مرشد محمد

بحثاً عن الأسس النظرية لفكر الأفغاني وعبده

إن الأخلاق السياسية آتمة ككل أخلاق : فهي تقيم سلّماً للقيم وتفاضلا بين الناس. إنها تنظّر عف الخضوع والسيطرة وتجسده في مؤسسات اجتماعية.

عبد الكبير الخطيبي
(النقد المزدوج ص : 115).

1 ــ أ، لن أستعمل مفهوم «السلفية» لأن هذا المفهوم واسع جداً، ذلك أنه استعمل استعمالات متعددة، فعلى سبيل المثال نجد الطيب تيزيني يستخدم هذا المفهوم استعمالين : سلفية دينية، وسلفية قومية، وذلك في كتابه «من التراث إلى الثورة» ونجد الاستاذ محمد عابد الجابري يستخدم نفس المفهوم بثلاث استعمالات : سلفية دينية، وسلفية إستشراقية، وسلفية ماركسية؛ونقرأ أيضا وعلى سبيل المثال في الغزالي ديكارت وفي الفارابي روسو، وفي ابن خلدون ماركس، قد يكون المقصود بها سلفية دينية، لكن الأمر أيضا لا يخلو من غموض لسنا بصدد توضيحه لذلك سأطرح فكر جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده مع تجنب استعمال هذا المفهوم ما أمكن.

1 ــ ب، سوف لن تكون هذه المساهمة عرضاً حَوْلَ، بل بحثا في الأسس النظرية، ولذلك ستكون محاولة لتناول جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده من خلال إشكالية الوحدة. والاشكالية تستعمل بمعنى إبستيمولوجي كمحاولة ترمي إلى إدخال فكر الأفغاني وعبده ضمن بنية تتحكم في الفكر العربي ــ الاسلامي، أصبح من الضروري الكشف عنها لتجاوزها. والوحدة لها أساسها الميتافيزيقي بطبيعة الحال : لا ننسى أن الاسلام يقر بوحدانية الله، والاسلام هو القاعدة النظرية ــ المنطلق للأفغاني ومحمد عبده، إن أمكن الحديث عن موقف نظري، والوحدة أيضاً بمعنى سياسي : وحدة المجتمع في اطار دولة مركزية واحدة سميت في الفكر العربي ــ الاسلامي بالخلافة، ولا يغيب علينا أن المعنيين مترابطان وبتعبير رشيد رضا« الوحدة مرتبطة بالحقيقة، فلا يمكن أن يكون إتفاق حقيقي بين المسلمين ما لم يكونوا كلهم متفقين على الحقيقة والعكس بالعكس» [1] ونحن إذن أمام نمط (المعرفة) الحقيقة، ونمط السلطة و بتعبير ميشيل فوكو «الحقيقة ليست خارج السلطة» [2]

1 ــ ج، إن كل فكر بطبيعة الحال يتحدد من خلال الشروط الاقتصادية ــ الاجتماعية التي يتواجد ضمنها، ولكن يبقى أن الفكر يتمتع بالاستقلالية النسبية عن تلك الشروط، وإذن له منطقه الدّاخلي من حيث هو فكر.

2 ــ لنجعل نقطة بداية الكلام ما يقوله الأفغاني «فالشرق، الشرق فخصصت جهاز دماغي لتشخيص دائه وتحري دوائه، فوجدت أدواءه داء إنقسام أهله وتشتت آرائهم واختلافهم على الاتحاد وإتحادهم على الاختلاف، فعملت على توحيد كلمتهم وتنبيههم للخطر الغربي» [3]

إن الأفغاني يضع الشرق مقابل الغرب :فينظر إلى الغرب لا كتحديدات جغرافية، لا كتناقضات بين مكوناته، ولكن كوحدة متجانسة، وكقوة مادية بالدرجة الأولى، وكعلم وضعي ييسر أسباب القوة التي بدأت تبسط نفوذها على مناطق العالم الاسلامي : لا ننسى تدخل أوروبا الغربية واحتلالها لمناطق أساسية في العالم الاسلامي في مقابل الشرق والعالم الاسلامي المنقسم على نفسه، ويمكن أن نختصر التقابل الذي يضعه الأفغاني بين الشرق/الغرب بالضعف والجهل مقابل القوة والعلم، ولذلك سنلاحظ أن هذين المفكرين وامتداداتهما الفكرية سيكوّن إلى حد ما موقفا (براغماتيا) ــ نفعياً ــ يهدف إلى حلّ مشكلات العالم الاسلامي في الحياة اليومية، بالتالي لا يكون موقفاً عقلانيا بالمعنى الحقيقي للكلمة، مادام لم يهدف الى إعادة طرح وإغناء المشاكل النظرية التي شغلت على سبيل المثال الفلاسفة المسلمين.

