عبد العزيز طليمات

الكتابة السلفية بين إعجازين

في بداية هذا العرض السريع، أود أن أبدي مجموعة ملاحظات :

1) ــ إننا ونحن ندرس الفكر السلفي، نجب الاشارة إلى أن الأمر لا يتعلق بمناقشة أو طرح مشكل الدين، أو الاسلام بصفة خاصة، وأن الأمر يتعلق فقط بتيار أو حركة دينية/سياسية/فكرية/أدبية، ارتبطت بمرحلة تاريخية معينة من حياة المجتمع العربي/الاسلامي، وخاصة في المشرق؛ مرحلة يمكن تسميتها بمحاولة الدخول إلى أزمنة الحداثة، أو ما أصطلح عليه بعصر النهضة (القرن التاسع عشر حتى الربع الأول من القرن العشرين) ــ إننا عندما نتناول هذا الفكر في مختلف مظاهره وتجلياته، فإن ذلك لا يعني أننا نتناول الموقف الديني برمته، «فالديني» ليس هو «السلفي»، على اعتبار أن تيارات أخرى، أو، على الأقل، تيارا آخر يمكن نعته بالديني المحافظ، حدّد هو بدوره مواقفه تجاه الواقع الجديد المتطور، بل إنه يمكن اعتباره أحد التيارات التي نهض الفكر السلفي من أجل محاربتها والتصدي لها، وفي هذا الاطار، يجب رفض ما ينعت به هذا التيار الديني المحافظ من أنه سلفي، كما يذهب إلى ذلك مثلا، د. طيب تيزيني، لسبب بسيط وهو أن كلمة «سلف» ووصف «سلفي» يتضمنان موقفا واضحا ومحددا من الدين نفسه، وينطلقان من النظر اليه نظرة خاصة هي تلك التي تعتبره الدين «النقي الخالي من الشوائب»، والذي حقق نوعا من الانسجام بينه كفكر، أو كإيديولوجية، وبين الواقع نفسه، كما تجلى ذلك في عهد الرسول والخلفاء الراشدين، إن «السلفي» إذن ليس هو «الديني».

2) ــ إن الاخوان المشاركين في هذه الندوة الذين تناولوا الجذور التاريخية وكذا الأسس النظرية للفكر السلفي، قد أفاضوا وتحدثوا بما فيه الكفاية عن الاطار العام الذي تحرك فيه وداخله هذا الفكر، وكذا المنابع التي استقى منها المفكرون والسلفيون، والمعطيات التاريخية والفكرية التي حدّدت طبيعة هذا الفكر، منذ تأسيس الدولة الاسلامية الأولى. غير أنني أود أن أشير في هذا الصدد إلى ملاحظة اعتبرها أساسية وهي أن الفكر السلفي الحديث يمكن اعتباره إفرازا لواقع موضوعي/تاريخي خاص، أتى كرد فعل وكنتيجة لمجموعة من التفاعلات والأحداث والتحولات الاجتماعية والسياسية والفكرية، إن على صعيد المجتمع العربي/الاسلامي أو على المستوى العالمي الأشمل.

3) ــ إننا عندما ندرس هذا الفكر، فعادة ما نعالجه إما من داخله، وأعني بذلك أن نكون مقيدين به، واقعين تحت أسره، متعاطفين، ممجدين ومنافحين، وبالتالي نسقط في اللاعلمية، واللاموضوعية واللاتاريخية؛ وإما أننا ننطلق من نظرة رافضة متطرفة، متشنجة، تسقط هي الأخرى في الانفعال، وممارسة الإرهاب، وتصل إلى حد الابتذال ــ أقول هذا وأنا أعرف أن الاخوان الذين سبقوني قد حاولوا بصفة عامة، وبإخلاص، أن يتناولوا الموضوع بكل «أمانة علمية»، بكل تحرٍّ موضوعي، من أجل الوصول إلى «حقيقة» هذا الفكر. وأنا لا أدعي هنا، أن هناك شيئاً يمكن تسميته بالموضوعية المطلقة، أو الحياد التام ؛ فالنظرة، الموقف، لا يتحددان إلا انطلاقا من مجموعة مفاهيم تشكل سبقيات لا يمكن التخلص منها، ولا الابتعاد عنها. غير أن ما أعنيه هو أن النقد الحقيقي يسعى إلى الكشف، إلى الفضح، إلى التعرية، قصد التجاوز، قصد التغيير. بينما تؤدي النظريات التقديسية والرافضة إلى التمجيد والتكريس، أو إلى الهجوم والهدم، مما لا يقدم الفكر في شيء، بل مما يجعلنا نراوح الخطى إن لم نتخلف ونتكبس إلى الوراء.

4) ــ وأخيرا، فإن الملاحظة الرابعة تريد أن تؤكد على شيء أساسي، وهو أن المنهج الذي يساعدنا على اكتساب النظرة الصحيحة، وعلى التقدم والتجاوز، لا يمكن أن يكون إلّا منهجا يعطي الأهمية الأولى للاطار الذي يتحرك داخله وضمنه كل فكر، والذي يحدد الفكر، بل والذي يتحدد هو نفسه انطلاقاً من استيعاب ما هو فكري وما هو واقعي، ويكتسب بذلك قوانينه وسيرورته منهما. وهذا الاطار أعني به التاريخ، التاريخ في تطوره، في حركيته، في جدليته. إن المنهج المادي التاريخي، دون تبشير أو تقديس، هو الذي يساعدنا على استكشاف مكامن الحقائق والظواهر، واستجلاء عمق الاحداث والتطورات.

