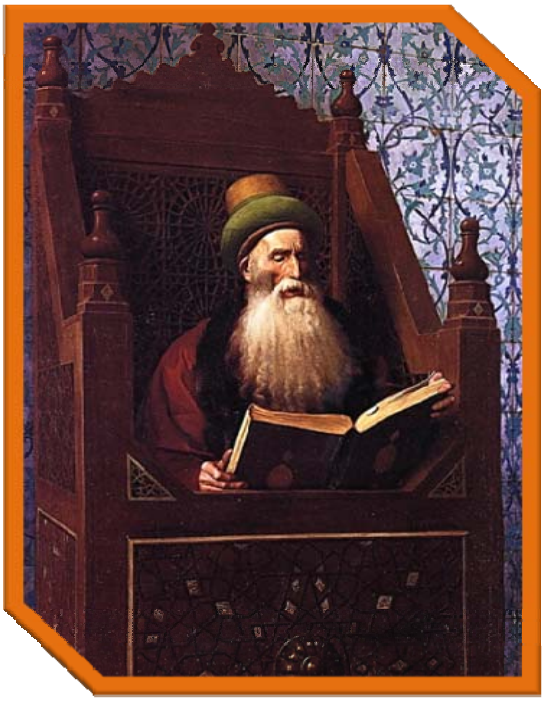

الاقتباس مفهومًا نهضويًّا
مقاربة تحليلية للفكر الإصلاحي في القرن التاسع عشر

د. علي الصالح مُولى

أستاذ مشارك الفكر العربي الحديث والمعاصر
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
الجامعة التونسية – الجمهورية التونسية

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

علي الصالح مُولى، الاقتباس مفهومًا نهضويًّا: مقاربة تحليلية للفكر الإصلاحي في القرن التاسع عشر.- دورية كان التاريخية.- العدد الرابع والعشرون؛ يونيو ٢٠١٤. ص ٨٦ – ٩٦.

www.kanhistorique.org

كان التاريخية: رقمية الموطن .. عربية الهوية .. عالمية الأداء

مُلَخّص

يُعتبَر القرن التاسعَ عشر في تاريخ العرب والمسلمين مُتَحَوّلاً أساسيًا، ففيه نشأ وعيٌ بأنّ "دار الإسلام" لم تعد مركز العالَم وأنّ "دار الحرب" لم تعد شرًا ينبغي اجتنابه، وفي السياق التاريخيّ يتنزّل بحثنا، إنّه يهدف إلى مراقبة كيفيّة ممارسة العقل الإسلاميّ للأدوار التي نهض بها. ولإنجاز ذلك، ركّزنا عليه وهو يجيب عن أسئلة التمدّن ويبحث عن شرائط تحقّقه. ورسمنا مقصديْن قدّرنا أنّهما معا يوفّران أرضيّة علميّة ضروريّة: أحدهما منهجيّ والآخَر معرفيّ. أمّا المنهجيّ فمداره على هذا السؤال: كيف باشر الفكر الإصلاحيّ في هذه اللحظة التاريخيّة قضايا النهضة. وأمّا المعرفيّ فمداره على هذا السؤال: ما هي الأسباب العميقة التي منعتْ هذا الفكر من الذهاب بعيدا نحو صياغة مشروع في التمدّن. ونعتقد بأنّنا استطعنا من خلال قراءة تحليليّة تفكيكيّة أوّلاً ونقديّة تأليفيّة ثانيًا أن نمسك ببنية خطاب النهضة وأنْ نقف عند حدود فلسفته من حيث مقدّماتها وأدوات عملها وأهدافها. وانتهى بنا البحث إلى جملة من الخلاصات الكبرى أهمّها: إنّ أطروحة الاقتباس لئن كشفتْ عن قدرة على الاجتهاد وعن شجاعةِ الخروج من سياج الأنا التاريخيّ الدوغمائيّ السميك، فإنّها كشفتْ أيضًا عن أمر نقيض وهو أنّ اعتبار الحضارات بُنًى تشتغل داخل أنساقها الخاصّة والحميمة يمنع إمكانيّة تحويل الاقتباس مشروعًا حقيقيًّا للتمدّن. وبذلك رأينا أنّ الاقتباس في ضوء الفهم الذي تبنّيْناه للحضارة تشكّلاً ومسارًا ومصيرًا ما هو إلاّ مغامرة عقليّة في الاتّجاه الخطأ.

في فلسفة التعارف

ينصبّ اهتمامنا في هذه الدراسة على البحث في مصطلح مركزيّ من المصطلحات التي أنتجها التفكير في مسالك تمدين "دار الإسلام" في القرن التاسع عشر. إنّه "الاقتباس". وإذ قدِ اخترناه، فلأنّنا نراه المصطلح- القاطرة الذي يجرّ كلّ مصطلحات النهضة وراءه. ولهذا، نرجّح أنّ الفهم الجيّد للنهضة مطلبا ومنهجا يمرّ حتما بالوعي الدقيق بما يحتمله من دلالات وما يثيره من قضايا وما يُنبِئ عنه من ملامحَ للعقل المنتج له. واخترنا، توسيعا لآفاق هذه المقاربة، أن ننطلق بجملة من النصوص/ المعطيات التي تدوّن عددًا من الأقوال والأفعال ذات القاع الإنسانيّ والأنتروبولوجيّ العميق. والمقصد هو ألاّ نعزل الاقتباس عن معقوليّة الوجود البشريّ نفسه الذي لا تكتمل معالمه دون تواصل بين البشر وتبادل للمنافع.[١] فمن نصوص الأقوال قوله تعالى: "وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا".[٢] ومن نصوص الأفعال رحلة ابن بطوطة (ت. ٧٧٩هـ): "تحفة النُظّار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار".[٣]

أ- أمّا الأقوال فتعبير لسانيّ عن أفكار وتصوّرات ومواقف. وهي تلتقي (المثال الأوّل ولواحقه في الهامش) مجتمعة على أمر أساسيّ هو الدعوة إلى عمارة الأرض وبناء الحضارة بالتعاون وانفتاح البشر بعضهم على بعض من أجل تحقيق هذا المطلب.

علمية. عالمية. مُحكّمة. ربع سنوية

ISSN: 2090 – 0449

وهذا مطلب مثلما ينادي به الدين يدفع لتنفيذه العقل. وأمّا الأفعال فمنجزات ماديّة تحقّقت بانطلاق هؤلاء الذين ذكرنا وغيرهم في مشارق الأرض ومغاربها استطلاعا واستكشافا واعتبارا. وهذا مؤشّر أوّليّ على أنّ الجماعات البشريّة لا يستطيع أنْ يبقى بعضها معزولا عن بعض. ولا شكّ في أنّ جاذبيّة بعض البلدان التي تُشدُّ إليها الرحال يُنتجها منطق خفيّ أو ظاهر وهو منطق الضرورة حتّى وإن لاح بسيطا ونبيلا كما في أطروحة ابن خلدون سالفة الذكر، أو مبنيًّا على الغلبة التي لا تدوم إلاّ بدوام سلطان الغالب على المغلوب كما في أطروحة إرنست رينان(Ernest Rénan) الملتبسة والشهيرة: "الشرق ضرورة ثقافيّة للغرب".

ب- الدعوة إلى التعارف والسياحة في الأرض كما حضّ عليها الدين، عقلنها الإنسان وشجّع عليها. وفي هذا التلاقي إجماع على الفوائد التي تُجْنَى من السفر. فكأنّ الإنسان استشعر أبعاده الحكمةَ الإلهيّة من الخلق وانخرط في فلسفتها.