إن الأفغاني يقرر أن المجتمع مريض : إن هذا المرض هو الذي يعبّر عنه هذا الفكر بمفهوم الانحطاط، ويتعلق بفقدان الايمان ذاتيا، والانحلال السياسي موضوعيا. فإذن هناك انحراف يجب تقويمه، والوسيلة ستكون هي الاسلام، ذلك أن ما أصاب المسلمين من تقهقر لا علاقة له بالاسلام، وهنا نصادف فصل الحقيقة ــ الوحي عن الواقع أو لنقل عن الزمان، التاريخ، التطور، وإذن هناك موقف لا تاريخي. يقول محمد عبده «كان الأمر على ذلك، إلى أن حدث ما حدث في عهد الخليفة الثالث وأفضى إلى قتله، هوى بتلك الأحداث ركن عظيم من هيكل الخلافة، واصطدم الاسلام وأصله صدمة زحزحتهم عن الطريق التي أستقاموا عليها وبقي القرآن قائماً على صراطه (إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون)» ، ثم يضيف قائلًا : «توالت الأحداث بعد ذلك، ونقض بعض المبايعين للخليفة الرابع ما عقدوا، وكانت حروب بين المسلمين انتهى فيها أمر السلطان إلى الأمويين غير أن بناء الجماعة قد انصدع، وانفصمت عرى الوحدة بينهم وتفرقت فيهم المذاهب في الخلافة... غير أن شيئاً من ذلك لم يقف في سبيل الدعوة الاسلامية، ولم يحجب ضياء القرآن على الأطراف المتنائية عن مثار النزاع» [4]

إن النص الذي أمامنا يكشف لنا بوضوح أن هناك فصلا بين ما يقوم به المسلمون وبين الحقيقة المتمثلة في القرآن، وأن كل ابتعاد عن هذه الحقيقة يخلق الانحراف، أي ما يدعوه هذا

الفكر بالضعف والانحطاط لدرجة أن القوة التي تتمتع بها أوروبا الغربية ترجع في أساسها لهذه الحقيقة وهذا ما يعبر عنه محمد عبده بقوله «ثم أخذت أمم أوروبا تفتكّ من أسرها وتصلح من شؤونها حتى استقامت أمور دنياها على مثال ما دعا إليه الاسلام» [5]، كما يقول أيضا «قبس من الاسلام أضاء الغرب كما تقول وضوؤه الأعظم وشمسه الكبرى في الشرق وأهله في ظلمات لا يبصرون» [6]. واضح إذن أن الهدف هو إصلاح المسلمين وليس العقيدة ــ الحقيقة التي تبقى هي الأساس لهذا الاصلاح الذي لا يجب أن يكون بعيدا عن أصول الدين لاكتساب القوة. ولنلاحظ استخدام مفاهيم مثل : القوة والنجاح، وغياب مفاهيم أخرى مثل حقيقة ومعرفة. ولنستمع إلى الأفغاني « فعلاجها (المقصود هنا الأمة) يكون برجوعها إلى قواعد دينها والأخذ بأحكامه على ما كان في بدايته، وإرشاد العامة بمواعظه الوافية بتطهير القلوب وتهذيب الأخلاق وإيقاد نيران الغيرة وجمع الكلمة وبيع الأرواح لشرف الأمة... ومن طلب إصلاح أمة شأنها ما ذكرنا (ما ذكر يتلخص في الضعف والانحطاط) بوسيلة سوى هذه فقد ركب بها شططاً وجعل النهاية بداية وانعكست التربية وخالف فيها نظام الوجود فينعكس عليه القصد ولا يزيد الأمة إلّا نُحْساً ولا يكسبها إلا تعساً» [7]