هذه ملاحظات عامة أردت من خلالها أن أبرز إلى أي حد يمكننا أن نتسلح بمنهج علمي متقدم من أجل الكشف والانتقاد والاقناع، حتى لا نسقط في التمجيد والتقديس، والارهاب في شتى أشكاله.

عندما حدد إطار هذا العرض في «التجليات الأدبية للفكر السلفي» فإن ذلك لم يكن إلا «تقسيما عاما للعمل» أو تحديدا شكليا يمكن تناول الموضوع داخله، لكن يمكن في نفس الوقت تجاوزه، هنا أودّ الاشارة إلى أن التقسيم بهذا الشكل لم يكن إلا بدافع تبسيطي وتقريبي، ومحاولة لوضع إطار عام جدا يمكن التزام أدنى حدوده. وهكذا فلا يمكن في الوقع الفصل بين ما هو أساسي وتاريخي وفكري وأدبي، في تناول الفكر السلفي، وعندما نتحدث عن التجليات الأدبية، فليس المقصود هو التركيز على الكتابة كتقنية، كأدوات، كشكل، بقدر ما يقصد بذلك الكتابة كعمل متكامل، يجسد المستويات كلها : المضمون/الموقف/الشكل، وبالتالي ارتباط كل تلك بالموضوع، بالواقع، بالتاريخ، لذلك فإن هذه المحاولة لن تخرج بشكل عام عن إطار ما طرح سابقا في محاولة تحديد ملامح وخصائص الفكر السلفي، من خلال كتاباته وأدبياته طبعا.

أولا : الفكر السلفي الحديث أو الليبرالية المعاقة :

ونحن ندرس الفكر السلفي في منتصف القرن التاسع عشر والربع الأول من القرن العشرين، تطرح مجموعة من الاسئلة علينا نفسها : هل الفكر السلفي تعبير عن إيديولوجية طبقة معينة؟ أم هو فكر مجتمع بكامله في مرحلة من مراحل إعادة تشكله وتبنينه ؟ هل هو مجرد رد فعل؟ أم هو استمرار لممارسة إيديولوجية تمتد أصولها إلى القديم ؟ إن هذه الاسئلة تبقى مهمة، لكن غير ذات معنى دون العودة إلى استقراء الواقع نفسه :

إن الواقع يفرض علينا الرجوع إلى نهاية القرن الثامن عشر. وليس من الضروري التأكيد على أن غزو نابليون لمصر كان بمثابة التصادم، التصادم بين واقع متخلف تاريخيا وموضوعيا، وبين واقع متطور متقدم زاحف.. وبين كتابات الطهطاوي في النصف الأول من القرن التاسع عشر، وكتابات المفكرين السلفيين في النصف الثاني منه وبداية القرن العشرين، تتجلى حقيقة هذا التصادم، بل وتظهر ملامح هذا النزوع نحو التحول، نحو التغيير. منذ الطهطاوي تبدأ أولى حلقات هذه السلسة، سلسلة تحاول أن تشد عالما تقليديا، ذا بنيات هشة متآكلة، لكن قابلة للتحول والتطور، إلى الحداثة، إلى المدنية، إلى الدخول في العالم العصري المتطور.. هكذا كان عهد محمد علي بداية الدخول إلى أزمنة الحداثة، بداية التحديث والعصرنة وقبول التحول. هل كان من الممكن أن يتم هذا التحول بسهولة، وبدون ثمن ؟ حقاً، إن عهد محمد علي يدشن بداية المسار الطويل لبورجوازية «مشرقية» ذات طبيعة خاصة، تحاول جاهدة مسايرة الركب، والتكيف مع مقتضيات العصر، والارتباط بالمدنية الحديثة. كانت هذه البورجوازية تقاوم الاقطاع، المتأصل فيها، والمتمكن والمتحكم سياسيا، واقتصاديا وفكريا، كانت تحاول أن تمد الجسور، أن تشد السلسلة، إلى أمام، لكن كان هناك من يشد الطرف الآخر منها إلى خلف...كانت تنظيرات الطهطاوي تسير في هذا الاتجاه. إن «باريز» بالنسبة للطهطاوي ستتحول إلى منجم نفيس ثمين، لم يكن أمامه إلا أن يتهافت على كنوزه، «مستخلصا» الواحد تلو الآخر، مبشرا، محببا، داعيا، ومستنهضا...إنها الدعوة إلى النهوض... يعلن الطهطاوي في غير مواربة ومن دون أدنى تشكك أن الطريق الصحيح لتحقيق ما حققه الغرب هو : «التمسك بالشرع، وممارسة العلوم والمعارف، وتقديم الفلاحة والتجارة والصناعة، واستكشاف البلاد التي تعين على ذلك، واختراع الآلات والأدوات في كل ما يسهل طريق التمدنية» (1). هكذا كانت كتابات الطهطاوي، كتابات الانتفاضة الأولى : مضمونا، تحاول أن تتخلص من الماضي، أن تتجاوزه بسرعة ودون تمهل أو توقف؛ يؤكد الطهطاوي على ضرورة «التمسك بالشرع، وبتخلص منه بسرعة إلى ماهو أهم، إلى «تقديم الفلاحة والتجارة...» وشكلا، نلاحظ ذلك التقابل بين «التمسك بالشرع» من جهة، وتقديم الفلاحة والتجارة والصناعة، ومد اليد إلى البلدان التي تعين على ذلك، أي إلى الغرب بطبيعة الحال، واختراع الأدوات والآلات... ويصبح «التمسك بالشرع» مضافا إلى كل ما سبق، (بواسطة واو العطف)، أي يصبح الدين مخضعا لمقتضيات العصر، أي كل ما يساعد على اكتساب هذه «التمدنية». هكذا كانت كتابات الطهطاوي، بصفة عامة، تحاول الاقتباس