ج- يُخفي منطوق النصّ الأوّل (الآية) قانونيْن اثنيْن تنبني عليهما معقوليّة الوجود الإنسانيّ نشأةً ومصيرًا: قانونَ خلْقٍ ووجود: "وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ"، وقانونَ حياةٍ واستمرار: "لِتَعَارَفوا". فإذا كان الأوّل ممّا لا شأن للإنسان به باعتباره سابقا للوجود من جهة وباعتبار هذا الوجود نتيجة له من جهة ثانية، فإنّ القانون الثاني معقودٌ تنفيذُه على الإنسان. والتنفيذ، فوق طابع "الأجْليّة"/ القصديّة الذي يتحكّم فيه، نراه كالضرب من التحدّي أو الاختبار: هل يقدر الإنسان حقّا على الإيفاء برسالة الخَلق: (التعارف) التي بسببٍ منها كان؟ ولا ريبَ في أنّ النجاح في مهمّة "التعارف" يعني في أنبل ما يعنيه من المعاني أنسنةَ الوجود البشريّ. والأنسنة، كما نفهمها، هي القيمةُ العليا أو المثالُ الرفيع الذي كلّما اقتربت منه المجتمعات البشريّة تسامت على الفطرة التي كانت عليها أوّل الخلق. والفطرة من هذا المنظور هي ما يعبّر عنه علماء الثقافة بالطبيعة حيث صلة بالإنسان بما حوله لم تصقلها بعدُ عوامل التطوّر وحيث بريق العقل مازال لم يتوهّج فينقّلَ صاحبه ممّا يسمّى المنزلة الحيوانيّة.

إنّ الإنسان على هذا النحو إذن يُخْلَقُ وفيه فراغ عميق يجعل كيانه الإنسانيّ مجرّد مشروع أيْ وجودًا بالقوّة. ثم يُدْعَى إلى أنْ يملأ ذاك الفراغ بما يصير به المشروع وجودًا بالفعل. والطور الذي يفتكّ فيه هذا الإنسانُ نفسَه من مدار الفطرة/ المنزلة الحيوانيّة هو الذي يُطلَق عليه طور الثقافة. والثقافة في هذا السياق هي على وجه التحديد ميلادُ الوعي في الإنسان بأنّه ليس كغيره من موجودات الكون. فهو الوحيد الموجود وجودا بالقوّة وهو الوحيد أيضا الذي يخلق نفسه من بعد الخلق الأوّل. فالثقافة إذن تعبير عن الكينونة والهويّة الإنسانيّتيْن.

د- نصوص الأفعال التي عَرَضْنا تحقيقٌ عمليّ للقانون الذي سمّيْناه: قانونَ حياة واستمرار. وهي عناوينُ لبعض الرحلات التي قام بها أصحابها إلى أماكن لم تكن معروفة عندهم. وقصَدْنا إلى أن تكون صنفيْن: صنفًا زمنُه العصرُ الإسلاميّ الكلاسيكيّ، وصنفًا زمنه العصر العربيّ والإسلاميّ الحديث. والغاية أنْ ننبّه إلى أنّ ارتيادَ الآفاق كان ومازال سلوكًا مرغوبًا فيه. فهو ليس خاصًّا بمرحلة دون أخرى وإنْ كانت الأسباب التاريخيّة والموضوعيّة تُعطي للرحلة سياقَها الخاصّ بها. ولمّا اكتفيْنا بمنتخبات إسلاميّة وعربيّة فلِسببٍ منهجيّ ومعرفيّ اقتضاه مقصد هذه الدراسة وهو بيان نوع الصلات التي عقدها الرحالة العرب في القرن التاسعَ عشر تخصيصًا مع الأوروبّاويّين.(٤)

هـ- الرحلة آليّةُ اتّصال: لا خلاف حول ما تركته حملة بونابرت على مصر (١٧٩٨-١٨٠١) من آثار، فهي بجميع المقاييس كانت حدثا تجاوز بُعدَه العسكريّ المباشر ليكون بداية مقطع تاريخيّ لعلاقات جديدة بين أوروبّا و"دار الإسلام" في التاريخ الحديث. فهذه الحملة لم ترسلها أوروبّا الصليبيّة التي يعرفها المسلمون جيّدًا. وهذا القائد لم يكن على شاكلة المحاربين أو المبشّرين الذين كانت تصطنعهم أوروبّا القديمة لنفسها. لقد جاء إلى مصر رسولاً من أوروبّا الحديثة التي تركتْ كنيستها داخل أسوار لا تتخطّاها بعد رحلة كفاح طويلة في إطار حركة تحريرٍ للإنسان وتنوير متعدّدةِ الأبعاد وانتهاءً إلى بناء مدنيّة عظيمة الأركان: علوم واكتشافات وصناعة ورفاه وحريّة... وأوعزت لها عظمتُها أنْ تبسط نفوذَها على غيرها من البلدان في نزوع إمبراطوريّ واستعماريّ قويّ. واصطحب نابليون معه في حملته ذاتِ العتاد والتجهيز المتطوّريْن بعضَ ما تفخر به أوروبّا الجديدة: علماء وأطبّاء وفنّانين وصحفيّين وكأنّه، بما جلب معه واصطحب، يروّج ترغيبا أو ترهيبا لهذا العهد الجديد من العلاقات بين أوروبّا والإسلام.

ويبدو أنّ هذا العرض لم يكن كافيًا ليستوعب المسلمون خطورة ما يحدث فتجنّد منهم طائفةٌ للاطّلاع بمرأى العيْن على ما جاءتهم الأنباءُ تعظّمه. أو لعلّ اليقينَ استقرّ في العقول بأنّ ما حدث هناك ينبغي ألاّ يُتَجاهَلَ هنا، فأُرسِلَت البعثات تبحث في أسبابه وتقترح ما تراه يخفّف من هول المصاب. ولا شكّ في أنّ أسئلة كثيرة كانت تتشكّل حول ما يجري في قلق أو خوف أو ريبة. وربّما أجاد شكيب أرسلان (١٨٦٩- ١٩٤٩) تجميع كلّ الأسئلة في سؤال مكتنز جعله عنوانا لكتابه: "لماذا تأخّر المسلمون ولماذا تقدّم غيرهم".(٥) ولهذا العنوان قدرة جيّدة على بيان الاتّجاه الذي رسمه الفكر الإصلاحيّ في القرن التاسع عشر. كان المسلمون قبل عصر النهضة إنْ تساءلوا عن فساد واقعهم استنجدوا بالإحالة على السلف الصالح وحضّوا على الاهتداء بهديهم. كان الماضي دوما ملاذا

علمية. عالمية. مُحكمة. ربع سنوية
ISSN: 2090 – 0449

للمقارنة والتصحيح. وأمّا في القرن التاسع عشر فحدث تحوّل مهمّ في المرجع: صارتْ أوروبّا عن رضى أو عن إكراه مرجعًا أو على الأقلّ خفّف حضورها من سطوة حضور الماضي الإسلاميّ ووحدانيّته.

تُعتبَر الرحلة إذن من أبرز الأنشطة التي مكّنت العرب والمسلمين في القرن التاسع عشر من التعرّف عن قرب على ما يدور خارج مجالهم الجغرافيّ والحضاريّ.[٦] وأنتج هذا النشاطُ كتابة ذات لون خاصّ أسلوبًا وموضوعًا عُرِف بـ "أدب الرحلة".[٧] ولكنّ الرحلةَ جنسا أدبيّا ليس من أهدافنا، إنّ الغرضَ هنا هو دراسة كيفيّات تفاعل العرب والمسلمين مع أوروبّا الجديدة واعتماد الرحلة وسيلة متميّزة في هذا الباب نظرًا إلى المادّة الكثيفة التي تضعها أمام الباحث.

ويحسن أنْ نشير في هذا الصدد إلى أنّ الرحلة الماديّة (الانتقال الفعليّ من البلاد الإسلاميّة إلى أوروبّا) تحوّلتْ لحظةَ تدوينها وصيرورتها نصّا، ولا خلاف بين المختصّين حول الفروق كبيرةً كانت أم صغيرةً بين الواقع المادّيّ/ المرئيّ من جهة، والنسخة الفنّيّة المنقولة عنه من جهة أخرى، وبناءً على هذه الإشارة، نَذْكُر أنّ مساحاتِ تدخّل الرحّالة في إعادة صياغة المشاهد التي دوّنوها واسعةٌ، فقد تتكوّن من عمليّات الفرز والانتقاء التي تُرشّح ما سيُنقَل وما سيُهْمَل. وقد تنشأ بما يُقحمه الرحّالة في ثنايا التدوين من مواقفَ. وقد تظهر هذه المساحات من خلال العبارة التي تنقل المشهد: التوسّع فيها أو الاقتضاب. وقناة الوصف التي يُعتَمَد عليها بدرجة أساسيّة في تدوين المشاهد ليست في كلّ الأحوال عيْنا فوتوغرافيّة محايدة تلتقط كلّ ما هو في شعاعها، لذلك لا نرى الوصف رغم أهمّيته قادرًا على استخراج صورة طبق الأصل من الواقع المادّيّ. والحاصل من هذا أنّنا أمام رحلتيْن: رحلة واقع ورحلة صورة.