إن إصلاح الانسان المسلم كامن في العودة إلى أصول الدين وسيكون نموذج الأفغاني ومحمد عبده هو الاسلام في عصره الذهبي والمقصود به هو عصر الرسول والخلفاء، مما يجعلنا نفهم أن الأمر لا يتعدى مواجهة التحدي الغربي، ولكن هناك هدفاً يتجاوز ذلك وهو إعادة سيطرة الاسلام. ولذلك نجد الأفغاني يتحدث عن السيادة فيقول «أمران خطيران تحمل عليها الضرورة تارة ويهدي إليهما الدين تارة أخرى وقد تفيدهما التربية وممارسة الآداب، وكل منهما يطلب الآخر بل يستلزمه وبهما نمو الأمم وعظمتها ورفعتها واعتلاؤها، وهما الميل إلى وحدة تجمع والكَلَفُ بسيادة لا توضع» [8]

إعادة سيطرة الاسلام من جديد تستدعي استعادة واسترجاع حالة سابقة بحيث أن العرب قبل الاسلام كانوا قبائل متفرقة توحدت في إطار حقيقة الوحي وتأسيس حضارة، وإذن يجب بعث ذلك الاسلام من جديد. وهذا ما نجده يتكرر في كتابات الأفغاني ومحمد عبده ومن نحا نحوهما من المفكرين. كيف يمكن أن يتحقق هذا الهدف ــ الغاية : وحدة العالم الاسلامي في اطار بعث الدين الاسلامي من جديد أو بتعبير هذين المفكرين : الفهم الصحيح للاسلام في إطار مواجهة التحدي الغربي بطبيعة الحال ؟ إن الأمر لا يمكن تحقيقه إلّا من خلال بناء الدولة، ولنستمع إلى الأفغاني يتحدث عن الخليفة العثماني : «أما ما رأيته من يقظة السلطان وشدّة حذره وإعداده القوة اللّازمة لابطال مكايد أوروبا، وحسن نواياه، واستعداده للنهوض بالدولة الذي فيه نهضة المسلمين عموماً (لنشدد على أن في نهضة الدولة نهضة المسلمين) فقد دفعني إلى مدّ يدي له فبايعته بالخلافة والملك عالما علم اليقين أن الممالك الاسلامية في الشرق لا تسلم من شراك أوروبا ولا من السعي وراء إضعافها وتجزئتها وفي الأخير إزدرادها

واحدة بعد أخرى إلا بيقظة وانتباه عمومي وإنضواء تحت راية الخليفة الأعظم»[9] لكن هل بالامكان تحقيق الوحدة في زمن صعود الامبريالية وهجومها التام على جميع المستويات اقتصاديا وثقافيا، ألم يكن ذلك محاولات لسد ثغرات واقع بإيديولوجيا معينة في غياب الرؤية التاريخية. واضح من النص السابق أن تحقيق الوحدة المطلوبة لا يمكن أن يتم إلّا عن طريق الالتفاف حول الدولة العثمانية لمواجهة التفوق الغربي، ولكن إصلاح المسلمين أيضا لا يمكن أن يتحقق إلّا من خلال الدولة نفسها، ولنلاحظ إرتباط السلطة بالحقيقة؛ يقول الأفغاني «إن هذا العمل العظيم، إنما يقوم به سلطان قوي قاهر يُحَمِّل الأمة على ما تكره أزماناً حتى تذوق لذته وتجنى ثمرته ثم يكون ميلها، الصادق من بعد نائباً عن سلطته في تنفيذ ما أراد من خيرها».[10]

من خلال كل ما تقدم يمكن أن نصل إلى النتيجة : إن فكر الأفغاني ومحمد عبده يتلخص في الاجابة على التفوق الغربي كتبرير لما سميّاه بالانحطاط، وتجاوزه خلال وحدة العالم الاسلامي في اطار دولة مركزية واحدة تتشبث بالحقيقة، حقيقة الاسلام في صفائه ونقائه، والنموذج طبعا سيكون العصر الذهبي للاسلام حيث وحدة السلطة ووحدة الحقيقة؛ أو القول حيث الحقيقة ليست خارجة عن السلطة، أو السلطة التي تمارس كعبادة إن صحّ هذا التعبير. واضح أن هذه الرؤيا تتضمن حماية للاسلام وفي ذات الوقت احتماءاً به من الغزو الغربي، والاسلام نفسه رجوع إلى البداية ــ الأصل. فالحنفية الابراهيمية هي الأصل النقي للحقيقة ــ الوحي، وما حدث بين الابراهيمية والاسلام من تراجع، تشكل في خروقات اليهودية، والمسيحية، هذا الانحراف يصحح في اطار الاسلام[11]

