السياسية [الغربية] والمؤسسات المصاحبة لها".¹

معنى ذلك أن "النظم السياسية" في البلدان الأوروبية الغربية ملازمة لنوع من تطور المجتمع اجتماعيا واقتصاديا أي هي "بنت بيئتها" ومن صنع الأمم الأوروبية، إذ نتبين من هذا الشاهد ومن استعمال فعل "نهضت" أن ما صلح في النهضة الأوروبية لا يصلح في تحقيق نهضة إسلامية. فقد كتب عمران عن المفكرين السياسيين العرب الذين اعتمدوا المقارنة بين الحضارتين الغربية والإسلامية منطلقا لتفكيرهم السياسي فيما يشبه القسوة: "يمكن أن نقول بهدوء إن الطاقة التي سخرها أرباب النهضة الحديثة كانت مستندة إلى وهم رهيب وهو الاقتباس عن الغرب لدراء مفاصد الشرق وبداية الاقتباس هي النظم السياسية والهياكل التابعة لها".²

نتبين عند عمران أن الشرق شرق والغرب غرب وهو يكاد يصف من تبناوا حداثة الغرب بـ"أصحاب النظريات المستوردة" مثلما كان التاريخي العقلاني الحبيب بورقيبة يصف خصومه على الرغم من أنه، وبشهادة صحابته وخصومه، أكبر مورد للنظريات الغربية ومطبق لها في البلاد التونسية، فكأن عمران يقول إن النظم السياسية الغربية لا تلائم المجتمعات الإسلامية ومنها المجتمع التونسي فماذا يعني ذلك؟

هذا لا يمكن أن يعني إلا أمرا واحدا هو أن على بلدان الشرق ومن ثم بلاد المغرب، بما أنه لا يقول بالخصوصية المغربية تماما مثل ما رأينا عند الغزالي و"محمد عبده"، أن تصوغ انطلاقا من ذاتها مبادئ سياسية دينية خاصة بها، وهذا يعني أنه من دعاة الخصوصية السياسية الدينية في وجهها المعتدل الذي عبر عنه تعبيراً غاية في

¹ - كمال عمران: الإبرام والنقض، قراءة في الثقافة الإسلامية، تونس، الدار التونسية للنشر، 1992، ص 8.

² - المصدر نفسه، صص. 7 - 8.

الوضوح محمد عبده الذي قامت علاقته حتى بالأنجليز على أسس جد "متينة"¹ وهذا يقود حتما إلى القول بتهافت كل دعوة إلى تبني النظم السياسية الغربية الديمقراطية إذ هذه الديمقراطية الغربية إنما هي نتيجة تجارب غربية مخصوصة رأينا موقفه منها قبل الآن حتى لا نتحدث عن التجارب الاشتراكية والشيوعية. ماذا يعني أن يقول عمران إن النظم السياسية الغربية لا تلائم المجتمعات الإسلامية؟ إنه يعني أن على بلدان الشرق وقياسا إليها بلاد المغرب أن تولد انطلاقا من ذاتها المبادئ السياسية الدينية الخاصة بها وهي مبادئ تقوم على إقامة علاقة تفاضلية بين طرفين أحدهما يتنزل قياسا، إلى الله القديم، منزلة سامية وسموية وهو الدولة الدينية والروح والأنا و ثانيهما يتنزل قياسا، إلى الطبيعة المحدثنة الفانية أي الفاسدة، منزلة وضيعة وأرضية وهو المجتمع والحياة والجسد والمرأة وهذا يعني وجوب خضوع سلوك الإنسان التاريخي للنص الديني المطلق القابل للاجتهاد من دون حدود بشرط، وهذا هو التناقض، أن لا يخرج الاجتهاد عن حدود هذا النص ولذلك فإنه يحق لنا التساؤل عن أمر حاسم فيما يتصل بتفكير الأستاذ عمران مفاده أنه إذا كانت الحضارة القديمة تميزت بتبعية الإنسان المطلقة لله وتبعية الطبيعة للسماء وتبعية الفيزيكا للميتافيزيكا وإذا كانت الحضارة الحديثة الغربية نشأة وتطورا تعني منذ بدايات القرن الثالث عشر الميلادي بداية القطيعة بين هذين الطرفين فما هو رأيه في هذه المسألة؟

لقد رأينا في موضع سابق أن المفكر عمران يقول بالخصوصية الإسلامية ومن معاني هذه الخصوصية الرفض التام لإمكانية أخذ المفكرين المسلمين بتجربة غربية لم تولد في بيئتهم الإسلامية بمعنى أن نبأ غريبا مثل هذا النبات لا يمكن في نظره أن يزرع في بيئة إسلامية ولذلك نراه يدعو إلى القطيعة مع الغرب فكرا وسياسة، فهو إذن يقول بالانفصال الحضاري على المستوى الثقافي أي أننا لو أردنا أن نربط تفكير عمران الفكري السياسي ببعض الدستوريين الجدد أمثال الحبيب ثامر والرشيد إدريس ويوسف الرويسي لرأينا أنه لا يبتعد عنهم قيد أنملة أي بعبارة أخرى أن على المسلمين أن يولدوا

¹ - انظر محمد الناصر النفزاوي في كتابه: الدولة والمجتمع من محنة ابن رشد إلى خصومة محمد عبده - فرح أنطون، تونس، مراكز النشر الجامعي، 2000.

من ذواتهم الخاصة قيمهم الفكرية السياسية. فعمران يرى مجازاة لمحمد عبده أن العلاقة بالغرب يجب أن تقوم على "الاقتباس" بمعنى اقتباس العلمي والتقني والمحافظة على الثقافي ضمن عملية لا تبدو ممكنة عند التاريخيين العقلانيين والتاريخيين الماديين وحتى نبسط الأمور فإننا نتساءل:

كيف يمكن الفصل التام بين العلمي والتقني والثقافي والديني، أي بعبارة أخرى هل أن من يستعمل الطائرة لا وسيلة نقل قديمة مثل الجمل لا يتأثر بالسرعة التي تغير النظرة إلى الزمن؟ والزمن هو أصل الأشياء إذ لا معنى للحياة ولا للوجود خارج الزمن فكل الحضارات مرتبطة بالزمن. ثم إن من يعيش أزمة الزمن لا يمكن إلا أن يكون متمردا على النظرة القديمة إلى الزمن.

بل هل توجد فكرة المأساة بمعزل عن فكرة الإحساس بالزمن وفكرة الحياة والموت؟ ألم ينظم المعري أبياتا تكشف عن شعور حاد بالزمن:

غَيْرُ مُجْدٍ فِي مِلَّتِي وَاعْتِقَادِي نَوْحُ بَاكِ وَلَا تَرْتُمُ شَادِ
أَبَكْتَ تِلْكَمُ الْحَمَامَةَ أَمْ غَنَّتْ عَلَى فَرْعِ غُصْنِهَا الْمِيَادِ؟
تَعَبَ كُلُّهَا الْحَيَاءُ فَمَا أَعْجَبَ بَ إِلا مِنْ رَاغِبٍ فِي إِزْدِيَادٍ¹

ولنتساءل من جديد ما الذي يميز بين المفكر عمران ومحمد عبده الذي لا يقول بالتلازم بين العلمي والتقني من ناحية والثقافي من ناحية ثانية أي بين الكمي والكيفي والذي كان سببا في تشويه تفكير عدد كبير من المدرسين الذين أخذوا بنظرته عندما دعا إلى اقتباس يقوم على ثنائية شالة تفصل بين ما هو حضاري (العلوم والتقنيات) وما هو ثقافي (العادات والتقاليد)، أي عندما قال بإمكانية أن نأخذ عن الحداثة الغربية علومها وتقنياتها وأن نحافظ على أصالتنا فما الحل إذن؟

في هذا الإطار كتب محمد الناصر النفزاوي: "ما زال محمد عبده زمن الثورة الصناعية الثانية في أوروبا الغربية والولايات المتحدة وزمن هيمنة العلم التجريبي

¹- أبو العلاء المعري: ديوان سقط الزند، شرح وتعليق الدكتور يحيى شامي، بيروت، دار الفكر العربي، المؤسسة الثقافية للطباعة والنشر والتوزيع، 2004، ص55.

والانقلابات الفكرية المتمثلة خاصة في ظهور التاربخانية وازدهارها يرى الحل في أخذ علوم الغرب وتقنيته من ناحية وفي الحفاظ من ناحية ثانية على الثقافة الإسلامية كما تحدت في "الأصل" أي زمن دولة الإسلام العربية أي ما زال يرى الحل في القول بالثنائية: "الله الإسلامي القديم كما يحدد القرآن صورته والذي له اليد الطولى على كل شيء والطبيعة المحدثه والمنفعله بما تتضمن من اجتماع وعلوم مادية وتقنية مجال ازدهار الغرب الرأسمالي ومن ثم فلا تأثير للطبيعي الدنيوي على الإلهي السماوي".¹

وتساؤلنا هو التالي: كيف يمكن للمرء أن يأخذ عن هذه الطبقة التي اقترنت بها فكرة الحداثة علومها وتقنياتها من دون أن يأخذ عنها تفكيرها السياسي والاجتماعي؟ أي بعبارة أخرى كيف يمكن أن نشطر واحدا مثل "كوندورسيه Condorcet" (1743 - 1794)² إلى عالم نأخذ بأفكاره العلمية ونرفض أفكاره السياسية وهو الذي كان عالما أعدمته ثورة 1789 التي ساهم في صنعها؟ وهل أن مبرر ذلك هو أن النظرة العلمية الثورية كثيرا ما تقود إلى نفس النظرة الدينية؟ إننا نربط بين الأمرين لما نعرف على سبيل المثال من محاكمة الكنيسة "غاليلي"³ فهل كان الرجل رجل سياسة أم رجل علم؟ ثم ألم يكن لاكتشاف "كريستوف كولومبس" أمريكا وهو المسيحي المتدين أثر ناسف في التفكير المسيحي؟ كتب كلود دلماس ما يلي: "إن كريستوف كولومبس وأعوانه عندما اكتشفوا القارة الأمريكية لم يدر في خلداهم محاربة تعاليم توما ولكن مع هذا طعنوا

¹ - محمد الناصر النفزاوي: الدولة والمجتمع، مرجع سبق ذكره/ ص 151.

² - كوندورسيه Condorcet (1743 - 1794) كوندورسيه ماري جان أنطون نيقولا كاريتا، المركز دي، فيلسوف ورياضي ورجل سياسة فرنسي، اشتهر بتقديم مخطط شهير فيما يجب أن يكون عليه التعليم العام مثلما اشتهر بكتابه *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* ولقد ألف هذا الكتاب وهو في السجن قبل أن تعدمه الثورة الفرنسية التي كان واحدا من كبار من دفعوا إليها.

Le petit Larousse, Ed. 1981.

³ - غاليلي (1564 - 1642): رياضي وفيزيائي وفلكي إيطالي ابن الموسيقىار ونشئرو غاليلي. مؤسس مبدأ الحركة. اكتشف قوانين الحركة النواسية في سن التاسعة عشر ملاحظا تأرجح الثريا في كنيسة بيزا وعند دراسته للحركة الدائرية حدد عن طريق التجربة العلاقة بين سطح الدائرة المحركة وسطح سهم الحركة الدائرية معتمدا على استدلالات "سيمون ستيفان".

عارض نظرية أرسطو فيما يتعلق بسقوط الأجسام (...) ساند الأفكار الكوبرنيكية وحوكم من قبل المحكمة الجنائية التي أجبرته عن العدول عن رأيه قائلا لها: "ومع ذلك فهي تدور".

Le petit Robert 2, Paris, Ed. 1993.

الإنجيل طغنة نجلاء، ذلك أن الإنجيل وأرسطو كانا يجمعان كل المعرفة الإنسانية، وهذه المعرفة كانت تجهل وجود أمريكا.¹

مأخذا عمران على المفكرين السياسيين العرب في عصر "النهضة" وما تبعه هو أولاً أنهم تبناوا تجربة النهضة الغربية ولم يفهموا أن النهضة إذا كانت "خيراً" على الغربيين فهي لا يمكن أن تكون كذلك على العرب والمسلمين فـ"هاجس [الرواد] غاب عنه أمران متلازمان. الأول أن النظم السياسية في أوروبا تولدت عن صراع تاريخي وعن ثورات نجمت عن حركة اجتماعية معقدة ولكنها مثلت التجربة والقاعدة وعليها نهضت الرؤية السياسية والمؤسسات المصاحبة لها"²

أما المأخذ الثاني عند عمران على هؤلاء المفكرين العرب والمسلمين فهو جهلهم بأن "اتصال أوروبا بالشرق، كل الشرق من المحيط إلى الخليج، لم يكن بريئاً بل انطلق من الحاجة الاقتصادية والدافع الإيديولوجي الليبرالي خاصة وهما قوام الحدث الاستعماري وغذاء الهيمنة الغربية".³

يلمس المرء في كلام عمران لهجة تضيق بكل فكرة "حديثّة" تعرض "الأصل" للإذابة الحضارية لأنه يقول في نظرنا بفكرة الاجتهاد أي أن الأشياء إذا كان لا بد لها من أن تتطور فإن هذا التطور لا يجب أن يخرج عن النواة الأصلية بمعنى أن تفكيره السياسي والاجتماعي يستند إلى نظرة تقليدية يمكن للمرء أن ينعته في أحسن وجوها بـ"الإسلام المعتدل" أي المعادي للنظرة الحديثة إلى الأشياء ومن ثم كان مرجعه التجربة الإسلامية لا التجربة الإنسانية نلحظ ذلك في استعماله عبارات مثل "عقلية الإنسان العربي"⁴ "تطور الإنسان المسلم"⁵. ويتبادر إلى أذهاننا ونحن نتتبع تفكير الرجل السياسي والاجتماعي فيما يتعلق بالبحث عن الإجابة عن السؤال موضوع بحثنا السؤال التالي:

¹ - كلود دلماس: تاريخ الحضارة الأوروبية، ترجمة توفيق وهبه، بيروت/ باريس، منشورات عويدات، ط2، 1982، ص 59.

² - كمال عمران: الإبرام والنقض، مصدر سبق ذكره، ص 8.

³ - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

⁴ - كمال عمران: الإبرام والنقض، مصدر سبق ذكره، ص 122.

⁵ - المصدر نفسه، ص 123.

هل يمكن أن نعثر على حديث للأستاذ عمران حول فترة موضوع بحثنا فيما يتعلق ببلاد المغرب؟

لا يمكن أن ينتظر المرء من المفكر عمران أن يهتم فيما يتصل بالإسلام بمنطقة المغرب العربي إذ أنه لا يمكن أن يتصور إسلاما مغربيا لأن هذا يناقض تفكيره الذي يقول بإسلام أول صالح لكل زمان ومكان بمعنى أن مثل هذا القول وانطلاقا مما رأينا من مكانة الغزالي عنده هو قول بأن كل إسلام مغربي لا يمكن إلا أن يكون إسلاما "متعالما" على حد قول محمد عبده. إن نظرة تستند إلى مرجعية إسلامية مثل التي انبنى عليها تفكير عمران السياسي والاجتماعي لا يمكن أن تخرج عن حدودها الضيقة فانتصاره للفكرة الإسلامية الذي يخفي معاداة لا حد لها لموطن نشأة فكرة الرأسمالية والحادثة دفعه إلى اعتبار أوروبا موطن "الهيمنة".

إن الأصل الذي يرى فيه عمران "الكمال الإنساني" وصفه فرح أنطون عندما تحدث عن الحركة الوهابية السعودية باعتبارها استعادة لروح الإسلام الأول على النحو التالي: "إن تلك الدعوة التي كان يدعو إليها الوهابيون إنما هي بمثابة نفخة في رماد أو صرخة في واد فإن الأصل لا يقلد مهما كان مقلده مخلصا".¹

لقد رأينا فيما سبق تحليله أن قضية المركزية العروبية الإسلامية حاضرة في تفكير عمران حضورا مكثفا وعلينا الآن أن نتناول قضية التحقيب والعامل الحاسم. يرى عمران في القرن الحادي عشر الميلادي بداية اختلال التوازن الحضاري وهو ما عبر عنه بفترة "النقض" التي تمتد من القرن الحادي عشر الميلادي إلى زمن تأليف كتاب "الإبرام والنقض" سنة 1992. فقد سعى المفكر عمران إلى تحقيب التاريخ ثنائيا:

حقبة ازدهار وحقبة انحطاط. الحقبة الأولى هي التي يطلق عليها حقبة "الإبرام" ويعني الإبرام عنده انطلاقا مما فهمنا في كتابه "الإبرام والنقض" هذا الجهد المتواصل

¹ - فرح أنطون: ابن رشد وفلسفته، مرجع سبق ذكره، ص 283.
لمزيد الإطلاع انظر ماجستير الطالبة منال الشرعبي، بعنوان: الحركة الوهابية السعودية وأثرها في السلفية الجديدة في مراكش، إشراف الأستاذ محمد الناصر النفزاوي، تونس كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، 2007 (غ.م.).

عند الفقهاء الذي يتمثل في التمكين لعلاقة تبعية الإنسان لله والطبيعة لخالقها والأرض للسماء والدنيا للآخرة أي هذه العمودية التي نشطت الحضارة الرأسمالية الغربية منذ القرن الثالث عشر الميلادي في سبيل تحويلها في البداية إلى علاقة أفقية مهدت الطريق في العصور اللاحقة إلى تحويل الله إلى ظل للإنسان بعد أن كان هذا الإنسان هو ظل الله. هذه الفترة التي مكنت لفكرة ظلية الإنسان هي التي يسميها المفكر عمران فترة "الإبرام" التي يحدد نهايتها بالقرن الحادي عشر الميلادي وهي عنده فترة أوج الحضارة الإسلامية إذ "معنى السياسة فيها اتسع إلى التدبير والترويض والسوس".¹ أي كان فيها رجل الدين ناقدا مجتهدا في ترويض السياسي حتى يكون خادما للديني أما الفترة اللاحقة فهي فترة غلب عليها "النقض" وهي تمتد من القرن الحادي عشر الميلادي إلى زمن تأليف كتابه الموسوم بـ "الإبرام والنقض" عندما كتب عمران سنة 1992 متألما مما "آل إليه أمرنا من تمزق وتناحر يصلان في أحيان إلى حدّ قد لا يرجى بعده رتق".²

ثم أضاف : "ونحن اليوم نعيش بنى عالم حداثي [والحادثة هنا تتمثل في الاقتصادي والعلمي والتقني] ولكننا انشطنا إلى تمسك بالخطاب الإسلامي التقليدي [أي خطاب عصر الانحطاط الذي يبدأ من القرن الحادي عشر الميلادي الذي يسميه عصر النقض] وهو يصطدم بالنشاز في الكثير من عناصره لأنه يواجه واقعا مغايرا [يقصد الواقع الغربي الذي يسير على نهجه دعاة "الحداثة" من المسلمين] بمنطق قديم".³

أما فيما يتصل بتحديد زمن النهضة العربية الإسلامية فإن المفكر عمران يرى أن هذه النهضة على الرغم مما يرى فيها من قصور قد بدأت مع حملة نابليون بونابرت على مصر سنة 1798 إقتداء منه بالباحثين الغربيين والمصريين خاصة. ولا ذكر عنده، نتيجة لذلك، لحملة لويس دي بورمون على الجزائر 1830 مما يعني أن مجال هذه النهضة الجغرافي، على الرغم من أنه مغربي، هو المشرق وهذا دليل على نقص فادح في وعي

¹ - كمال عمران: الإبرام والنقض، مصدر سبق ذكره، ص 7.

² - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

³ - كمال عمران: الإبرام والنقض، مصدر سبق ذكره.

ما كان لحملة لويس دي بورمون على الجزائر من آثار مازلنا نلمس إلى اليوم نتائجها وليس أقل هذه النتائج غلبة اللغة الفرنسية على سكان بلاد المغرب الأوسط (أي الجزائر الحالية) فكما أن ردود الفعل المشرقية على مثل هذه الحملة لا تكاد تذكر فإننا لا نعثر على وعي عند عمران بما يمكن أن يكون لهذه الحملة من آثار في بلاد المغرب جميعها وهي التي مثلت الخطوة الأولى في طريق سيطرة فرنسا على أكثر بلاد المغرب. النهضة، إذن، مجالها الجغرافي بلاد المشرق إذ لا يوجد في تفكير عمران حضور لبلاد المغرب عند التأريخ للنهضة العربية. وإذا وجد عنده حضور مغربي فهو بشكل محتشم وخاص بتونس في النصف الثاني من القرن التاسع عشر عبر عنه عدد من أعلام النهضة الذين ورد ذكرهم في كلام عمران حول النهضة إذ كتب: "وإذا قلبنا النظر ونحن في نهاية القرن العشرين متسائلين ماذا ولد الانقلاب الصارم على طريقة الحكم منذ خير الدين (...) وأحمد بن أبي الضياف ومحمد بيرم الخامس".¹ فلا ذكر لمفكرين سياسيين ليبيين مثل "أحمد النائب"² وجزائريين مثل "حمدان بن عثمان خوجة"³ ومراكشيين مثل "أحمد بن خالد الناصري"⁴ وحتى من ذكر عمران من التونسيين نتساءل عن مدى انتسابهم إلى

¹ - كمال عمران: الإبرام والنقض، مصدر سبق ذكره، ص 7.

² - أحمد النائب الأنصاري (1846 - 1914) في بيت من البيوتات العريقة في طرابلس الغرب ولد أحمد النائب بن حسين بن محمد بن عبد الكريم النائب (...) نشأ متشعبا بالروح الإسلامية محبا للتراث العربي (...) من أهم مؤلفاته "المنهل العذب في تاريخ طرابلس الغرب" كتب مقدمته فالح الظاهري وطبع الجزء الأول من هذا الكتاب في مطبعة جمال أفندي في الأستانة عام (1317 هـ - 1899 م) (...) وقد عثر المنصف الليبي الطاهر أحمد الزاوي على الجزء الثاني من هذا الكتاب وقام بطبعه في القاهرة سنة 1961. انظر موسوعة الحكمة لأعلام العرب في القرنين التاسع عشر والعشرين، بغداد، بيت الحكمة، 2000، "صص. 63 - 64.

³ - حمدان بن عثمان خوجة (1773 - 1840) ينتمي إلى أسرة جزائرية عريقة كانت تمتلك الأراضي الشاسعة في سهول متيجة، (...) إن الوثائق والكتب والمجلات التي تكلمت عن حمدان لا تذكر بالضبط تاريخ ميلاده. ولكننا إذا اعتمدنا على ما قاله بنفسه من أنه عاش في الجزائر إلى أن بلغ الستين من العمر، وعلمنا أنه غادر البلاد نهائيا سنة 1833، استطعنا أن نقول بأنه ولد سنة 1773. (...) وكانت ولادته في عهد الداوي محمد عثمان باشا الذي حكم الجزائر مدة ست وعشرين سنة ابتداء من 1766. (...) تبحر حمدان في علم الأصول، وتمكن من الفروع الفقهية، ثم درس التاريخ والمنطق، وجال في عالم الفلسفة والتصوف، من أهم مؤلفاته "المرأة". انظر حمدان بن عثمان خوجة: المرأة، تقديم وتعريب وتحقيق محمد العربي الزبير، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ط2، 1982، ص ص 11 - 14.

⁴ - أحمد بن خالد الناصري: الشيخ أبو العباس (1835 - 1897)، كانت ولادة المؤلف بمدينة سلا إثر رجوع والده إليها بقصد الاستيطان بها من العرائش سنة خمس وثلاثين وثمانمائة وألف للميلاد. كان مقتفيا أثر السنة في كل شيء، شديد الإنكار على أهل البدع متصديا إليهم عاملا على زجرهم وردهم إلى الكتاب والسنة منددا بالطوائف، أهم مؤلفاته "الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى" في ثمانية أجزاء نشرت وزارة الثقافة والاتصال المغربية [وهذا المؤلف هو ابن أبي الضياف المراكشي في نظرنا].

مجال النهضة العربية الإسلامية الواسع. أما فيما يتعلق بالمشاركة أي الطهطاوي والكواكبي وفارس الشدياق ومحمد كرد علي وشكيب أرسلان فإننا نلاحظ أنهم يُعْطُونَ كل القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين. ومن ناحية أخرى فإننا، فيما يتعلق باعتماد هذه الحملة فاصلاً تاريخياً حاسماً، نتساءل عن حقيقة موقف العروبيين الإسلاميين إذ كيف يمكن لحملة غربية أي حملة نابليون بونابرت على مصر التي حدثت سنة 1798 أن تُورخ للنهضة العربية الإسلامية التي يرى دعايتها أنها ابتدأت مع دعوة محمد بن عبد الوهاب؟ وكيف يمكن للإسلاميين أن يقبلوا بحملة إفرنجية للتاريخ لنهضتهم؟

ومن الأدلة على أن الأستاذ عمران يرى أن بداية النهضة حدثت سنة 1798 استعماله عبارات "رواد النهضة العربية الإسلامية" "أرباب النهضة العربية".

وإذا كان المفكر عمران يتبنّى التحقيب الذي هو تحقيب الفرنسيين واللائكيين والليبراليين العرب فكيف يمكن أن نفسر انتماءه إلى السلفية؟ أي كيف يمكن له وهو الإسلامي السلفي أن يرى في غزو دولة فرنسية قامت على معاداة الدين عينا من عيون النهضة؟

لقد كان عليه أن يحارب مثل هذا النمط الحضاري انطلاقاً من جذوره لأنها في نهاية الأمر جذور ترقى في حداثتها إلى حداثة الطبقة البورجوازية التي ظهرت في نظرنا منذ القرن الثالث عشر الميلادي وقامت على محاربة الثنائي الشهير الإقطاعي ممثلاً في الملك وأتباعه من الإقطاعيين والكنيسة وأتباعها من رجال الدين لأن الإنسان البورجوازي الوليد الذي كان يناهض الطرفين لم يكن من القوة بحيث يستقل بنفسه ولذلك فسينتصر في مرحلة أولى للملك أي للدولة المركزية في خصومتها مع الكنيسة التي كانت تحاربه باعتباره يعيش على الربا ولكنه سيتمكن بعد أن تتغلب الملكية على الكنيسة من الإطاحة بالملكية نفسها في الثورة الشهيرة بالثورة البورجوازية الفرنسية 1789 إذ ليس

انظر أحمد بن خالد الناصري: الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، تحقيق وتعليق ولدي المؤلف، جعفر الناصري - ومحمد الناصري، الدار البيضاء، دار الكتاب، الجزء الأول، 1954، صص. 9-14.