رحلة الصورة أهمّ في بحثنا من رحلة الواقع، فهي التي نعثر فيها على المرتحِل يتفاعل مع مادّته، وهذا التفاعل هو الذي سيصل على نحو من الأنحاء إلى الجمهور المستهدَف، فكيف رأى الرحّالةُ أوروبّا الجديدة؟ وكيف تفاعلوا معها؟ وما هو المنطق الذي أوعز لهم أنْ يقتبسوا أمورا وأن يُسقطوا غيرها؟

الاقتباس.. قراءة في السياق

ممّا حفلت به النصوص التي مهّدنا بها لهذا البحث، الحثُّ على طلب العلوم والمعارف بقطع النظر عمّن أبدعها، وفي هذا وعيٌ بأنّ الحضارات لا تترقّى إلاّ بانفتاح بعضها على بعض، ولكنّنا نضيف في هذا المعنى ملاحظةً مؤدّاها أنّ طلب ما عند الآخَر يكون عادة في وضعيّة حضاريّة مِنْ إحدى الوضعيّتيْن التاليتيْن: إمّا أن تُقبِلَ أمّة من الأمم على الأخذ من غيرها وهي في حال قوّة واندفاع، وإمّا أنْ تَطلب ما عند غيرها وهي في حال ضعف وهَوَان. الوضعيّة الحضاريّة الأولى لا تَطرح إشكالاتٍ كبرى نظرًا إلى أنّ ما يُنْقَلُ يدخل في إطار تعزيز مقوّمات هذه الحضارة القادرة، بحكم عوامل القوّة فيها، على امتصاصه دون أنْ يُحْدِثَ في الجسم الذي يُزرَع فيه آثارا سلبيّة. بل إنّه يكون في هذه الحال إغناء للحضارة.[٨] ولخصّ أحمد أمين كلّ هذا وهو يتحدّث عن العالَم الإسلاميّ في القرون الأربعة الأولى بما نصّه: "... وعلمه قد استوعب ما عند الأمم الأخرى من هند وفرس ويونان وروم، وهضمه كلّه ومزجه مزجًا جميلاً وبنى عليه وابتكر فيه، وحضارته كانت خير الحضارات، تزدهر مدنه كبغداد ودمشق والقاهرة والقيروان وقرطبة بشتّى ألوان الحضارة من علم وفنّ وعمارة وتجارة وصناعة، حتّى كان يُرْحَل إليها جميعًا للأخذ عنها والاقتباس منها".[٩] فهذه حال صحّيّة تشهد إيجابًا على الأبواب المشْرَعَة للحضارات التي تصنع إيقاعَ عصرها. فالأخذ إذن مقدّمةٌ للعطاء لاحقًا.

ولكنّ الوضعيّة الحضاريّة الثانية يثير الأخذُ فيها عن الآخر أسئلة حقيقيّة حول كيفيّة استقبال المنقول وأوجه الإفادة منه، فكثيرًا ما تنتصب الممنوعات شاهقة خوفًا على الأصل من التشويه أو تشكيكًا في جدوى ما هو مطروح للأخذ أو خمولاً وذهابًا للعزم على التجديد، وتنشط الفتوى في هذا الباب نشاطًا يوحي بنوع من التمزّق الحضاريّ، فللآخَر ما يُسيل اللّعاب. وللأنا الذي لم يجرّب الأخذ عن ضعف محاذيرُ جمّة. يُقصَد إلى رجال الدين حتّى يُفرِغوا على المصدومين والخائفين والمرتبكين والمتحفّزين صبرًا أو أملاً أو مباركة. فتلك من وظائف الدين في المطلق. وهي من وظائفه في الحضارات القائمة أصلا عليه كحضارة الإسلام. إنّ استمداد اليقين منهم يدخل في باب "سدّ الذرائع" فيتواكل غير المتحمّس للعلم الحديث وينتفع منه الراغب فيه. ولهذا يمكن أن نقول إنّ اللّجوء إلى الفتوى في هذا الباب تحديدًا ليس المقصد منه الظفرَ بجواب شرعيّ بالمعنى المباشر. إنّنا نراه ضربًا من الهروب من تحمّل المسؤوليّة أو دليلاً على غياب الوعي اللاّزم القادر على اجتراح المسالك الجديدة أمام الأمّة. حتّى العلوم كان يُخْشَى أنْ يَجلِبَ نقلُها إثْمًا.

ولنا في هذا مثال دقيق؛ لمّا همّ حاكمُ مصر الخديوي محمّد توفيق (١٨٥٢-١٨٩٢م) سنة ١٨٨٧ بإدخال إصلاحات على التعليم في الأزهر تتضمّن إقحام العلوم العصريّة في مناهج التدريس جمع طائفة من العلماء فتخيّروا منهم الشيخ محمّد بيرم الخامس التونسي (١٨٤٠-١٨٨٩) ليعرض المسألة على شيخ الأزهر محمّد الإنبابي طالبًا الفتوى برسالة نصّها: "هل يجوز تعليم المسلمين العلوم الرياضيّة كالهندسة والحساب والهيئة والطبيعيّات وتركيب الأجزاء– المعبَّر عنها بالكيمياء- وغيرها من سائر المعارف".[١٠] ورأينا الشيخ يُجمع أمرَه ويُصدر فتواه: "إنّ ذلك يجوز... مع بيان النفع من تعلّمها".[١١] وللفعل "يجوز" عند شيخ الأزهر دلالةٌ ليست التي يقصد إليها متكلّم عاديّ. فلا شكّ في أنّه قلّبَ المسألة تقليبا غير يسير. ولا شكّ في أنّه استحضر، بحكم وظيفته الدينيّة، مراتبَ الحلال ومراتب الحرام وما هو من المراتب والدرجات. ولا شكّ أيضا في أنّه فاضل ووازن وعرف مقدار الضرر ومقدار النفع. فجاء الحكم بـ"الجواز". والجواز "يُطلَق في الشرع على ما يُشَكّ أنّه لا يمتنع شرعا

علمية. عالمية. مُحكّمة. ربع سنوية
ISSN: 2090 – 0449

وعلى ما يشكّ أنّه استوى الأمران فيه شرعًا، وفي العقل على ما يشكّ أنّه لا يمتنع عقلا، وعلى ما يشكّ أنّه استوى الأمران فيه عقلاً".[١٢] ولم يجئ بـ"التحريم". ولكنّه لم يجئ بـ"الوجوب". لقد توسّط في الحكم. والتوسّط مَحْمَدَةٌ إلاّ في هذا المقام. والتجويز بعبارة فقهيّة أخرى هو الإباحة. و"الإباحة خطاب الشارع بالتخيير بين الفعل والترك"[١٣] الذي يُفهَمُ منها ألاّ مانعَ من تعلّم العلوم، كما يُفهَم منه ألاّ إثمَ على منْ منَع نفسه من تعلّمها. وهذا لو كان في القضايا التي تهمّ الأفراد دون أنْ يكون لها أثر في حياة المجموعة لَمَا أثار فينا قَلَقًا. لكنْ، حين يتعلّق حكم الإباحة باستواء كفّة تعلمّ العلوم العصريّة مع كفّة الامتناع عن تعلّمها فإنّ ذلك يكون بمثابة الدليل على نوع العقل الذي يتحكّم في مسار الإصلاح. إنّ عقلا تتكافأ عنده المعرفة والجهل ويجد لذلك المسوّغات بحكم شرعيّ لا يمكن إلاّ أن يكون منجذبًا بقوّة إلى تيّار ثقافيّ لم يتمثّل بعدُ عمق الهوّة بين أوروبّا الحديثة ودار الإسلام. هذا عقل لا يشغل نفسه بالتطوير لأنّ أفقه محدود مرتدّ إلى زمن سابق عليه.