3 ــ بعد هذا التقديم العام للاطلاع على بعض جوانب فكر الأفغاني ومحمد عبده يمكن أن نصل إلى محاولة ربط هذا الفكر ببنية عامة تشمل الفكر العربي ــ الاسلامي والبنية هنا بمعنى Epistémé (ابستيمي) أي الجذر المشترك للتصوّرات النظرية، وذلك حسب تحديد ميشيل فوكو في كتابه أركيولوجية المعرفة، وهذا طبعا يندرج في اطار المحاولة من أجل البحث في الأسس النظرية لفكر الأفغاني وعبده.

إن التجربة التأسيسية للاسلام لعبت دورا أساسيا في تشكيل بنية الفكر العربي ــ الاسلامي بما في ذلك طبعا فكر الأفغاني ومحمد عبده. وقد أوضح محمد أركون كباحث في هذا الاطار، خصوصا فيما يتعلق بالروابط بين الاسلام والسياسة في تحديد مجموعة من المفاهيم نجدها تشكل جزءاً هاما في بنية الفكر العربي ــ الاسلامي. إن تسمية الكافرين في مقابل المؤمنين، والمؤمنون يشكلون القوة السياسية الجديدة التي سوف تؤكد نفسها في المدينة، وذلك حسب الوثيقة المعروفة باسم «الصحيفة» (صحيفة المدينة). إن الرسول وسع القاعدة السياسية، وذلك من خلال عقد الاحلاف مع القبائل المحلية وهي بطبيعة الحال غربية ويهودية، والنتيجة هي أن الذين يشكلون هذا التحالف، هذا الاتحاد، أمة، لكن بالمعنى القبلي الذي سيتخذ في اطار الخطاب القرآني مفهوما فوق ــ تاريخي، هذا الحلف يحمي بعضهم

بعضا أي يضمن لكل واحد منهم الأمان من الآخرين : أمانا مشتركا، إنهم إذن مؤمنون بمعنى سياسي ــ اجتماعي ــ قبلي، إن هذا التقابل مؤمنون/كافرون سيتخذ طابعاً ميتافيزيقيا يتضمن تقابلا وعد/وعيد وهو تقابل أيضاً بين الذين يُطيعون السلطة الجديدة ويخضعون، وأولئك الذين يرفضون هذا الخضوع، وبالتالي فإن أسلم تعني القبول بالانضمام إلى الجماعة التي تشكلت [12].وهكذا نجد أن الجماعة تشكل وحدة، وحدة الحقيقة ــ الوحي (أساسا الخطاب القرآني) تشكل دولة : مؤسسة على تلك الحقيقة القائمة من حيث هي أيضا دين، وهكذا نصل إلى تداخل بين الحقيقة والسلطة، أي أن الحقيقة تقيم السلطة، والسلطة ليست خارجة عن الحقيقة.

هذه التجربة التأسيسية للاسلام ستجعل الهدف دائما هو وحدة الدولة بمعنى وحدة الجماعة، ولا ننسى ما يقوله الأفغاني في النص الذي انطلقنا منه، حيث حدد هدفه بالعمل على توحيد الكلمة.