من الصدفة أن تسمى ثورة 1789 بالثورة البرجوازية وأن تسمى حقوق الإنسان التي نتجت عنها فكراً سياسياً بحقوق الإنسان البورجوازي.

يرى عمران أن الهوية الحضارية الفاصلة بين بلدان أوروبا الغربية السائرة في اتجاه خطي تصاعدي والحضارة العربية الإسلامية المتوقفة عن النمو التي عبرنا عنها في رسالتنا بـ "الحلقة المفقودة" يمكن "ردمها" بمجرد ادعاء حدوث نهضة عربية إسلامية منذ حملة نابليون بونابرت على مصر والسؤال المطروح:

هل يكفي "الغزو" في نطاق صراع الدولتين العظميين بريطانيا وفرنسا لتوليد نهضة مصر بل نهضة العرب المسلمين جميعهم بما في ذلك المغاربة؟ وحتى إن سلمنا بأن سنة 1798 كانت حافز نهضة فإنها نهضة بالمفهوم العقلي لأن النهضة بالمفهوم المادي تشترط نهضة شاملة تمس جميع المجالات الاجتماعية والتقنية والاقتصادية والمعرفية والدينية والسياسية، ثم ما سبب تبني عمران حملة نابليون على مصر بداية لتاريخ النهضة العربية الإسلامية وإغفاله دعوة محمد بن عبد الوهاب التي من المفروض أن تكون في نظر كل عروبي إسلامي هي الدعوة الأحق لخدمة الإسلام والمسلمين؟

إن من يكنه الغائر في الأشياء يكتشف مجال النشاط "الإبرامي" الذي لا يخرج عن القرن السابع الميلادي والذي يقترحه عمران باعتباره منقذاً إذ يرى أنه: "المجال (...) لقراءة ضرورية ترمم ما انصدع في الصرح العربي الإسلامي. [هذه القراءة] بحاجة إلى زمن بداياته، زمن التراث.¹ وزمن التراث يندرج ضمن فترة الإبرام عند كمال عمران أي ضمن هذه الفترة التقليدية في فهم التاريخيين العقلانيين والتاريخيين الماديين بمعنى أن تفكير كمال عمران يندرج نهائياً ضمن مشروع يتمثل في إعادة ترميم "الصرح العربي الإسلامي" الذي سبق فترة الحداثة الغربية. إن "الأصل" أي القرن السابع الميلادي الذي رسمه عمران في صورة هي غاية في الإشراق لا يتورع فرح أنطون التاريخي العقلاني عن محاربة ممتدحيه في لهجة تبلغ حد السخرية كتب: "لهذا لا نتردد في أن نصرح بأن القول بأننا أرقى من الغربيين (...) هو من قبيل ما تنشده

¹ - كمال عمران: الإبرام والنقض، مصدر سبق ذكره، ص 9.

الأمهات من الغناء لتنويم الأطفال.¹ ثم كتب في لهجة تضيق أيما ضيق بهذه النظرة السلفية التي ترى الماضي أي القرن السابع الميلادي "عصر الكمال الإنساني". "فأي زمن من الأزمان السابقة كان منزلها عن العيوب حتى يصح أن يقال "إنه نموذج الكمال البشري" الكمال البشري لا يجب أن نبحت عنه في الماضي بل إن أراد الله أن يمنّ به على عباده فلا يكون إلا في مستقبل بعيد جدا.²

ولقد بلغ الأمر بشاعر عراقي مثل معروف الرصافي إلى أن ينظم في التشكيك بإشراق هذا الماضي:

نَظَرْنَا لِأَمْرِ الْحَاضِرِينَ فَرَأَيْنَا فُكَيْفَ بِأَمْرِ الْغَابِرِينَ نُصَدِّقُ³

إن النفور الذي أبداه عمران من فكرة "الحدثاء" ترجع أسبابه في نظرنا إلى أن هذا المفهوم يعرض عصر "الكمال الإنساني" أي القرن السابع الميلادي للإذابة الحضارية ويقطع كل محاولة لاستنساخ هذا الماضي الذي يرى أصحاب النظرة السلفية أنه أثرى من الحاضر عطاء حضاريا لذلك نعثر عند عمران في كثير من المواضع على أحاديث عن الأمة الإسلامية وأمجادها في فترة النشأة والتوسع أي ما اصطلح عمران على تسميته بفترة "الإبرام" وقد كتب الماركسي الجديد الهادي التيمومي في تفسيره مثل هذا التعلق بقيم الحضارة التقليدية ما يلي: "لا نعجب من استمرار تعلق هذه المجتمعات [أي مجتمعات الحضارة القديمة] بالمفهوم الدائري للتاريخ وكانت مقاربة إنسان هذه المجتمعات المتخلفة أمبريقية تجعله يؤمن بأن كل الأشياء تتكرر دائما وأبدا تماما مثل

¹ - فرح أنطون: ابن رشد وفلسفته، مرجع سبق ذكره، ص 350.

² - المرجع نفسه، ص 354.

³ - الهادي التيمومي: مفهوم التاريخ وتاريخ المفهوم في العالم الغربي من "النهضة" إلى "العولمة"، صفاقس، دار محمد علي، 2003، ص 12.

تعاقب الليل والنهار وتعاقب الفصول وتعاقب الأجيال. (...) فالزمن مثل العجلة التي تدور وتعود دائما إلى نفس النقطة والتاريخ يعيد نفسه دائما".¹

تميل هذه النظرة السلفية إلى أن تقيس حياة الشعوب إلى حياة "السلف" وهي نظرة تنبني على نوع من القانون الذي يرى أصحابه أن السابق أرقى حضاريا من اللاحق، والماضي أثرى من الفترات اللاحقة للقرن السابع الميلادي الإسلامي بمعنى أن إنسان الحضارة الحديثة ليس يمكنه مهما اجتهد أن يكون تصوره للعالم أفضل من تصور إنسان القرن السابع الميلادي أي إنسان الحضارة الإسلامية القديمة كتب التيمومي: "لقد كانت المجتمعات [أي المجتمعات التقليدية] تعيش حاضرا أبديا وهذا الحاضر الأبدي هو في نفس الوقت ماض أبدي ومستقبل أبدي إلا أن ما لا بد من ملاحظته هو أن الماضي كان يحظى لدى هذه المجتمعات التقليدية بأهمية بالغة، فالماضي فترة ذهبية وفردوس مفقود والحاضر فترة انحسار، أما المستقبل فهو الدمار والموت".²

إننا إزاء نظرة لا تاريخية تؤرخ للحاضر انطلاقا من الماضي أي ترى أن ما بلغته الحضارة الحديثة كان موجودا في الماضي.

هكذا إذن تبدو علاقة عمران بالماضي علاقة حميمية ونحن نميل إلى القول إن مثل هذه النظرة التي كان مرجعها التجربة الإسلامية لا يمكن أن تقوم إلا على معاداة من ترى فيهم خطرا على الإسلام ونقصد الآخذين بالنظرة الخطية إلى الزمن أي النظرة القاتلة للأديان. إن المفكر عمران لا يمكنه أن يتحدث عن تطور وتقدم يخرج عن "الأصل" "فالنهر" ابتداء سيلانه بميلاد الإسلام الأول أي "إسلام القرن السابع الميلادي" لأنه يؤرخ للبشرية انطلاقا من النظرة الدينية الإسلامية لذلك هو ينفر من فكرة التقدم الإنساني التي تشترط تجاوز الدين الخاص والأمة الخاصة إلى القول بالفكرة الإنسانية وهذا هو بالذات ما لا يمكن أن لا يحاربه القائلون بـ "نظرية الانحطاط".

¹ - المصدر نفسه، ص 118.

² - الهادي التيمومي، مفهوم التاريخ، مصدر سبق ذكره، ص 118

إن علينا الآن، بعد أن تعرضنا لقضية المركزية العروبية الإسلامية وقضية التحقيب ومدى حضورهما في تفكير الإسلامي السني المعتدل كمال عمران أن نطرح السؤال التالي:

كيف يظهر العامل الحاسم في تفكيره؟

تفكير عمران واضح من خلال ما تقدم فهو يجيب عن السؤال: لماذا تخلف المسلمون؟

يجيب عن هذا السؤال على النحو التالي: تقدم المسلمون لأن قادتهم الفكريين كانوا قبل القرن الحادي عشر الميلادي ملتزمين بتحقيق المعادلة بين شرطي العلم والدين بمعنى أن هذه الفترة في نظر المفكر عمران كان الدين فيها بمعنى الشرع موجهًا للعقل أي أن نشاط العقل لا يتعدى حدود ما يسمح به الدين أي بعبارة أدق إن: " بنية العقل في الثقافة الإسلامية راسخة في الإطار الديني بل إن الوعي والضمير يتشكلان جوهرًا بالدين".¹

وفي حديثه عن السياسة استعمل المفكر عمران فعلي "اتسع" و"انحصر" يعني أن عمران يفضل السياسة بالمعنى القديم، فما هو مضمون هذه السياسة التي يطلق عليها مصطلح "الإبرام"؟ إنها السياسة "في السياق الإسلامي [التي يكون] للعقل [فيها] منزلة مشدودة إلى طبيعة العلاقة التي أرادها القرآن بين الإنسان وخالقه"²

ماذا يعني هذا الكلام؟ يعني أن السياسة الفضلى هي التي يحدد الشرع معالمها وحدودها وكل سياسة تقلص من حضور الشرع أو تستبعده إنما هي "نقض" "فالإبرام عقد صلة وثيقة في الدين الإسلامي، بين العلم والعمل أخذًا عن القرآن الكريم"³

أما العقل الذي يقلص من توجيه الدين أو يبعد الدين عن النشاط العقلي فهو "نقض" إذ "النقض في اللسان إفساد ما أبرمت من عقد أو بناء فهو ضد "الإبرام" وقد وجدنا النقض في الثقافة الإسلامية هدمًا لما أحكم نسجه في أنماط المعرفة".⁴

¹ - كمال عمران: الإبرام والنقض، مصدر سبق ذكره، ص 25.

² - المصدر نفسه، ص 12.

³ - المصدر نفسه، ص 17.

⁴ - المصدر نفسه، ص 20.

لا يرى عمران خلاصا للمسلمين في غير تقييد العقل بالدين حتى يصبح هذا الدين موجها للحياة على النحو الذي كان يراه محمد عبده الذي كتب: "منحنا العقل (...)" والوجدان (...) فهما عيانان للنفس تنظر بهما عين تقع على القريب وأخرى تمتد إلى البعيد (...) فالعلم الصحيح مقوم الوجدان والوجدان السليم من أشد أعوان العلم والدين الكامل علم وذوق، عقل وقلب.¹

خطأ المفكرين مشاركة ومغاربة حسب ما يذهب إليه محمد عبده هو أنهم عمدوا إلى الاحتذاء بالغرب لا إلى الاقتباس منه ولهذا هو لا يرى في من درجت دروس الحضارة عندنا على أن تسميهم برواد النهضة العربية بعد حملة نابليون بونابرت على مصر 1798 (ونحن نذكر هذه الحملة لأن واحدا مثل محمد عبده لم يهتم هو ولا غيره من المشاركة بحملة لويس دي بورمون على الجزائر سنة 1830) غير "مستلئين" وهذا هو بالضبط ما يراه المفكر عمران إذ كتب في الموضوع ما لا يحتمل لبسا: "وإذا قلبنا النظر ونحن في نهاية القرن العشرين متسائلين ماذا ولد الانكباب الصارم على طريقة الحكم [مثلا جرت على ذلك عادة الغربيين] منذ الطهطاوي وخير الدين وعبد الرحمان الكواكبي وأحمد فارس الشدياق ومحمد كرد علي وشكيب أرسلان وأحمد بن أبي الضياف ومحمد بيرم الخامس من رؤية كانت القاعدة لما نعيشه اليوم."²

يرى عمران أن كل من ركز اهتمامه على السياسة وقضاياها طيلة أكثر من قرن ونصف يمثل رؤية "كانت القاعدة لما نعيشه اليوم" من "تمزق وتناحر يصلان في أحيان إلى حد قد لا يرجى بعده رتق."³ سببه الأول "الانكباب الصارم على طريقة الحكم الغربية"

هذا التمزق إن عدنا إلى سنة 1992 سياسيا سنجد أنه يتمثل في قضية سياسية هي الصراع بين السلطة السياسية الحاكمة وحزب النهضة وقد وصفها المفكر عمران بأنها "تناحر" فما الحل حتى لا يحدث أن "يصل التمزق والتناحر إلى حد قد لا يرجى بعده

¹ - محمد عبده: الإسلام والنصرانية، مرجع سبق ذكره، ص 147.

² - كمال عمران: الإبرام والنقض، مصدر سبق ذكره، ص 7.

³ - كمال عمران: الإبرام والنقض، مصدر سبق ذكره، ص 7

رتق. " إنه حل ي نهج نهج حل الإسلام المعتدل وهو هذا الإسلام الذي عبرت عنه السلسلة التي أصدرتها وزارة الثقافة بعنوان "موافقات".

لماذا يوجه عمران نقدا قاسيا إلى هؤلاء الذين ركزوا على الجانب السياسي؟

لأنهم كانوا يرون أنه إذا صلحت السياسة يمكن أن يصلح المجتمع بمعنى أن نظرة الإسلام المعتدل تفيد بأن الإسلام دين وليس دولة وإذا كان الإسلام ديناً وليس دولة أليست هذه نظرة "اللائكيين" الفرنسيين الذين عبر عنهم بورقيبة في تونس أفضل تعبير طيلة حياته. أليس الإسلام المعتدل الذي اختير عمران معبراً عنه هو في نهاية الأمر الدين الذي صاغت ملامحه النظرة السياسية اللائكية الفرنسية المنشأ؟ والتي تكاد ترادف بين الدين والثقافة. فرواد النهضة في نظر عمران استندوا إلى "وهم رهيب" عندما اعتبروا أن القضية السياسية هي القضية المركزية ونحن بدورنا نتساءل: ما هي القضية المفتاح إن رفضنا العامل السياسي؟ وإذا لم تكن القضية السياسية هي المفتاح فكيف نفهم القول إن الإسلام ليس إلّا ديناً لا حق له في أن يطلب أن تكون له دولة وذلك بأن يتنازل عن دوره السياسي ومثل هذه الدعوة هي دعوة العقلانيين؟

كتب التاريخي العقلاني الأرثوذكسي فرح أنطون في هذا الغرض ما يلي: "أساس الإصلاح الذي يجب أن تدعو إليه الحكومات في هذا الزمان [يعني الحداثة الفرنسية خاصة التي تعادي الدين معاداة لا حد لها] حصر الدين في أماكن العبادة كما تحصره فرنسا اليوم¹ وعدم الإذن له بالخروج منها لأنه لا دخل له في الدنيا ولا وظيفة له غير عبادة الله وهذا ينافي دعوة الأستاذ [يقصد محمد عبده] التي تقدمت أشد منافاة".²

إن رواد النهضة في نظر عمران أوهمتهم أوروبا (التفكير الحديث) أن الحل كامن في القضية السياسية "[توهم] رواد النهضة أن الحل الجوهري كامن في طريقة الحكم وأن النموذج متوفر في أوروبا".³

¹ - يقصد سنة 1905.

² - فرح أنطون: ابن رشد وفلسفته، مرجع سبق ذكره، ص 285.

³ - كمال عمران: الإبرام والنقض، مصدر سبق ذكره، ص 8.

نستنتج من ذلك أن مأخذيه على النهضويين هي أولا اعتبارهم أن السياسي هو الأصل والبقية فروع، والثاني أن هذا الاتجاه هو اتجاه "مستورد" من أوروبا، فما دور السياسي إذن عند المفكر عمران؟ كتب: "لا نسعى في هذا التقديم إلى الإغضاء عن الدور السياسي للنهوض بأي مجتمع، بل نريد أن نؤكد استنزاف القوى لهذا الدور دون أن تشيد على قاعدة متينة تبني ولا تقلد الآخر، تؤسس ولا تقتبس عن الآخر. ولا يدعو الأمر أيضا إلى القطيعة بين "الأنا" و"الآخر" بل إلى التواصل على أساس التكافؤ لا على التمايز.¹ هذا يعني أن كل نشاط سياسي تدعيه أحزاب سياسية دينية إنما هو "استنزاف للقوى" فيجب عليها أن تحصر نشاطها في مجال واحد غير سياسي يتمثل في "أن تشيد على قاعدة متينة، تبني ولا تقلد الآخر، تؤسس ولا تقتبس على الآخر."

تفكير عمران تفكير سلفي ديني لذلك فإن فكرة الحداثة المبنية على الخطية ليست هي الفكرة المهمة في نظره فأساس تحريك المجتمعات عنده يعود إلى العامل الديني هذا العامل الذي كان له الأثر العميق في توجيه فكر عمران صوب الفكرة الإسلامية التي ترفض كل المقومات المبنية على غير الدين الإسلامي كتب: "الإبرام ثنائية متلازمة الأطراف. طرف العلم بآدابه وهو علم ينمو بفعل الزمن ويتقدم باستحداث الطرق المثريّة. وطرف الإنسان يتعامل بذلك العلم مع الواقع الذي يعيشه ليصوغ طباعا اجتماعيا من المعين الديني."²

إن عمران بنظرته الدينية إلى الزمن إنما يقول بـ"فردوس مفقود" تمثل في العصر الذهبي في التاريخ الإسلامي ولذلك هو يندرج نهائيا ضمن القائلين بأن الإسلام هو "الحل". وهو ما يعني أن ثمة إيماننا بفترة ماضية أرقى في نظره مما وصلت إليه الإنسانية اليوم هي القرن السابع الميلادي قرن ظهور الإسلام الأول.

إن هذه النظرة إلى الأشياء تربط ربطا وثيقا بين العامل الديني باعتباره محركا للتاريخ وبقية النظم الحياتية الأخرى إذ لا يوجد مجال يمكن التفكير فيه إلا من داخل المنظومة الدينية.

¹ - المصدر نفسه، ص 17.

² - كمال عمران: الإبرام والنقض، مصدر سبق ذكره، ص 17.

إن أصحاب هذه النظرة ونخص منهم بالذكر المفكر عمران يعتبرون أن الإنسان كائن ديني لا كائنا عقليا أو سياسيا أو اقتصاديا، وهو ما حدا عمران إلى تغليب الفكرة الدينية على بقية الأفكار الأخرى لذلك ما كان له أن يدعو إلى "إخضاع الحياة للأحكام الشرعية"¹ لولا إيمانه بأن الديني يعلو على العقلي والمادي. نحن إزاء دعوة ليس بإمكان المرء أن يفهمها إلا إذا فهم النواة الفكرية التي يقوم عليها تفكير عمران والتي أبرزنا عددا من ملامحها. وهي ليست ناتجة في نظرنا عن موقف ديني فحسب بل كذلك عن موقف فكري سياسي واجتماعي في خصومة مع التيارات الفكرية التي ترى أن الدين لا يمكن أن يتجاوز المجال الخاص. وفي قراءة عمران للأحداث التاريخية التي مرت بها الحضارة الإسلامية نلاحظ نوعا من العداوة تجاه التيارات الفكرية غير الإسلامية، لذلك كان تعامله مع أصحاب التيارات التي لا تقول بالفكرة الإسلامية تعاملًا قاسيا عنيفا إذ وصفهم بأنهم "موهومون" إذ هم استندوا "إلى وهم رهيب" وهذا يعني أننا إزاء قضية فكرية سياسية تذوب فيها، تنظيرا على الأقل، الانتماءات القبلية والوطنية والقومية ليحل محلها الانتماء العقدي.

هذا هو ما يفسر إدراجنا المفكر عمران ضمن الآخذين بالنظرة السلفية إلى الأشياء لأنه ينتمي في نظرنا إلى مجتمع يغلب عليه، إلا فيما ندر، الطابع التقليدي.

إن هذا المجتمع غير منتج لفكرة التقدم بمعنى أنه مجتمع يحكمه الماضي. وهذا الميل إلى الماضي يفسر بضعف الدافع إلى المستقبل الذي يولد دعوة مدمرة لأسس المجتمع التقليدي لذلك كان تعامل عمران مع الحداثة يخفي نفورا لا حد له ممن نسجوا على منوال الغرب وذلك ضمن تصور يغلب العامل الديني على بقية العوامل الأخرى. وهو ما تعرض له محمد الناصر النفاوي بالنقد قائلا: "إن طاقة كامنة في الإسلام مثل هذه الطاقة لا تنتظر غير "المنقذ" الفرد الذي بإمكانه أن يغير وضع البلاد الإسلامية".²

من هو هذا الفرد؟ من السهل على المرء أن يعثر فيما يتصل بفكرة "الإسلام المنقذ" على قرابة فكرية كما أسلفنا الذكر بين السلفي التونسي عمران ومحمد عبده، هذه

¹-المصدر نفسه، ص 38.

²- محمد الناصر النفاوي، الدولة والمجتمع، مرجع سبق ذكره، ص 173.

القراءة الفكرية التي يفصح من خلالها العروبي الإسلامي محمد عبده عن هذا الفرد الخلاق في لهجة مفعمة "بالإرادوية" يتضخم فيها العامل الديني ويضعف العامل الاقتصادي والاجتماعي وهو ما أكده قوله: "لو رزق الله المسلمين حاكما يعرف دينه ويأخذهم بأحكامه لرأيتهم قد نهضوا والقرآن الكريم في إحدى اليدين وما قرر الأولون وما اكتشف الآخرون في اليد الأخرى، ذلك لآخرتهم، وهذا لدنياهم وساروا يزاحمون الأوروبيين فيزحموهم."¹

إننا إزاء مفكر سلفي تقوم ذهنيته على مجموع تأثيرات الحضارة الإسلامية التي تركز اهتمامها على ما يعنى بالروح وتقلل من تأثير الجوانب المادية ضمن مرجعية فكرية إسلامية قائمة على العامل الديني. إن هذا الفهم هو الذي يدفع عمران إلى أن يحذو حذو السلفي علال الفاسي عندما كتب: "هناك انحراف يجب تقويمه والوسيلة ستكون الإسلام."²

إن ما سبق يفيد أننا إزاء نظرة مثالية تؤرخ للحضارة انطلاقا من الدين باعتباره عاملا حاسما خارجا عن تأثير التاريخ، أي أن الدين صالح لكل زمان ومكان ونحن عندما نتحدث عن الفاسي أو محمد عبده فإننا في نهاية الأمر نتحدث عن نظرة سبق لأحد أسلافهما و هو "جمال الدين الأفغاني"³ أن عبر عنها منذ نهاية القرن التاسع عشر أحسن تعبير عندما كتب "فعلاجها (الحضارة الإسلامية) يكون برجوعها إلى قواعد دينها و الأخذ بأحكامه على ما كان في بدايته (...)(يقصد إسلام القرن السابع الميلادي) و من طلب إصلاح أمة شأنها ما ذكرنا بوسيلة سوى هذه فقد ركب بها شططا و جعل النهاية

¹ - محمد عبده، الإسلام والنصرانية، مرجع سبق ذكره، ص 31.

² - علال الفاسي: دروس في الحركة السلفية، المشرق والمغرب العربيين، الدار البيضاء، عيون المقالات، ط4، د.ت، ص 52.

³ - جمال الدين الأفغاني (1838_1897) كاتب و فيلسوف و مصلح إسلامي من أصل أفغاني أو فارسي. ولد في قرية اسعد أباد الأفغانية سنة 1838 ومات سنة 1897. لُقّب بالسيد لأنه كان على حد توكيده من أحفاد الرسول (...). قصد الأستاذة عن طريق مصر بدعوة من السلطان عبد العزيز الذي عينه عضوا في مجلس المعارف. وهناك تعرف على طالب من الأزهر هو محمد عبده فانعقدت بينهما أواصر صداقة دائمة (...). أسس الاثنان "جمعية العروى الوثقى" في باريس. دخل في نقاش مع أرنت رينان حول موقف الإسلام من العلم. من أهم مؤلفاته: "خاطرات جمال الدين الأفغاني الحسيني": "رسالة في الرد على الدهريين" و قد نقلها إلى العربية محمد عبده. انظر جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة: مرجع سبق ذكره: صص 63 _ 64

بداية و انعكست التربية و خالف فيها نظام الوجود فيعكس عليه القصد ولا يزيد الأمة إلا نحسا ولا يكسبها إلا تعسا¹.

إن الخيط الرابط بين الأفغاني وعبدہ و الفاسي وعمران خيط متين واضح و ذلك على الرغم مما قد يبدو من اختلاف بين الأفغاني الذي كان رجل سياسة من الدرجة الأولى وعلال الفاسي الذي لا يمكن للمرء أن يفصل بين دعوته "السلفية الجديدة" ونشاطه السياسي ممثلا في حزب الاستقلال وبين محمد عبده الذي تبرأ من السياسة والسياسيين ظاهريا عندما كتب : "أعوذ بالله من السياسة ومن لفظ السياسة ومن معنى السياسة ومن كل حرف يلفظ من كلمة السياسة ومن كل خيال يخطر ببالي من السياسة و من كل أرض تذكر فيها السياسة و من كل شخص يتكلم أو يتعلم أو يجنّ أو يعقل في السياسة و من ساس و يسوس و سانس و مسوس. إن هذه السياسة كأنها الشجرة التي تخرج من أصل الجحيم طلعتها كأنه رؤوس الشياطين فإنهم لآكلون منها فمالئون البطون"² تماما مثل عمران الذي حمّل "الرواد العرب" مسؤولية ما "آل إليه أمرنا من تمزق و تناحر يصلان في أحيان إلى حدّ قد لا يرجى بعده رتق" بسبب إغراقهم في السياسي أي بعبارة عمران "الانكباب الصارم على طريقة الحكم" فمثل هذا الانكباب هو الذي يرى فيه عمران سبب "التناحر" و التناحر يعني الصراع السياسي .