وليتَ شيخ الأزهر توقّف عند حدود الاستواء بين الأخذ والترك. فقد جاءت نهاية نصّ الحكم الشرعيّ مخيّبة للآمال حتّى والشيخ الإنبابي يتبنّى مبدأ التكافؤ بما وضعتْ من ضوابط ترْجَح بها كفّة المنع على كفّة الإباحة: "... مع بيان النفع من تعلّمها". لقد امتنع الشيخ عن الذهاب إلى مرتبة الوجوب ثمّ ضيّق في مرتبة الإباحة. فما لم تُبَيّن المنفعةُ منه لا يحصل التجويز فيه. والمتتبّع نصّ الفتوى ينتبه إلى أنّ التجويز والتحريم يجدان سندهما في ما عاد إليه الشيخ الإنبابي من أقوال لأبي حامد الغزالي (٤٥٠- ٥٠٥ هـ / ١٠٥٨- ١١١١م) وشهاب الدين أحمد بن حجر الهيتمي (٩٠٩- ٩٧٣ هـ/ ١٥٠٤- ١٥٦٦م) والإمام أحمد الملوي (١٠٨٨- ١١٨١هـ/ ١٦٧٦- ١٧٦٨م) والإمام النووي (٦٣١ - ٦٧٦ هـ\ ١٢٥٥- ١٣٠٠م). وهو إذ يوطّد أركان فتواه بما قاله هؤلاء الأعلام يحشر نفسه في مساحة زمنيّة منقضية والحال أنّه يُسْتَفْتَى في مسألة حادثة. فزمنه المرجعيّ يتراوح بين القرن الخامس للهجرة والقرن الرابع عشر.[١٤] وهذا الارتداد يكشف عن حالة من الولاء لمدار زمنيّ ينقطع به صاحبه عن عصره وراهنيّة أسئلته. ولذلك يمكن أن نقول إنّ ارتهان قطاع من الإصلاحيّين مفكّرين وساسة لمؤسّسة مازالت مشدودة بوثاق قويّ إلى الماضي لن يساعد على ابتكار حلول نوعيّة لمعضلة التخلّف. ويبيّن ارتباط الخديوي ارتباطًا استتباعيًا بالأزهر نوعًا آخَر من المعوقات. فالمسألة وجوابها وإن لاحا ذاهبيْن في اتّجاه البحث عمّا يستجدّ من قضايا، يكشفان في الآن نفسه عن تردّد أو خوف من التوغّل في هذا الاتّجاه، ويُظهران أنّ العلاقة بين المؤسّسة السياسيّة والمؤسّسة الدينيّة ما زالت على حالها القديم. فالحاكم، وإنْ بان له وجه صلاح في أمر ما، لا يستطيع أن يتخّذ قرارا بالانتفاع به ما لم يوفّر له رجل الدين غطاء شرعيًا.

وهذا المثال الذي عرضْنا يشير إلى مشكلة عميقة في التعاطي مع موضوعها، فالشيخ محمّد الإنبابي رجل دين ينتمي ثقافيًا إلى ما قبل العصر الحديث الذي بدأت آثارُ مُنتَجاتِه تظهر للعيان في مصر. وأنْ يُطلَبُ إليه فتوًى في شأنه، فهذا مظهر من مظاهر الفوضى التي تمنع العقل الإصلاحيّ من تحديد وجهة لا لبس فيها لمشروع التمدّن. وأقرب التفسيرات التي نجدها لمثل هذا النوع من التفكير هو أنّ الماضي مازال يمارس سلطانه على الحاضر. هذا ممّا لا جدال فيه. واستمرار الماضي سيّدا لا يعود حتمًا إلى قوّة ذاتيّة يتمتّع بها أو إلى أنّه مازال قادرًا على تقديم أجوبة على أسئلة الناس في القرن التاسع عشر. قد يكون الخلل كامنًا في العقل الإصلاحيّ نفسه. وهذا ما نرجّحه. فالماضي إنّما يستمدّ ما به ينساب في الحاضر من أناس الحاضر أنفسهم. ولا شكّ في أنّهم وهم ينفخون فيه الحياة يرون يومهم كأنّها الولادةُ منه. ويصبح الذي بين والماضي حبلا سُرّيًا يتغذّى به الزمن الوليد ممّا يُنعِمُ به عليه الماضي بما تكدّس عنده من تجارب وخبرات. لكنّ الحاضر في القرن التاسع عشر لم يكن من الناحية الموضوعيّة خارجا من رحم الماضي. كان مختلفا عنه لسبب بسيط وهو أنّ صانع الزمنيْن ليس واحدًا. أوروبّا الحديثة هي مَنْ حفّزتْ العقل الإصلاحيّ في بلاد الإسلام على الإقرار بأنّ الزمن زمنان: ماض وحاضر. ولذلك نقول إنّ الماضي والحاضر في هذا السياق تحديدا ليسا مجرّد زمنيْن فارغيْن، إنّهما ثقافتان ونسقان وعقلان وعقيدتان. وإذ تكون السيادة للماضي من خلال تحكّمه في أفق تفكير شيخ في حجم شيخ الأزهر تتقلّص إلى حدود كبيرة القدرة على تحقيق زمن ثقافيّ جديد. والانتقال من زمن إلى زمن لا يتحقّق إلاّ باستجماع كلّ عوامل الانتقال وأدواته ومقتضياته. وذلك لا يكون إلاّ في إطارٍ من الوعي والاقتناع بأنّ الزمن الأوّل ما عاد يفي بالغرض وبأنّ البحث في الخروج منه صار ضرورة حضاريّة.

وبرهان الانتقال من زمن قديم إلى زمن جديد أنّك تقف وأنت تتصفّح يوميّات الجديد فترى الانقطاعات التي يبتعد بها عن سابقه أكثر من جسور التواصل معه. وأمّا خلاف ذلك، فلا يزيد عن أن يكون وَهْمَ انتقال. وعلامة الانتقال الوهميّ أنّك تجد أشياءَ من الجديد هنا أو هناك ولكنّك لا تجد روح هذا الجديد. والقديم باعتباره سلطةً يسمح بإدخال أشياءَ من الجديد إلى مجال سلطانه شرطَ أنْ يجد لها المسوّغات. فأشياء الجديد ينبغي أنْ تكتسب شرعيّة التداول أوّلا. والواقعُ إنّ كلّ شَرْعَنَة (légitimation) هي اعتداء على أصالة الجديد وتسخيف له. إنّها في نهاية المطاف تَبَنٍّ له بالإكراه. فالشرعنة إذن، عمل تسلّطيّ تحتكر عبره الجهة القائمة عليه كامل الصلاحيّة: ترفض الاعتراف به إنْ شاءتْ. وتُفسِحُ له مكانا عندها إنْ شاءت.

لذلك نرى دومًا أنّ القديم يسارع فيصدّ كلّ جديد ما شكّل عليه خطرًا. ومن هذه الزاوية تحديدًا ينبغي أنْ يُنْظَرَ إلى الفتوى، أي إلى عمليّة الشرعنة. فهي آلةُ فرز وتقويم واختبار يجنّدها الزمنُ القديم لحفظ بقائه. واستتباعا، تكون أشياء الجديد المبعثرة على هامش النظام الثقافيّ القديم دالّة على الانتقال الوهميّ. وإذِ اخترنا عبارة "البعثرة" فلأنّها تحيل على عشوائيّة فعل الاقتباس وغياب

علمية. عالمية. مُحكّمة. ربع سنوية
ISSN: 2090 – 0449

الرؤية النسقيّة التي تتعامل مع حضارة الآخَر باعتبارها بنية تتحكّم فيها قوانينُها الداخليّة. إنّ اقتطاع عنصر تكوينيّ وأصيل فيها ثمّ إقحامه في بنية حضاريّة أخرى لن تكون له الفاعليّة التي كانت وهو في نسق بنيته الأولى. فهو في الأولى فاعل ينهض بوظيفة محدّدة بِحكم الموقع الذي يشغله. وهو أيضا منفعل عِلّيًا بحكم العنصر المتقدّم عليه في الترتيب. وهكذا هو شأن العناصر كلِّها. إنّها تمارس وظائفها الجزئيّة في إطار منظومة عمل متكاملة ووفق مقاصدَ محدّدة ورؤية مضبوطة. فلا جزئيَّ إلاّ وهو منتم إلى كلّيٍّ يحقّق داخله انسجامَه مع غيره. والتغييرات التي تطرأ عليها تَحدُث في الداخل لعلّة في البنية اقتضت ذلك. وهي بذلك تختصّ بميزات ثلاث لا تنفكّ الواحدةُ منها عن الأخرى: الكلّيّة (totalité) والتبدّل (transformation) والضبط الآليّ (autoréglage).[١٥]