إننا سنجد في عملية تطور الحضارة العربية ــ الاسلامية أنها كانت حضارة مائية ولكنها تجارية ومدنية في نفس الوقت، لكنها أضافت الى العالم أطرافاً صحراوية، امتدت على طول أنهار كبرى : دجلة ،الفرات، النيل، وكلها مراكز لأقدم حضارات. هناك إذن زراعة تفترض التنظيم وتدخل الدولة والادارة، ولكنها ايضا مضطهدة، ومستبدة بمعنى أن حاملي العالم الاسلامي سيكونون عبيدا وفلاحين مضطهدين[13] ولكن على المستوى الفكري، وهو الذي يهمنا، كان هناك على الدوام نزوع إلى الوحدة، وحدة الجماعة، وهذا المفهوم يعني الدولة، أي خلق دولة موحدة مركزية يطلق عليها الخلافة، والخلافة تحمل في طياتها الطابع الديني ــ الدنيوي، ولذلك سنجد مثلا في إطار الدولة العباسية (وكما أوضح عبد الله العروي في كتابه : الايديولوجية العربية المعاصرة) أن المعتزلة يقومون بجهد من أجل تقويم عقيدة تقديم عليها الدولة الاسلامية، أو لنقل الامبراطورية العربية الاسلامية. هذه العقيدة ــ الحقيقة التي تجعل أو توحد في إيمان واحد جماعات من السكان غير المتجانسين ثقافيا، فرضت وحدة لا غنى عنها لاستمرار الجماعة، وذلك بوضع الثقافة العربية والفارسية و اليونانية في إطار معيار مقبول من طرف الجميع وهو العقل. وهذا أمر معروف في فكر المعتزلة بحيث أنهم حاولوا عقلنة الحقيقة ــ الوحي لتكون مقبولة من طرف الكل، لكن هذا الامر انتهى في خلافة المتوكل، حيث قدم الأشاعرة موقفا آخر أي أن الوحدة لا يمكن أن تكون إلّا على أساس الأصل/النقل، أو لنقل إنها لا يمكن أن تتأسس على العقل كما تقول بذلك المعتزلة لأن العقل يبقى* قاصرا عن أن يستقل بنفسه، وبالتالي هو في حاجة الى الحقيقة ــ الوحي كضمانة لوحدة الجماعة. وقد احتضن هذه الرؤية الخليفة العباسي المتوكل، كما أحتضن الرؤية الاعتزالية الخليفة المأمون، وهنا لنلاحظ دائماً مدى تداخل الحقيقة مع طبيعة السلطة : ألم يضطهد المأمون ابن حنبل؟ ألم يضطهد المتوكل شيوخ المعتزلة ؟

وحتى على المستوى الفلسفي، نجد أن الفلسفة العربية ــ الاسلامية كانت تهدف إلى نفس الغاية، ألا يكون الفارابي في مدينته الفاضلة يبذل جهدا من أجل تأسيس مدينة فاضلة، بمعنى بناء الدولة بناءاً جديداً ؟ وهكذا يتركز هذا البناء على وحدة العقل، ولا ننسى أن للفارابي كتاباً بعنوان «الجمع بين رأيي الحكيمين»، ووحدة العقل معناها وحدة الحقيقة، بما في ذلك حقيقة الوحي وواضح أن الهدف هو بناء دولة مركزية، هي الخلافة على أساس عقلاني، لكن ذلك العقل لا يضحي بحقيقة الوحي بل يؤكدها ويدمجها من خلال وحدة الحقيقة فلسفة / دين، عقل/نقل، لأن الفارابي جاء في مرحلة بدأت فيها الامبراطورية بالتفكك، فتفكيره محاولة لصياغة وحدة للجماعة التي بدأت عملياً في التفكك[14]. وحين قامت الدولة الفاطمية في مصر نجد على سبيل المثال مفكرا مثل الماوردي يحاول أن يقدم تدليل على شرعية الخلافة العباسية من أجل وحدة السلطة والحقيقة واستمرارية الدولة كجماعة. يقول الماوري «فإن الله جلت قدرته ندب للأمة زعيما خلف به النبوة وحاط به الملّة وفوض إليه السياسة ليصدر التدبير عن دين مشروع وتجتمع الكلمة على رأي متبوع، فكانت الامامة أصلا عليه استقرت قواعد الملّة، وانتظمت به مصالح الأمة»[15]. واضح من كلام الماوردي مدى التداخل بين الحقيقة (الملّة) والسلطة (الامامة)، وهكذا سنجده يتحدث عن سلطان قاهر تتآلف برهبته الأهواء المختلفة وتجتمع بهيبته القلوب المتفرقة. فبالسلطان تنتظم أمور الدنيا وأحوالها، وعليه المعول في حراسة الدين والدفاع عنه، فليس دين زال سلطانه إلّا بذلت وطمست أعلامه[16]. ألا يتضمن فكر الأفغاني ومحمد عبده فكرة عن المستبد العادل ؟ إن فكر الماوردي يتحدد في سعيه للبحث عن وحدة السلطة من أجل الاستقرار والاستمرار، فهو إذن يعيش توزع تلك السلطة الشيء الذي يهدد في نظرنا كلّا من الملّة والأمة[17]. وهذا مايفسر كون الغزالي، كمفكر في القرن السادس الهجري يدعو إلى إحياء علوم الدين أمام تمزق المجتمع الاسلامي، والاحياء معناه استعادة التجربة التأسيسية للاسلام وإن كان يتجاوزها في الشؤون الدنيوية حينما يقر بالتصوف السني. استعادة التجربة التأسيسية للاسلام حيث كانت وحدة الحقيقة والسلطة، وبذلك يستعيد الغزالي مفهوما من مفاهيم التجربة التأسيسية وهو الكافر بمعنى الذي لا يطيع. وننسى أن الغزالي كفر الفلاسفة في كتابيه «المنقذ من الضلال» و «تهافت الفلاسفة» وكفر أيضا الباطنية التي أسست الدولة الفاطمية في كتاب «فضائح الباطنية» وبالمقابل نجد كتابه الأساسي «إحياء علوم الدين» : إن الحقيقة ليست خارج السلطة، وهنا طبعا سلطة الخلافة. يقول «فإنني لم أزل مدة المقام بمدينة السلام متشوفا إلى أن أخدم المواقف المقدسة النبوية الامامية المستظهرية ضاعف الله جلا ، وقد على طبقات الخلق ضلالها بتصنيف كتاب في علم الدين أقضي به شكر النعمة وأقيم به رسم الخدمة فكانت هذه الحيرة تُغيّر في وجه المراد وتمنع القريحة على الاذعان والانقياد حتى خرجت الأوامر الشريفة المقدسة النبوية المستظهرية بالاشارة إلى الخادم في تصنيف كتاب الرد على الباطنية مشتمل على الكشف على بدعهم وضلالاتهم وفنون مكرهم واحتيالهم ووجه