¹ - علال الفاسي :دروس، مرجع سبق ذكره، ص53

² - فرح أنطون:ابن رشد و فلسفته، مرجع سلف ذكره، ص 252.

الفصل الثاني

الحلقة المفقودة في تفكير

عبد المجيد الشرفي



فرح أنطون: "كيف يمكن الجمع بين هذين المتناقضين وهما "الرغبة في حفظ الأصل" والرغبة في الخروج عنه مجارة للعصر؟"

ابن رشد وفلسفته، ص 152.

محمد كرد علي: "متى أصبحت كلمة الفقهاء نافذة في سياسة أمة يخشى عليها الانحلال." المذكرات، ص 1020.

عبد المجيد الشرفي: "لعب رجال الدين من فقهاء ومحدثين ومفسرين ومتكلمين دور السلطة الكنسية المحددة للإيمان القويم المشهورة بالمخالفين وقد أكلوا لأنفسهم بالخصوص مهمة الكلام باسم الله وأصبغوا على آرائهم ومقالاتهم صبغة القداسة فاعتبروا مثلاً للقوانين التي سنوها أحكاماً إلهية حجتهم في ذلك أنها أحكام شرعية لأنها مستنبطة من الأصول الإسلامية وبالأخص من القرآن والسنة."

الإسلام والحادثة، ص 18.

إذا كان تفكير كمال عمران يقوم على الخصوصية الحضارية ضمن أمة أمة ومن ثم يرفض إدماج الأمة الإسلامية فيما هو أوسع منها فإن تفكير عبد المجيد الشرفي يقوم على فكرة الإنسانية ومن ثمة على فكرة التقدم البشري لا على فكرة الانحطاط (أي التعثر الحضاري ضمن بلد بلد أو أمة أمة) ويتولد عن مثل هذا التفكير تنسيب لدور هذه الحضارة أو تلك أو لهذا الرمز الديني أو ذاك فكأن هذه الحضارات بما تتضمن من رموز دينية لا تمثل غير حلقات متراكبة في سلسلة التاريخ التي لا يعرف لها مبتدأ ولا خبر.

إن صبغ صفة الحلقة على الحضارات وعلى مراحل التاريخ يفترض أن تكون كل فترة تاريخية أثرى من الحلقة التي سبقتها وأقل ثراء من التي ستليها وذلك على الرغم من تعثر هذه الحضارة أو تلك في فترات التاريخ.

إن لهذه النظرة التاريخية الخطية التصاعدية إلى التاريخ صاغتتها القدامى والمحدثين. لذلك علينا مثلما كان الشأن في الفصل الأول أن نتعقب تفكير هؤلاء قبل التعرض لأحد أحفادهم وهو عبد المجيد الشرفي.

كتب المغربي المسلم أبو الوليد بن رشد في الفيلسوف الغربي أرسطو (384 - 322 ق.م) الذي عاش في القرن الحادي عشر قبل الإسلام: "نحمد الله حمدا لا حد له ذاك الذي اختار هذا الرجل للكمال فوضعه في أعلى درجات الفضل "البشري" التي لم يستطع أن يبلغها أي رجل في أي عصر كان، وأرسطو الذي أشار الله إليه بقوله ذاك فضل الله يأتيه من يشاء." ¹ أرسطو الغربي تحدث عنه ابن رشد بالأسلوب الذي رأينا فماذا يعني هذا؟

هذا يعني أنه لا أحد من الناس وفي أي مكان في العالم ومن ضمن هؤلاء الأنبياء بلغ ما بلغ أرسطو من "فضل" فالمسيح مثلا الذي قامت عليه الديانة المسيحية لا يبلغ منزلة أرسطو عند ابن رشد وذلك هو بالذات ما كتبه أرنست رينان في وصفه المسيح بعد أن نزل في الفترة التاريخية التي ظهر فيها وهي فترة أقل تطورا (وهذا تعثر حضاري) مما تلاها من فترات إذ تغلبت فيها ثقافة الخوارق للعادة على الحقائق "الوضعية" فقد

¹ - أرنست رينان: ابن رشد والرشيديّة، تعريب عادل زعيتّر، القاهرة، دار إحياء الكتب الوطنية، ص70.

كتب: "إن نفي المعجزة أي فكرة أن كل شيء يحدث في العالم نتيجة قوانين لا دخل شخصيا فيها لكائنات فوقانية، كانت أمرا شائعا في المدارس العالية في كل البلاد التي تلقت علوم اليونان. أما المسيح فإنه لم يعرف شيئا عن هذا التطور. وبالرغم من أنه ولد في فترة تقدمها الإعلان عن المبدأ الوضعي فقد عاش في عالم يطفح بما هو فوق طبيعي (...). كان يؤمن بالشيطان الذي كان يتصوره على هيئة جني شرير وكان يتخيل، شأنه في ذلك شأن جميع الناس، أن الأمراض العصبية من فعل الشياطين الذين يستولون على المريض ويثيرونه. لم يكن الخارق للعادة بالنسبة إليه هو الأمر الاستثنائي وإنما كان هو الأمر العادي. إن مفهوم الفوق الطبيعي بما يتضمن من مستحيل لم يظهر إلا في اليوم الذي ولد فيه العلم الطبيعي التجريبي والإنسان الذي يجهل كل شيء عن الفيزيقي ويعتقد أنه يمكنه بالصلاة أن يغير سير السحب وأن يشفي من المرض بل أن يرد الموت، لا يجد من المعجزة أي شيء خارق للعادة لأن سير الأشياء كله هو بالنسبة إليه نتيجة لإرادة الله غير المقيدة. ولقد كانت هذه الحالة الفكرية دائما هي حالة المسيح".¹

يتضح لنا من هذا النص أن المسيح كان خاضعا لبيئة فكرية تقول بكائنات ما وراءية لم يحدث للإنسان أن لمس وجودها حقيقة. هذا المدقق الراقص "للإعجاز" الذي يتضمنه الشاهد الطويل المقتطف من "رينان" إنما يعبر في حقيقة الأمر عن تفكير ابن رشد مثلما سنرى أنه يعبر عن تفكير أحفاد ابن رشد سواء أكانوا التاريخي العقلاني الأرثوذكسي فرح أنطون أم التاريخي العقلاني الجزائري على الحامي أم التاريخي العقلاني التونسي عبد المجيد الشرفي وإن كان كل هؤلاء لا يصرّحون، تقيّة منهم، بحقيقة ما يعتقدون. وما يمكن أن نحفظ به مما سبق عن ابن رشد وعن أرنست رينان هو اتفاقهما في النقاط التالية:

¹ - Ernest Renan; La vie du christ, Paris, 1974, p 137.

والنص المعرب نقلناه عن الأستاذ محمد الناصر النفزاوي في أطروحته، التيارات الفكرية السياسية في السلطنة العثمانية 1839 - 1918، صفاقس، دار محمد علي للنشر والتوزيع، 2001، ص 368.



أرنست رينان (1823 – 1892)

- اعتماد الفكر البشري أي الإنساني لا الفكر الخاص بأمة من الأمم مرجعا واحداً.
- اعتبار أن اتجاه هذا الفكر تصاعدي بمعنى أنه يسير من حالة دنيا إلى حالة أرقى.
- انه فكر لا يقول بالخصوصية الحضارية إذ أن فترة ازدهار حضاري في منطقة - ما من العالم قد تعقبها فترة انحطاط في هذه المنطقة ولكن هذا لا يعني توقف الازدهار الحضاري في مناطق أخرى مما يعني، استنتاجاً، أننا إزاء حلقات حضارية إنسانية ولسنا إزاء حالات اكتمال حضاري في فترة ما من فترات التاريخ يمكن أن تصبح مرجعا وقدوة مثلما هو الشأن بالنسبة إلى السلفيين في كل حضارة وفي كل أرض إذ السلفية ليست اختصاصاً إسلامياً. وهي توجد في كل زمان ومكان وإن بمقايير مختلفة. مما تقدم، وبطريقة الاستنتاج، دائماً يمكن أن نجزم أن التفكير العقلاني وإن كان يتحفظ، لا يعتبره العقل محركا للتاريخ، إزاء العوامل الاجتماعية والاقتصادية والتقنية فإنه، لتاريخيته التي لمسناها في الصفحات المتقدمة، يقول بأثر التاريخ الحاسم في تحديد مسار الفكر البشري ومن ثمة بأثر البيئة في تلوين هذا المسار. وأشهر مثالين على ما

نقول هما تفكير ابن رشد الموحدّي المغربي الذي أراد أن يكون تفكيره مغربيا نقيضا لتفكير الغزالي المشرقي السلجوقي -أي التركي في نهاية الأمر- وتفكير رينان الذي تخير "ابن رشد والرشدية" موضوعا لرسالته للدكتور¹ إيماننا منه بتميز الفكر المغربي عن الفكر المشرقي وكأنه أحس منذ فترة مبكرة بنوع من العلاقة غير الواضحة بين جنوب المتوسط وشماله. فموقف ابن رشد ورينان وخاصة ابن رشد من المركزية العروبية الإسلامية واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان إذ للمغرب عند رينان خصائصه التاريخية الحاسمة.

إن هذه العلاقة الفاترة بين المغرب والمشرق ليست كذلك فيما يتّصل بعلاقة المغرب بأوروبا الغربية. ولذلك نرى رينان يلجّ على ضرورة تحديد الفترة التي سيحدث فيها اللاتوازن الحضاري بين الحضارتين المغربية والغربية بالمعنيين الجغرافي والفلسفي للكلمة بل إن الأمر يصل به إلى أن يحدّد بطريقة فظة بداية اختلال التوازن بين الحضارتين المغربية والغربية فلقد كان هذا المفكر السياسي الفرنسي قاطعا في تحقيبه، إذ ذهب إلى ما يمكن أن يتحفظ إزاءه كل باحث يرى أن انخراط التوازن بين الحضارات لا يمكن أن يتحدد باليوم أو بالسنة أو بالعقد. وهذه المحاولة في التحقيب التي حرص فيها رينان حتى على ذكر سنة بداية اختلال هذا التوازن 1275 ألحقت الضيّم بفكرته الأساسية فلقد كتب "وفي حدود منتصف القرن الثالث عشر مازالت كفة الميزان بعد غير مستقرة. وبداية من 1275 تقريبا ظهرت حركتان بشكل جلي: فمن ناحية غرق المسلمون في انحطاط فكري بالغ ومن ناحية أخرى دخلت أوروبا الغربية من جهتها بثبات في هذه الطريق الواسعة من البحث العلمي عن الحقيقة (...)"².

إن رينان لا ينتصر للمسيحية على الإسلام فالديانتان حاربتا في نظره العقل ولكن ما حدث هو أن محاربة الإسلام العقل ممثلا في الفلسفة كانت على نحو أشدّ ضراوة انتهت بفوز الإسلام في حين أن حرب المسيحية على العقل باءت بالفشل.

¹ - Ernest Renan: Averroès et l'averroïsme , Paris, 1852.

² - Ernest Renan: L'Islam et la science, p 19.

والنص المعرب نقلناه عن عبد الرحمان بدوي: موسوعة المستشرقين، بيروت، دار العلم للملايين، ط3، 1993، ص 315.

كتب رينان في هذا السياق مقاطع عديدة نوردها على طولها "إن اللاهوت (المسيحي) الغربي لم يكن أقل اضطهادا لغيره من الدين الإسلامي. بيد أن الأول لم يفلح، ولم يسجن الروح الحديثة، كما سحق الإسلام روح البلاد التي فتحها. في الغرب لم يفلح الاضطهاد الديني إلا في بلد واحد هو إسبانيا ففيها قام نظام رهيب من الاضطهاد يخلق الروح العلمية."¹

ثم كتب: "اضطهد [إسلام الفقهاء] الفكر الحر ولا أقول أنه فعل ذلك على نحو أشد وطأة من سائر المذاهب الدينية، وإنما لأن ذلك كان على نحو أكثر فعالية. لقد جعل من البلاد التي فتحها ميدانا مغلقا دون الثقافة الفعلية للروح."² وكتب: " في جانب بدوت فيه للشيخ [يقصد جمال الدين الأفغاني] أنني لم أكن عادلا وهو أنني لم أفصل القول بما فيه الكفاية عن هذه الفكرة، وهي أن كل دين موحى به منقاد إلى إبداء العداء للعلم الوضعي، وأن المسيحية في هذا الشأن صنعت صنع الإسلام. وهذا أمر لا شك فيه. إن جاليليو لم تعامله الكاثوليكية معاملة أفضل من المعاملة التي عامل الإسلام بها ابن رشد. إن جاليليو عثر على الحقيقة وهو يقيم في بلد كاثوليكي، على رغم أنف الكاثوليكية، مثلما أن ابن رشد تفلسف على نحو نبيل في بلاد الإسلام، على رغم أنف الإسلام."³

ثم كتب عن تعثر الإسلام: "إنه لمشهد منقطع النظير، مشهد ذلك الدين المتميز من العالم والذي ظل فترة من الزمن على رأس الإنسانية، وحقق مزيجا جميلا، ولكنه عابر، من العناصر التي تؤلف مجتمعا متحضرا: ثقافة عقلية، تشامخ، سراوة في الأخلاق، علم وفلسفة، شعور رقيق بالجمال: كل شيء، باستثناء ما يمكن للدولة من البقاء، أعني جرثومة التطور والتقدم. (...) إن تطوره الفعلي الذي كان لفترة من

¹ - Ernest Renan: L'Islamisme et la Science, conférence faite à Sorbonne, le 29 mars 1883, Paris, Galmann, Levy éditeur, 1883.

² - عبد الرحمان بدوي: موسوعة المستشرقين، مرجع سبق ذكره، ص 315.

³ - عبد الرحمان بدوي: موسوعة المستشرقين، مرجع سلف ذكره، ص 315.

الزمان متفوقا على تطور الأمم المسيحية، لم يتمكن من مقاومة هذا الشعور الأول بالتعب الذي تستشعره الروح الإنسانية بعد كل مجهود من مجهوداتها.¹

وإحساس أرنست رينان الديني لا يفتر البتة حتى عندما يتعلق الأمر بالإسلام. فلقد كتب في أسلوب شجي "هيهات أن أنطق بكلمات مرة ضد أي رمز من الرموز التي حاول الضمير الإنساني أن يجد فيها الطمأنينة وسط المشاكل غير القابلة للحل والتي يقدمها له الكون ومصيره! إن للإسلام جوانب جميلة من حيث هو دين، وأنا لم أدخل أبدا مسجدا دون أن يستولي علي شعور حار هل أصرح به؟ إنه الشعور بنوع من الأسف لكوني لست مسلما".²

لكنّ هذا التعاطف الذي لا شكّ في أن مأناه هو التكوين الديني عند أرنست رينان لا يمنعه من أن يحكم على استحالة أن يكون الاختيار الديني مفتاحا لحلّ قضايا مسلمي عصره ومسلمي أيامه. بل إنه يرى في العرب والمسلمين الذين سينهجون منهج ابن رشد ومنهجه في تناول القضايا الدينية أهدافا لهجمات رجال الدين، إذ سوف يُتَّهمون بمثل ما اتهم به ابن رشد. كتب محمد عثمان خشت نقلا عن رينان أن: " من اشتغل بالفلسفة من المسلمين اضطهد أو أحرقت كتبه أو كان في حماية خليفة أو أمير مؤمن في الظاهر غير متدين في الباطن".³

وليست خصومة فرح أنطون ومحمد عبده سنة 1903 إلا دليلا مبينا على صحة ما تنبأ به رينان فمن المعروف أن عبده كان يقف في هذه المقدمة وفيما يتعلق بالقضايا الثلاث التي تناولنا من خلالها موضوعنا هذا من بلاد المغرب موقف العروبي الإسلامي في حين أن فرح أنطون كان يلومه على عروبيته الإسلامية وتحقيره بلاد المغرب جريا على نهجي رينان وغوستاف لوبون فلقد كتب في هذا الموضوع ما يلي: "نعم نحن وقفنا على قول للفيلسوف رينان فيه طرف مما ذكره الأستاذ [يقصد محمد عبده] فإنه قال عند كلامه على اضطهاد العلم والفلسفة في الإسلام في المشرق والمغرب أن الدين الإسلامي كان في أيدي البربر والعناصر الغربية بمثابة قواعد شديدة ضيقة لأنهم كانوا يجعلونه كذلك.

¹ - المرجع نفسه، ص 313.

² - المرجع نفسه، ص 315.

³ - محمد عثمان خشت: الإسلام والعلم بين الأفغاني ورينان، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر، 1988، ص 42.

ولكننا نقول للأستاذ باحترام أنه عليه أن يحذر من هذا القول لأنه يهدم "الجامعة الإسلامية" فإذا كان الأستاذ من دعاة هذه الجامعة وجب أن يرجع في كل ما قاله عنه.¹



فرح أنطون (1874 – 1922)

إن فرح أنطون لا يقف إزاء نظرة رينان هذا الموقف من المركزية العروبية الإسلامية فحسب ولكنه يجاريه فيما يتصل بالقضيتين اللتين تهماًنا في هذا البحث وهما قضية التحقيق وقضية العامل الحاسم. كان هذا المفكر السياسي التاريخي العقلاني الشامي مثالا للنهم الفكري الذي لا يميز إلا ذوي النبوغ من البشر ولذلك فقد تشبع بتفكير رينان إلى حد قد يدفع البعض إلى اعتباره ظلا فكريا سياسيا للمفكر الفرنسي ذائع الصيت وإن كان إيمانا منه بعروبة البلاد العربية مشرقا ومغربا قد خلّص قراءته لرينان من نزعتة "الاستعمارية"². لقد حدا فرح أنطون حذو رينان فيما يتصل بموقفه من العروبية الإسلامية إذ كان كارها للوهابية السعودية إلى حدّ دفع به إلى أن يصفها بأنها "نفخة في

¹ - فرح أنطون: ابن رشد وفلسفته، مرجع سبق ذكره، ص 283.

² - أورد ريمون أرون Raymond Aron في كتابه:

Dimension de la conscience historique, Paris, 1964, p 17.

Ernest Renan: œuvres complètes, Paris, 1947, IP 390. نقلا عن

إن أمة لا تستعمر غيرها محكوم عليها نهائيا بالسير نحو الاشتراكية ونحو حرب الأغنياء والفقراء. ولذلك فإن فتح جنس راق لبلد يسكنه جنس منحط بغية الاستقرار فيه وحكمه ليس فيه ما يدعو إلى الانزعاج فيقدر ما يجب استنكار الفتوحات بين الأجناس المتساوية فإن بعث الأجناس الراقية الحياة في الأجناس المنحطة أو الهجينة يدخل ضمن تدبير العناية للإنسانية.

رماد أو صرخة في واد"¹ وكان فيما يتصل بقضية التحقيق يقفو أثر رينان وكذلك كان شأنه فيما يتصل بقضية العامل الحاسم في التاريخ

فلقد تمثلت مأساة بلاد المغرب، في نظره ، في عظمة رجل من "عيار" ابن رشد حُرِم من خلفاء فكريين. ألم يكتب : "لم يشتهر أحد (من تلاميذ ابن رشد) في الفلسفة بعده وذلك لأحد سببين فإما أنهم خافوا أن يقفوا فيما وقع فيه أستاذهم في حياته وإما أنهم كانوا غير مستعدين لهذه الصناعة الخطيرة التي تقتضي استعدادا نظريا وربما كان السبب الثاني هو الأرجح إذ لو كان أحدهم مستعدا لذلك استعدادا حقيقيا لرفع صوته مهما حاول الناس إسكاته لأن الحقيقة متى وجدت طريقها جرت فيها بقوة الصاعقة فلا يقف في وجهها شيء".²

نؤكد هنا على وجوب توقف القارئ عند هذه العبارة أي أن الفكر هو الحاسم في قضية اللاتوازن الحضاري إذ عندما تتمكن الفكرة "فلا يقف في وجهها شيء". ماذا يقصد فرح أنطون بهذه العبارة ؟ يقصد أن كل الظروف الاجتماعية والاقتصادية لا يمكن أن تقف حبر عثرة في طريق هذه الفكرة التي "ألهمت" فأصبحت في مفهومه شبيهة بهذه "الإلهية" التي لا يمكن للبشر أن يقفوا في وجهها.

إننا هنا بإزاء عقلانية متعالية عن المجتمع وعن الطبيعة تعالي الإله في الحضارة ما قبل الرأسمالية عن المجتمع وعن الطبيعة، فالمأخذ الأساسي في نظرنا على مثل هذه العقلانية هو أنها إن طردت الإله من عالم الأرض ومن عالم الطبيعة ومن الحياة الاجتماعية فإنها قد أخلت العقل "الوضعي" محلا إلهيا. هل كان لمثل هذا التفكير ممثلون في بلاد المغرب قبل عبد المجيد الشرفي؟ إننا نجيب على هذا السؤال إجابة إيجابية قاطعة إذ تعرض علي الحمامي في روايته " إدريس رواية شمال إفريقية" لهذه القضايا الثلاث خاطيا خطى كل من رينان وفرح أنطون. لقد كان روائيا نسيج وحده في التعبير عن الخصوصية المغربية إذ وقف فيما يتصل بالمركزية العروبية الإسلامية موقفا يقول بخصوصية الإسلام المغربي والإسلام عنده إسلامات

¹ - فرح أنطون: ابن رشد وفلسفته، مرجع سبق ذكره، ص 283.

² - المرجع نفسه، ص 278.

تتأثر بخصائص مختلف الأمم الإسلامية فلا مجال عندئذ لـ "تصور إسلام يتعالى مثل الله عن التاريخ والعرق والبيئة لذلك يرى أنه لا توجد أمة إسلامية واحدة لا شيء يميز الأقوام المندرجة ضمنها عن بعضها البعض ولكن توجد أمم إسلامية منها الأمة المغربية التي تملك تاريخا خاصا بها على المدارس أن تمكن له في أذهان التلاميذ المغاربة دفعا لكل عملية إلحاق سياسي".¹

لقد كتب علي الحمامي رفضا منه للمركزية العروبية الإسلامية وتأكيذا على خصوصية الحضارة المغربية ما يناقض ما كتب محمد عبده في "المتعالمين" من البربر وأشهرهم "ابن تومرت": "هناك مدرسة [سلفية] ثالثة" خاصة² بإفريقيا الشمالية ولدت تحت رعاية الفلسفة الإسلامية الكلاسيكية. إنها مدرسة ابن تومرت وهي مشبعة بذهنية مغربية خاصة تحدد ملامحها".³

إن السلفية التي يتغنى بها علي الحمامي هي سلفية "البربر المتعالمين" عند محمد عبده وأشهر هؤلاء "المتعالمين" المهدي بن تومرت الذي كتب عنه الحمامي: "كان للمغرب رائد سلفي ذائع الصيت، إنه ابن تومرت لقد كان بربريا.⁴ اجتذبه منذ سن مبكرة مشعل الثقافة العربية فارتحل إلى المشرق (...) كان الإمام الغزالي عندما وصل ابن تومرت إلى بلاد الرافدين (...) قد ترك أنصارا وخصوما. فالأنصار يتفقون في النظر إن لم يكن إلى شخصه فإلى أعماله على أنها المثال الكامل لإيديولوجيا ينصهر فيها العقل انصهارا موفقا في الإيمان متأسفين مع ذلك أن لا يكون تعليمه قد فهم أو وقع احتذاؤه. أما الخصوم فقد نددوا به وهم ينفون من البداية قيمة نظرياته وطرقه في حد ذاتها باعتباره حفار قبر الفلسفة الليبرالية والانطلاقة الفكرية التي بدأت تحليقها تحت رعاية الاعتزال لتبلغ في نهاية المطاف ذرى مهجورة منذ غروب الثقافة القديمة (...) من هذا النبع بالذات شرب عقاب تينمال [ابن تومرت] قبل أن يذهب إلى بغداد فيطلع على

¹ - مقتطف من دروس محمد الناصر النفزاوي، دروس مادة التكميلية ضمن شهادة الماجستير للسنة الجامعية 2006 - 2007، بعنوان عنوان: أثر المدارس الفكرية السياسية الغربية في المفكرين العرب.

² - تؤكد على قيمة هذه الصفة أي صفة الخصوصية.

³ - Ali Hammami, Idris, Rom, op. Cit, P93.

ونحن استعنا بترجمة الأستاذ المشرف محمد الناصر النفزاوي

⁴ - ونحن نلح على هذه الصفة.

أطروحات السلفية الحنبلية التي كانت بغداد تنتهياً سرا لتقبلها على الرغم من معارضة "الترك السلاجقة"¹ العنيدة ومن هذه الإسهامات ولدت في نهاية الأمر العقيدة الموحدية التي إن كانت ولدت في قمم الأطلس المعممة بالثلوج فسيكون ازدهارها التام في جامعات قرطبة. إن هذه فهي السلفية الحقيقية المثالية التقدمية في نفس الوقت.² معاداة التاريخي العقلاني علي الحمامي للعروبية الإسلامية واضحة إذن وضوحاً لا مزيد عليه فما هي نظرته إلى قضيتي التحقيب والعامل الحاسم؟

يجاري علي الحمامي في قضية التحقيب رينان ومن ثم فرح أنطون مجارة تامة أي هو يعتبر أن القرن الثالث عشر الميلادي إنما هو بامتياز القرن الذي تجلى فيه اللاتوازن الحضاري بين بلاد المغرب والبلاد الغربية عندما أصبح قابلاً للمعارنة. والحمامي على العكس مما سنرى عند عبد المجيد الشرفي لا يركز اهتمامه على الحضارة الإسلامية أو العربية بقدر ما يركز على الحضارة المغربية التي كان يرى أن لها خصائص تتميز بها عن الحضارة الإسلامية المشرقية فلم يكتب: "كان الخوارج سلفي الإسلام الأول أما الحنبلية وروافدها فهي سلفيات أخرى. وهناك مدرسة ثالثة خاصة بإفريقيا الشمالية ولدت تحت رعاية الفلسفة الإسلامية: إنها مدرسة ابن تومرت وهي مشبعة بذهنية مغربية خاصة تحدد ملامحها."³ قولنا إن علي الحمامي يرى في القرن الثالث عشر بداية انخراط التوازن الحضاري تدل عليه شواهد عديدة يمكن تتبعها في روايته الفكرية السياسية "إدريس" ولكننا سنقتصر على واحد منها فقط بسبب طوله وهو يتضمن فكرة المقارنة بين الحضارتين المغربية والغربية (الفرنسية خاصة) في القرن الثالث عشر فكتب: "لقد أكمل بن تومرت مع ابن رشد وابن خلدون الثالوث الأروع الذي سيرى فيه إدريس مركز تاريخ بلده وحضارته ورمزه. فقد اعتمد إدريس هذا الثالوث مثلاً يحتذى. وكان غالباً ما يأسف (...) أن يكون أمثال هؤلاء الصقور قد حلقوا فوق الأطلس من دون أن يسقطوا أية بذرة. أما في عبد المؤمن وفي الخلافة الموحدية فسيتبين المستوى

¹ - انظر في هذا الموضوع أطروحة عفيفة الحسن للماجستير، من بذور الحداثة في رباعيات الخيام (1048-1132) إشراف محمد الناصر النفزاوي، غ م.