والنقل والدعوة إلى الجديد، ولذلك كانت اللغة خليطا من قديم متأصل وجديد يفرض نفسه بقوة، إن ما طبع هذه الكتابات هو النقل، الاقتباس، المقارنة، التحبيب، أو باختصار : التنقيل. تلك الحلقة من السلسلة، والتي أراد الطهطاوي تجاوزها، بالاشارة العارضة إليها، فقط، هي ما سيتحول إلى أقوى وأكبر حلقة/عائق تشد ذلك الانطلاق وتحد من قوته. يتحول التنقيل إلى حذر وتشكك، وتصبح محاولة تحقيق التلاؤم والتكيف موقفا إزاء واقع مُتخيَّل، وخطر محدق، وتهديد مستمر يتحول الغرب لا إلى النموذج، بل إلى النموذج والنقيض في نفس الوقت.

إن معطيات جديدة كانت وراء ذلك ابتداء من النصف الثاني للقرن التاسع عشر : تهتز الصورة التي كانت سائدة في العالم العربي/ الاسلامي عن الامبراطورية العثمانية القوية الموحدة، التي باستطاعتها حماية ولايتها، والدفاع عنها باسم الاسلام، من جهة، وتتضح النوايا الحقيقية للأطماع الاستعمارية، حين قرر الغرب المصنع المتقدم اقتسام العالم. وتحتل الجزائر، غرب العالم الاسلامي، والهند وأفغانستان، شرقه، ويمتد اخطبوط الاستعمار زاحفا نحو بقية الاطراف الأخرى. هكذا يصبح ما كان مقبولا عند الطهطاوي أمرا مشكوكا فيه، وإن كان واقعا لا مفر منه.

من هذه النقطة تبدأ دعوات المفكرين السلفيين، والتي يدشنها الأفغاني الذي يمكن اعتباره استثناء بين باقي المفكرين الآخرين.[1] تبدأ سلسلة طويلة من هذه العمليات التي تحاول التقرب من المدنية الحديثة والابتعاد عنها في نفس الوقت، في الاقتباس منها والاخلاص لأسس الشريعة، في التفتح عليها، والخوف من ابتلاعها...وتظهر ملامح كل ذلك في كتابات السلفيين، وتتضح أكبر خاصية طبعت هذا الفكر : التوفيقية. وتجر هذه التوفيقية وراءها مجموعة مواقف وخصائص أخرى : الاعتدال، المهادنة، المرونة، الانتقائية؛ وكل ذلك في أفق واضح محدد : الاصلاح ــ يكتشف السلفيون أن هذه المدنية الحديثة مبنية ومؤسسة على العقل، وأن قائدها وسيدها ومرشدها هو الانسان، بينما الشريعة، إذا كانت تعطي للانسان بعض حريته، فإنها تجعله في الأخير خاضعا، مطيعا ومستسلما لما هو أقوى؛ لما هو أعظم. تصطدم إذن هذه العقلانية الوافدة، الزاحفة والمنشودة، بواقع مغاير، وبذهنية مناقضة ــ وتتالى عمليات التوفيق؛ فليس هناك مفر من محاولة الجمع بين طرفي المعادلة، وتحقيقها وإن كانت معادلة صعبة..يقول محمد عبده : «فالعلم الصحيح مقوم الوجدان، والوجدان السليم من أشد أعوان العلم. والدين الكامل علم وذوق، عقل وقلب، برهان وإذعان، فكر ووجدان، فإذا اقتصر دين على أحد الأمرين فقد سقطت إحدى قائمتيه، وهيهات أن يقوم على الأخرى. ومن يتخالف العقل والوجدان حتى يكون الانسان الواحد انسانين، والوجود الفرد وجودين».[2]

وعندما ننتقل إلى مفكر سلفي آخر، هو عبد الرحمن الكواكبي، فإننا سنجد ذلك التوفيق واضحا، وإن كان لا يكتسي ذلك الطابع النظري الجدالي العميق الذي تميزت به كتابات محمد عبده ــ «وقد ظهر من هذا أن الاسلامية مؤسسة على أصول الادارة الديمقراطية، أي