استدراجهم عوام الخلق وجهالهم وايضاح غوائلهم في تلبيسهم وخداعهم وانسلالهم عن ربقة الاسلام»[18]. إن موقف الغزالي يستعيد تجربة الاسلام الأولى التي تقوم على أن أسْلَمَ معناه دخل الجماعة والجماعة تعني الدولة. واضح من النص الترادف بين مفهوم النبوة ولقب الخليفة : الأوامر المقدسة النبوية المستظهرية : المستظهر بالله الخليفة العباسي. ولا ننسى هنا التذكير بأن لابن تيمية كتابا يسمى : «منهاج السنة النبوية»، وهو في الردّ على الشيعة والقدرية، وأيضا لجمال الدين الأفغاني رسالة في الردّ على الدهريين تذكرنا برد الغزالي على الباطنية. يقول الأفغاني بصدد الدهرية في الهند «ولهذا طلبه ذلك اللورد ليكون كاتم سرّه في مصر يستعمله في تنفير المصريين من الدولة العثمانية وفي إقناع المصريين بأن حكومة انجلترا تريد بهم خيرا ويستخدمه في استمالة قلوب العلماء لأنه واحد منهم (على دعواه) وقد يكون من نيته أن يدخل الجوامع ويعظ ويخطب ويروي عن عدل الانجليز ما لا صحة له وما تكذبه المشاهدة ولكن رجاؤنا في نباهة المصريين وصدق عقائدهم الدينية وشدة ارتباطهم بالدولة العثمانية، أن لا ينخدعوا لهذا الراكس (الراكس : الشيطان المريد) لا نجح الله له مقصدا ولا أناله مبتغى»[19]. والتماثل بين ما يقوله الغزالي والأفغاني واضح من النص.

4 ــ نلحظ من كل ما سبق أن بنية الفكر العربي ــ الاسلامي تتمحور حول الوحدة : وحدة اللغة، وحدة الشريعة، وحدة الحقيقة، وحدة السلطة، وبالتالي استمرارية الدولة. ونجد في فكر الأفغاني وعبده هاجس الوحدة، والنصوص المنشورة في «العروة الوثقى» تنسب دائما القوة إلى الوحدة، والاسم : العروة الوثقى له دلالته في هذا الاطار، والوحدة تنجلي طبعا في الدولة حيث الحقيقة والسلطة : السلطة تحمي الحقيقة والحقيقة تكون أساسا للسلطة.