في هذا السياق من مقاربة الحضارة مفهومًا وتاريخًا يندرج حرصُ كثير من الأبحاث التاريخيّة على التمركز حول البنية. وغالبًا ما يكون الدفاع عن وحدة الحضارة نشأة وتطوّرًا واكتمالاً باستقدام كبرى العلامات التمييزيّة لها أحداثًا أو أعلامًا. وينصبّ ذلك كلّه في الجهود الرامية إلى تقديم الحضارة باعتبارها وجودًا قائم الذات مستقلاً بنفسه. فممّا قاله في هذا الشأن مؤرّخ فرنسا الشهير جول ميشوليه (Jules Michelet) وهو يُجَمِّع أبرز العناصر التي ساهمت في بناء أوروبا الحديثة: "ينطلق القرن الرابع عشر في قوّته وشرعيّة توسّعه من كولومب (Colomb) إلى كوبرنيك (Copernic) ومن كوبرنيك إلى غاليليه (Gallilée)، من اكتشاف الأرض إلى اكتشاف السماء. لقد أعاد الإنسان عبر ذلك بناء نفسه".[١٦] الواضح أنّ ميشوليه تخيّر عناصره بعناية يظهر من خلالها إخلاءُ مجموع العناصر التي انتقى من كلّ إشارة إلى أيّ إسهام غير أوروبّيّ رغم أنّ وقائع التاريخ تشهد بتسرّب كثير من ممتلكات حضارات أخرى إليها. قد يكون الدافع إلى ذلك نزعةً عرقيّة طاغية خاصّةً إذا تعلّق الأمر بحضارة الإسلام. ومِثلُ هذا التحيّز لم يكن غريبا عن القرن التاسع عشر. فقد نشطتْ فيه ذهنيّة استشراقيّة تزعَّم الترويجَ لها كبارُ المؤرّخين والفلاسفة على غرار إرنست رينان (Ernest Renan). إنّها ذهنيّة تجحد دور المسلمين في تطوير المعارف الأوروبّيّة بل تذهب إلى التأكيد أنّ إرث أوروبّا السحيق كفلسفة اليونان مثلا أساء إليه العرب وهم يترجمونه.[١٧] والحضارة إذ تَكُون بنية على هذا النحو، تكتسب فلسفة وتاريخا خاصّين بها.

رغم ما قد يختبئ وراء التعريف الذي عرضه موشيليه ليحدّد به مسار حضارة أوربّا الحديثة من نزعة عرقيّة استعلائيّة، فهو يشرح بطريقة اختزاليّة ولكنّها وظيفيّة معنى الكلّيّة والتبدّل والضبط الآليّ. فلا حضارةَ إذن إلاّ ولها ما به تكون. وربّما نزعنا إلى أن نطلق على كلّ هذا مصطلحَ "عقل الحضارة" لنوضّح من خلاله مسألتيْن: أمّا الأولى فتأكيدُ أنّ منجزات الحضارة المادّيّة هي لاحقٌ من لواحق فلسفة التحضّر (العمران). نقصد أنّ نَماء الحضارة وحراكها الإيجابيّ لا يكونان إلاّ بعقل كلّيّ أو أعلى إنْ بالمعنى الذي في التصوّف (النور الفائض) وإنْ بالمعنى الذي في فلسفة التاريخ كما بلورها هيجل حين اعتبر التاريخَ جوهرَ العقل. وأمّا الثانية فتأكيد أنّ عمليّات تحويل المنجزات المادّيّة من حضارة مُنتِجَة إلى حضارة مستهلكة لا يجلب معه مفتاح التقدّم. التقدّم صنيعة عقل كلّي أو عقل أعلى. والعقل بهذا المعنى لا يُباعُ ولا يُشتَرى ولا يُستَعار. والحاصل من هذا، إنّ لكلّ حضارة عقلَها الكلّيّ أي ما به كانت وما به تكون وما به ستكون.

وبناءً على ما تقدّم؛ يكون المنقول المادّيّ بمثابة النَبْت في غير تربته ما لم يندرجْ اندراجًا عضويًا في صلب الحضارة المنقول إليها. غير أنّ محاولاتِ الاستنبات إن لم تكن مستحيلة فهي في غاية الاستعصاء لأنّ المادّة المنقولة ليست فقط غريبة وسط عالم هو بالتأكيد غير عالمها الحميم، ولكنْ لأنّ الحضارة التي أنتجتها إنّما أنتجتها في سلسلة من العمليّات المبنيّة على علل انطلق منها عقلُها ومقاصدَ وجّه إليها إبداعُه. فهي إذن مظهر من مظاهر صيرورة تلك حضارة. أي إنّها بعضٌ من هويّتها. قال هيجل: "لا يعرض التاريخ علينا صيرورة الأشياء الغريبة، وإنّما يعرض علينا صيرورتنا، صيرورة عملنا".[١٨] وبهذا، يكون الإقبال على الاجتلاب كأنّما هو إلى الممارسة العبثيّة أقربُ منه إلى أيّ ممارسة أخرى. فإذا كانت الهويّة صيرورةَ حضارةٍ يحكمها منطق داخليّ خاصّ بها ويصنعها عقلها الكلّي، فالزعم بأنّ الاقتباس منها طريق إلى التمدّن زعم لا سند له إذن. وليس هذا إنكارًا لإمكان تبادل المنافع بين الإسلام وأوروبّا. كان التبادل موجودًا وسيظلّ كذلك لا بين هاتيْن الحضارتيْن فقط، بلْ بين الحضارات جميعا ما تيسّر الاتّصال وألحّت الضرورة. والشواهد تصرّح بأنّ الحضاراتِ تتلاقى حتّى في أشدّ اللّحظات التاريخيّة توتّرا. وهذا إنْ لم يكن على المستوى الرسميّ (السفارات وتبادل الوفود)، كان على المستوى الفرديّ. لكنّ الإقرارَ بحدوثه ليس حافزًا على الاستنتاج بأنّ نهضة أمّة من الأمم يمكن أن تكون باستيراد ما عند غيرها.

إنّ الذي نعنيه ممّا سبق هو أنّ الاقتباس في ظلّ هيمنة عقل قديم أو حضارة مهزومة لا يمكن أن يكون إلاّ جزئيًا وطَرَفيًا (périphérique) نظرًا إلى تضافر مانعيْن: لكلّ حضارة عقل كلّي من جهة، واستمداد الشرعنة من القديم حتّى يكون للجديد معنى من جهة ثانية. لكنّ امتناعَ التمدّن على قاعدة الاقتباس للمانعيْن اللّذيْن ذكرنا، لا يطمسان حقيقة أخرى وهي أنّ القرن التاسع عشر عرف مفكّرين ورجالَ دولة ينتمون على المستوى الشخصيّ إلى الزمن الجديد. وكثير من الأطروحات والإنجازات تؤكّد ذلك. والرحلة في حدّ ذاتها كانت تعبيرًا دالاً على وعي دقيق بأنّ الإصلاح يقتضي نقلاتٍ نوعيّةً في مستوى الأفكار والسلوك. لكنّ هؤلاء ليسوا مقطوعين عن السياق الحضاريّ العامّ الذي ينتمون إليه. وهو سياق يفرض عليهم، رغم كلّ المقاومة التي يُبدونها، أن يكونوا جزءًا منه. ولذلك يبدو طموحهم إلى تحقيق التمدّن في بلاد الإسلام عاليًا

علمية. عالمية. مُحكّمة. ربع سنوية
ISSN: 2090 – 0449

في وجدانهم الشخصيّ، غير أنّه باهتُ الرّجْعِ في الوجدان الجمعيّ. ومِنْ هنا يمكن أنْ نتحدّث عن محنة العقل الإصلاحيّ أو تمزّقه بين الطموح والواقع. والتفريق الذي حَرصَ على تبيانه عبد الله العرويّ بين ما سمّاه زمنيّة التاريخ وزمنيّة الفرد مهمّ في ما نحن بصدده: "زمنيّة التاريخ غير زمنيّة الفرد. يظنّ المرء أنّه تجاوز إشكاليّة معيّنة، في حين أنّ مجتمعه مازال متعثّرًا ومتردّدًا في تناقضاتها".[١٩] والمعنَى الذي في كلام العرويّ أنّه يمكن أن يكون المصلح طلائعيًا يمتدّ به البصر إلى مساحات لا يصلها إدراك المجتمع. لكنّ عجزه عن سحْبِ مجتمعه إلى حيث يرى التمدّن ممكنا من شأنه أن يُحْدثَ هوّة بين الطرفيْن قد تؤدّي في نهاية المطاف إلى ردّات فعل سلبيّة متبادلة. ويبدو أنّ أمرا كهذا لم يعرفْه القرن التاسع عشر على نحو مُفْزِع لسبب مباشر وهو أنّ العقل الإصلاحيّ لم يكن عقلا نقديّا بكيفيّة تهزّ سواكن المجتمع التقليديّ هزّا يُرْبك المسلّماتِ ويستفزّ الثقافة القاعديّة. كان في أغلب ما أنتج يجنح كثيرًا إلى تجسير المعابر بين الحضارتيْن الأوروبّيّة والإسلاميّة. وكان التجسير جهدًا ينزلق على سطح الحضارتيْن.