العمومية، والشورى الأرستقراطية أي شورى الاشراف»[3]ورغم أن الكواكبي كان ينطلق من واقع سياسي خاص، فإن الدعوة إلى ضرورة الاقتباس من الغرب، ونهج مناهجه، في الحياة السياسية والاجتماعية، واضحة في كل كتاباته : «وإذا دققنا النظر في حالة الأمم المعاصرة.. نجدهم قد احتالوا للاجتماعات، ولاسترعاء السمع والالتفات، بوسائل شتى منها... : إيجادهم محلات التشخيص المعروف بالكوميديا والتياترو، بقصد إراءة العبر، واسترعاء السمع للحكم والوقائع، ولو ضمن أنواع من الخلاعة التي اتخذت شباكا لمقاصد الجمع والأسماع، ويعتبرون أن نفعها أكبر من ضرر الجماعة»[4]. إن الكواكبي يقبل بكل مظاهر الاجتماع والتجمع في الغرب، ويدعو إلى اقتباس ذلك عنه، بما فيه المسرح أو التياترو، بل حتى ولو تضمن هذا الأخير بعض أوجه الخلاعة ! ما دامت المصلحة العليا، أي مصلحة المسلمين، تفرض ذلك، وتمتد هذه التوفيقية، محاولة دائما إيجاد مبررات دينية بالطبع، لتتخذ شكل دعوات واضحة وصريحة إلى تحقيق ما حققه الغرب، ويركز الكواكبي على العامل الأساسي الذي شغله، بحكم انتمائه وموقعه، أي الدعوة إلى الوحدة السياسية بعد القضاء على الاستبداد : «..فهذه أمم أوستريا وأمريكا قد هداها العلم لطرائق شتى وأصول راسخة للاتحاد الوطني دون الديني، والوفاق الجنسي دون المذهبي، والارتباط السياسي دون الاداري، فما بالنا نحن لا نفتكر في أن نتبع إحدى تلك الطرق أو شبهها ؟ »[5]

هكذا تبرز هذه التوفيقية في الكتابات السلفية، حيث تتراجع المنطلقات الدينية لتصبح فقط مرجعا تبريريا؛ وتزخر هذه الكتابات بالاقتباس، والتعريف، والدعوة إلى كل ما هو غربي، أي إلى كل ما وصلت إليه هذه المدنية الحديثة. يتوارى إلى حد بعيد ذلك المنطلق الهجومي، مثلما بدا ذلك في كتابات الأفغاني، وحتى عبده في فترة استثنائية من حياته، لتتخذ الكتابة شكلا أكثر مرونة. وإلى جانب السجع والمفردات القديمة، والتراكيب التقليدية، يتردد قاموس جديد يفرض نفسه بقوة (الادارة العمومية، الديموقراطية، الاتحاد الوطني، الكمال الانساني، الكوميديا، التياترو، المصلحة العليا، السيادة، الوطن...).

إنها محاولة لاستيعاب القيم الليبرالية واحتوائها على الأقل عن طريق التعريف بها والدعوة إليها؛ ويغيب طابع الجدال، والمماحكة، والاحتجاج، ليحل مكانه المقارنة، والدعوة، والاقناع، مثلما يبدو ذلك واضحا في كتابات الكواكبي وبشكل واضح عند قاسم أمين : «وبالجملة نقول : إن التمدن الأوروبي ليس خيرا محضا، فإن الخير المحض ليس موجودا في عالمنا هذا، لأنه عالم النقص، وإنما هو الخير الذي أمكن للانسان أن يصل إليه الآن، فقد أتم به شيئا مما كان ينقصه، وارتقى به درجة الكمال. ومهما كانت النتيجة صغيرة في جانب ما ينتظر النفس الانسانية من الكمال، فإنه ينبغي لنا أن نقنع بها، وعلى المستقبل أن يصل بأهله إلى ما هو أعلى منها».[6]بدل المنطلقات الدينية التي أصبحت محل إشارات عابرة، واستشهادات عارضة، تتردد أسس جديدة لهذه الدعوات، مستقاة مما وصل إليه الفكر الغربي نفسه، هكذا تبدو مبادىء الفلسفة الطبيعية، والنظرية التطورية، والفكر الوضعي بكل اتجاهاته : «إن تاريخ تأسيس الدول في العالم موضوع تأملات متصلة، وهو يؤكد حقا أن النوع الانساني، في كل

مكان هو نفسه بأخطائه ومواطن ضعفه وبؤسه، وأيضا بعظمته وزهوه. والقانون الأبدي الذي يحول المادة، يحول أيضا البشر والأنظمة، ولا تستطيع قوة مقاومة هذا القانون، الذي لا مهرب منه، والذي يحكم حركة التقدم البشري...[7]» ونصل مع قاسم أمين في هذه الكتابة إلى قمة التخلص من ذلك الازدواج، مضمونا وشكلا، وتطغى على الكتابة لغة جديدة، وطريقة جديدة لعرض الأفكار، وتقديمها، والبرهنة على صحتها. وكما تتخطى الدعوة كل العوائق والحواجز، فإن الكتابة تقفز إلى الأمام، وتعطي لنفسها كل الجدة وكل القوة.