إن أهمية إبن خلدون تأتي من تحليله لمفهوم الدولة. فالتجربة الخلدونية مستقاة من تفتت الوحدة والجماعة فانهيار الدولة ولذلك حلل ابن خلدون ما سماه بالعمران الحضري والعمران البدوي واعتبر صورته الملك والدولة، ثم درس العلاقة بين الصورة (الدولة) والعمران وكيف أن العمران يتدرج مع صورته من البداوة إلى الحضارة، ثم من السعة إلى الضيق، ومن القوة إلى الضعف[20]. إن ابن خلدون إذن كان أكثر وعيا، بالانحطاط، الذي هو انهيار الدولة، لأنه يستخدم منطق التاريخ، من الأفغاني وعبده اللذين طغت عليهما نزعة (براجماتية) أكثر منها عقلانية كما سبق الاشارة إلى ذلك.

إن الاهتمام الذي يلقاه ابن خلدون يدلنا على استمرارية نفس بنية التفكير عند مثقفينا. ألم يكتب مثقف مغربي معاصر عن إشكالية الدولة العربية ــ الاسلامية مستلهما ابن خلدون، معيبا على الفكر المغربي المعاصر عدم اهتمامه بإشكالية الدولة، ونجد مفكراً عربيا آخر معاصرا يكتب عن تحديث المجتمع من حيث هو تحديث للدولة كما أوضح ذلك حسن حنفي في مقال له بعنوان : «الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديمقراطية في وجداننا المعاصر» مبينا لنا أن أنور عبد المالك يؤكد على أن «نمط تحديثنا هو نمط الدولة المركزية التي يلتف حولها الجميع

لتنفيذ خططها ومهمة الشعب التنفيذ، ومهمة القيادة التخطيط، والدولة هي القائد والزعيم محورها الجيش والمثقفون جنود في نظام الدولة يبنون مع العمال والزراع وهو ما شوهه فلاسفة التاريخ في الغرب وأطلقوا عليه اسم «التسلط الشرقي»[21].

إن مشروع النهضة ينظر إليه هنا على أساس أنه نهضة الدولة كما يقول الأفغاني : نهوض الدولة الذي فيه نهوض المسلمين جميعا. واضح بطبيعة الحال أن مهمة العامة التنفيذ لا التفكير. أليس فشل التجربة الناصرية دليلا على فشل هذا المنظور، بحيث تكون الحرية للنخبة، للخاصة بالمعنى القديم لا الجماهير الشعبية، العامة أيضا بمعناها القديم، ألا يمكن أن نعيد النظر في مفهوم نهضتنا التي لم تتحقق بعد، ويكون انطلاقنا هذا الانسان الذي سمي عامة أو جمهورا، وألّا نجعل الهدف من النهضة هو نهضة الدولة ؟ بلغة أخرى أليست النهضة هي تغيير بنية الأفكار والعلاقات الانسانية، وبالتالي سيكون موضوعها هو الانسان وأداتها هو الانسان، لا جهاز الدولة كمؤسسة فوقية قمعية ؟ وأن يكون انطلاقنا الإقرار بالانقسام والتعدد لإقرار وحدة حقيقية، الإقرار بالانقسام كحادثة تاريخية ؟ ألم يكن الفكر العربي ــ الاسلامي في العصر الوسيط يبذل جهدا لضمان وحدة الحقيقة في حين كان الواقع آخذاً في الانقسام، ألم يكن الأفغاني ومحمد عبده يدعوان إلى الوحدة متجاوزين الانقسام والتجزئة كحالة تاريخية، في حين كان الواقع آخذاً في الانقسام أو لنقل الاندماج في وحدة النظام الرأسمالي، حيث تكون التجزئة تخدم تطور النظام الرأسمالي حينما وصل إلى مرحلة عليا من تطوّره سمّاها لينين إمبريالية ؟