² - Ali Hammami Idris, Rom, Op. Cit., p 39.

³ - Ali Hammami, Idris, Rom, Op. Cit., p 39.

الباهر لخصال جنسه الخلافة، إن عصر المغرب الذهبي عندما كانت قرطبة في بالغ ألقها سيكون له الأثر الأكبر نفعا في إدريس. ولسوف يقارن، عندما يحين الوقت، بين هذا القرن المبارك وقرون بيريكليس والمأمون ولويس الرابع عشر (...). إن إدريس سيتبين في الإمبراطورية الموحدية التي تشير إلى أوج المغرب حصيلة القوى الحرية بأن تكون قاعدة ومثالا للقومية المغربية (...). وماذا كان يوجد إذاك في فرنسا، لا شيء تقريبا إن القوم مازالوا عند "رواية الوردة" هذه التي شرع فيها "غليوم دي نوريس" وانتهى الأمر بـ "جان دي مونق" إلى إتمامها. إذاك لم يكن قد مرّ غير وقت غاية في القصر على وضع "فيلهار دوان" و"جوان فيل" مخططي الوقائع أما "فيون" فإنه لم يولد بعد.¹

هذا الشاهد الطويل الذي أوردنا للتاريخي العقلاني على الحمامي يؤكد ما سبق أن رأينا من بداية اختلال التوازن بين الحضارتين المغربية والغربية وتزايد هذا الخلل بمر القرون ففرنسا التي رأينا أسلوبه التحقيري في حديثه عنها هي التي ستغزو الجزائر 1830 وتونس 1881 ومراكش 1912. هذه الفترة التي تمتد من القرن الثالث عشر الميلادي إلى احتلال بلاد المغرب هي الفترة التي يطلق عليها علي الحمامي عبارة "الحلقة المفقودة" أي عصر الانحطاط المغربي الذي أوحى إلينا بتبني موضوع هذا البحث تأثرا بهذا الروائي السياسي المغربي العظيم فعلي الحمامي لا يرى في حملة نابليون على مصر 1798 ولا في حملة لويس دي بورمون على الجزائر 1830 بداية نهضة وإنما اكتمالا للحلقة المفرغة. إذ أنه لن يرى في ثورة محمد بن عبد الكريم الخطابي 1921 – 1926 التي شارك فيها غير محاولة أولى لكسر هذه الحلقة. فكيف أجاب علي الحمامي عن السؤالين. لم تخلف المغاربة بداية من القرن الثالث عشر الميلادي؟ وما هي السبيل إلى تخطي حالة التعثر الحضاري التي هم عليها في القرن العشرين؟ يرد علي الحمامي سبب هذا التعثر إلى انقسام المغاربة السياسي فهو يحمل الدويلات الثلاث التي قامت على أنقاض الخلافة الموحدية مسؤولية هذا التعثر الحضاري أي بعبارة أخرى هو

¹ - Ali Hammami, Idris, Rom, Op. Cit, p 39.

لقد استفدنا في هذا التعريب من الأستاذ المشرف الذي هو بصدد تعريب هذه الرواية سواء هنا أو فيما سيلحق من الشواهد.

يردّ هذا التعثر إلى سبب سياسي إذ كتب: "لقد حكمت الممالك الزناتية التي انبثقت من رماد الخلافة المؤمنية بعد ذلك شمال إفريقيا مدفوعة بنزعات إقليمية يمكن مقارنتها بالطائفية الأندلسية ومع ذلك فإن المرينيين والزناتيين و الحفصيين لم ينقطعوا، حتى وهم يضعفون الأمة ويمهدون الطريق لاستعبادها في المستقبل بتجزئة مجالها قبل الألوان، عن مواصلة تنمية دور الحضارة الإنسانية الموريسكية في إفريقيا".¹



علي الحمامي (1902 – 1949)

إن علي الحمامي وهو يركز على العامل السياسي باعتباره العامل الحاسم في التعثر الحضاري المغربي أغفل عمدا الإشارة إلى مسؤولية الدولة الموحدية في امتحان الفكر المتنور وقد تمثل إذاك في ابن رشد وابن ميمون. إن هذا الإغفال المتعمد لا يمنعنا من اعتبار أن التاريخية العقلانية مثلما تظهر عند الحمامي، والتي تشيد بدور العقل في توجيه مسار التاريخ، سوف تتحكم إذن في الإجابة عن السؤال الثاني الذي طرحناه وهو: "ما السبيل إلى تخطي حالة التعثر الحضاري التي عليها المغاربة في القرن العشرين؟ كتب: "إن الشعب [المغربي] وقد تعرض للفتح ووقع تحت تأثير الاستعمار مهدد بالموت إن أعوزته الثقافة الاجتماعية، وقد يطول استعباده إن بقي على هذا الجهل: لذلك عليه

¹ - Ali Hammami, Rom, Op. Cit., p 39.

أن يرد الفعل (...). ولكن بأية وسائل؟ بالكفاح المسلح أم بتربية الشعب، بالمنصور أم بابن خلدون؟"¹

"من المنطقي أن علي الحمامي الذي كتب روايته في بغداد سنة 1941 – 1942 أي سنة انتصار بريطانيا على "رشيد عالي الكيلاني"² وقبل تجذر الحركات الاستقلالية في بلاد المغرب سيختار تربية الشعب وأول شرط من شروط نجاح المدرسة هو غرس الإيمان بالقومية المغربية وبمرجعها الدولة الموحدية وثالوثها الرمز ابن تومرت وابن رشد وابن خلدون. وما أبعد ابن خلدون الذي يقوم تفكيره على مزج عجيب (وقبل ظهور هذه المصطلحات) بين النظرتين التاريخية العقلانية والتاريخية المادية إلى الأشياء عن ابن حنبل والغزالي ومحمد بن عبد الوهاب الذين يقوم تفكيرهم على نظرة تقليدية إليها."

إننا نعتقد أننا أجزلنا القول فيما يتعلق بالقضايا الثلاث قضية المركزية العروبية الإسلامية وقضية التحقيب وقضية العامل الحاسم في توجيه مسار الحضارة عند من سبقوا المفكر التونسي عبد المجيد الشرفي من التاريخيين العقلانيين وعلينا الآن أن نتناول هذه القضايا الثلاث مثلما تظهر في كتابه "الإسلام والحدثة" خاصة. لا يذهب التاريخي العقلاني عبد المجيد الشرفي مذهب السلفي عمران فيما يتعلق بقضية المركزية العروبية الإسلامية إذ أنه، وإن لم يهتم على غرار علي الحمامي بالخصوصية الحضارية المغربية،

¹-Ali Hammami, Rom, Op.Cit. p 280.

²- رشيد عالي الكيلاني (1892-1965): سياسي بارز ولد ببغداد من سلالة الشيخ عبد القادر الجيلاني، تعلم بمدارس بغداد الإعدادية والثانوية والرشدية، ثم التحق بكلية الحقوق... كان يعمل سرا مع أحرار العرب في سبيل تنمية ونشر الفكرة العربية الإسلامية. اصطدم برغبات الانجليز فاستقال وعاد إلى المحاماة. سطع نجمه في الأوساط الوطنية والسياسية، عين وزيرا للعدل سنة 1924 وهو في الحادية والثلاثين ولكنه ما لبث أن قدم استقالته على إثر التصادم الذي وقع بين الانجليز والحكومة حول استثمار النفط العراقي. اشترك مع ياسين الهاشمي عام 1922 في تأسيس حزب الإخاء الوطني الذي قام بدور كبير وبارز في حياة البلاد السياسية. عين رئيسا للديوان الملكي وسكرتيرا خاصا للملك فيصل الأول عام 1932. وتقلد رئاسة الوزارة عدة مرات كان آخرها 1949 عقب انقلاب أفريل 1941. فيما عرف بثورة "رشيد عالي الكيلاني" والتي كان هدفها النهائي طرد الانجليز من العراق وتحقيق الاستقلال، وساعد في تنفيذ هذا الانقلاب للحاج أمين الحسيني مفتي فلسطين الذي كان يقيم آنذاك ببغداد... وقف رشيد في هذه الثورة وقفة بطولية مشهورة ولكن فشلت حركته وحكم عليه بالإعدام غيابيا. من مؤلفاته في مجال القانون: "مسالك قانون العقوبات"، "نظريات أصول المرافعات الجزائية"... انظر الموسوعة العربية العالمية، الرياض، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، ط2، 1999، ج11، ص229.

يكاد يقول بأن "الإسلام" إسلامات فـ"المجتمعات الإسلامية ليست متجانسة لا فيما بينها ولا في إطار كل واحد منها"¹

في هذا القول تبرئة للمسلمين المغاربة مما اتهمهم به محمد عبده من بعد عن إسلام مثالي هو في نهاية الأمر الإسلام مثلما ظهر عند المشاركة بداية من ابن حنبل مروراً بمحمد بن عبد الوهاب وصولاً إلى محمد عبده ومن ثم، استنتاجاً كمال عمران كما أن في هذا القول ملامسة لمجموعة من الظروف التاريخية والمادية التي تشكل خصوصية وعي الإسلام في هذه المنطقة الحضارية أو تلك، مما يعني أن عبد المجيد الشرفي هو أقرب فيما يتعلق بالتركيز على أثر التاريخ في العقيدة إلى النظرة التاريخية المادية. ونحن نقول هو أقرب لأنه وإن كان يقول بتأثير التاريخ، - وهذا هو ما دفعنا إلى إدراجه ضمن التاريخيين العقلانيين- فإنه لا يرى أن محرك التاريخ هو صراع الطبقات وإنما صراع الأفكار لذلك هو يفسر النهضة الغربية على النحو التالي: "حل الوعي التاريخي محل الضمير الأسطوري وساد المنهج التجريبي في علوم الطبيعة والعقلاني والاستفهامي في علوم الإنسان على حساب الثقة في نظريات المتقدمين والاكتفاء بحفظ النصوص وشرحها."² كما أنه يفسر الانقطاع الحضاري عند المسلمين في الفترة التي بدأ فيها النمو الحضاري الغربي بداية من الغزالي تقريباً بإغراق المسلمين في ظاهرة الاجترار طيلة ثمانية قرون. وهو إذا كان لم يهتم مثل الحمامي ببلاد المغرب فإننا نلمس موقفه من الخصوصية العروبية الإسلامية من خلال تعرضه لمحمد بن عبد الوهاب في القرن الثامن عشر إذ أن حديثه عن هذا الداعية الإسلامي لا يدلّ على أنه يرى في دعوته دعوة صالحة لأن يقتدى بها وإذا كان أبوا الشرفي التاريخيان العقلانيان قد وقفا موقفاً قاسياً من هذه الحركة عبر عنه ما كتب فرح أنطون: "نفخة في رماد أو صرخة في واد" وما كتب الحمامي: "استحوذ، في نهاية المطاف، ابن عبد الوهاب، في بداية القرن الماضي على سلفية ابن حنبل وأعطاهما، في صحراء نجد، بدعم من آل سعود هيأتها وطابعها الحالي. ولكن الوهابية، والحق يقال ليست إلا مجرد حالة نفسية عكسها تعصب ولد في بيئة

¹ - عبد المجيد الشرفي: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، مصدر سبق ذكره، ص6

² - عبد المجيد الشرفي: الإسلام والحداثة، تونس، الدار التونسية للنشر، ط2، 1991، ص19.

قبلية وعبر عن أكثر ما فيها من غريزية وبدائية وابتذال.¹ فإن موقف عبد المجيد الشرفي من هذه الحركة لا يقل عنهما قسوة إذ كتب: "إن الحركة الوهابية التي تعتبر عادة أولى الحركات الإصلاحية الحديثة (ق 18م) ليست في الواقع إلا امتدادا للحركة التي تزعمها ابن تيمية (ت 728هـ - 1328م) وتلميذه ابن قيم الجوزية (ت 751هـ - 1350م) فكانت منطلقاتها وأهدافها أبعد ما تكون عن مشاغل فلاسفة التنوير الذين عاصرتهم، بل هما على طرفي نقيض: كانت الحركة الوهابية حركة سلفية مثلها الأعلى في العودة إلى ماضٍ ذهبيٍّ مجسم في عصر النبوة والخلفاء الراشدين بينما كان رواد التنوير يتطلعون إلى تقدم لا نهائي وكان مثلهم الأعلى أمامهم لا وراءهم لا هو في المبادئ الإنجيلية كما تدعو إليها الكنيسة (...). ولا حتى في ديمقراطية اليونان أو تنظيمات الإمبراطورية الرومانية في عصرها الزاهر."²

صحيح أن عبد المجيد الشرفي لا يخص المغرب بموقف خاص لأنه يعتبر أن ظاهرة الاجترار الإسلامي شملت المشاركة والمغاربة على حد سواء ولكننا مع ذلك نلمس من خلال حكمه على الحركة الوهابية السعودية موقفا يرفض هذا التعالي الذي ميز سلوك المفكرين الإسلاميين المشاركة كلما تحدثوا عن بلاد المغرب سواء في العصر الوسيط عندما وصفوهم بـ "المتعالمين" أو حتى في أيامنا هذه. إذن فإن موقف الشرفي من فترة "النقض" مثلما يسميها عمران لا يتمثل في محاولة العودة إلى فترة "الإبرام" وإنما في إخضاع فترة النقض لغربة نقدية تستند إلى "حقول المعرفة الحديثة المتصلة بالظاهرة الدينية عموماً"³ أي تبتعد نهائياً عن "النظرة القديمة [التي] عَفَى عليها الزمن ولم تعد تربطها بالواقع المتحوّل سوى صلة واهية."⁴

هذا الموقف من الحضارة الإسلامية منذ بداية اختلال التوازن الحضاري بين البلاد المشرقية والمغربية من ناحية والغربية من ناحية ثانية قد يبدو للبعض أنه موقف قاس ولكنه ليس كذلك إذا ما قارناه بموقف مفكر تاريخي عقلاني دمشقي مسلم هو "محمد

¹ - Ali Hammami, Idris, Rom Nor Africain, Op. Cit, p93.

² - عبد المجيد الشرفي: الإسلام والحداثة، مصدر سبق ذكره، ص30.

³ - عبد المجيد الشرفي: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، مصدر سبق ذكره، ص6.

⁴ - عبد المجيد الشرفي: مصدر نفسه، صفحة نفسها.

كرد علي " (1876 - 1953)¹ الذي وصف قرون اختلال التوازن الحضاري على النحو التالي:

"كانت القرون الأخيرة عند مؤلفي العرب قرون الجماعيين والمقتبسين، وإن شئت قل السارقين والمنتحلين وعصرنا هذا عصر المترجمين والناقلين، وما كنا في الأول والآخر إلا عالة على غيرنا"²

يبدو إذن أن لهجة عبد المجيد الشرفي وهو يقف من تراث فترة "الانحطاط" موقفا نقديا هي لهجة أقل حدة من حدة لهجة محمد كرد علي في الشاهد سالف الذكر ومع ذلك فقد سبب هذا الموقف ردود فعل لا يتمكن المرء من التأكد من سببها الحقيقي ولا من متانة إحاطتها بجذور تفكير الشرفي التي رأينا أنها تمتد من ابن رشد إلى فرح أنطون إلى علي الحامي والشاهد الطويل الذي يلي هو مثال على ذلك:

"هي ذي فسحة الظلام متحركة بآليات هذا العقل المحض تعمل لا تكلّ. أتى لعبد المجيد الشرفي أن يتفطن إلى أن آليات التفكير هذه هي نفسها التي تدير أشد الخطابات السلفية قتامة! لقد قامت الخطابات السلفية على فكرة ضرورة العودة إلى النبع الصافي وخطاب الشرفي يكرسها. انبنى التفكير السلفي على التسليم بوجود الأصل الأول القابع في الماضي، الأصل الأول الذي يجب أن نعود إليه ونسترده في المستقبل كي نجعل مستقبل الثقافة والملة شبيها بأمجاد الماضي فيما يخص ضرورة إقامة مؤسسة الخلافة مثلا، وخطاب الشرفي مسكون إلى حد الهوس بالعودة إلى الأصل الأول. فالصوم، سواء أكان المرء يقيمه أو لا، حدث تاريخي عمره أكثر من أربعة عشرة قرنا. وطرده من التاريخ يتطلب محو التاريخ ذاته. غير أن عبد المجيد الشرفي يحارب التاريخ بالعودة إلى "الأصول". بل إنه يحارب التاريخ بتأول الأصول تأولا. وإنه لأمر محير فعلا أن

¹ - محمد كرد علي: (1876-1953) مؤرخ سوري. ولد بدمشق من عائلة كردية هاجرت من السلبيمانية من أعمال الموصل. أحسن التركية والفرنسية إلى جانب العربية (...). ابتدأت شهرته بالكتابة في المقتطف. ولاء جمال باشا تحرير جريدة الشرف التي أصدرها الجيش العثماني.

أسس المعجم العلمي العربي في عهد حكومة فيصل. تولى وزارة المعارف مرتين بعد الاحتلال الفرنسي. أشهر مؤلفاته: "خطط الشام في ستة مجلدات"، "الحضارة: جزاءن"، "غرائب الغرب في مجلدين"، "المذكرات في أربعة أجزاء". انظر: موسوعة السياسة، بيروت، دار الفارس للنشر والتوزيع، ج6، ط3، 1995، ص99.

² - محمد كرد علي: المذكرات، دمشق، مطبعة الشرقي، 1948-1951، ص1024.

يعتقد "المفكر" أن تغيير أركان الديانة وتبديل الصلوات عدداً وكيفية يمكن أن يحل أزمت المجتمعات العربية والإسلامية ويضعها في مقدمة الدول المتقدمة. إنه لأمر مدوخ فعلاً أن ينظر "العالم" لإطعام المساكين والحال أن وجود المسكين إنما يمثل، في حد ذاته، وصمة عار في جبين المجتمع. أن يوجد على الأرض مسكين واحد يكون معناه أن العدالة في خطر. ومعناه أيضاً أن الكرامة البشرية قد انتهكت. بل إن المسكين لا يحتاج إلى الطعام فقط، بل إلى المسكن والملبس ودفاتر الدراسة لأطفاله. وهو محتاج أكثر من كل ذلك إلى الكرامة البشرية. والكرامة لا تكون مع ذل السؤال والمسكنة. فليس بالخبز وحده يحيا الإنسان. الإنسان ليس كالبهيمة. لذلك سيظل الفكر البشري يبحث عن السبل التي تبيد المسكنة وتنتصر للكرامة البشرية المنتهكة.¹

إننا قصدنا، عن عمد إيراد هذا الشاهد، على طوله، لإبداعه في التعبير عما تعرض له تفكير الشرفي الذي بيّنا بعضاً مما يقوم عليه، من تشويه خاصة فيما يتصل بصفة السلفية التي وصف بها تفكيره ولا يظن المرء أن تشويه تفكير هذا المفكر التونسي المتحرر قد وقف عند الحد الذي وصفنا فلقد نشرت "جريدة الصباح"² عدداً من المقالات تعليقاً على كتاب محمد الطالبي (87 سنة) "ليطمئن قلبي" تندد بتفكير الشرفي تنديداً يذكرنا بخصومة محمد عبده وفرح أنطون قبل أكثر من مائة سنة (1903) حتى ليتساءل المرء إذ كان قدر لنا أن لا نعيش في غير الحلقات الفكرية المفرغة سنة 2008! وإذا كان القوم يكفرون فعلاً الشرفي فكيف يمكن أن نتصور مواقفهم من عدد من المفكرين السياسيين اليساريين الماديين التاريخيين التونسيين؟ وهل أنه قدر لنا أن نعود القهقري فننخذ من الوهابية السعودية، بسبب الفورة النفطية والمستفيدين منها، قدوة تحتذى؟

ما معنى الآية، إذا كنا نعرف ما يعرف الأطفال من مبادئ اللغة العربية، "وَقُلْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ، فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ".³ ثم ألا يحق للشرفي أن يسأل سنة

¹ - محمد لطفي اليوسفي: القراءة المقاومة وبكاء الحجر، السلفية المندسة في آليات التفكير الحد اثوي تونس، سكريبوس 2002، صص 130-131.

² - جريدة الصباح: وجهات النظر، الثلاثاء 11 مارس 2008.

³ - الكهف 29 محمد بسام رشدي الزين: المعجم المفهرس لمعاني القرآن العظيم، بيروت/ دمشق، دار الفكر المعاصر/ دار الفكر، المجلد الأول ط2 1996.

2008 ما سأل جده إبراهيم ربه سنة 1800 ق م تقريبا " وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ ارْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أُولَئِكَ تُؤْمِنُ قَالَ بَلَى، وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قُلُوبِي"¹ ؟
وعلىنا الآن بعد أن فرغنا من تناول مسألة المركزية العروبية الإسلامية في تفكير الشرفي أن نتبين نظرته إلى قضيتي التحقيق والعامل الحاسم.

يمكن أن نجزم منذ البداية أن الشرفي يقسم التاريخ اعتمادا على نظرة إنسانية لا تهتم، في هذا المجال بتاريخ الحضارة ضمن أمة أمة إذ نراه يحقب هذا التاريخ حقبتين حقبة تقليدية وحقبة حديثة وهو يقصد بالحضارة التقليدية الحضارة ما قبل الرأسمالية مثلما يقصد بالحضارة الحديثة الحضارة التي رافقت بدايات ظهور الطبقة البورجوازية مقتربا في تحقيقه هذا من التفكير التاريخي المادي. ونظرة مثل هذه النظرة ستري أن موطن الحداثة، هو، حصرا، البلاد الغربية ولذلك نراه يؤكد على أن بذور الحداثة ترقى إلى الألفية المسيحية الثانية وإن كان ليس من السهل تبين ملامح هذه الحداثة بوضوح قبل القرن السادس عشر أو السابع عشر فلقد كتب في هذه البذور المبكرة ما يلي:

"لا بد (...) من التذكير بأن عملية التغيير نحو هذه الأنماط من الأنظمة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية [في البلاد الغربية] وإن كانت تمت جذورها في التاريخ بحيث يمكن تتبع إرهاباتها في تحول الطرق التجارية في السنوات الألف الميلادية وفي ازدهار الجمهوريات الإيطالية تتبعا لذلك التحول وفي انتشار الفلسفة الرشدية في أوروبا (...) وفي التزايد السكاني وفي اكتشاف أمريكا وتدفق الخيرات من المستعمرات، وفي انتشار الطباعة وشيوع القراءة وفي حركة الإصلاح "البروتستنتي" والنهضة الأوروبية القائمة على الاستيحاء من التراث اليوناني والروماني والتخلص من ربة الكنيسة وفي غيرها من العوامل فإنها لم تتحقق إلا منذ القرن السابع عشر."²

نفهم مما تقدم أن الشرفي يرى أن "الجنين الحضاري" الحديث بقي في بطن أمه الغرب مدة قرون عديدة قبل أن تلده مجسما قابلا للمعاينة بالعين المجردة وهو في هذا المذهب يخالف حتى رينان الذي كان يرى أن بداية اختلال التوازن بين الحضارتين يرقى إلى سنة محددة هي سنة 1275 ولكن تفكيره يطابق تفكير التاريخي العقلاني محمد كرد

¹ - البقرة 260 المرجع نفسه

² - عبد المجيد الشرفي: الإسلام والحداثة، مصدر سبق ذكره، ص-ص 24-25.

علي الذي يتحدث عن هذه الحضارة الغربية عندما أصبحت قابلة للمعاينة على النحو التالي: "كان يكتب لنا التوفيق لو اقتبسنا من حسنات المدينة الغربية ما يربو على ما أخذنا من سيئاتها. والسبب في تأخرنا عن الغربيين إهمالنا التفكير في كل ما يدفعنا إلى الأمام. أبطأنا في الاقتداء بمن كان الواجب الاقتداء بهم وما حدثتنا أنفسنا من أول جيل بالأخذ من المدينة التي ظهرت أعلامها في الغرب بعد النهضة."¹

في هذه الفترة التي تعد قرونا عديدة أي التي تمتد من زمن الغزالي إلى القرن السابع عشر الميلادي فما بعده كانت الحضارة الإسلامية تدور حول ذاتها ولا تتمكن من كسر حلقة اللاتوازن الحضاري المفرغة إذ "تواصل [ت] السنة الثقافية الإسلامية على نفس النمط تقريبا."² وذلك في زمن "حل فيه [في أوروبا] الوعي العقلاني محل الضمير الأسطوري وساد المنهج التجريبي في علوم الطبيعة والعقلاني والاستفهامي في علوم الإنسان على حساب الثقة في نظريات المتقدمين والاكتفاء بحفظ النصوص وشرحها."³ فنحن إذن بإزاء حركتين متقابلتين: حركة تولي الماضي وجهها وهي الحركة السلفية المشرقية والمغربية وحركة تولي المستقبل وجهها وهي الحركة التاريخية العقلانية الغربية. ولقد رأينا قبل قليل كيف تأسف محمد كرد علي على عدم التفطن منذ هذه الفترة إلى ضرورة التوجه نحو المستقبل عوضا عن الماضي.