منذ الطهطاوي، ومرورا بالأفغاني وعبده، وحتى الكواكبي وقاسم أمين ورشيد رضا، كانت هناك محاولة لمد الجسور إلى الغرب، إصرارا على تحقيق هذا التمدن، والاصابة من هذه المدنية الحديثة، وتفاوت هؤلاء في درجة التقبل فقط، أما التقبل كمبدإ، أما التفتح كضرورة، أما هذه المدنية كهدف منشود، فكل ذلك ظل غايتهم جميعا. إن ذلك يتأكد من خلال اعتراف المفكرين السلفيين أنفسهم بفضل الغرب. وهكذا نجد الكواكبي يقول : «رعاك الله ياغرب وحياك وبياك، قد عرفت لأخيك سابق فضله عليك، فوفيت وكفيت، وأحسنت الوصاية وهديت...»؟![8]

أما قاسم أمين، فإنه لا يتردد بالطبع في ابداء ذلك الاعتراف بالجميل، ويؤكد في ذات الوقت على وجوب التفتح على ما أنجزه الغرب في اطار العمل الانساني «الكامل» : «الحرية الحقيقية تحتمل إبداء كل رأي، ونشر كل مذهب وترويج كل فكر. في البلاد الحرة قد يجاهر الانسان بأن لا وطن له، ويكفر بالله ورسله، ويطعن على شرائع قومه وآدابهم وعاداتهم، ويهزأ بالمبادىء التي تقوم عليها حياتهم... يقول ويكتب ما شاء في ذلك، ولا يفكر أحد ولوكان من ألد خصومه في الرأي أن ينقص من احترامه لشخصه... كم من الزمن يمر على مصر قبل أن تبلغ هذه الدرجة من الحرية..؟»[9] وبعد ذلك بسنوات، يقول رشيد رضا، وقد أخذ يؤرخ، ويسترجع، ويستجمع شتات ماسبق : «ولقد كان مضى على المصريين أكثر من نصف قرن وهم يتدارسون علوم أوروبا ويشتركون مع الأوروبيين في كثير من الأعمال ويتزاحمون معهم بالمناكب ويتبادلون بالأموال، ولم يخطر في بالهم أن يقلدوهم بإصلاح الحكومة والسيطرة عليها... إن قلت هذا محتجا على أننا نحن المسلمين قد اقتبسنا فائدة مقاومة الاستبداد من الدين، فإن لي أن أجيبك على ذلك بأنني لا أنكر أن ديننا يفيدنا ذلك؛ ومع هذا كله أقول : إننا لولا اختلاطنا بالأوروبيين لما تنبهنا من حيث نحن أمة أو أمم إلى هذا الأمر العظيم وإن كان جليا صريحا في القرآن الحكيم».[10]

يسمح لنا هذا العرض الموجز لبعض كتابات المفكرين السلفيين بالاستنتاجات التالية :
1) = يمكن، وبدون تحفظ، اعتبار الفكر السلفي في النصف الثاني، من القرن التاسع عشر، وبداية القرن العشرين، التجسيد الأول الحقيقي للدعوة إلى الليبرالية في العالم العربي/الاسلامي ويجب هنا الاشارة إلى أننا لا نتحدث عن التيار الليبرالي العلماني الذي كان يمثل تلك البورجوازية التجارية المتقدمة في كل من سوريا ولبنان، والتي كان المثقفون المسيحيون العرب ممثليها فكريا وأدبيا. إن هذا التيار كان يعبر عن وضعية خاصة، هي وضعية المسيحيين، أكثر

مما يعبر عن خصوصيات المجتمع العربي/الاسلامي التقليدي ـــ إن الدعوة السلفية، رغم انطلاقها من منطلقات دينية، ولجوئها إلى الدين كواجهة تبريرية، لم تكن في عمقها إلا استجابة ورد فعل إزاء الغرب الأوروبي المتقدم، وكذلك انعكاسا للتطور الذي عرفته التشكيلة الاجتماعية ـــ إنها دعوة إلى ليبرالية معاقة، لاصطدامها من جهة بظروف تاريخية كان أبرز مميزاتها تحول الدول الرأسمالية إلى أمبرياليات، وبداية الغزو والتوسع والاحتلال، حيث اقترنت المدنية الغربية في العالم العربي/الاسلامي بالظاهرة الاستعمارية وهو أهم عامل زاد من تعقيد مهمة بورجوازية عربية ناشئة ؛ وهي ليبرالية معاقة لأنها، من جهة أخرى عكست فكر طبقة أصبح من المألوف أن تنعت بهذه النعوت : غير منسجمة، لا متجانسة، هجينة، متعايشة مع الاقطاع، بل ذات جذور وأصول إقطاعية، إلى غير ذلك من النعوت؛ وهي خصائص انعكست على الفكر السلفي، أكثر التيارات الفكرية قوة وتعبيرا عن إيديولوجية هذه البورجوازية. لقد كان على هذه الأخيرة نتيجة ذلك أن تناضل في واجهتين، ضد الاقطاع، وضد الاستعمار، ولذلك، فرض عليها أن تزدوج بذلك الشكل، وأن تعتدل، وأن توفق...