ألا يدعونا هذا إلى إعادة النظر في العقل العربي من أجل فهمه، بحيث أن العقل العربي لم يكن عقلا رافضا بل متصالحا في اطار وحدة الحقيقة، وحدة السلطة واستمرارية الدولة المركزية بمعنى استمرارية الجماعة، وإذن لم يكن عقلا رافضا بقدر ما كان قابلا، لم يقف أمام المعطيات فاحصاً ناقدا لها بل كان يحيلها إلى معطيات يحاول البرهنة عليها ؟ ألا يكتسب التصوف هنا دلالته من حيث إنطلاقه أساساً من الذات وليس من الجماعة ؟

الهوامش :

(1) ألبرت حوراني : الفكر العربي في عصر النهضة. دار النهار للنشر ــ بيروت : ص 276.
(2) الحقيقة والسلطة : حوار مع ميشيل فوكو. الفكر العربي المعاصر عدد 1 آيّار 1980.
(3) جمال الدين الافغاني ومحمد عبده : العروة الوثقى. دار الكتاب العربي ــ بيروت. ط 1970 ص 13.
(4) الشيخ الامام محمد عبده : رسالة التوحيد. تقديم الشيخ حسين يوسف الغزالي. دار احياء العلوم بيروت ط 1976 ص 46 وص. 47.
(5) نفس المرجع السابق ص 153.
(6) نفس المرجع المذكور ص : 156.

(7) جمال الدين الافغاني ومحمد عبده : العروة الوثقى. دار الكتاب العربي، بيروت، ط 1970 ص : 61.
(8) نفس المرجع ص : 114.
(9) محمد المخزومي : خاطرات جمال الدين الأفغاني الحسيني. دار الفكر الحديث ــ لبنان ط : 1965 ص : 36.
(10) جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده : العروة الوثقى. دار الكتاب العربي بيروت ط 1970 ص : 56.
(11) فهمي جدعان : أسس التقدم عند مفكري الاسلام في العالم العربي الحديث : المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الاولى 1979 ص : 19.
(12) محمد أركون : مدخل لدراسة الروابط ما بين الاسلام والسياسة. مواقف عدد 37ــ38 سنة 1980.
(13) للمزيد من التفاصيل في هذه النقطة يمكن الرجوع إلى كتاب هشام جعيط : أوربا والاسلام. دار الطليعة بيروت 1980
(14) يمكن الرجوع للمزيد من التفاصيل بشأن هذه النقطة الى كتاب الاستاذ محمد عابد الجابري : نحن والتراث. دار الطليعة ــ بيروت. والمركز الثقافي العربي ــ البيضاء أبريل 1980. الدراسة الخاصة حول الفارابي. وكذلك الدراسة التي خصصها الاستاذ الجابري لابن سينا. الصفحات 69 إلى صفحة 218.
(15) أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي الماوردي : الاحكام السلطانية والولايات الدينية الطبعة الثالثة 1973. مقدمة الكتاب.
(16) فهمي جدعان : أسس التقدم عند مفكري الاسلام في العالم العربي الحديث : المؤسسة العربية للدراسات والنشر. الطبعة الأولى 1979 ص 58.
(17) للتفاصيل أنظر كتاب الأستاذ سعيد بنسعيد : دولة الخلافة دراسة في التفكير السياسي عند الماوردي منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية، سلسلة الأطروحات والرسائل : 6 دار النشر المغربية.
(18) أبو حامد الغزالي : فضائح الباطنية تحقيق عبد الرحمن بدوي. مؤسسة دار الكتب والثقافة. الكويت ــ ص. 2 و 3.
(19) جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده : العروة الوثقى. مرجع مذكور أعلاه. ص 417.
(20) أنظر مجلة الحياة الثقافية العدد 9 السنة الخامسة 1980. محور حول ابن خلدون. خلاصة لندوة جامعة تونس حول ابن خلدون تتضمن ببليوغرافيا عن الكتابات الصادرة حول ابن خلدون : حصاد عشرين سنة من الدراسات 1960 ــ 1980. حيث يمكن الاطلاع على بعض المؤلفات ويستحسن طبعا الرجوع إلى النص الأصلي للمقدمة للاطلاع على المفهوم الخلدوني للعمران وللدولة.
(21) حسن حنفي : الجذور التاريخية لأزمة الديمقراطية في وجداننا المعاصر. مجلة المستقبل العربي. 5 ــ 1979/1 ص : 137.