ولم لا نورد هنا في هذا السياق نفسه شاهدا طويلا للمفكر السياسي التاريخي العقلاني الحبيب بورقيبة الذي ذهب هذا المذهب نفسه عندما تحدث في أحد الحوارات الصحفية على النحو التالي: "من المسلمين من ينادون ردة فعل منهم طبيعية على الغرب وشروره وعاهاته بالعودة اللامشروطة إلى كل ما صنع عظمتنا في الماضي أو بدقة أكثر إلى كل ما كان موجودا زمن عظمتها الماضية وهم ينادون إجمالا ببعث المجتمع الإسلامي على عهد الخلفاء الأوائل بعثا كاملا، هذا المجتمع الذي يمثل حقا عصر الإسلام الذهبي. إن هذه النظرة جذابة جدا تداعب العاطفة ولكنها اليوم متعذرة التنفيذ

¹ - محمد كرد علي: المذكرات ص-ص 1170-1171.

² - عبد المجيد الشرفي: الإسلام والحداثة، مصدر سبق ذكره، ص 19.

³ - المصدر نفسه، ص 19.

وهي إلى ذلك خطيرة لأنه قد يتمخض عنها انكفاء قاتل حري بالعودة بالعالم الإسلامي إلى مرحلة كانت يقينا فترة مجد لأنها كانت في ذلك الزمن قفزة هائلة في طريق التقدم ولكن الزمن تجاوزها اليوم كثيرا إضافة إلى أنه قد تكون نتيجتها عزل المسلمين في عالم ليس يمكن لأي عنصر فيه أن يبقى وأن يتطور بغير التعاون الحر مع العناصر الأخرى.¹

لقد رأينا أن الشرفي يرى في الفترة الممتدة من عصر الغزالي إلى اليوم تقريبا فترة تغلب عليها التقليدية وهذا يقودنا إلى التساؤل عن هذا التحقيب الثانوي الذي أدخل كثيرا من التشويش في أذهان عامة المتعلمين خاصة فيما يتصل بحملة لويس بونابرت على مصر سنة 1798 واعتبار هذه الحملة بداية "نهضة" إذ كيف يمكن التوفيق بين الرأي الذي يقول ببداية نهضة عربية منذ نهايات القرن الثامن عشر من ناحية وبتواصل هيمنته العقلية التقليدية في مجمل البلاد العربية؟ وفعلا فإننا عندما نقرأ ما كتب الشرفي نعثر على إشارات إلى هذه النهضة ضمن خضم من الإشارات إلى استماتة الحضارة التقليدية في الدفاع عن نفسها.

كتب الشرفي في التأريخ للنهضة العربية الحديثة مؤكدا: "تواصل السنة الثقافية الإسلامية على نفس النمط تقريبا حتى عصر النهضة العربية الحديثة (...)"² وعبارة النهضة العربية الحديثة تعني الإقرار بوجود "نهضة عربية حديثة" وعبارة النهضة لا يمكن أن تعني إلا تطورا في كل وجوه الحضارة وكتب من ناحية أخرى نافيا وجود مثل هذه النهضة ما يلي: "المجتمعات المعاصرة مجتمعات متخلفة حضاريا لا تتفاعل إيجابيا مع ما تنتجه المجتمعات المتقدمة في ميادين العلوم والمعارف كما في مجالات التقنية والابتكار ورحاب القيم والمشاعر. فهي تقليدية في طرق عيشها، محافظة لهذا الاعتبار، بالإضافة إلى أن صلتها بالغرب، مهد الحضارة الراهنة ومنشئها "صلة صراع بفعل

¹ - Habib Bourguiba: la Tunisie et la France, Tunis, Maison tunisienne de l'édition, 1954, p267.

² - عبد المجيد الشرفي: الإسلام والحداثة، مصدر سبق ذكره، ص13.

الاستعمار بالأمس القريب والهيمنة المعيشية المتعددة الأشكال. ولهذا فهي متأرجحة بين العداوة والانبهار.¹

فكيف نفهم هذا التناقض أي وجود نهضة من ناحية مثلما يدل على ذلك الشاهد الأول وتواصل الانحطاط مثلما يدل على ذلك الشاهد الثاني، إننا لا يمكن أن نفسر هذا التناقض إلا بأمر واحد هو قصور العامل العقلي وحده عن الإجابة عن السؤال: لماذا تخلف المسلمون وتقدم غيرهم؟

إذ أن العامل العقلي يحمل العقلانية مسؤولية لا يمكن أن تضطلع بها في غياب العامل العلمي التقني الذي أقامت على أساس منه الطبقة البورجوازية الرأسمالية علاقة حميمة بين العلمي بالمعنى التجريبي للكلمة ورأس المال مثلما رأينا في فصل متقدم عندما استشهدنا بصادق جلال العظم.

الحقيقة أن مفكرا تاريخيا عقلانيا مثل غوستاف لوبون "أستاذ محمد كرد علي" قد استشعر هذا الأمر عندما كتب: "والحكم على القيمة العقلية في أمة، وعلى ارتقائها في سلم المدنية مقرون بما أخرجت من الرجال. فإذا جمعت إلى تفوقها العقلي عددا غير قليل من أبنائها النابغين، وكان سوادها الأعظم مؤلفا من أفراد هم وسط في ذكائهم وتعلمهم، واتصفوا بأخلاق عالية كان في ذلك رفعتها. ولقد جاء رجال ممتازون من العرب وما وفقوا إليه من الأعمال، وكشفوه من الحقائق العلمية دليل على مكانتهم. ولكن لم يبرزوا فيما أحسب رجالا من عيار "نيوتن" و"ليبنتز" اللذين قلبا العالم بما كشفاه".²

إن الخطأ في اعتبار حملة نابليون بونابرت على مصر بداية نهضة مرده إلى إهمال الجوانب العلمية والتقنية والصناعية في كل نهضة حقيقية إذ أن هذه الجوانب هي وحدها القادرة على نفس أسس المجتمع التقليدي وهذا هو، على وجه التحديد ما عبر عنه

¹ - عبد المجيد الشرفي: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، مصدر سبق ذكره، ص5.

² - محمد كرد علي: بين المدنية العربية والأوروبية، أشرف على إعداد هذه الطبعة وعلق عليها عبد الرحمان عبد الله الشيخ، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط2، 2002، ص204.

"سان سيمون (1760 - 1825)"¹ منذ الثلث الأول من القرن التاسع عشر عندما نفى أن تكون الأفكار التنويرية هي سبب قضاء الثورة الفرنسية على المجتمع الإقطاعي سنة 1792: إذ كتب: "لقد بين تحليل النظام الإقطاعي أن نظاما كهذا لا يحمل في ذاته أسباب انحلاله وضرورة تفككه: فطالما بقيت الظروف التي ولدته قائمة وطالما اقتضت الصناعة على أشغال الزراعة وبقيت المعارف ظرفية تمكّن النظام الإقطاعي من المحافظة على قوته. ومن الخطأ المحض التفكير أنه كان يمكن لوعّي الاضطهاد أو الحقد على الطغيان أن يتكونا في مثل هذا النظام وأن يسببا سقوطه. إن ضعف هذا النظام لا يمكن أن يتأتى إلا من تحول داخلي في ظروف بقائه وهو تحول يسبب، بتغييره التوازنات الملائمة لهذا النظام، سقوطه التدريجي. وإذن فإنه يجدر البحث في صلب تركيبة النظام الإقطاعي نفسها عن التحولات البطيئة التي سيكون تناميها سببا في مواجهة بين (هذا النظام) ونظام العلاقات الاجتماعية. وفعلا فإنه في حين يبلغ هذا النظام أقصى ما بإمكانه أن يبلغ تبدأ بذرة سقوطه بالنشوء."²

لقد قسم سان سيمون المجتمع قسمين: قسم لا تأثير له كبيرا في المجتمع سماه "الزنابير" وهو يشمل الشعراء والمفكرين العقلانيين أمثال فلاسفة الأنوار والنبلاء والإقطاعيين ورجال الدين ورجال السياسة... وقسم ذي تأثير حاسم في تطور المجتمع سماه "النحل" وهو يشمل العلماء بالمعنى العلمي والتقني وأصحاب الشركات الإنتاجية والتجار والصناع والمخترعين والعمال ووصف تأثير القسمين فيما عرف "بمثل النحل

¹ - سان سيمون (كلود هنري)، (1760-1825) فيلسوف واقتصادي فرنسي، ولد في باريس وتوفي فيها. كان كلود هنري سان سيمون مصلحا اجتماعيا وأحد مؤسسي الاشتراكية المسيحية. نادى بالأخوة بين البشر وبضرورة التنظيم العلمي للصناعة والمجتمع. (...) مع انتصار الثورة الفرنسية 1789 تخلى سان سيمون عن لقب نبيل واختار لنفسه لقب الدرويش انسجما مع قناعاته من جهة، ولينلاء مع النظام الجديد من جهة أخرى. أصدر في عام 1803 أول كتبه المهمة "رسائل من ساكن في جينيف إلى معاصريه" انتقد فيه الثورة مشيرا إلى أن النظام القديم قد تهدم ولا بد من بناء مجتمع جديد لا يقوم على المذهب الكاثوليكي أو على فلسفة كنت Kant (...) دعا إلى قيام حزب وطني يعتمد على المنتجين في مواجهة أرستقراطية النبلاء الذين كانوا يعيشون بلا أي عمل. وفي عام 1819 نشر كتابا سمي فيما بعد "الحكمة" منحه الشهرة وجرّ عليه ملاحقة السلطات كان يؤكد فيه ضرورة العاملين وأهميتهم للأمة مهما تكن أعمالهم في الحقول أم المصانع في حين كان يرى أن لا فائدة للأمة في أولئك الذين لا ينتجون سواء أكانوا نبلاء أم رجال كنيسة أم ضباطا أم قضاة. انظر الموسوعة العربية، دمشق، مؤسسة الصالحاني للطباعة، المجلد العاشر، 2004، صص 618-619.

² - Pierre Ansart: la sociologie de Saint Simon, Paris, Puf, 1970, P68.

نقلا عن محمد الناصر النفاوي: التيارات الفكرية السياسية في السلطنة العثمانية 1839-1918، صفاقس، دار محمد علي الحامي للنشر، 2002، ص167.

والزنابير" الذي نورده لأهميته البالغة ولقدرته على التوضيح: "في الأول منهما تخيل ما يمكن أن يلحق المجتمع الفرنسي من أضرار نتيجة فقد أفضل العلماء والمهندسين وأصحاب المصانع والتجار والصناعة والعمال أما في الثاني فقد تخيل ما يمكن أن ينجر عن موت أكبر النبلاء ووزراء الدولة والكرادلة والولاة وأغنى الملاكين العقاريين. وانتهى إلى أن الضرر بقدر ما يكون فادحا في الافتراض الأول يكون خفيفا في الافتراض الثاني. ذلك أن فقدان أفضل المنتجين يمكن أن يحدث تراجعا تكون نتائجه وخيمة على المجتمع جميعه وعلى العكس من ذلك فإنه يمكن تعويض النبلاء ووزراء الدولة وكبار ضباط العرش من دون أي صعوبة ولا ينجر عن فقدهم أي ضرر بالنسبة إلى مجموع السكان.¹

إن المجتمعات الإسلامية عند حملة نابليون بونابرت على مصر وعقب هذه الحملة بقيت على تقليديتها، حسب ما يستفاد من مثل "النحل والزنابير" أي أن الغلبة فيها كانت للزنابير لا للنحل وهي ستبقى على هذه الحال حتى القرن العشرين أفلم يكتب فرح أنطون سنة 1903: "إن نهضة الشرق بعد كبوته ما زالت في طفولية مؤلمة"² مثلما سيكتب الشرفي سنة 2001: "المجتمعات الإسلامية المعاصرة مجتمعات متخلفة حضاريا." مطابقا في ذلك ما رأينا في الفصل الأول عند السلفي السني المعتدل عمران عندما كتب متألما مما "آل إليه أمرنا من تمزق وتناحر يصلان في أحيان إلى حد قد لا يرجى بعده رتق" فهل يكون الشرفي وقع فيما بدا أنه تناقض؟

إننا لا نعتقد ذلك بدليل أن الشرفي وهو يركز على العامل العقلي لأنه تاريخي عقلاني لا يهمل جوانب أخرى عديدة ومنها الجانب العلمي بالمعنى الحديث للكلمة مما يُقرّ به من التاريخيين الماديين وإن كان يختلف عنهم في تحفظه البالغ إزاء ما يعتمدون من فكرة صراع الطبقات فنحن لا نعثر في كل ما كتب على إشارة واحدة إلى هذه الطبقة البورجوازية التي قامت عليها الحضارة الحديثة الرأسمالية وعلى العكس من ذلك فكتابات

¹ - Pierre Ansart: la sociologie de Saint Simon,

نقلا عن محمد الناصر النفزاوي: التيارات الفكرية السياسية، مرجع سبق ذكره.

² - محمد الناصر النفزاوي: الدولة والمجتمع، مرجع سلف ذكره، ص25.

تزخر بامتداح القيم التي دعت إليها هذه الطبقة فما يدعو إليه عبد المجيد الشرفي من تجديد في الفكر الإسلامي إنما هو تلخيص لمجموع القيم التي اتخذت منها هذه الطبقة معبودا جديدا وهي قيم تتمحور حول الفرد الإنساني رجلا كان أو امرأة تعول عليه رائدا لنفسه رافضا كل وصاية فكرية أو سياسية مرتادا مجاهل المستقبل من دون لجام والشواهد المستمدة مما كتب الشرفي في هذا السياق لا تعد ولا تحصى وسنورد البعض منها ولنبدأ بهذا الشاهد الذي يمكن للمرء وهو يقرؤه أن يدرج الشرفي من دون خشية خطأ في تيار تاريخي مادي معتدل: "إن الأوضاع التاريخية وأنماط الإنتاج وطرق العيش لم تتغير بصفة جذرية إلا بظهور الحضارة الصناعية وما صاحبها من ثورة علمية وتقنية زلزلت أركان النمط المعرفي التقليدي".¹ إن هذا الشاهد يدل دلالة غير قابلة للبس أن "أنماط الإنتاج" هي التي تقف وراء التحولات العقلية فما أبعد عبد المجيد الشرفي هنا عن الشرفي التاريخي العقلاني الذي يمكن أن نجد في شواهد أخرى ما يبين صفته هذه.

الحقيقة أن المرء لا يمكن أن ينفذ إلى حقيقة تفكير الشرفي إلا إذا عرف أن الستينات التي تمثل فترة حاسمة في تكوين الشرفي هي عقد تميز فيه التفكير أولا بمعاداة لا حدود لها "للضمير الأسطوري" على حد تعبير الشرفي وثانيا بالمزج بين نظريات فكرية سياسية كانت متناقضة قبل هذه الفترة إلى حد أنه ظهرت أفكار تحاول أن تمزج العقلانية بالفرودية و بالماركسية ومثال ذلك الأمريكي ذو الأصل الألماني "هاربرت ماركوز Herbert Marcuse"² في كتابه "الإنسان ذو البعد الواحد" "L'homme unidimensionnel".

¹ - عبد المجيد الشرفي: الإسلام والحداثة، مصدر سبق ذكره، ص19.
² - هاربرت ماركوز (1898-1979) فيلسوف ومفكر سياسي أمريكي من معتقد ألماني ولد في برلين من عائلة برجوازية يهودية مندمجة في الحياة الألمانية عاش في ألمانيا خمسة وثلاثين عاما قبل أن يتركها سنة 1932. هربا من النازية انضم إلى صفوف الحزب الاشتراكي الديمقراطي بعد الحرب العالمية الأولى وانتصار الثورة الروسية سنة 1917. لكن ما لبث أن ترك الحزب متهما إياه بالرجعية بعد سحق انتفاضة إسبارتاكين واغتيال "روزا لكسمبورغ" دون أن يسعى إلى الالتحاق بالحزب الشيوعي كما فعل كورس ولو كاش. تتلمذ على هوسرل وهيدغير الذي أشرف على أطروحته "انطولوجيا هيقل والأسس لنظرية التاريخ" لم يكن ماركوز معروفا في البداية، إلا من جمهور محدود من الجامعيين من بعض الاختصاصيين. إلا أن ارتباط اسمه بالثورات الطلابية وخاصة بانتفاضة أيار - مايو 1968 في فرنسا، أدخله عالم الشهرة، خاصة في الغرب وأصبح يلقب عن خطأ أو عن صواب بـ"فيلسوف الاحتجاج". لم يبدأ ماركوز بنشر مؤلفاته الرئيسية إلا في فترة متأخرة من حياته، بعد مرحلة من النضج

أفلم يدع الشرفي أجيال القرن الحادي والعشرين أي "الفئات المندرجة اندراجا متسارعا في الحياة العصرية و(...) الأجيال الصاعدة معا إلى فكر إسلامي يأخذ في الاعتبار الثورات الأربع الكبرى التي عرفت البشرية منذ عصر النهضة الأوروبية [ثورة كوبرنيك، وثورة فرويد، وثورة البيوتكنولوجيا والهندسة الوراثية]¹ ومثل هذه الدعوة لا يمكن أن تصدر إلا عن مفكر سياسي يتخذ من الإنسانية وتطورها مرجعا له ولا يرى في حضارة قوم قوم إلا جزءا من هذه الحضارة مثلما يرى أن من لا يأخذ بفكرة التطور إنما هو إلى زوال.

إن مثل هذا التفكير الذي قد يصفه المفكرون السلفيون سواء أكانوا راديكاليين أم معتدلين بـ"اليساري" لا يحيد قيد أنملة عن تفكير واحد مثل محمد كرد علي الذي رأينا أمثلة عليه قبل الآن وعن تفكير فرح أنطون الذي كان تماما مثل الشرفي يحس بالزمن إحساسا حادا بل يكاد يرى أن اللاتوازن بين الحضارتين الإسلامية والغربية يكمن في الاختلاف في الإحساس بالزمن بمعنى أنه يتبين في ملامح الحضارة الإسلامية رخاوة ورثها حتى الإسلاميون المعتدلون مثل محمد عبده وأحفاده على عكس الحضارة الغربية التي أفسد عليها الإحساس بالزمن حياتها المطمئنة.

لقد تناول محمد الناصر النفزاوي هذا الموضوع عندما قارن بين فرح أنطون جدّ عبد المجيد الشرفي ومحمد عبده جد كمال عمران الفكري فكتب: "وفي نظرنا أن تركيز فرح أنطون على ضرورة الاستناد إلى العلم الحديث مردّه إلى إحساس حادّ بالزمن بداية القرن العشرين وإلى إحساس حادّ بالبون الشاسع بين وضع [البلدان الإسلامية] ووضع البلدان الرأسمالية. فمسألة "مجاراة الزمن" بالنسبة إلى محمد عبده هي مسألة تتضمن إمكانية الاختيار أي أن هناك إمكانية لاختيار جزء من الحضارة الغربية والاستغناء عن

والتفكير. فمؤلفه الأول "الجنس والحضارة" صدر ماركوز له من العمر ثمانية وخمسون عاما، بينما صدر "الإنسان ذو البعد الواحد" وهو في سن السادسة والستين. انظر موسوعة السياسة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ج5، ط4، 1999، صص 651 - 653.

¹ - عبد المجيد الشرفي: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، مصدر سبق ذكره، صص 6-7.

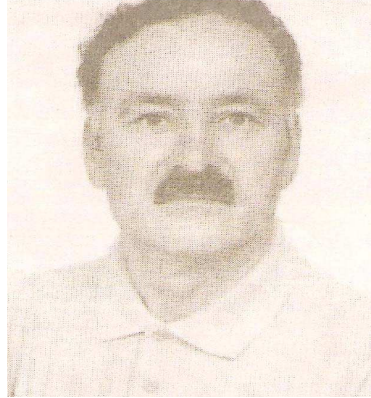
جزء منها. أما عند فرح أنطون فلا وجود لمثل هذا الاختيار لأن الحضارة كل وعدم
مجاراة التيار تقود إلى إماتة الروح والجسد جميعا إذا لا فاصل بينهما على أساس من
الثنائية التقليدية.¹

لقد كان الشرفي في مثل هذه القضية نسيج وحده في قسم اللغة والآداب والحضارة
العربية أي شبيبها بهذه الساعة المضبوطة التي لا يلحقها خلل وذلك طيلة عقود إيماننا منه
بضرورة تحقيق شرطي القول والعمل.

¹ - محمد الناصر النفزاوي: الدولة والمجتمع، مرجع سبق ذكره ص161.

الفصل الثالث

الحلقة المفقودة في تفكير الهادي التيمومي



كارل ماركس وفريدريش انجلز : "لم يفعل الفلاسفة أكثر من الاختلاف في تأويل العالم في حين أن القضية هي قضية تغييره."

L'idéologie Allemande, Paris, Edition sociales, 1975, p 27.

صادق جلال العظم: "إن ما يميز العصر الأوروبي الحديث [عن العصر العربي الإسلامي التقليدي] هو هذا الإتحاد العضوي الفريد الذي تم على مراحل طبعا ولكن للمرة الأولى في تاريخ الإنسانية بين المصالح الحيوية للطبقات التجارية الصاعدة وبين الاكتشافات العلمية والاختراعات التقنية والميكانيكية الجديدة. أريد أن أشير إلى صيرورة تاريخية معينة في تطور أوروبا الحديثة أدت إلى ربط المعرفة العلمية قديمها وجديدها - نهائيا بطرائق البرجوازية الأوروبية الصاعدة في إنتاج الثروة ومراكمتها."

"ثلاث محاورات فلسفية دفاعا عن المادية والتاريخ"

كتب مهدي عامل في نقد أحد العقلايين العرب المشهورين: " انحصرت عنده الحضارة أو كادت تنحصر في وجهها الفكري البحت وبالتالي في فهم مثالي لها يحصرها في الإنتاج الروحي." " أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية"

كتب الهادي التيمومي: "إن رأيي... أن نمطا محددا من الإنتاج ومن العلاقات الاجتماعية المنبثقة عنه، أو ببساطة، أن البنية الاقتصادية للمجتمع هي القاعدة الحقيقية التي يعلو فوقها لاحقا البنيان التشريعي والسياسي بطريقة تجعل نمط إنتاج الحياة المادية المتحكم عموما في تطور الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية"

"مفهوم التاريخ وتاريخ المفهوم"

تتفق النظرة التاريخية العقلانية التي سبق تناولها في الفصل الثاني والنظرة التاريخية المادية التي هي موضوع هذا الفصل الثالث والأخير من هذا البحث في أخذهما معا بفكرة التقدم البشري في اتجاه تصاعدي رغم ما يبدو في بعض فترات التاريخ من تعثر مسار الإنسانية أي هما تعاديان، استنتاجا، النظرة السلفية إلى الأشياء التي تقول بفكرتي الأصل والأصالة، أي في نهاية الأمر بخصوصية الحضارة ضمن أمة أمة. ولذلك لن يصعب على المرء أن يرى شبه اتفاق بينهما فيما يتصل خاصة بقضية التحقيب. أما الاختلاف الكبير بينهما فهو يتعلق بثلاثة القضايا في موضوع بحثنا ألا وهي قضية العامل الحاسم، ولقد رأينا قبل الآن كيف "أله" التاريخيون العقلانيون العقل وهذا هو بالذات مأخذ التاريخيين الماديين على التاريخيين العقلانيين. كتب الهادي التيمومي في هذه المسألة ما يلي "كانت ثقة المثقفين في العقل ثقة مطلقة. فقد كان العقل بالنسبة إليهم هو المصدر الوحيد للمعرفة، والعلم كفيل بتوفير التقدم للبشرية والتقدم أمر حتمي لا مفر منه".¹ لا تتمكن النظرة التاريخية العقلانية مثلما تظهر في هذا الشاهد من تصور تقدم إنساني لا يكون العقل رائده باعتباره محركا للتاريخ فالمجتمع الأفضل هو المجتمع الأرقى عقليا وعلميا وتقنيا وثقافة هذا المجتمع لا يمكنها إلا أن تكون ثقافة خالية من كل مظاهر الخرافة.

إذا كان هذا هو موقف التاريخي المادي الهادي التيمومي من التاريخية العقلانية فيمكن بسهولة أن نستنتج ما يمكن أن يكون عليه موقفه من النظرة السلفية. وحتى لا نحدث خلا في نهجنا الذي اعتمد التسلسل في تناول القضايا الثلاث موضوع بحثنا فإنه لا بد من تتبع هذه القضايا عند أسلاف الهادي التيمومي ونحن نقصد بهؤلاء أساسا شخصيتين فكريتين تؤمنان بالمادية التاريخية هما "صادق جلال العظم" و"مهدي عامل" فكيف تناولا هذه القضايا؟

إننا لا نعثر في "ثلاث محاورات فلسفية دفاعا عن المادية والتاريخ" على حديث مقارن يتعلق بالمركزية العروبية الإسلامية في علاقتها بالمركزية الغربية، إذ هو لا يقول

¹ - الهادي التيمومي: مفهوم التاريخ وتاريخ المفهوم في العالم الغربي من النهضة إلى العولمة، صفاقس، دار محمد علي للنشر، 2000، ص 34.

بحضارات خاصة يمكن أن تتميز عن بعضها البعض ذلك أنه يقسم التاريخ الإنساني إلى فترتين كبيرتين: الفترة التقليدية التي توافق الفترة ما قبل الرأسمالية والفترة الحديثة التي توافق الفترة الرأسمالية التي تبين عندنا مما سبق أن بذورها بدأت، وإن بشكل غير واضح، منذ بدايات الألفية الثانية لكنها أصبحت قابلة لبعض المعاينة منذ القرن الثالث عشر ولكنها سوف تزداد وضوحاً خاصة في القرون الممتدة بعد ذلك. ولقد كان حَمَلَة هذه الحضارة الحديثة لا السلفيون شرقاً وغرباً ولا التاريخيون العقلانيون شرقاً وغرباً كذلك ولكن أفراد طبقة بورجوازية ظهرت في فترة ما وفي أوروبا الغربية خاصة لم يعرف التاريخ الإنساني لها مثيلاً.