2) = أن هذه السلفية تختلف عن سابقاتها بشكل واضح : إنها تختلف عن سلفية ابن تيمية التي جاءت أساسا «لنقض المنطق»، كما أنها تختلف عن سلفية بن عبد الوهاب لأن هذه الأخيرة، لم تكن إلا رد فعل على السياسة العثمانية، كما أنها ارتبطت بمحاولة تأسيس دولة أكثر انغلاقا تنسجم والواقع الاجتماعي القبلي/العشائري في الجزيرة العربية ـــ إن سلفية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين كانت أكثر اتجاها نحو الواقع، والمستقبل، منها إلى الماضي. إن الدعوة السلفية لم تكن إلا دعوة ليبرالية كما تقدم، في لبوس ديني تبريري.

3) = الاستنتاج الثالث يؤكد لنا مرة أخرى طبيعة هذا الفكر السلفي، والذي تسحب على ممثليه نفس الصفات، وعلى كتاباتهم نفس الخصائص، رغم تفاوتهم الواضح سواء على مستوى الطرح، أو على مستوى التوجه. إن هناك فرقا كبيرا مثلا بين موقف عبده من الغرب، وموقف الكواكبي، وبينهما وبين نفس الموقف عند قاسم أمين. إن ذلك يعكس تواجد شرائح اجتماعية ضمن نفس الطبقة، شرائح تتفاوت في ارتباطها بالاقطاع، وبالماضي، كما تتفاوت في تعبيرها عن بورجوازية مدينية ترتبط بالواقع الجديد، وتمثل العلاقات الاجتماعية الجديدة. وتعكس كتابات هؤلاء هذه المواقف بوضوح : فعند عبده نجد ذلك الازدواج بين استلهام مقومات تعبيرية تقليدية (السجع، النبرة الخطابية، الاستعمالات البلاغية) وبين التعبير عن واقع ومواضيع جديدة. وعند الكواكبي نجد ذلك الميل الواضح إلى التعبير الرصين، المتكلف، المغرق في القديم، المهتم بدقة اللفظ وقوته؛ وبمجرد أن ننتقل إلى شريحة أكثر تقدما، نجد قاسم أمين يمثل ذلك الانطلاق والجدة، والتفتح والمواكبة ـــ إن ما يلاحظ بالنسبة لكتابات هؤلاء جميعا، هو أنهم، في نفس الوقت الذي حاولوا طرح أفكار وقضايا نظرية والتعبير عنها، لم يضحوا بالجانب النفسي نفسه؛ وفي هذا الصدد يقول محمد أركون : «سيكون من العبث والاجحاف إرادة الفصل والتفريق في كتابات هؤلاء، بين الأدب كقيمة فنية وجمالية،وبينه كمحتوى مفهومي ونظري. إن رواد النهضة يذكرون بفلاسفة عصر الأنوار، والذين تأثروا بهم

إلى حد بعيد ـــ ففي نفس الوقت الذي أخلصوا فيه للذوق الكلاسيكي، حاولوا أن يُعرّفوا بكل إخازات العقل البشري؛ وكان عليهم، من أجل ذلك، أن يلجأوا إلى مختلف الأنواع والأشكال التعبيرية : المقالة، التحليل، المعجم، السيرة الذاتية، القصة، الرواية، المسرحية والخطبة الدينية. إن كتابة هؤلاء تذكر بالكتابات الأدبية القديمة : إنها حاولت في نفس الوقت أن تلقن وأن تبهر وتغري وتلهب الحماس.»[11]

4) وأخيرا، فإن تلك الكتابات أكدت على خصوصيات فكر ليبرالي متفتح، متوجه نحو المستقبل، وطرحت إلى جانب الاصلاح الديني والسياسي والاجتماعي، أبعادا أخرى ستحدد فيما بعد ملامح الفكر الوطني والقومي في العالم العربي. هل يمكننا أن نعدد تلك الأبعاد دون أن نذكر ذلك التوجه القومي العربي في مداه الأوسع، والذي تمثل على الخصوص في فكر وكتابات الكواكبي ؟ إن الدعوة إلى الوحدة الاسلامية، وارجاع الخلافة إلى العرب، أصحابها الشرعيين، كانت تنبطن دعوة قومية، وإن كانت لا تبدو صريحة جلية، فإنها على كل حال، تبقى دعوة مبكرة وجنينية إلى وحدة عربية ـــ هذا بالاضافة إلى ذلك البعد الانساني الذي جعل من مصير «الانسان» مصيرا واحدا مثلما يبدو ذلك في كتابات قاسم أمين : « إننا نحن على يقين من أمر واحد وهو أن الانسانية سائرة في طريق الكمال، وليس علينا بعد ذلك إلا أن نجد السير فيه، ونأخذ نصيبنا منه.»[12]

ثانيا : الكتابة السلفية بين إعجازين :

إن ما سبق لا ينفي أهم سمة اتسمت بها الكتابات السلفية وهي استرجاع مقومات تعبيرية بكاملها، غير أن الرجوع إلى القديم، واستلهام التقليد، هو ماطبع مجموع الكتابات النظرية والأدبية منذ بداية القرن التاسع عشر وحتى الربع الأول من هذا القرن ـــ ويمكن رصد ثلاثة مستويات اشتركت كلها في الرجوع إلى القديم :