الاقتباس.. المصطلح وإشكاليّاته

جرى على ألسنة روّاد الفكر الإصلاحيّ في القرن التاسع عشر عددٌ من المفردات ذاتُ المعاني المتجاورة مثل النقل والاقتباس والأخذ والاستعارة. وهي جميعًا تقرّ، جهرًا أو همسًا، بأنّ المسلمين في حاجة إلى ما عند الآخَر (الأوروبّاويّ)، وبأنّ تلبية هذه الحاجة أساس التقدّم. ولكنْ، قد يقع التوسّع في استخدام هذه الآليّة فيصبح كلُّ ما عند الآخَر مطلوبًا بقطع النظر عن درجة الفائدة منه. ومن هنا كان إلحاح الفتاوى على ضرورة التقيّد بأخذ المنافع الدنيويّة والحفاظ على كلّ ما له علاقة بالدين. وهذا توجّس معقول في زمانه. فقد كان الإغراء الذي يشعّ من حضارة أوروبّا شديدًا. وكان الإحساس بفقدان التوازن النفسيّ والحضاريّ كبيرًا. وقد نقل خير الدين التونسيّ (١٨٢٠- ١٨٩٠م) وهو المصلح المندفع بقوّة إلى استلهام الأنموذج الأوروبّي لتمدين دار الإسلام مشهد الاجتياح على لسان بعض أعيان أوروبّا: "إنّ التمدّن الأوربّاويّ تدفّق سيله في الأرض، فلا يعارضه شيء إلاّ استأصلتْه قوّةُ تيّاره المتتابع، فيُخشَى على الممالك المجاورة لأوربّا من ذلك التيّار إلاّ إذا حذَوْه وجرَوْا مجراه في التنظيمات الدنيويّة، فيمكن نجاتُهم من الغرق".[٢٠]

وما كان تمييز ما ينفع الدنيا ممّا يضرّ بالدين أمرا هيّنًا، فالتعالق في الإسلام بين الدين والدنيا حميميّ ومعقّد تاريخيًا ونفسيًا. وعمليّات الفرز والتصنيف لا تكون إلاّ في مستوى الذهن الفقهيّ، لذلك كان العبور من أسيجة الفقهاء إلى أوروبّا "حلوها ومرّها" سهلاً. وكان الاقتباس أوّل ما كان في ما حذّر منه الفقهاء: في أعراض الحضارة. يروي طه حسين وهو المتأخّر في الزمان عن جيل الروّاد من القرن التاسع عشر ما يصل من أخبار أوروبّا وما يسقط فيه الذاهبون إليها من "آثام". ويشدّد على قابليّة السقوط بل التسليم به قبل أن يقع كأنّه القدر لا مفرّ منه: "إنّي لأعرف من أوروبّا شيئًا كثيرًا. وقد قرأت غير قليل ممّا ترسل إلينا من القصص، وسمعتُ غير قليل من أنباء الذين يرحلون إليها ويقيمون فيها. وكلّ هذا ينْبِئني بأنّي لن أقاوم الحياة الأوروبّيّة وآثارها في نفسي".[٢١] وقابليّة الاستسلام التي نبّه إليها الفقهاء تجد تفسيرها لا فقط في أوروبّا المُغوِيَة، ولكنْ أيضًا في حجم الفراغ داخل حضارة الإسلام في القرن التاسع عشر. لذلك كان الاتّجاه إلى أوروبّا حتميًّا، وكانت إمكانات الخلط في الاقتباس بين "النافع" و"الضار" كبيرة.

وقد وجدنا من الرحّالة منْ دوّن شيئًا من هذا. فالتشبّه بالأوروبيّين في الملبس واللّسان ونحوهما مظهر مُهين مثلما رأى ذلك محمّد السنوسي التونسيّ (١٨٥٠-١٩٠٠م) في رحلته. إنّ الانبهار بما عند الآخر إنْ زاد عن حدّه، أخذ الناسَ إلى حيث يفقدون الإحساس بالانتماء. ينقل السنوسي في رحلته حادثةً نحبّ أنْ نذكرها لما فيها من دلالة قويّة على معاناة الضمير الدينيّ وعلى الحرج الذي يحياه رجل الإصلاح في القرن التاسع عشر. قال وقد خرج من جولة في معرض بومباي الإيطاليّ: "وعند خروجنا اعترضنا شابّ عليه لباس آحاد الطليانيّين برنيطة قصيرة وعصا طويلة ومسرع السير، فوقف مع رفيقي يخاطبه باللّسان الطليانيّ... وأخذتُ أتماشى قليلاً ريثما يدركني رفيقي إلى أن انفصلا... ثمّ تذكّر شيئًا عند صاحبه فلم نشعر إلاّ وهو ينادي: يا أحمد أفندي. فبقيت أنظر من هو المسمّى بهذا الاسم، فإذا هو صاحبه الأوّل. فانذهلتُ من ذلك وتنقّلتُ من عجائب صناعة تصوير بومباي إلى عجائب تسمية ذلك الرجل بأحمد... فسألتُ الرجل فأخبرني بأنّه مسلم من مُعِيني إسماعيل باشا.[٢٢] ولمّا رأى ما بي قال: إنّ إسماعيل باشا وأبناءَه ونسوتَه وأتباعه كلّهم يلبسون على رؤوسهم البرانيط. فقضيْتُ من ذلك عجبا وقلت: إنّ الله لا يغيّر ما بقوم حتّى يغيّروا ما بأنفسهم" كيف وهي من اللّباس المختصّ بأهل الكفر ولبسها ردّة ولا حول ولا قوّة إلاّ بالله. ثمّ بلغني عن أفراد كثيرين من أعيان المسلمين إذا حلّ الواحد منهم في بلاد الكفر لبس برنيطة... نعوذ بالله من هذا الضلال المبين".[٢٣]

ما أثار بهتة محمّد السنوسي واستغرابه أمران: فهذا التشبّه بالطليان في الملبس سلوك يمارسه عِلْية القوم من المسلمين. وهو تشبّه بأهل الكفر يقود إلى حكم شرعيّ هو الردّة. والحاصل من القصّة فائدتان: واحدة تتعلّق بالحاكم. وأخرى تتعلّق بـ"المثقّف التقليدي". فأمّا الحاكم فهو إذ بمجرّد دخوله أوروبّا ينزع عنه هيأته الشرقيّة الأولى يوحي بأنّ انتسابه إلى ثقافته ينتهي بالالتقاء مع ثقافة أخرى. وقد يقود هذا إلى استنتاج أوّلي وهو أنّ أوروبّا استطاعتْ أن تُفرغ فؤاد بعض القاصدين إليها من اعتزازهم بتقاليدهم. وهو من العلامات على تراخي نخوة التعلّق بالهويّة وإنْ في الملبس. وأمّا المثقّف التقليديّ فكان يلاحق بالأحكام الشرعيّة أولئك "الخارجين عن الملّة" من ناحية. وكان وهو في أوروبّا يتعامل معها وكأنّها لم تتحرّر بعدُ من كنسيّتها وتنغمسْ في مسالك التنوير والإنسيّة (humanisme) من ناحية ثانية. مازالتْ أوروبّا في عقله