هذه الطبقة حاربت السلفيين خاصة، ولكنها وظّفت رجال العلم والمتنوّرين عموماً توظيفاً يساعد على نموها والتمكين لها تمكيناً يساعد على طرد السلفيين الغربيين ورجال الحكم الاستبدادي، وفي هذا الإطار كتب صادق جلال العظم: "أعتقد أن ما يميز العصر الأوروبي الحديث هو هذا الاتحاد العضوي الفريد الذي تمّ – على مراحل طبعا ولكن للمرة الأولى في تاريخ الإنسانية بين المصالح الحيوية للطبقات التجارية الصاعدة وبين الاكتشافات العلمية والاختراعات التقنية والميكانيكية الجديدة: أريد أن أشير إلى صيرورة تاريخية معينة في تطور أوروبا الحديثة أدت إلى ربط المعرفة العلمية – قديمها وجديدها نهائياً بطرائق البرجوازية الأوروبية الصاعدة في إنتاج الثروة ومراكمتها".¹

¹ - صادق جلال العظم: ثلاث محاورات فلسفية دفاعاً عن المادية والتاريخ، مداخلة نقدية مقاربة في تاريخ الفلسفة الحديثة والمعاصرة، بيروت، دار الفكر الجديد، 1990، ص 39.



صادق جلال العظم

إن الدليل الذي يقدمه صادق جلال العظم على ما يقول هو أن "جاليليو" و"جلبارت" و"توريتشلي" و"نيوتن" اكتشفوا ما اكتشفوا واخترعوا ما اخترعوا بناء على عقود أمضوها مع شركات ملاحية أوروبية ومع الدار الملكية البريطانية لصك النقود واستجابة لرغبات عسكرية في بعض الدول الأوروبية ومثل هذا التحالف بين رأس المال والعلم والتقنية هو ما نراه سنة 2008 من هذه العقود التي توظف بمقتضاها شركات السلاح وما شابهها في الولايات المتحدة العلماء لتطوير ما اختصت في إنتاجه.

يعدّ ظهور هذه الطبقة - في نظر صادق جلال العظم - ظاهرة إنسانية فريدة من نوعها في التاريخ لذلك كتب عن هذه الطبقة أنها عبّرت عن: "دينامية حضارية جديدة تماما لم يعرفها الإنسان من قبل على الرغم من أن حضاراته السابقة عرفت كلا من التجارة والصناعة والرأسمال والعلم والتقنية. طبعاً برهن هذا المزيج الجديد أنه طاقة متفجرة هائلة إلى أبعد الحدود، مدمرة وخلاقة في وقت واحد. هذه الطاقة هي التي صنعت ما يسمى بالحدثة وشكلت العالم الحديث وقضت على القديم."¹

هذه الطبقة التي وصفنا هي طبقة نفعية وجوباً ولذلك حاربت كل ما لا يدخل ضمن نظرتها الكميّة إلى الأشياء وحاربت أسس المجتمع التقليدي فهي التي "جابهت الوحي بالعقل واللاهوت بالميكانيك والآخرة بالطبيعة والتعمية السكولانية بالوضوح العلمي

¹ - صادق جلال العظم: ثلاث محاورات فلسفية، مرجع سلف ذكره، ص 32.

والقياس الأرسطي التومائي بالاستقراء البيكوني. وهي ذاتها البرجوازية التي جابهت التيقراطية بالعلمانية والحقوق الإلهية بالعقد الاجتماعي والامتيازات الأرستقراطية بالحقوق الطبيعية وتراتبية الحسب والنسب واللقب بالمساواة الحقوقية بين البشر والاستبداد الغربي بالليبرالية و التبعية الإقطاعية بالحرية الفردية.¹ هذه الطبقة هي التي ستنتج في القرن الثامن عشر الثورتين السياسيتين الفرنسية 1789 والأمريكية (جورج واشنطن) والثورة الصناعية الأولى في بريطانيا وكذلك علم الاقتصاد مع أدام سميث وهي التي ستغزو مصر سنة 1798 والجزائر سنة 1830 لذلك فلن يرى جلال العظم وغيره من التاريخيين الماديين أن حملة نابليون على مصر وحملة لويس دي بورمون على الجزائر كانتا بداية نهضة في الشرق والمغرب لأن النهضة عند التاريخيين الماديين لا تقوم على أساس ديني مثلما يذهب إلى ذلك السلفيون ولا على أساس عقلي مثلما يذهب إلى ذلك التاريخيون العقلانيون وإنما على أسس مادية. وهل كان المشرق والمغرب في القرن التاسع عشر قد بنيا على مثل هذه الأسس؟

إن الحلقة المفرغة بالنسبة إلى هؤلاء تمتد إلى يومنا هذا. إننا سنقف عند هذا الحد في تناول صادق جلال العظم للمسائل التي تهمنا في هذا البحث ذلك أن "مهدي عامل" سينحو نحوه في التفكير، بمعنى أنه سيغفل الحديث عن المركزيتين العروبية الإسلامية والمركزية المغربية ولكنه سيركز، مثله، على مسألتَي التحقيب والطبقة التي بدأت تخطو خطاها الأولى في طريق السيطرة على بلاد الأرض منذ بدايات الألفية الثانية أي الطبقة البورجوازية. فكيف تناول مهدي عامل المسألة؟

لقد جرى عدد من المفكرين من غير الماركسيين على نفي ما سماه صادق جلال العظم قبل قليل: "الدينامية الحضارية الجديدة" التي ميزت الطبقة البورجوازية وكانت سببا في تغيير نظرة الإنسان الحديث إلى الأشياء فأكثر هذا العدد من الأمثلة عن التماثل بين نشاط هذه الطبقة التجاري وحياتها في المدن والطبقة التجارية القديمة **وكأننا إزاء تماثل بين الحضارتين التقليدية والحديثة: وفعلا فإن "العناصر الأساسية التي صنعت الحداثة معروفة: التوسع السريع للبلدان الأوروبية مع بدايات القرن الثاني عشر، نمو**

¹ - المرجع نفسه، ص 35.

الصناعات والحرف، التحسينات التي طرأت على أدوات الإنتاج الحرفي خصوصا، صعود الطبقات التجارية وتشكلها كقوة اجتماعية منظمة وواعية، تصاعد الاهتمامات بالاكشافات العلمية والاختراعات الميكانيكية الجديدة، إلى آخر ذلك مما هو مألوف"¹

لكن جلال العظم سيؤاخذ الآخذين بهذه النظرة على "نقص" تضمنته إذ كتب : ما سبق "هذا كله صحيح ولكنه غير كاف"² لأنه يشترط إضافة إلى ما سبق أن "يصبح للرأسمال مصلحة حيوية في العلم كما يصبح للتقدم العلمي مصلحة لا تقل حيوية في رأس المال"³ إن هذه الطبقة مثلما يمكن أن نستنتج ذلك هي الطبقة البرجوازية التي ستطرد لا السلفيين فقط ولكن حتى العقلانيين من عالمها. ولا يذهب مهدي عامل مما ذهب إليه العظم قيد أنملة فبداية التحقيق للحادثة تقع بصفة عامة في هذه الفترة التي تبتدئ بعد نهاية الألفية الأولى للمسيح. وهذه الحادثة ستكون حربا لا على الحضارة الإسلامية فحسب ولكن على كل الحضارات التي ستواصل العيش في أطرها التقليدية سواء أكانت إسلامية أم صينية أم هندية، إذ أن هذه المجتمعات التقليدية لن تعرف طبقة بالصفات التي سبق أن وصفها بها صادق جلال العظم لذلك يمكن أن نثبت الشاهد التالي على طوله دليلا على تطابق تفكيري العظم ومهدي عامل سواء فيما يتصل بقضية التحقيق أو قضية العامل الحاسم وهو شاهد يتضمن طرح السؤال الشاغل بالنسبة إلينا والإجابة عنه "ما هي الأسباب الاجتماعية التاريخية [ونلاحظ أنه لم يقل الأسباب الدينية مثلما يفعل السلفيون ولم يقل بالأسباب العقلانية مثلما يفعل التاريخيون العقلانيون] التي مكنت أوروبا الغربية من القيام بالثورة الصناعية ومن الانتقال إلى نمط الإنتاج الرأسمالي، ومنعت البلدان العربية من القيام بهذه الثورة ومن الانتقال إلى هذا النمط من الإنتاج؟ بل ما هي تلك الأسباب التي منعت البلدان العربية من القيام بهذه الثورة قبل أوروبا الغربية، مع العلم بأن الشروط العلمية والتقنية التي سبقت تلك الثورة كانت متوفرة في هذه البلدان، وفي غيرها أيضا كالصين مثلا في القرن الخامس أو السادس قبل الميلاد؟ (...) إن

¹ - صادق جلال العظم: ثلاث محاورات فلسفية، مرجع سلف ذكره، ص 39.

² - المرجع نفسه، ص 39.

³ - المرجع نفسه، ص 32.

العامل الاجتماعي الذي افتقدته البلدان العربية والذي توفر وجوده في أوروبا الغربية هو تكون طبقة اجتماعية هي البرجوازية التي استخدمت المعارف العلمية والتقنية في حقل الإنتاج الاقتصادي بشكل كان حافزا قويا لتطور العلم والتقنية. أما المجتمعات العربية الإسلامية في القرون الوسطى فلم تتكون فيها مثل هذه الطبقة التي تكونت في إطار علاقات الإنتاج الإقطاعية. وعدم تكونها هذا راجع إلى نسبة نمط الإنتاج الاستبدادي أو الآسيوي الذي يتميز بانعدام الملكية الخاصة فيه لوسائل الإنتاج حتى في شكلها الإقطاعي.¹



مهدي عامل (1936 - 1987)

لا وجود عند الماركسيين اللذين تناولناهما بالدراسة لأي معاداة للحضارات التقليدية سواء ما كان منها إسلاميا أو مسيحيا أو وصينيا أو هنديا وهما معا يقرآن بما أفادت به هذه الحضارات الإنسانية ولكنهما يركزان على المجتمع وتطوره عاملا حاسما في التقدم الذي يمكن للمرء أن يعاينه في أوروبا الغربية منذ عدة قرون ولذلك فهما إذا كانا يعاديان السلفيين والعقلانيين فذلك لأمر يجب أن يكون واضحا وهو أن الأوائل يردون سبب التقدم والتخلف إلى الدين أما العقلانيون فهم يردون ذلك إلى العقل والعقل عند التاريخيين الماديين ليس عاملا حاسما في التطور والانحطاط لأنهم لاحظوا ببساطة أن العقل الذي مكن للحدث إنما هو العقل التجريبي.

¹ - مهدي عامل: أزمة الحضارة العربية، مرجع سلف ذكره، ص 89.

لهذا لا نستغرب أن مهدي عامل لا يرى فيما يسمّى بـ"النهضة العربية" بعد حملة نابليون على مصر نهضة حقيقية إذ النهضة الغربية مثلما رأينا لم تقم إلا على أساس من التحالف بين رأس المال والعلم بغض النظر عن مدى خدمتها المجتمع في أغلبيته الساحقة، ولذلك حاربوا التحالف بين العلم والمال المحتكر في قلة قليلة من المجتمع ونشدوا إقامة مجتمع لا طبقات فيه وسنرى أن الهادي التيمومي لا يخرج في تناوله لما رأينا من قضايا عن المفكرين الماركسيين العربيين سألني الذكر وذلك على الرغم من أنه في آخر ما أصدر من "كتب"¹ خصّ بلاد المغرب بدراسة يكفي عنوانها لعدّه من ضمن من يقولون بالخصوصية المغربية جاريا في ذلك مجرى مواطنه المغربي عبد الله العروي.

رأينا في الفصلين الأول والثاني من هذا البحث كيف فسرت المدرستان السلفية والتاريخية العقلانية ممثلتين في المفكرين السياسيين عمران والشرفي سبب اختلال التوازن بين حضارتي الشرق الإسلامي ومن ثمّ المغرب والحضارة الغربية ولذلك فإنه لا بد، إتماماً، للفائدة من تناول معبر عن تيار ثالث ووريث له في الآن نفسه لا غنى عنه إذا أردنا توضيح المسألة بشكل مبين ذلك أن هذا التيار إنما يقع منهما موقع التيار النقيض.

إننا نقصد التيار التاريخي المادي المتمثل في التونسي الماركسي المجدّد الهادي التيمومي مثلما يحبّ أن يصف نفسه خاصة وقد طور بعض المفاهيم الماركسيّة مثل العلاقة بين البنى التحتيّة والبنى الفوقيّة وبين المرحلة الصاعدة والمرحلة الهابطة لنمط الإنتاج. لقد كتب التيمومي عددا هاما من الكتب، جزء منها يختص بتونس وجزء آخر تناول فيه قضايا مشرقية خالصة وسواء أتعلق بالتأريخ للقومية العربية أم بقضايا حافة وهو في هذه الكتب جميعها لم يول بلاد المغرب أهمية تذكر فهو من هذه الناحية وإلى عهد قريب كان على الرغم من اختلاف تفكيره السياسي والاجتماعي عن تفكير المفكرين اللذين درسنا شبيها بهما فيما يتصل بهذا "الغائب الحضاري" الذي هو بلاد المغرب وهذا إلى حدود سنة 2007، فكأن ميوله القومية اليسارية حالت دون الاهتمام بهذه المسألة التي كانت تعد قبل أفول القومية العربية حتى نهاية سبعينات القرن العشرين ضربا من

¹ - الهادي التيمومي: الغائب في تأويلات العمران البشري الخلدوني، صفاقس، دار محمد علي للنشر، 2007.

ضروب الطعن في ظهر القومية العربية الشاملة، ولذلك سنرى أن أول تأليف لهذا المفكر يختص بالمجال المغربي على وجه الخصوص إنما هو كتيبه الأخير المعنون بـ"الغائب في تأويلات العمران البشري الخلدوني" الذي أشار علينا باعتماده دراسة تحليلية في بحثنا. فتركيزه على بلاد المغرب في هذه الدراسة وعلى المدونة الخلدونية إضافة إلى إعجاب كبير بدولة الموحيدين البربرية العربية في القرن الثالث عشر الميلادي إنما يدلان على رفض المركزية العروبية الإسلامية وقول بالخصوصية المغربية. مثل هذا القول هو في حقيقة الأمر مما تقوم عليه النظرة التاريخية المادية التي لا تقول بدين صالح لكل زمان ومكان ولا بعقل أن لا تقيد الظروف المادية البحتة ومنها خاصة الظروف الاقتصادية.

يبدو لنا أن السبب الأساسي الذي يفسر اهتمام المؤرخ التونسي الهادي التيمومي ببلاد المغرب، إنما هو تفرّد المغرب بنمط إنتاج خاص يميّزه عن بقية أنماط الإنتاج في الشرق وفي آسيا جميعها، وهو ما أطلق عليه عبارة "نمط الإنتاج المخامسي" ومما يدفعنا إلى هذا المذهب في القول الإعجاب بالحضارة الموحدية وبرموزها الذي نجده ماثلاً في مؤلف التيمومي والأمثلة على ذلك عديدة ونحن نورد عدداً منها وهنا لتقرّد هذا المؤرخ من دون غيره ممن نعرف من التونسيين. فكأننا في هذا السياق بإزاء شقيق عربي يربرب لعلّي الحماشي البربري المنحدر من جبال جرجرة الشاهقة على الرغم من اختلافهما تياراً فكرياً سياسياً فلم يكتب التيمومي متغنياً بالموحيدين البربر المصامدة قائلاً: "لقد استطاع الموحدون الذين انطلقوا من جبل درن في جنوب المغرب الأقصى توحيد كامل الفضاء المغربي لمدة قرن من الزمن تقريباً (1130 - 1230)¹ والاعتماد على الموروث الإسلامي لصياغة إيديولوجية مغربية خاصة بهم، قوامها فكرتا التوحيد الإلهي إيديولوجيا في المشرق العربي الإسلامي ولم يعودوا عالة عليه كما كانت الحال

¹ - تزامن هذا التاريخ (1130) مع ميلاد الخلافة المؤمنية (نسبة إلى عبد المؤمن بن علي الذي حكم الدولة الموحدية من 1163) التي انبثقت من رماد [ها] بنات الدولة الموحدية الثلاث: بنو حفص بالمغرب الأدنى (تونس الحالية)، بنو عبد الواد بالمغرب الأوسط (الجزائر الحالية) وبنو مرين بالمغرب الأقصى.

منذ القرن السابع الميلادي. لقد أصبح المغرب العربي سيد نفسه ومركز كل الأشياء ومقياسا، ولم يعد مجرد تخوم للغير أو ضحية لعقدة التمرکز حول الذات المشرقية.¹

ويستبدّ هذا النفس المغربي بالتيمومي فيكتب في موضع آخر: "أول حدث كان علامة فارقة في تاريخ المغرب منذ العهد البوني هو قيام دولة ذات سمات طريفة وجديدة هي الدولة الموحدية، إذ نجح المغاربة ولأول مرة في الخروج من دور الإبن البائس للحضارات التي توالى على أرضهم منذ فجر التاريخ، واستطاعوا بناء صرح حضاري يحمل الكثير من بصمات عبقريتهم."²

يبلغ الأمر بالتيمومي حدّا يصبح من الصعب على المرء أن يميز بين هذا المؤرخ التونسي وعلي الحمامي ولنقرأ له هذا الشاهد حتى نثبت بالدليل القاطع صحة ما نقول. "إن عصر ابن خلدون لم يكن عصر انحطاط حضاري، وأنى له أن يكون كذلك، وقد أنتج جهابذة في الفكر مثل ابن خلدون وابن عرفة والشاطبي ولسان الدين ابن الخطيب. لقد كان عصرا – منعرجا: إما الإقلاع أو النزول إلى الهاوية. ورغم أن الأمور لم تحسم بعد لصالح [التقدم]، إلا أن ابن خلدون كان متشائما، وقد اقتنع بعد عزلة فكرية دامت أربع سنوات في قلعة بني سلامة أن زمام الأمور بدأ يفلت من المغاربة ومن كل المسلمين: ألم يقل لتيمورلنك لما عرض عليه هذا الغازي التتري الدخول في خدمته: لقد جئت متأخرا. إن لهذا الجواب دلالة رمزية، فتيمورلنك رغم قوته العسكرية الرهيبة جاء متأخرا ولا يستطيع فعل أي شيء ناجع لإنقاذ العالم الإسلامي مما بدأ يتردى فيه، خاصة أن الأوروبيين انبروا يحققون صعودا حضاريا كاسحا لن يتوقف أبدا بفضل العلوم الفلسفية التي لاحظ ابن خلدون ازدهارها لديهم، وكذلك بفضل الرأسمالية والديمقراطية والدولة القومية."³

¹ - الهادي التيمومي: الغائب، مصدر سبق ذكره، ص 110.

² - المصدر نفسه، صص 109 – 110.

³ - الهادي التيمومي: الغائب، مصدر سبق ذكره، ص 150.

إن علينا أن نكرر ملاحظة سبق أن أبديناها وهي أن المحاور الثلاثة التي نتناول في هذا البحث متداخلة في بعضها البعض حتى ليصعب على المرء الفصل بينها فبعض الشواهد التي سبق إيرادها يتضمن موقف التيمومي من المركزية العروبية الإسلامية ويتضمن كذلك قضية التحقيق التي نزلناها في المحور الثاني من مسألتنا عند كل مفكر تناولناه بالدراسة فما هي الفترة المفصلية التي رجحت فيها كفة الميزان الحضاري الغربي؟

يرى التيمومي مثل كل الماركسيين أن التحولات الاجتماعية تحدث بشكل لا يكاد يكون مرئيا فهي نتيجة تراكم كمي يتحول في فترة ما إلى تراكم نوعي فالأحداث الكبيرة إنما هي نتائج لعدد هائل من الأحداث الصغيرة. وهذا التفكير يختلف تماما، فيما يتعلق بقضية التحقيق، عن تفكير السلفيين والتاريخيين العقلانيين الذين غالبا ما يردون الأحداث الكبيرة إلى الأفراد أو إلى العقل، وإن كان التفكير المادي التاريخي لا يميل إلى التدقيق المشط الذي يعد رينان مثالا عليه إذ هو مضطر باعتماده فكرة نمط الإنتاج إلى إفساح المجال لزمن متسع يسمح بحدوث "الانقلابات الحضارية" الحاسمة.

مثل هذا الأمر المتمثل في نظرة السلفيين والتاريخيين العقلانيين إلى قضية التحقيق يستحيل تصوره في تفكير الهادي التيمومي وقس على ذلك ثورة 1789 الفرنسية التي يرى فيها التاريخيون العقلانيون سببا بينما يرى فيها التاريخيون الماديون نتيجة. وإلا فكيف نفسر أن الطبقة البرجوازية التي بدأت بالنشوء في العصور الوسطى والتي ترقى جذور نشأتها تحديدا إلى القرن الثالث عشر الميلادي، لم تتمكن في فرنسا مثلا من الانتصار على أسيادها من الملوك والإقطاعيين ورجال الدين إلا بعد قرون من هذه النشأة؟ كذلك لا نستغرب من التيمومي أن لا يرى أن بدايات ظهور البرجوازية الغربية الأولى سابقة للقرن الثالث عشر الميلادي. وهو إذا كان يركز على القرن السادس عشر الميلادي فما ذلك إلا لأن هذه الطبقة بلغت فعلا في القرن السادس عشر مستوى من التطور مكّنها من أن تصبح طبقة بادية للعيان وتأثيرها حاسما مثلما ذهب إلى ذلك سمير أمين أي منذ اكتشاف أمريكا 1492 وما حدث من تغيير في طرق التجارة.

ضمن هذا الإطار نقرأ للهادي التيمومي في أوج اكتمال الحضارة الموحدية ما يلي:

"أصبح المغرب العربي [في القرنين الثاني عشر والثالث عشر] سيّد نفسه ومركز كل الأشياء، ومقياساً". فالشاهد يبين اختلاف التيمومي عن رينان في اعتبار القرن الثالث عشر الميلادي قرن اختلال التوازن بين بلاد المغرب والغرب ذلك أن الهادي التيمومي يرى أن بداية اختلال التوازن الحضاري لم تبدأ بالظهور للعين النقدية المجردة إلا زمن ابن خلدون (ت 1406) وقد كتب في ذلك: "إن عصر ابن خلدون لم يكن عصر انحطاط حضاري، وأنى له أن يكون كذلك، وقد أنتج جهابذة في الفكر مثل ابن خلدون وابن عرفة والشاطبي ولسان الدين ابن الخطيب. لقد كان عصراً – منعرجاً: إما الإقلاع أو النزول إلى الهاوية. ورغم أن الأمور لم تحسم بعد لصالح [التقدم]"

نسب التيمومي تشاؤم ابن خلدون لا إلى عامل نفسي فضفاض ولكن إلى إحساس مبكر بما سيكون عليه مصير المسلمين في مستقبل الأيام وقد ترجم ذلك قائلاً: "ابن خلدون كان متشائماً، وقد اقتنع بعد عزلة فكرية دامت أربع سنوات في قلعة بني سلامة أن زمام الأمور بدأ يفلت من المغاربة ومن كل المسلمين: ألم يقل لتيمورلنك لما عرض عليه هذا الغازي التتري الدخول في خدمته: لقد جئت متأخراً. إن لهذا الجواب دلالة رمزية، فتيمورلنك رغم قوته العسكرية الرهيبة جاء متأخراً ولا يستطيع فعل أي شيء ناجع لإنقاذ العالم الإسلامي مما بدأ يتردى فيه خاصة أن الأوروبيين انبروا يحققون صعوداً حضارياً كاسحاً لن يتوقف أبداً بفضل العلوم الفلسفية التي لاحظ ابن خلدون ازدهارها لديهم، وكذلك بفضل الرأسمالية والديمقراطية والدول القومية".¹

لقد وصف التيمومي المسار الأوروبي الغربي الجديد بأنه كان "صعوداً حضارياً كاسحاً" وفعل كسح في العربية يفيد كنس، نقول كسح البيت كسحاً كنسه وكسح فلان الشيء قطعه وأذهبه وهذا يعني أن الحضارة الرأسمالية الغربية الجديدة سوف تبدأ بكنس الحضارة التقليدية الماقبل رأسمالية حتى إذا ما بلغنا سنة 1492 نشهد حدثين متباعدين في المكان عظيمي الدلالة على مستوى التحقيق الذي نتناوله هنا. هذان الحدثان هما سقوط غرناطة آخر معقل للمسلمين بالأندلس واكتشاف أمريكا سنة 1492 ولقد كان لهذين

¹ - الهادي التيمومي: الغائب، مصدر سلف ذكره، ص 156.

الحدثين أثر كبير في المفكرين الذين رأوا فيهما ما يسمح بالتأريخ لاختلال التوازن الحضاري نهائيا لصالح الغرب إذ "أدت رحلات كريستوف كولومبس وبقية الرحالة الأسبان والبرتغاليين في أواخر القرن الخامس عشر والقرن السادس عشر إلى اكتشاف قارة جديدة (أمريكا) وطرق بحرية جديدة وإلى تثوير الاقتصاد الأوروبي"¹

إن التاريخي المادي التيمومي عندما تحدث عن المجتمع الأوروبي الرأسمالي استعمل في الشاهد عبارة "تثوير الاقتصاد الأوروبي" وهي عبارة تحيل على ما يسمى بالحضارة الحديثة الرأسمالية مثلما عبرت عنها الطبقة البرجوازية وهي حضارة نشأت على أنقاض الحضارة التقليدية الما قبل رأسمالية التي تتميز بانشداد الإنسان إلى الله والأرض إلى السماء وذلك في فصل تام بين هذين الطرفين.

لقد هضمت أوروبا هذا المنهج الذي كان يسوي في بداية الأمر بين ما ذكرنا من هذين الطرفين المتناكرين ثم جنحت بعد أن اشتدّ عودها إلى تغليب الطرف العبد على الطرف السيد في هذه العلاقة التي نتج عنها ميلاد المجتمع الأوروبي الحديث الذي كان وراء قبر قيم المجتمع الأوروبي التقليدي الغير ملائمة لمثل هذه النظرة.