1) = كتابات المسيحيين العرب : وقد تجلى ذلك التقليد في الانتاجات الأولى لهؤلاء، قبل أن تتراوح كتاباتهم فيما بعد بين التقليد وبين تأسيس النواة الأولى للكتابات الحديثة ـــ وتمثل ذلك إما اللجوء إلى الأساليب القديمة : السجع، الزينة اللفظية، المحسنات البلاغية ـــ وقد وصل ذلك قمته مثلا في كتابات ناصيف اليازجي[13]. إن الرجوع إلى التقليد بالنسبة لهؤلاء قد أملته الظروف الخاصة بالمسيحيين العرب؛ لقد كان هناك تقبل كامل بالنسبة إليهم للمدنية الغربية، وتفتح لا مشروط عليها؛ لكن كان عليهم أن يُثبتُوا قبل كل شيء، هويتهم كعرب، في غمار التحديات والصراعات ـــ ولذلك سرعان ما سيتجاوزون التقليد، ليساهموا بل ليؤسسوا نواة الكتابة الحديثة. كان ربط الاتصال إذن، بالنسبة إليهم، ضروريا في هذا الاتجاه.

2) = كتابات التيار الديني المحافظ : ولقد مثلها بوضوح كتاب من أمثال الرافعي. إن الرجوع إلى التقليد بالنسبة لهؤلاء كان لا يعني الاستلهام أو ربط الاتصال، بل الاحتماء الكامل، كرد فعل إزاء الواقع الجديد، والمدنية الغربية المرفوضة ـــ وانعكس ذلك في محاولة

بعث وإحياء الأساليب التقليدية بصفة عامة، والاهتمام خاصة بأهم ما ميز تلك الأساليب العربية : البيان، الفصاحة. إن الرافعي، يقول مثلا في هذا الصدد مشيرا إلى دعاة التجديد : «وهم يعتنون لمذهبهم بكل شيء، بالفن والمنطق والفكر، وبكل شيء ما عدا الفصاحة»[14]. إن البيان والفصاحة سيرتبطان هنا، كقيمة خطابية تعبيرية، بعالم قديم مغرق في الماضوية، هو العالم النموذج، مقابل الواقع الجديد المرفوض.

3) أما المستوى الثالث، والذي يهمنا أكثر، فإنه، وإن كان يشترك مع السابقين في اللجوء إلى القديم، فإن الدوافع إلى ذلك مختلفة تماما، إنه ليس رجوعا للاستلهام، أو الاحتماء، أو ربط الاتصال، بل إنه رجوع للاستنجاد. إن قبول المدنية الغربية، أمر واقع مفروض، ولكنه في نفس الوقت تحد كبير : فهذه البورجوازية العربية ذات الأصول الاقطاعية والفلاحية، هذه البورجوازية العقارية والزراعية على الخصوص، ستجد نفسها عاجزة عن مسايرة المدنية الحديثة، رغم تقبلها لها : على المستوى الأدبي، مستوى الكتابة بصفة عامة، بامتصاص هذا الواقع الجديد، هذه القيم الجديدة، والأفكار الوافدة، لكن بالتعبير عنها من خلال أساليب قديمة، وقوالب تقليدية، باعتبار تلك الأساليب هي النموذج. إن التعبير عن هذا الواقع المتقدم، «الكامل»، لا يمكن أن يناسبه أو يجاريه إلا الشكل المتقدم، الكامل؛ والمتقدم والكامل هو ما وصل إليه القدماء على مستوى التعبير الشعري والنثري، فرق كبير إذن بين الاستنجاد بالماضي، وبين استلهامه، وبين الاحتماء به والاغراق فيه.

إن سيادة واقع معين، أو فكر معين، ارتبطت في الذهنية العربية، وعلى مر العصور، بالكتابة، وخاصة بالجانب الأكبر سحرا والأكثر قوة وإثارة فيها : الاعجاز : إعجاز القرآن؛ إعجاز الشعر العربي القديم، وسيرتبط ما هو سائد، ما هو ثابت، في هذه الذهنية، بمستوى ذلك الاعجاز — وبالنسبة للمفكرين السلفيين، والأدباء المعبرين عنهم، لم يكن هناك إعجاز واحد، بل إعجازان :

— أما الأول، وأسميه الأول، لأنه هو الأقوى، وهو المثير فهو إعجاز الواقع، إعجاز المدنية الغربية، المتحدية الزاحفة، لكن المنشودة والمقبولة.

— وأما الثاني، وهو الثاني لا ترتيبا، ولكن لأنه يمثل الاعجاز الأضعف، المسترجع، المستنجد به؛ إنه يمثل فقط الاستجابة، ورد الفعل، هكذا لم يكن في الامكان، على مستوى التعبير، امتصاص واحتواء وقبول الاعجاز الأول إلا في كنف وفي لبوس الاعجاز المقابل — هكذا تتحول الكتابة لا إلى مجرد قناة للايصال، للتبليغ، للنقل، بل إلى جهاز متكامل، إلى منظومة فكرية إيديولوجية بحمولتها الدلالية، وبمميزاتها الأسلوبية كذلك.

وتختلف المواقف بالطبع إزاء هذا الاعجاز؛ فكما سبق، فإنه سيكون فقط نقطة انطلاق لتأكيد الذات وإثبات الهوية عند الكتاب والأدباء المسيحيين العرب، ليتم تجاوزه فيما بعد، ومعانقة «الاعجاز الواقعي». أما بالنسبة للتيار المحافظ، فستتم معانقة الاعجاز القديم على أساس أنه يمثل الملجأ والملاذ. ولا غرابة إذا رأينا الرافعي يخصص كتابا بكامله لهذا الموضوع.