علمية. عالمية. مُحكمة. ربع سنوية
ISSN: 2090 – 0449

"بلاد الكفر". وهذا ملمح آخَر من ملامح عسر الانتقال من زمن إلى زمن رغم أنّ الانتقال من جغرافيّة إلى أخرى أصبح لا فقط ممكنًا ولكنْ مطلوبًا وبشغف أيضًا. وإلى جانب ذاك السجلّ من المصطلحات، لا نَعْدِمُ العثور على مفردات أخرى أشبعها مستخدموها بمعنى الحقّ الذي ينبغي أنْ يُستعاد. وبيانه أنّ أوروبّا ما كان لها أنْ تبنيَ مدنيّتها الحديثة لو أنّها لم تعتمد تراث المسلمين من علوم ونحوها. والواجب يقتضي، وحال المسلمين الآن خطير، استعادةَ ما أُخِذَ منهم.[٢٤]

ودعاة استعادة الحقّ فريقان: فريق جادّ في دعواه، وفريق مناور في دعواه. فأمّا الفريق الجادّ فضعيف الحجّة، وأفق التفكير في التمدّن منغلق أمامه وهو لا يدري. أطروحته في العودّة ثنائيّة الحركة: عودةُ ما أخذتْ أوروبا إلى موطنه، وعودة مسلمي اليوم إلى عالَم الإسلام "الصحيح". ويشكّل في هذا الإطار سؤالان: ما هو على وجه الحصر ذاك الذي أخذتْه أوروبّا فتقدّمتْ. وما هو تحديدًا الإسلام الصحيح؟ ونبني على هذين السؤالَيْن سؤالَيْن آخريْن: لْنفترَضْ جدلا أنّ المسلمين استطاعوا أنْ يضبطوا قائمة في "المسترجعات"، هل حقّا تصلح حين استعادتها سبيلا للتمدّن؟ وهبْ أنّ الإسلام "الصحيح" مقولة معقولة، فمن هي الجهة الموكول إليها ضبط معالم هذا الإسلام؟

أمّا السؤال الأوّل وما انبنى عليه، فيدفعان إلى استنتاج مفاده أنّ هذا المنطق هو وليد عقل تشييئيّ[٢٥] (esprit réificateur) عاجز عن الارتقاء بالأشياء إلى محامليها الفكريّة وإلى أنساقها النظريّة. وأمّا السؤال الثاني وما انبنى عليه فيدفعان إلى استنتاج ثانٍ مفاده أنّ مقولة المرجع ما لم تُخْتَرَقْ اختراقًا نقديًا لتعيير المقصد العلميّ والتاريخيّ منها تظلّ جاذبًا سلبيًا ينسحق فيه الحاضر دون أنْ يكون الماضي مَرْكَبًا حقيقيًا، فإيديولوجيا الإحياء التي يناضل هذا الفريق من أجل إشاعتها بين الناس طريقًا للنهضة تقوم على منطلقات عقائديّة إيمانيّة وليست تاريخيّة ثقافيّة. فسؤال التمدّن في لحظة انبثاقه كان تمهيدًا لصياغة مشروع ثقافيّ. وكانت الحيرة التي رافقتْه قابلةً للتبرير التاريخيّ وواجدةً مشروعيّتها في صلب البحث المقارَن بين الحضارات. لكنّ تلك المنطلقات العقائديّة والإيمانيّة اختطفت الإجابة وجعلتها تعود إلى أصل واحد وهو ضرورة الرجوع إلى الله. وعبّر محمّد أركون عن هذا تعبيرًا جيّدًا فقال: "إنّ هذا السؤال يُعرِب عن قلق ميتافيزيائيّ ويتطلّب جوابًا دينيًا لدى عقول لا تتصرّف من أجل حلّ لغز العالَم والتاريخ إلاّ بلغة مثقلة بالأصداء المقدّسة".[٢٦] وحين تُخْتَزَل أسباب التخلّف في الابتعاد عن المنهج الربّانيّ بكلّ الغموض أو اللامعنى في هذا الاختزال، وحين تُخْتَزَلُ أسباب التقدّم في العودة إلى ذلك المنهج بما فيه هو أيضًا من غموض أو لا معنى، فالراجح عندنا أنّ المسافةَ اللازم قطعها بين الضفّتيْن لا يمكن أن تُطوَى.

والأمم إنّما تبني أمجادها بما يبدعه أبناؤها. وللتمدّن شروط موضوعيّة يمكن أنْ نعبّر عنها بتوفّر القابليّة للانتقال الشجاع من سياق تاريخيّ وفلسفيّ وديني وجماليّ وقانونيّ إلى سياق آخَر.[٢٧] وقابليّة الانتقال من سياق إلى آخر لا يمكن أن تتحقّق في إلاّ في إطار شبكة من الأنساق المعقّدة ولكنّها المفهومة والمبرَّرَة. فالحضارة إذن لا يُؤَمِّن رُقيَّها عمليّاتُ استيلاءٍ أو سطو على نُتَفٍ، وإنْ كَثُرَتْ، من تراث هذه الأمّة أو تلك. ومن هذا المنطلق تفقد دعوة هذا الفريق كلّ قيمة. وأمّا الفريق الذي وسمناه بالمناور حين يرفع شعار استعادة ما أخذته أوروبّا من المسلمين، فهو ذاك الذي يؤمن بأنّ أوروبّا صنعت حضارتها الراهنة بما نجحت في تحقيقه من نهضة متنوّعة المسارات. ولكنّه، في إطار وعيه بأنّ جمهورا عريضا من الناس مازال يرى في أوروبّا شرًا يتربّص ببلاد الإسلام من ناحية، ويرى أنّ الإسلام إنْ تمّ الالتزام به وفّر أسباب التقدّم من ناحية ثانية، لجأ إلى ضرب من دغدغة عاطفة هذا الجمهور فزيّن له أنّ الإقبال على الأخذ من الأوروبيّين لا يعدو أن يكون إلاّ استرجاعا لتراث الأجداد.

يمكننا أن نعتبر الفريق الثاني أقرب من غيره إلى الوعي بأنّ المسلمين في حاجة ماسّة إلى التفاعل الإيجابيّ مع الآخَر بعد أنْ تنبّهوا إلى أنّهم فقدوا زمام المبادرة. وهذا يدفعنا إلى التطرّق إلى مسألة مهمّة في الفكر النهضويّ في القرن التاسع عشر، وهي مسألة الإطار المرجعيّ. نعتقد بأنّ للأمم في تاريخها نقاطا بارزة يقع تخليدها لِمَا فيها من دلائل على مهارة أهلها وما أسهموا به في بناء الحضارة. وهي لذلك تحبّ دوما الاحتفاظ بها لأنّها تمدّها بالإحساس بالانتماء والعظمة وتمكّنها من أن يفاخر بعضها بعضا. وكثيرًا ما تُختَزَلُ تواريخ الأمم في تلك الأمجاد التي تُسَمّى عصورا ذهبيّة.[٢٨] هذه النقاط التاريخيّة يزداد الإقبال عليها وقتَ الأزمات الحضاريّة الخانقة حيث تشعر الأمّة بخطر داهم يهدّد وجودها. ومعلومٌ أنّ الأمّة التي تكون في مرمى التهديد ولا تقدر على ردّه، هي تلك التي فرّطتْ في أسباب منعتها وقوّتها وأغرت القوى العدوانيّة بالانقضاض عليها. وفي أجواء القلق والخوف وفقدان القدرة الذاتيّة على الصمود تتمّ عمليّات العودة إلى تلك النقاط احتماءً بها في ما يشبه الهروب النفسيّ إلى لحظة تاريخيّة آمنة. وهذا يعني أنّ التاريخ في مثل هذه الأحوال يصبح مجرّد مطيّة لاستبدال سوء الواقع المادّيّ الحيّ بصورة من واقع مجلوب من زمانه الذي نشأ فيه.