إن بداية الحلقة المفرغة التي ستدخل ضمنها بلاد المغرب أي ما يسمى بعصر الانحطاط المغربي الذي سينتهي باحتلال فرنسا (الحضارة الغربية) الجزائر سنة 1830 وتونس سنة 1881 ومراكش سنة 1912 ، وبلاد المشرق اكتملت، إذن، منذ هذه الفترة والدليل على ذلك أن بلاد المغرب لم تفقه شيئا مما حدث لأن هذا يقتضي وجود فلسفة تاريخ (خلدونية) جديدة تفهم الأحداث وتفسرها عالميا لا أن تكتفي بـ"فلسفة ردود الفعل المتشعبة". فالمغرب رد على ما يحدث "تصوفيا" وفي هذا كتب الهادي التيمومي: "الأكيد أن هجومات الأسبان والبرتغاليين على المغرب العربي قد أذكت حركة التصوف الشعبي (...). وقد عملت حركة التصوف الشعبي على تحويل الكادحين عن مشاكلهم

¹ - المصدر نفسه، ص 136.

الحقيقية بواسطة ما كانت تنشره بينهم من ثقافة سمعية بصرية (رقص، فروسية،
ذباح)¹

ولسوف يتواصل الاعتقاد عند كثير من المسلمين أن تطور الغرب مرده إلى عامل تقني يمكن تجاوزه بمجرد تقليد الغرب علميا وتقنيا في حين أن العلم والتقنية لم يكونا غير وجهين من وجوه حضارة حديثة غربية رأسمالية شاملة. ونحن نود هنا أن نثبت من جديد شاهدا طويلا أوردناه في صفحات سابقة يعبر عن هذا التلازم بين الطبقي والعلمي والثقافي في هذه الحضارة التي لم تعرف البشرية لها مثيلا قبل الألفية الثانية: "إن كريستوف كولومبس وأعوانه عندما اكتشفوا القارة الأمريكية لم يدر في خلداهم محاربة تعاليم "توما" ولكن مع هذا طعنوا الإنجيل طعنة نجلاء ذلك أن الإنجيل وأرسطو كان يجمعان كل المعرفة الإنسانية وهذه المعرفة كانت تجهل وجود أمريكا."²

إن الحضارة الحديثة الرأسمالية كل متكامل. لقد أسستها الطبقة البورجوازية التي قامت، وهذا يقودنا إلى الانتقال إلى المحور الثالث في موضوعنا وهو العامل الحاسم، حسب ما جاء في كتابات التيمومي على: "العلوم الفلسفية التي لاحظ ابن خلدون ازدهارها لديهم [يقصد الغربيين] وكذلك بفضل الرأسمالية والديمقراطية والدولة القومية."³

إن العامل الحاسم في اختلال التوازن بين بلاد المغرب والغرب يتمثل إذن في قيام الحضارة الغربية على العناصر الثلاثة التي ذكرها الهادي التيمومي وهي:

أولا: الرأسمالية

ثانيا: الديمقراطية.

ثالثا: الدولة القومية

¹ - الهادي التيمومي: الغائب، مصدر سبق ذكره، صص 145 - 146.

² - كلود دلماس: تاريخ الحضارة الغربية، مرجع سبق ذكره، ص 59.

³ - الهادي التيمومي: الغائب، مصدر سبق ذكره، ص 156.

وغياب هذه العناصر في الحضارة المغربية كان سببا حاسما في عجزها عن مقاومة الهجمة الغربية.

إن ما يؤكد التيمومي في عدد صغير من العبارات المكثفة يحتاج إلى تفصيل يعتمد المقارنة بين الحضارتين عنصرا عنصرا. فلقد رسم للحضارة الغربية والمغربية على المستوى الفكري والفلسفي صورتين متناقضتين تماما سنحاول في ما يلي تتبع ملامحهما اعتمادا على ما تزرع بها كتابات الهادي التيمومي ففي الحضارة الغربية لم يعد "دور الإنسان [يقتصر] وفق الإيديولوجية الإنسانية على العيش من أجل الله والآخرة، وإنما تجاوزه إلى العيش من أجل نفسه لذلك وجب عليه أن يبحث عن السعادة في هذه الحياة الدنيا وكأنه يعيش أبدا، لأن الحياة ليست غرفة انتظار للآخرة (...) إنه مطالب بإخضاع الطبيعة لمشيئته وتغييرها لمصلحته، وذلك باعتماد العلوم الدنيوية وعدم الاكتفاء بالعلوم الدينية كما كانت الحال من قبل"¹

هذا الشاهد يعني بعبارة واحدة أن الإنسان الحديث أي البرجوازي بدأ، لقيام تفكيره على الفردية، يقضم لصالح مملكته الإنسانية، من مملكة الله ويقضم لعالم الأرض جزءا من السماء وعلى العكس من ذلك سيتجه الإنسان المغربي خصوصا والمسلم عموما وجهة مخالفة تمام الاختلاف.

لقد سجل في هذه الفترة "تراجع سريع للإيديولوجية الموحدية لصالح المذهب المالكي وقد استطاع فقهاء مثل ابن زيتون وابن عرفة (تونس) وشعيب السكوري (المغرب الأقصى) وأبي المشدالي (الجزائر) إعادة المذهب المالكي إلى سالف سيطرته على الساحة الدينية في المغرب العربي واجتثاث الإيديولوجية الوحيدة التي كانت إنجازا مغاربيا خالصا وهي الإيديولوجية الموحدية"² أي بعبارة أخرى أن المتحدثين باسم الله مثلما يفهمونه نهجوا عكس المنهج الذي سبق إذ اجتهدوا في قضم ما تبقى من حرية الإنسان لصالح مشيئة الله المطلقة. وفي ذلك كتب الهادي التيمومي جملة قصيرة توجز اختلاف المسار الحضاري الذي تحدثنا عنه في ما يتصل بالجانب الفكري الفلسفي فلقد

¹ - الهادي التيمومي: مفهوم التاريخ، مصدر سبق ذكره، صص 21-22.

² - الهادي التيمومي: الغائب، مصدر سبق ذكره، صص 135 - 136.

"فشل فكر الفيلسوف ابن رشد في المغرب وفي كل العالم العربي الإسلامي [في حين أنه نجح] في العالم الأوروبي حيث شكل ركيزة من ركائز نهضته العلمية".¹ ويقسو الهادي التيمومي على "أدوات الانحطاط" في المغرب عندما يكتب في لهجة حمامية "تحول التعليم إلى تعليم للجهل" بسبب بداية تفشي ظاهرة التلقين والحفظ والمختصرات والامتون والشروح وشروح الشروح. وبداية انتشار التصوف الشعبي وتراجع العقلانية والاجتهاد. لقد كان الشيخ أبو مدين شعيب المعاصر للفيلسوف ابن رشد هو الأب الروحي لأغلب شيوخ التصوف في المغرب العربي، وقد ساهم أولئك الشيوخ في إسقاط الدولة الموحدية، ولم يقفوا إلى جانبها ضد البرتغاليين والأسبان، لذلك جعل المرينيون من الأشراف ورجال التصوف سندا رئيسيا لدولتهم. ولو اقتصر التصوف على بعض أفراد النخبة لكان الأمر لكن الخطر كان في تبني العامة هذا التصوف الذي سرعان ما تحول إلى دروشة وشعوذة".²

إننا إذن وفيما يتصل بالمستوى الفكري الفلسفي إزاء انخراط توازن خطير بين الحضارتين الغربية والمغربية فهل يستغرب المرء عندئذ أن يمتد الاختلال إلى المستوى التعليمي والتقني. إن العلم سيحافظ في بلاد المغرب على معناه التقليدي أي العلم الديني أما في بلاد الغرب فسيتمجه شيئا فشيئا وجهة كمية لا كيفية أي وجهة ستؤول لاحقا إلى ما يسمى "العلم التجريبي" وهذا العلم علاقته بالتقنية علاقة تلازم.

كتب الهادي التيمومي في هذا المستوى وفيما يتصل بالغرب ما يلي: "لقد بدأ التقدم العلمي والتقني يتسارع في أوروبا في القرن الرابع عشر - عصر ابن خلدون - إذ اخترع الأوروبيون الطباعة والساعة الجدارية الآلية والمحراث المتعدد العجلات والطواحين المائية والنظارات، كما أخذت الصناعات المعدنية تتنوع وتقنيات الملاحة المائية تتحسن والأسلحة تزداد فتكا".³ في حين أن بلاد الإسلام ستطرح في القرن الثامن

¹ - المصدر نفسه، ص 136.

² - الهادي التيمومي: الغائب، مصدر سبق ذكره، ص 144.

³ - المصدر نفسه، 146-147.

عشر قضية لا يمكن للمرء أن يتصورها اليوم إلا إذا كان جاهلا بتاريخ الحضارتين وهي قضية تتمثل في السؤال التالي:

هل من المشروع أن نطبع القرآن؟ ولقد كتب في هذا الموضوع محمد الناصر النفزاوي ما يلي: "فاحتقار ما تقوم عليه الحضارة الغربية يتجلى في حادثة طريفة ولكنها دالة على الحالات التي تكون في الذهنيات التقليدية عائقا للتطور وتتمثل في رفض يزيد الثاني (1481 - 1512) السماح لمن هاجر من اليهود من إسبانيا إلى الآستانة بإنشاء مطابع لطبع الكتب العربية والتركية فكان أن اقتصرَت الطباعة في أول مطبعة أسسوها في الآستانة (1493 - 1494) على طبع الكتب باللغات الأوروبية والعبرية (...). وكان أن تأخر ظهور الطباعة في الآستانة إلى بداية القرن الثامن عشر وذلك بعد أن أفقَى عبد الله أفندي شيخ الإسلام بجواز ذلك على أن لا يشمل طبع القرآن والحديث والتفسير والفقه".¹

إن ما تقدم يفي، في نظرنا، بما كان عليه وضع الحضارتين الغربية والمغربية على المستوى العلمي الحديث والتقني. وقد لا يحتاج المرء إلى القول، بما أن الحضارة تستند إلى نظرة شاملة إلى الأشياء، إن الوضع لن يكون مختلفا على المستوى السياسي إذ ماذا يعني أن يمنع طبع الكتب التي تتعلق بالقرآن والتفسير والفقه على علاقة هذه المسائل بالمسألة السياسية؟ وهل يتصور المرء مجرد تصور أن تمنع كتب التشريع ويسمح بطبع الكتب التي تتعلق بالسياسة الغربية خاصة وهي السياسة التي بلغ فيها الصراع بين المعبرين عن المجتمع التقليدي ما قبل الرأسمالي والمعبرين عن المجتمع الحديث ما بعد الرأسمالي مبلغا انتهى باندلاع ثورات القرن الثامن عشر؟

إننا لا نحتاج في هذه القضية للتعرض بتوسّع لما كان عليه وضع البلاد المغربية والمشرقية السياسي لما نعرف مما ساد هذه الفترة من فوضى تكاد تبدو دالة على عدم قابلية هذه البلدان للانتظام ضمن مجتمع تتحد فيه ملامح السلطات الثلاث التنفيذية

¹ - محمد الناصر النفزاوي: محمد كرد علي المثقف وقضية الولاء السياسي، تونس، دار الجنوب للنشر، 1993، ص 27.

والتشريعية والقضائية مثلما عبر عن ذلك "مونتسكيو"¹ ولذلك فنحن نكتفي بما أورد التيمومي حول هذه المسألة في عبارات وجيزة تعبّر بشكل مكثف عن موقف الحضارتين من هذه القضية إذ كتب: "[أصرت] الدول المغاربية على مواصلة احتكار السياسة والاقتصاد بينما بدأت الدول الأوروبية تخصص في السياسة فقط وتترك الاقتصاد لرجال الاقتصاد".²

إن مثل هذا الكلام لا يمكن أن يصدر إلا عن مفكر تونسي ماركسي حديث يقول بتأثير العامل الاقتصادي تأثيراً حاسماً فيما يتصل باختلال التوازن بين الحضارتين وهو في هذا يختلف اختلافاً كاملاً عن مجايليه الإسلامي السلفي المعتدل عمران والتاريخي العقلاني الشرفي إذ لا نجد عندهما تناسقاً منهما مع ما يقولان به. مثل هذا التركيز على العامل المادي وإن كانا إحقاقاً للحق يشيران إليه إماماً قليلاً مثلما هو الأمر عند عمران أو إشارة أقوى مثلما هو الأمر عند الشرفي. ونحن لا نحتاج هنا إلى القول إنه يمكن أن نورد شواهد على ما نقول يمكن أن تملأ صفحات كاملة في هذا البحث. فكلمات مثل البرجوازية أي الطبقة الحاملة لمفهوم الحداثة لا يعثر عليها المرء إلا شذوذاً في كتاباتهما أما عبارتا "الصراع الطبقي" و"نمط الإنتاج" فنحن لن نجد أثراً لهما في كتابات المفكرين السياسيين السلفي المعتدل عمران والتاريخي العقلاني الشرفي وذلك على الرغم من أننا نجد استعمالاً مكثفاً عندهما لعبارات "المجتمع التقليدي" و"المجتمع الحديث" بمعنيين لا يفيدان بما فيه الكفاية المجتمعين "ما قبل الرأسمالي" و"المجتمع الرأسمالي" إلا عند عبد المجيد الشرفي.

إنه لا يمكن بغير ما تقدم أن نفهم تركيز التيمومي على هذه الطبقة التي تسمى البرجوازية والتي لم يحدث في التاريخ أن كان لها شبيه فيما سبق من المجتمعات التي سبقت الألفية الثانية فهذه الطبقة ليست طبقة مدنية فحسب مثلما يدّعي البعض ممن

¹ - مونتسكيو شارل لوي دي سوكوندا، بارون دي لا بريد، مفكر سياسي واجتماعي ومؤرخ، ولد في 18 يناير سنة 1689، وتوفي في 10 فبراير 1755، قام بالأسفار خارج فرنسا في الفترة ما بين 1728 و سنة 1731، فزار النمسا والمجر وإيطاليا وألمانيا وهولندا وأنجلترا. وكانت لهذه الأسفار آثار عميقة في تصوراتِه: فصار يعد نفسه إنساناً أولاً، ثم فرنسياً بعد ذلك. كتب: إنني انظر إلى كل شعور أوروبا بنفس النزاهة التي أنظر بها إلى شعب مدغشقر. من أهم مؤلفاته: "تأملات في أسباب عظمة الرومان وانهلالهم" (1734)، ثم كتابه الرئيسي "روح القوانين" (1748).

انظر عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1984.
² - الهادي التيمومي: الغائب، مصدر سبق ذكره، ص 142.

يقولون إن ظهورها مقترن بازدهار المدن التجارية إذ وجدت مدن تجارية شهيرة في المشرق والمغرب والشرق ومن يعرف تاريخ الصين وتاريخ بغداد وتاريخ بيزنطة لا يسعه إلا أن يقر بوجود مدن تجارية مثل المدن الإسلامية التي عبرت عنها "ألف ليلة وليلة". حقا إن مثل هذه المدن قد وجدت وبلغت في الحضارة مستوى كفيًا رائعًا. ولكنها تختلف عن المدن التي رافقت نشأة البرجوازية والتي هي مدن تقوم على نظرة كمية إلى الأشياء لا على نظرة كيفية إليها.

وأنت عندما تنظر إلى العالم بنظرة كمية فإنك تقتل ما تقوم عليه النظرة الكيفية. إن عالم الكم قاتل لعالم الكيف، عالم الكم يبني على فيزيقية تقتل الميتافيزيقية وعالم الكم يقول بالتجربة ولا يقول بالقياس ويقول بالإنسان الفرد لا بالإله ويقول بالأرض لا بالسماء.

إن هذا العالم الذي انبنى على الفردية (L'individualisme) أي على هذه الطبقة البرجوازية هو الذي حرص الهادي التيمومي على وصفه لأنه يرى فيه الحضارة التي بلغت أوجها في ما يسمى بالعولمة متمثلة خاصة في هيمنة الولايات المتحدة الأمريكية التي إن كانت تعد سكانيا 300 مليوناً من السكان أي عدد العرب فهي تمثل قدراً حاسماً من اقتصاد العالم بمعنى أنها أصبحت قادرة فعلاً لا قولاً على أن تتحكم في مصير العالم جميعه ولنتتبع ما كتب الهادي التيمومي في هذه الحضارة نشأة وتطوراً: "إن الطبقة الاجتماعية التي حملت لواء هذه النهضة الجليّة هي طبقة اجتماعية جديدة تشكلت تدريجياً في رحم المجتمع الفيودالي الأوروبي. إنها الطبقة البورجوازية. وقد تمثل عطاؤها الرئيسي للإنسانية في الرأسمالية على المستوى الاقتصادي وفي الديمقراطية على المستوى السياسي وفي الدولة القومية على مستوى الهوية".¹

إن الهادي التيمومي مثلما نستنتج من هذا الشاهد "يمتدح" هذه الطبقة مثلما يدل على ذلك استعماله عدداً من الألفاظ والصفات التي لا التباس حولها (جليلة، عطاؤها، الإنسانية) و"امتداحه" هذا يعود إلى أنه يعدها مقارنة بما عرفت الإنسانية من طبقات سبقتها طبقة متقدمة أي طلائعية على المستويات الفكرية والسياسية والاقتصادية ولكن مأخذه على هذه الطبقة هي أنها باعتمادها الفردية إلّاها جديداً قد استأهلت كل اللوم، إذ أن

¹ - الهادي التيمومي: مفهوم التاريخ، مصدر سبق ذكره، صص 19 - 20.

عقيدة التيمومي تتمثل في تحقيق الرخاء للإنسانية، جميعها لا لجزء منها أي للغرب من دون بقية سكان الأرض وهم الأكثرون.

من هنا كان فهمه الذي تبناه تماما وهو هذا الفهم الذي يساوي بين الرأسمالية وروحها الفردية أي "الأناية" ومن ثمة وجغرافيا لا إنسانيا الأناية الغربية مطابقة لتفكير أبيه الفكري صادق جلال العظم الذي تحدث عن البرجوازية على النحو التالي:

"البرجوازية اكتشفت الطاقة الهائلة المختزنة في الأناية وعبأتها وقننتها واستخدمتها لإعادة صياغة العالم الأوروبي على صورتها وشاكلتها ووفقا لمصالحها والعلم الحديث. اكتشفت الطاقات الهائلة المختزنة في الطبيعة فهيأتها وقننتها ووظفتها في الاتجاه ذاته فكانت هذه الحضارة "الفاوستية"¹ وشعارها المعرفة قوة، المتخفية لنفسها باستمرار بفضل مفسدو النفي القابع في صميمها"²

إن فاوست الذي ذكر في هذا الشاهد يستحق لتأويله فقرات كاملة ونحن لن نتوقف عند هذه الملاحظة، إذ علينا الآن أن نتتبع في كتابات التيمومي ما عدده من صفات متداخلة عاقت بلاد المغرب عن اللحاق ببلاد الغرب وهي جميعها صفات قد لا يحتاج الباحث الذي قرأ ما سبق من حديثنا عن أسباب اختلال التوازن الحضاري بين بلاد المغرب والغرب على المستويات الفكرية الفلسفية والسياسية العلمية التقنية، إلى مزيد في البيان في شأنها إذ هي اقتصادية أساسا بما أن التيمومي ماركسي يولي العامل الاقتصادي الأهمية الأكبر. فكيف تحدث التيمومي عن الاقتصاد المغربي ومن ثمة المشرقي في هذه الفترة الممتدة من بدايات ظهور البرجوازية الغربية إلى نهاية القرن الثامن عشر التي ظهر فيها على مستوى التفكير السياسي الاقتصادي في الغرب كتاب أب الرأسمالية الغربية الحديثة "آدم سميث"³ "ثروة الأمم".

¹ - الفاوستية: نسبة إلى فاوست (Faust) وهو شخصية في أعمال الشاعر الألماني "غوته" ترمز إلى التحدي والإرادة.

² - صادق جلال العظم: ثلاث محاورات فلسفية، مرجع سبق ذكره، ص 32.

³ - آدم سميث: ولد في ليكوس 1723 وتوفي في إيدمبورغ 1870، عالم اقتصاد بريطاني وهو كاتب لأبحاث حول الطبيعة وأسباب ثروة الأمم، 1776، يعتبر أن بحث الإنسان عن مصلحته الشخصية يؤدي إلى تحقيق المصلحة العامة وهو بذلك يدعو إلى الحرية وعمق مفهوم القيمة في فصله بين قيمة الاستعمال وقيمة التبادل.

Le Petit Larousse: Grand Format, Paris, éd. 2003, p 1704.

إن كتاب الهادي التيمومي الأخير المعنون بـ"الغائب" تحدث- وهذا موضوع من البديهي أن لا يعثر المرء عند عمران أو الشرفي لانتمائهما إلى ما رأينا من المدرستين سالفتي الذكر- عما يُميّز به الاقتصاد المغربي التقليدي عن الاقتصاد الإقطاعي الغربي وهو ظاهرة الاقتصاد الموسوم بطمن "الإنتاج المخامسي"

ونحن نحتاج هنا إلى الإكثار من الشواهد المتصلة بما يسمى بنمط "الإنتاج المخامسي". يقول التيمومي معرّفا بهذا النمط من الإنتاج: "إن نمط الإنتاج المخامسي كان اختراعا مغاربيا خالصا، لكنه كان اختراعا باهتا وشبه عقيم، وهو غير قادر على الصمود طويلا في وجه المصاعب وعاجز عن الاستفادة القصوى من الإيجابيات الطارئة".¹

ونحن نذهب هذا المذهب في التفسير استنادا إلى ما نقرأ في "الغائب في تأويلات العمران البشري الخلدوني" من عبارات لا تتصل بالمقارنة بين بلاد المغرب وبلاد المشرق وإنما بين بلاد المغرب (وهذا ينطبق على بلاد المشرق إلى حد ما) والبلاد الغربية فالأولى عرفت الملاك الفلاحين "المستقلين اقتصاديا (...)" الذين كانوا أصحاب ريع يسكن أغلبهم الحواضر أو يستكفون من متابعة العمل الزراعي بصفة متواصلة حتى ولو كانوا مستقرين في الأرياف والبوادي وكانوا يستهلكون الفائض الذي ينتزعونه من قوة عمل الخماسة وغيرهم من العمال الفلاحين استهلاكا غير منتج فهل يمكن والحال على ما هي عليه أن ننتظر منهم تحسينا لتقنيات الإنتاج² أما الثانية أي أوروبا الغربية فلقد عرفت ظاهرة الإقطاع والإقطاعيين بما لهم من حقوق وواجبات. ويتميز نشاطهم الفلاحي عن النشاط الفلاحي السائد في المشرق المتمثل في "نمط الإنتاج الآسيوي" والمغرب المتمثل في نمط "الإنتاج المخامسي" إذ كان "النبلاء في أوروبا الفيودالية منظمين للإنتاج (...)"³ وفي الأغلب كانوا يقيمون في قصورهم الواقعة في إقطاعاتهم مما تدل عليه نسبتهم إلى الأراضي التي كانوا يملكون والتي تعبّر عنها الأداة "دي" (de) في اللغة الفرنسية و"فون" (Von) في اللغة الألمانية وإذا كان لهذه الطبقة

¹ - الهادي التيمومي: الغائب، مصدر سبق ذكره، ص 135.

² - المصدر نفسه، صص 132-133

³ - الهادي التيمومي: الغائب، مصدر سبق ذكره ، ص132

حقوق وواجبات فإن لمن كانت هذه الطبقة تستغل ممن سيسمون فيما بعد بالطبقة البرجوازية التي سوف لن تستند إلى ملكية الأرض ولكن إلى المال لتقضي على الطبقة التي كانت تسودها حقوقاً وواجباتٍ كذلك. من هنا نفهم لماذا سمي التاريخيون العقلانيون القرن الثامن عشر عصر الأنوار ولماذا يسمى التاريخيون الماديون مثل الهادي التيمومي ثورة 1789 الثورة البرجوازية أي الثورة التي أطاحت فيها هذه الطبقة المستعبدة قديماً بالطبقة التي كانت تستعبدتها سواء أكانت ممثلة في الملك أم في الإقطاعيين أم في الكنيسة. إن التفكير التاريخي العقلاني يرى أن هذه الثورة وقعت نتيجة صراع بين فكر وفكر مضاد تماماً كما يمكن أن نتصور إمكان تغلب تفكير تاريخي عقلاني على تفكير سلفي ديني أما التفكير التاريخي المادي فهو يرى أنه عندما تتغير الأسس المادية التي يقوم عليها مجتمع من المجتمعات فإن التفكير التاريخي العقلاني والتفكير السلفي يكونان مضطربين إلى التكيّف مع التطور المادي.

ختاماً لهذا البحث وسعياً منا إلى توضيح هذه الفكرة التي ذكرها التيمومي وهي سائدة عند الماركسيين نورد رأياً في المسألة لباحث فرنسي معاصر إن كان لا يمكن حشره ضمن هذه المدرسة أو تلك لأن العصر الذي نعيش فيه اليوم أصبح عصراً "يأخذ من كل [نظرية] بطرف" فإن مضمون تفكيره هو مضمون تاريخي مادي صرف فـ "القرن الثالث عشر [الأوروبي] يفرض [على الباحث وجوب] اعتباره

منعرجاً (عالمياً) لأسباب تتصل بكل أشكال النشاط الإنساني بداية من التحول السياسي في إسبانيا المسيحية إلى التغير الجذري في الأفق الفلسفي مروراً بالديمقراطية والاقتصاد والدينامية الاجتماعية وتاريخ المعارف التقنية والعلمية. ذلك أن هذه الأسباب لا تتعلق [حصراً] بالمسيحية الغربية أي منذ هذه الفترة بالقسم الأكبر من العالم المسيحي الذي كان يفكر لاتينياً ويقر بسيادة أسقف روما [يقصد البابا] القضائية" (1)

1) Pierre Chaunu, L'expansion européenne du 13ème au 15è s. Paris, Puf, 1969, p. 54.