وبالنسبة للتيار السلفي، فإن الاعجازين معا كانا ضروريين، وإن كان الجمع بينهما يتفاوت حسب ما تحدده الحاجة إلى اللجوء إلى الماضي، وإلى القديم، مثلما يبدو ذلك واضحا في الفرق بين كتابات عبده، والكواكبي وقاسم أمين. إن الذي يفرض غلبة الواحد على الآخر، هو درجة الانحياز إلى الماضي، أو إلى الحاضر، إلى القديم أو إلى الجديد. أما الجمع، أما الالتقاء بينهما، فهو مبدأ عام وسائد في كتاباتهم جميعا.

يدفعنا كل ما سبق إلى ملاحظة أخيرة، تطرح نموذجا للكتابة السلفية المعاصرة، بالمقارنة مع سابقتها. إن مفكرا وكاتبا سلفيا معاصرا، هو الدكتور محمد البهي، يقول : «نعم، الاسلام من حيث هو مبادىء لا يتوقف اعتباره على مكان معين، ولا على جيل من البشر فهو لا يؤزم بالصليبية ولا بالماركسية، إذ طالما كانت له طبيعة الموجود الخالد... ولكن الذي يجب أن يؤزم هو المسلم، والمسلم هو إذن، موضوع الهجوم من حملات الصليبيين والماركسيين، والسؤال الذي يجب أن يلقى الآن هو : إذا كانت حملات الغرب الاستعماري، سواء في الجانب الصليبي، أو الجانب الماركسي، تجد فراغا عند المسلمين حال دون ملئه ركود الفكر الاسلامي، وعدم قيامه بالدور الايجابي في حياتهم المعاصرة، فما هي النسبة التي يملأها الاصلاح الديني الحديث في هذا الفراغ ؟ »[16].

إن هذا النص، لسلفي معاصر، يسمح لنا أن نطرح السؤال التالي : كيف يتم تجاوز شكل قديم للكتابة، وأساليب تقليدية، من أجل طرح متخلف عما طرحه سلفيو القرن الماضي ؟ إن الجواب على ذلك، يكمن في أن سلفية القرن التاسع عشر كانت ليبرالية العالم العربي الحقيقية؛ كانت متفتحة، مقبلة على الواقع الجديد، محاولة إيجاد تبريرات دينية لذلك، ومحاولة التعبير عنه من خلال أشكال وأساليب تقليدية «معجزة».

إن ذلك يؤكد حقيقة أساسية، وهي أن السلفية المعاصرة تراجعت وتأخرت عما طرحه السابقون. لكن السؤال يبقى مطروحا : لماذا طرح سلفيونا المعاصرون تصورا أكثر تخلفا في شكل «يبدو» أكثر تقدما ؟ إنه سؤال آخر، أما الاجابة عنه، فإنها قضية أخرى.

هوامش :

* أبقي على هذا العرض كما ألقي أصلا، وسيلاحظ طابعه التبسيطي وشبه المدرسي، الشيء الذي فرضته طبيعة الندوة والاطار الذي قدم فيه العرض.

1) «تخليص الابريز في تلخيص باريز» ـــ من كتاب «أصول الفكر العربي الحديث عند الطهطاوي».

* انطلق الأفغاني كمسلم أسيوي متشدد ليطرح قضية الشرق، بأكمله، أو قضية العالم الاسلامي، مؤكدا على خصوصية هذا العالم، داعيا إلى الابقاء على روح «الشرق» وروح الاسلام؛ لم يكن الأفغاني ليبراليا أكثر مما كان داعية إلى التجديد، تجديد الدين نفسه.

2) الاسلام والنصرانية مع العلم والمدنية ـــ ص. 181 ـــ طبعة المنار.

3) طبائع الاستبداد ـــ الأعمال الكاملة ـــ ج 2 ـــ ص 348.
4) أم القرى ـــ الأعمال الكاملة ـــ ج 1 ـــ ص 178.
5) طبائع الاستبداد ـــ الأعمال الكاملة ـــ ج 2 ـــ ص 417.
6) المرأة الجديدة ـــ الأعمال الكاملة ـــ 218.
7) المصريون ـــ الأعمال الكاملة ـــ ص 277.
8) طبائع الاستبداد ـــ الأعمال الكاملة ـــ ص 420.
9) كلمات ـــ الأعمال الكاملة ـــ 165.
10) المنار ـــ المجلد 10 ـــ الجزء 4 ـــ ص 284.
11) M. ARKOUN. La pensée arabe (Que sais je ?) - p. 104
12) المرأة الجديدة ـــ الأعمال الكاملة ـــ ص 195.
13) مثلاً، كتابه «مجمع البحرين» والذي هو عبارة عن مجموعة مقامات...
14) تحت راية القرآن ـــ ص 15.
15) «إعجاز القرآن ـــ مصطفى صادق الرافعي ـــ الفكر الاسلامي وصلته بالغرب الاستعماري ـــ ص 502.
16) الفكر الاسلامي وصيلته بالغرب الاستعماري ـــ ص: 502.