خاتمة

إنّ عدد المؤلفات التي تمجد الحضارة العربية الإسلامية عموماً في الفترة الممتدة من ظهور الإسلام إلى حدود القرن الثالث عشر الميلادي لا تعد ولا تحصى وذلك هو شأن عدد الكتب التي تحدثت عن هذه الحضارة بداية من هذا القرن وحتى اليوم وتصفها بأنها "عصر انحطاط" بمعنى أنها تحصر "عصر الانحطاط" بين القرن الثالث عشر ميلادي وحملة لويس بونابرت على مصر 1798 لأنها في وجهها المشرقي تهمل حملة لويس دي بورمون على الجزائر سنة 1830. وقد كرس الاستعمال الدراسي في التعليم العالي والمعاهد الثانوية هذا التقليد الفكري وذلك على الرغم من أن المفكرين السياسيين

المشاركة والمغاربة لم يجمعوا على اعتبار الحملة الأولى¹ مصدر "نهضة حقيقية". فالمهتم بفلسفة التاريخ العربي الإسلامي لم يكن في إمكانه انطلاقاً مما ذكرنا إلا أن يكون ميّالاً إلى تحقيب تاريخ بلاد المشرق وبلاد المغرب تحقيباً ثنائياً "فترة إشراق" تحددت بالقرن الثالث عشر الميلادي "وفترة ظلمة" تحددت بما تلا ذلك. ولكن، هل تعد حملة نابليون بونابرت على مصر نهاية القرن السابع عشر وحملة لويس دي بورمون على الجزائر في الثلث الأول من القرن التاسع عشر، حقيقة، بداية نهضة والحال أن الناس لا يلمسون حتى بداية القرن الحادي والعشرين أنهم "نهضوا"؟ فقد كتب المفكر الإسلامي السني المعتدل كمال عمران سنة 1992 ما يفيد أن حضارة العرب المسلمين ما زالت تعيش حالة "تمزق وتناحر يصلان في أحيان إلى حدّ قد لا يرجي بعده رتق"² مقدما وصفة علاجية تتمثل في تقييد السياسي بالديني مثلما كان عليه الشأن، وهماً، حتى القرن الثالث عشر الميلادي أي طيلة فترة يسميها "بفترة الإبرام" في حين أن أستاذه وزميله التاريخي العقلاني عبد المجيد الشرفي يرى في مثل هذا التفكير "اجتراراً وإعادة لما جاء عند القدماء مع تبسيط وتسطيح مخلين في كثير من الأحيان."³

بل يكاد يتهم مثل هذا التفكير بأنه "توظيف وإسقاط تحتل فيهما الإيديولوجية مكان الحقيقة والعلم (...)" وهو في أفضل الحالات تعبير عن النوايا وبسط لما ينبغي أن ينجز، يتذرّع بصعوبة المشروع أو يلمّح ولا يصرّح، متوخيّاً التقية ومحبذاً السلامة.⁴

أما الهادي التيمومي فهو لا يتمكن من تبين نهضة كانت سابقة للقرن الثالث عشر أصيبت بـ"الانحطاط" فيما تلا من العصور ذلك أن الحضارة الحديثة الغربية الرأسمالية لا يمكن أن تقارن بحضارة تقليدية ما قبل رأسمالية لأن للحضارتين أسساً مختلفة. إن الثلاثي الإسلامي السني المعتدل والتاريخي العقلاني والماركسي المجدّد يتفق في مسألة أساسية هي الإقرار بحدوث حالة اختلال توازن حضاري بين الحضارة العربية الإسلامية والحضارة الغربية في الفترة الممتدة من القرن الثالث عشر الميلادي إلى اليوم ولكن ما

¹ - الحملة الثانية حملة لويس دي بورمون لا نكاد نعثر على ذكر لها في الكتب المشرقية والمغربية على حد سواء رغم أنها كانت بداية احتلال كل بلاد المغرب التي تعد مساحتها أكثر من نصف العالم العربي.

² - كمال عمران: الإبرام والنقض، مصدر سبق ذكره، ص 7.

³ - عبد المجيد الشرفي: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، مصدر سبق ذكره، ص 5.

⁴ - المصدر نفسه، ص 5.

يختلف فيه هو: إلى ماذا يردّ هذا اللاتوازن؟ فالمفكر الإسلامي السني المعتدل كمال عمران يرده إلى عملية سماها "النقض" ولقد عرف النقض على النحو التالي "النقض في اللسان إفساد ما أبرمت من عقد أو بناء فهو ضد "الإبرام" وقد وجدنا النقض في الثقافة الإسلامية هدمًا لما أحكم نسجه في أنماط المعرفة".¹

هذا الهدم يتمثل عنده في تطاول الدنيوي على الديني بل إخضاع الدنيوي الديني الذي سيصل إلى حد "العلمانية" (بفتح العين) فكأن مأخذ كمال عمران الذي ألف أطروحة دكتوراه دولة حول "الإنسان ومصيره"² على الإنسان الحديث هو أنه انشغل بالصناعة (الطبيعة) عن الصانع (الله) ولقد كان هذا الإنسان إلى حدود القرن الثالث عشر الميلادي يعيش "فترة إبرام". ويمكن للمرء أن يبحث من دون طائل فيما كتب كمال عمران عن إجابة مقنعة عن السؤال:

لم سيركز هذا الإنسان الحديث اهتمامه على الفيزيكا والكم فينحسر اهتمامه بالميتافيزيكا والكيف؟ أما التاريخي العقلاني عبد المجيد الشرفي فسوف يتخذ، على غرار ابن رشد وابن ميمون و سبينوزا و رينان وفرح أنطون ومحمد كرد علي وعلي الحمامي، من العقل لا من الدين رائدا له فيخضع هذا الدين المطلق للعقل الإنساني النسبي إذ أنه ليس في إمكان النسبي أن يكنه المطلق ولا الفيزيقي أن يكنه الميتافيزيقي ولا الكمي أن يكنه الكيفي ولذلك سيخضع هذا المطلق وهذا الميتافيزيقي وهذا الكيفي لمصفاة تسمى العقل. هو يقول ببساطة علينا أن نفهم الدين انطلاقا من العقل ويرفض أن يضع الدين حدودا لنشاط هذا العقل. وهذه الشروط هي شروط سبق أن طلبها فرح أنطون سنة 1903 عندما قاوم محمد عبده في كتابه "ابن رشد وفلسفته" للأجيال الصاعدة لن ترقى إلى المستوى المأمول إلا بتبني "فكر إسلامي يأخذ في الاعتبار الثورات الأربعة الكبرى التي عرفتها البشرية منذ عهد النهضة الأوروبية".³

¹ - كمال عمران: الإبرام والنقض، مصدر سبق ذكره، ص 20.

² - كمال عمران: "الإنسان ومصيره في الفكر العربي الإسلامي الحديث"، تونس، المؤسسة العربية للتوزيع، 2001، إشراف الأستاذ عبد المجيد الشرفي.

³ - عبد المجيد الشرفي: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، مصدر سبق ذكره، صص 6-7.

وبذلك لن يكون المرء فيما يتعلق بالإسلام وبالمسيحية وباليهودية وبغيرها من الأديان بإزاء عالم متعال عن قدراته الحقيقية. وهذا المدار هو المدار الذي سبق أن دار فيه ابن رشد وابن ميمون وسبينوزا في القرن السابع عشر ورينان وفرح أنطون ومحمد كرد علي¹ و"أديب إسحق"² وعلي الحمامي في القرنين التاسع عشر والعشرين.

إن عبد المجيد الشرفي يخضع، إذن، الديني لمصفاة العقل والنبي الإسلامي عنده هو رجل عربي عظيم منسجم مع عصره أي لا يمكن أن يكون نبيا بمعنى أن تكون له علاقة وهو الإنسان النبي بالمطلق مثلما يعتقد الديانيون. إن مثل هذا التصور للإسلام الذي عبر عنه التاريخي العقلاني عبد المجيد الشرفي إنما هو تصور "ينسب" الإسلام أي يلائم بينه وبين الإنسان "النسبي" طبيعة. أما التيمومي فهو، لماديته الجدلية، ينفر من التركيز على "الأبنية الفوقية" مثل الدين ومثل العقل ولذلك فإن الدين (كمال عمران) والعقل (عبد المجيد الشرفي) وهما متقاربان في نظره إن لم يكونا وجهين لعملة واحدة اسمها "المثالية" إنما يمثلان في نظره مجرد آثار لمسبب حاسم هو وضع البنية الاجتماعية لا العامل الأساسي فيها. فما الذي تسبب في وهن الديانة ليس هو الجدل الديني (كمال عمران) أو العقلي (عبد المجيد الشرفي) ولكن لهاث هذه الحركة المادية الذي يمكن لكل إنسان أن يراه بالعين المجردة. وحتى نمثل للموضوع بطريقة ابتدائية يفهمها حتى أطفال المدرسة الابتدائية فإن ما يمكن أن يغير نظرة الناس إلى الحياة إنما هو تغيير ظروفهم المعيشية. وهو في ذلك يذهب مذهب كلود دلماس عندما كتب: "إن كريستوف كولومبس وأعوانه عندما اكتشفوا القارة الأمريكية لم يدر في خلداهم محاربة تعاليم توما ولكن مع هذا طعنوا الإنجيل طعنة نجلاء ذلك أن الإنجيل وأرسطو كان يجمعان كل المعرفة الإنسانية وهذه المعرفة كانت تجهل وجود أمريكا."³

¹ - انظر في هذا الموضوع كتاب محمد الناصر النفزاوي: محمد كرد علي المثقف وقضية الولاء السياسي، تونس، دار الجنوب للنشر، 1993.

² - أديب إسحق: (1856 - 1885) شامي المولد والمربي، لبناني المنشأ، مصري الهوى، عربي النزعة، كاتب نضال، تعلم العربية والفرنسية في مدرسة الآباء العازاريين واضطر إلى الكدح والسعي لأجل المعاش فبكر في مغادرة المدرسة ليشغل وظيفة في إدارة الجمر، درس التركية في أوقات فراغه، قال الشعر صبيًا، عهد إليه وهو في السابعة عشرة بتحرير جريدة "التقدم".

أديب إسحق: الدرر، مقدمة تحليلية بقلم مارون عبود، بيروت، دار مارون عبود، 1975، ص 7.

³ - كلود دلماس، تاريخ الحضارة الأوروبية، مرجع سبق ذكره، ص 59.

إننا لو أردنا أن نبسط كل ما ورد في هذا البحث وفيما يتعلق بالإجابة عن السؤال المعضلة: لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟ وكيف يمكنهم أن يحققوا النهضة؟ قلنا إن عمران يرى أنه لن يصلح حال المسلمين اليوم إلا بما صلحت به، مع التعديل اللازم ولكن في إطار الدين، حال أسلافهم. وعلى العكس من هذه النظرة يرى الشرفي أن حالهم لن تصلح إلا بما صلحت به حال الغربيين منذ بداية نهضتهم ذلك أن القضية، عنده، ليست قضية إسلام أو مسيحية، فأمريكا اللاتينية مثالا، مسيحية، ومع ذلك فهي تعيش وضعاً لا تحسد عليه. أما الهادي التيمومي فهو يرى أن حال المسلمين لن تصلح إلا إذا تمكنوا من تحقيق نمو حقيقي أي جماعي على المستويات العلمية والتقنية والاقتصادية والاجتماعية لأن مثل هذا النمو هو الكفيل وحده بتغيير نظرته إلى الأشياء أي إلى الانتقال بها من نظرة تقليدية إلى نظرة تقوم على الحداثة الاجتماعية.

إننا لا نود في هذه الخاتمة الإطالة فيما سبق أن تناولته البحث ولكننا، على العكس من ذلك، نود الإشارة إلى أمر أساسي يتعلق بموضوعنا هو مدى إخلاص الموضوع لجزء من العنوان وهو الجزء المتصل بكثافة الحضور المغربي فيه. إن حضور بلاد المغرب، إذا استثنينا علي الحامي الذي تناولناه عند تناول التاريخي العقلائي عبد المجيد الشرفي والهادي التيمومي في "كتيبه" الأخير "الغائب في تأويلات العمران البشري الخلدوني" يبدو محتشماً. وليس مرد ذلك إلى إهمال يمكن أن ينسب إلينا إنما إلى جدة الموضوع. فنحن لم نقم بأكثر من الإشارة إلى ضرورة الإقبال على مثل هذه المواضيع خاصة بعد أن تأسس اتحاد المغرب سنة 1987 وأصبح يحتاج، للتمكن له، لدراسات جامعية جادة تطرح أسئلة من النوع الذي طرحنا والتي نتمنى في مستقبل الأيام أن تساعدنا على الإجابة عليها أقلام ليبية، تونسية، جزائرية، مغربية، موريتانية أي أقلام مغربية لأننا لم نتمكن إلى اليوم من "هضم" مصطلح المغاربية الذي لم يوجد في خمسينات القرن العشرين إلا لتقسيم مغرب واحد إلى دويلات هي أشبه، على الرغم من اختلاف الظرف التاريخي، بالدويلات الحفصية والزيرية والمارينية التي عقت الدولة الموحدية بدليل كل ما كتب المغاربة تقريبا عن فترة ما قبل الخمسينات بداية من الحبيب ثامر التونسي مروراً بعلي الحامي الجزائري ووصولاً إلى علال الفاسي المراكشي فلا

أحد من هؤلاء استعمل المغرب بالمعنى المتداول اليوم. فهل يكون القوم ، جميعا، على خطأ ونحن على صواب؟

قائمة المصادر مرتبة ترتيبا ألفبائيا

1- تيم ومي (الهادي ال):

- ❖ مفهوم التاريخ وتاريخ المفهوم في العالم الغربي من النهضة إلى العولمة، صفاقس، دار محمد علي الحامي للنشر، 2003.
- ❖ الغائب في تأويلات العمران البشري الخلدوني، صفاقس، دار محمد علي للنشر، 2007.

2- شرفي (عبد المجيد الـ):

- ❖ الإسلام والحادثة، تونس الدار التونسية للنشر، ط2، 1991
- ❖ الإسلام بين الرسالة والتاريخ، بيروت، دار الطليعة، 2001.

3- عمران كمال:

- ❖ الإبرام والنقض، تونس، الدار التونسية للنشر، 1992.

قائمة المراجع العربية مرتبة ترتيباً ألفبائياً

1- أرسلان (شكيب):

- ❖ لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟، بيروت، دار مكتبة الحياة، 1969.
- ❖ بنو معروف أهل العروبة والإسلام، إعداد وتقديم سعود المولى، بيروت، دار العودة، 1990.

- 2- إسحاق (أديب): الدرر، مقدمة تحليلية بقلم مارون عبود، بيروت، دار مارون عبود، 1975.
- 3- أنطون (فرح): ابن رشد وفلسفته، تقديم الطيب التيزيني، بيروت، دار الفارابي، 1988.
- 4- بدوي (عبد الرحمان):
- ❖ موسوعة الفلسفة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ج 2، 1984.
 - ❖ موسوعة المستشرقين، بيروت، دار العلم للملايين، ط3، 1993.
- 5- حاج (حميل الـ): الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، 2000.
- 6- حسني (عفيفة): من بذور الحداثة في رباعيات الخيام (1048 - 1132)، إشراف م ن النفزاوي، تونس، ك.ع.إ.إ.، (غ.م.).
- 7- حوراني (ألبرت): الفكر العربي في عصر النهضة، بيروت، دار النشر، د.ت.
- 8- خشت (محمد عثمان): الإسلام والعلم بين الأفغاني ورينان، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر، 1988.
- 9- دلماس (كلود): تاريخ الحضارة الأوروبية، ترجمة توفيق وهبه، بيروت/باريس، منشورات عويدات، ط2، 1982.
- 10- رينان (أرنست): ابن رشد والرشدية، تعريب عادل زعيتر، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، 1957.
- 11- زركلي (خير الدين الـ): الأعلام، قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستشرقين، بيروت، دار العلم للملايين، المجلد الثالث، 1992.
- 12- زين (محمد بسام رشدي الـ): المعجم المفهرس لمعاني القرآن العظيم، بيروت/دمشق، دار الفكر المعاصر/دار الفكر، المجلد الأول، ط2، 1996.
- 13- شرعبي (منال الـ): الحركة الوهابية السعودية وأثرها في السلفية الجديدة في مراكش، إشراف محمد الناصر النفزاوي، تونس، ك.ع.إ.إ.، 2007، (غ.م.).

14- شيخ (أبو عمران الـ): معجم مشاهير المغاربة، الجزائر، المؤسسة الجزائرية للطباعة، 1995.

15- طرابيشي (جورج): معجم الفلاسفة، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، 1986.

16- عبده (محمد):

❖ الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية، القاهرة، مطبعة المنار، ط3، 1922.

❖ سلسلة الأعمال الكاملة، بيروت، دار النشر، ج3، ط2، 1980.

17- عظم (صادق جلال الـ): ثلاث محاورات فلسفية دفاعا عن المادية والتاريخ، مداخلة

نقدية مقارنة في تاريخ الفلسفة الحديثة والمعاصرة، بيروت، دار الفكر الجديد، 1990.

18- عامل (مهدي): أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية؟، بيروت،

دار الفارابي، ط6، 1989.

19- فاسي (علال الـ): دروس في الحركة السلفية المشرق والمغرب العربيين، الدار

البيضاء، عيون المقالات، ط4، د.ت.

20- كرد (علي محمد):

❖ المذكرات، دمشق، مطبعة الترقى، 1948-1951.

❖ بين المدنية العربية والأوروبية، أشرف على إعداد هذه الطبعة وعلق عليها

عبد الرحمان عبد الله الشيخ، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط2،

2002.

21- كواكبي (عبد الرحمان الـ): الأعمال الكاملة، القاهرة، الهيئة العامة للتأليف والنشر،

1970.

22- مؤنس (حسين): تاريخ المغرب وحضارته من ما قبل الفتح الإسلامي إلى الغزو

الفرنسي، بيروت، دار العصر الحديث للنشر والتوزيع، المجلد الثاني، 1992.

23- مؤدب (جليلة الـ): ثلاثة رموز فكرية سياسية مغربية: الحبيب ثامر (ت1949)

علي الحمامي (ت1949) محمد أحمد بن عبود (ت1949)، رسالة ماجستير في

الحضارة المعاصرة، إشراف محمد الناصر النفزاوي، ك.ع.إ.إ.، (غ.م.).

24- مشيخي (هادية الـ): سياسي إباضي مغربي: سليمان الباروني، شهادة ماجستير في الحضارة المعاصرة، إشراف الأستاذ محمد الناصر النفزاوي، تونس، ك.ع.إ.إ.، 2006، (غ.م.).

25- معري (أبو العلاء الـ): سقط الزند، شرح وتعليق الدكتور يحيى شامي، بيروت دار الفكر العربي، المؤسسة الثقافية للطباعة والنشر، 2004.

26- نجار (عبد المجيد الـ): المهدي بن تومرت، أبو عبد الله المغربي السوسي: حياته وآراؤه وثورته الفكرية والاجتماعية وأثره بالمغرب، القاهرة، دار الغرب الإسلامي، 1983.

27- ناصري (أحمد بن خالد الـ): **الاستقصا** لأخبار دول المغرب الأقصى، تحقيق وتعليق ولدي المؤلف، جعفر الناصري ومحمد الناصري، الدار البيضاء، دار الكتاب، الجزء الأول، 1954.

28- نصوص أدبية السنة الخامسة من التعليم الثانوي، تونس، الشركة التونسية للتوزيع، 1970.

29- نفزاوي (محمد الناصر الـ):

❖ محمد كرد علي، المثقف وقضية الولاء السياسي، تونس، دار الجنوب للنشر، 1993.

❖ التيارات الفكرية السياسية في السلطنة العثمانية 1839 – 1918، تونس/صفاقس، ك.ع.إ.إ. /دار محمد علي للنشر، 2000.

❖ الدولة والمجتمع من محنة ابن رشد إلى خصومة محمد عبده – فرح أنطون، تونس، مركز النشر الجامعي 2000.

❖ مقتطفات من دروس مادة التكميلية، ضمن شهادة الماجستير 2006 – 2007 بعنوان أثر المدارس الفكرية السياسية الغربية في المفكرين العرب.

30- هونكه (زيغريد): شمس العرب تسطع على الغرب، أثر الحضارة العربية في أوروبا نقله عن الألمانية فاروق بيضون وكمال دسوقي، راجعه ووضع حواشيه مارون عيسى الخوري، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ط4، 1980.

قائمة الموسوعات والمعاجم مرتبة ترتيباً ألفبائياً

1- موسوعة الحكمة لأعلام العرب في القرنين التاسع عشر والعشرين، بغداد، بيت الحكمة، 2000.

2- موسوعة السياسة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ج5، ط4،
1999.

3- موسوعة السياسة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ج6، ط3،
1995.

4- الموسوعة العربية العالمية، الرياض، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع،
ط2، 1999.

5- الموسوعة العربية، دمشق، مؤسسة الصالحاني للطباعة، المجلد العاشر، 2004.

قائمة المراجع باللغة الفرنسية مرتبة ترتيباً أبجدياً

- 1- **Ansart (Pierre):** La sociologie de Saint-Simon, Paris, PUF, 1970.
- 2- **Aron (Raymond):** La conscience historique, Paris, 1964.

- 3- **Bourguiba (Habib):** La Tunisie et la France, Tunis, Maison tunisienne de l'édition, 1954.
- 4- **Chaunu (Pierre);** L'expansion européenne du XIII^s au XV^s, Paris, P.U.F, 1969.
- 5- **Lebon (Gustave):** La civilisation des Arabes, Syracuse, 1969.
- 6- **Hammami (Ali):** Idris. Roman nord-Africain, Alger, Sned, 2ème Edition, 1976.
- 7- **Renan (Ernest):** La vie du Christ, Paris, 1964.

: L'islamisme et la science, conférence donnée à la Sorbonne, le 29 Mars 1883, Paris, Calmann, Levy éditeur, 1883.

الموسوعات والمعاجم الأجنبية مرتبة ترتيباً أبجدياً

- ❖ Dictionnaire Hachette encyclopédique, Grand format, Ed. 2001.
- ❖ Nouveau Larousse encyclopédique
- ❖ Petit Larousse, Ed. 1981
- ❖ Le Petit Robert 2, Paris, 1993.

❖ Le Petit Larousse: grand format, Paris, Ed., 2003.

فهرس الأعلام مرتبة ترتيبا ألفائيا

ابن تومرت (المهدي): ص 25-26-63-64-67.

ابن تيمية (تقي الدين) أبو العباس: ص 10-24-69.

ابن حنبل (أحمد): ص 22-67-68-69.

ابن خلدون (عبد الرحمان): ص 26-65-67-92-93-94-95-97-99.

ابن رشد (أبو الوليد): ص 25-26-53-54-55-56-57-59-61-63-65-66-67-70-
110-99-98.

ابن زيتون: ص 98.

ابن سبعين (أبو محمد عبد الحق): ص 28.

ابن عبد الوهاب (محمد): ص 41-67-68.

ابن ميمون (موسى): ص 110.

إدريس (رشيد الـ): ص 33.

أرسطو (الفيلسوف): ص 35-54-97-111.

أرسلان (شكيب): ص 7-20-21-22-23-25-39-45.

أفغاني (جمال الدين الـ): ص 50-51-58.

أمين (سمير): ص 14-94.

أنطون (فرح): ص 13-36-41-47-53-55-60-61-62-64-69-70-72-78-80-81-
110.

باروني (سليمان الـ): ص 23.

بلفور (رجل سياسة بريطاني): ص 45.

بن نابي (مالك): ص 14.

بورقيبة (الحبيب الـ): ص 31-46-63-74.

بورمون (لويس دي): ص 9-20-26-38-45-65-75-87-108.

بونابرت (لويس): ص 75-108.

بيرم الخامس محمد (الـ): ص 39-45.

بيريكليس (رجل دولة يوناني): ص 26-65.

تونسي (خير الدين الـ): ص 38-45.

تيمومي (الهادي الـ): ص 11-12-14-83-90-91-94-96-97-98-99-102-104-
112-109-105.

ثامر (الحبيب): ص 33-112.

- ثوريتشلي (العالم): ص 86.
- جوزي (بندلي ال): ص 14.
- حمامي (علي ال): ص 13-25-26-62-63-64-65-66-67-68-70-92-110-112.
- دلماس (كلود): ص 35-111.
- رصافي (معروف ال): ص 42.
- رويبي (يوسف ال): ص 33.
- رينان (أرنست): ص 10-12-54-56-59.
- سبينوزا (باروخ): ص 13-110.
- سميث (أدام): ص 87-103.
- شدياق فارس (ال): ص 39-45.
- شرفي (عبد المجيد ال): ص 11-12-13-53-54-55-62-63-64-68-69-70-71.
- 112-111-110-108-104-103-101-90-81-80-79-78-75-73-72.
- شعيب (ابن مدين): ص 98.
- طهطاوي (رفاعة رافع ال): ص 39-45.
- عامل (مهدي): ص 14-29-83-84-87-88-89-90.
- عبد (محمد): ص 8-10-11-14-17-25-26-27-28-29-30-31-32-33-34-36.
- 118-110-80-62-63-60-51-50-49-47-45-44.
- عبد المؤمن (بن علي الخليفة الموحي): ص 26-65.
- عظم (صادق جلال): ص 14-76-83-84-85-86-87-88-89-103.
- عمران (كمال): ص 11-12-17-27-29-30-41-43-54-63-68-80-108-109.
- 111.
- غاليلي (العالم): ص 34.
- غزالي (أبو حامد): ص 10-24-25-26-27-29-31-33-57-63-67-74-75.
- فاسي (علال ال): ص 50-51-112.
- فيون (الأديب الفرنسي): ص 65.

كواكبي (عبد الرحمان ال): ص 18-19-45.

كولومبس (كريستوف): ص 35-95-96-111.

لوبون (غوستاف): ص 7-10-60-76.

لويس (الرابع عشر): ص 26-65.

ماركس (كارل): ص 14-29-42-79-83.

مأمون (ال خليفة العباسي ال): ص 26-65.

مونتسكيو: ص 100.

مونق (جان دي): ص 65.

نفزاوي (محمد الناصر): ص 34-49-80-99.

نوريس (غليوم دي): ص 65.

نيوتن (إسحق العالم): ص 76-86.

فهرس الموضوعات

4	الإهداء.....
5	شكر خاص.....
6	المقدمة.....
	الفصل الأول:
16	الحلقة المفقودة في تفكير كمال عمران أو نظرية التوافق بين العلم والدين (la concordisme).....

الفصل الثاني:

52 الحلقة المفقودة في تفكير عبد المجيد الشرفي.

الفصل الثالث:

82 الحلقة المفقودة في تفكير الهادي التيمومي.

107 خاتمة

113 قائمة المصادر والمراجع

122 فهرس الأعلام

126 فهرس الموضوعات