ونشير في هذا الصدد إلى أنّ الفكر الإصلاحيّ، رغم أنّ الجسور التي أقامها بين حضارة الإسلام في القرن التاسعَ عشر وأوروبّا الحديثة كانت غير القابلة للتبرير العقليّ، حاول عن قصد أو دونَه أنْ يتحرّر قليلاً من أثقال الماضي. وإنّه من باب الموضوعيّة أنْ نقول إنّ تيّارًا عريضًا منه استطاع أنْ يبنيَ نقاطًا مرجعيّة جديدة ليست هذه المرّة في ماضي الإسلام ولكنّها في حاضر أوروبّا. إنّه وهو ينتبه إلى فضيلة التفاعل الإيجابيّ مع منتجات الحضارة الأوروبيّة الحديثة ويميل إلى تبنّي الأطروحة التي ترى أنّ ذلك يمكن أن يكون سبيلا ناجعا للتمدّن، استطاع بموازين عصره أن يُنشئَ حالة ثقافيّة جديدة في القرن التاسعَ عشر. فمجرّد الإقرار بأنّ في أوروبّا ما

علمية. عالمية. مُحكمة. ربع سنوية
ISSN: 2090 – 0449

يصلح لو أخذ به المسلمون يعني أنّ اختراقًا ما بدأ يحصل في بنية العقل الإسلاميّ الكلاسيكيّ الذي لا يرى الحلّ إلاّ في العودة إلى "الإسلام الصحيح". والاختراق، بقطع النظر عن حجم الطبقات الفكريّة والدينيّة والسياسيّة التي نفذ إليها، يشير إلى بداية تشكّل ما يمكن تسميته بقابليّة التغيّر والانتقال من أرضيّة إلى أخرى.

لكنّ سؤالاً أساسيًا ينبغي طرحه في هذا المستوى: ما طبيعة الاختراق الذي ذكرنا؟ وتتأتّى قيمة هذا السؤال من جهة علاقته بطبيعة العقل الذي مارس ذاك الاختراق. والاختراق ضربان: اختراق إباحة، واختراق وجوب. يُجيز الأوّلُ التعاملَ مع الآخَر ولا يرى غضاضة من الاقتباس منه، ولكن في حدود. والراجح أنّ منتج هذا الضرب من الاختراق مجتهد من داخل النسق العامّ الذي تنغلق داخله معالمُ الفكر الإسلاميّ الكلاسيكيّ. ونعتقد بأنّ مثل هذا النوع من الاجتهاد لا يمكنه أن يذهب بصاحبه بعيدًا. فالمجتهد هنا مشدود دوما إلى المرجع الثقافيّ الأمّ ومتحرّك، علِم أو لم يعلم، داخل أسيجة ذاك النسق. ولذلك يتّجه الاقتباس إلى استقدام الأشياء أكثر من استقدام المعاني. وما الأشياء إلاّ المغريات المادّيّة التي تفيض على أطراف الحضارة المتقدّمة. وطبيعيّ أن تبقى، وقد جيء بها من مصدرها كأنّها مجتثّة، على سطح الحضارة المقتبِسَة. وليس الذي يصدّع النسق إلاّ المعاني. وهذه وظيفة النوع الثاني من الاجتهاد. فمجال عمله المعاني. والمعاني روح الأشياء ومقدّماتها وعللها وقوانينها. ولمّا كان الاجتهاد في الأشياء امتنع الظفر بمنهج آخَر وفلسفة أخرى يباشر بهما مصلح القرن التاسع قضايا التخلّف. وتكون النتيجة أنّه قد يقع إغراق سوقِ حضارةٍ من الحضارات بأشياءَ من حضارة أخرى إلاّ أنّها تظلّ في منأى عن التغيّر.

لقد انبهر الرحّالة العرب والمسلمون بما رأوْا، ونادى أغلبهم باجتلاب ما أبهرهم. ولكنْ، هل كانت رسالة الاقتباس مُقامَة على فهم حقيقيّ للعلل التي قادت أوروبّا إلى دائرة الإبداع فالإبهار؟ نودّ أن نعالج هذا السؤال من زاوية المسكوت عنه (le non dit) في خطاب الرحلة إلى أوروبّا. فقد جرتْ العادة أن نقرأ لطبقة معيّنة من كتّاب الرحلة وهم أولئك الذين يدعون إلى الاقتباس. سنتوقّف عند طبقة أذهلتْها أوروبّا بما ابتكرت من صنائع فاستجارتْ باللاّمعقول تفسّر به ما أبصرتْ. ننقل في هذا الإطار نصّيْن يختزلان رؤية لا ندري لِمَ لا تتوقّف عندها الدراسات المتخصّصة في عصر النهضة إلاّ قليلاً.[٢٩] النصّ الأوّل من نتقيه من "الرحلة الإبريزيّة إلى الديار الإنجليزيّة" لمحمّد الطاهر الفاسي (ت. ١٨٨٦) وفيه يتحدّث عن إنجاز من إنجازات أوروبّا الجديدة وهو القوّة البخاريّة. قال: "وسبب إحداثهم له أنّ صبيًا كانت بيده ناعورة صغيرة من كاغد فجعلها متّصلة بجعب في فم بقرج على نار، وبعد اشتداد غليان الماء فيه، فإكذا]جعلتْ تدور بقوّة ذلك البخار. فرآه رجل فتعجّبَ واستنبط هذا البابور المعروف بعقله الظلمانيّ، لأنّ العقل على قسمَيْن: ظلمانيّ ونورانيّ. فالظلمانيّ به يدركون هذه الأشياء الظلمانيّة، ويزيدهم ذلك توغّلا في كفرهم. والنورانيّ، به يدرك المؤمن المسائل المعنويّة كالإيمان بالله".[٣٠]

والنصّ الثاني ننتقيه من "تحفة الملك العزيز بمملكة باريز" لإدريس العمراوي المغربيّ أيضًا. وفيه يتحدّث عن إنجازَيْن آخَرَيْن من إنجازات أوروبّا: القطار والتلغراف. وممّا جاء عن سكّة الحديد: "وهي من عجائب الدنيا التي أظهرها الله في هذا الوقت على أيديهم، تحير فيها الأذهان، ويجزم الناظر إليها بديهةً أنّ ذلك من فعل الجانّ وأنّه ليس في طوق الإنسان".[٣١] وقال عن التلغراف: "وهذه الآلة ممّا يُذْهِلُ ذهن العاقل ويستريب فيه السامع والناقل. وكلّما أمعنتُ النظر فيها لم أجد عبارة تشتمل على حقيقتها وتستوفيها، على أنّ كثيرًا ممَنْ ينظر إليها لا يعرف كيفيّة الدلالة عليها".[٣٢] ويستخلص فيقول: "وفيه أدلّ دليل على أنّ أمورَهم بلغت الغاية وتجاوزت النهاية، وأنّه في الحال يعقبها الانحلال... يقولون... مَنْ أشدّ منّا قوّة، ونسوا مهلك ثمود وعاد وإرم ذات العماد، ولم يعلموا أنّ الله لهم بالمرصاد وأنّ أمره إذا نزل بقوم فما له من دافع ولا ضارّ".[٣٣]

يتقاسم كاتبًا هذيْن النصّيْن الشعورَ نفسه وهما ينقلان ما رأيَا، ويصدران عن تفكير واحد. فأمّا ما يشتركان فيه، فالذهول البالغ حدّ العجز عن الوصف.. مجرّد الوصف أوّلا، والتفسيرُ الذي واجها به الموقف الذي هما فيه ثانيًا. فأمّا الذهول، فما هو بمستغرب. إنّ مسلمي القرن التاسعَ عشر من ساسة ومصلحين وطلاّب الذين انتقلوا إلى بعض الديار الأوروبّاويّة عبّروا جميعا عن انبهارهم بما رأوْا وودّ كثير منهم لو يحصل في بلاد الإسلام ما حصل في بلاد الفرنجة. لكنّ اللافت في ما نقلْنا هو ذاك التفسير الذي قدّماه "للعجائب" التي شاهدا. أرجعها الطاهر الفاسي إلى ما سمّاه "العقل الظلمانيّ". وأرجعها إدريس العمراوي إلى قانون عمرانيّ يُنبئ بأنّ آفَةَ الكمال النقصانُ. وكلا التفسيرَيْن إدانة للمدنيّة الأوروبيّة. وليست الإدانة التي حكَما بها مبنيّةً على وقائع مادّيّة أو براهين عقليّة، كالقطع، بعد الاختبار، بأنّ ما تُلحقه من ضرر بالإنسان أكبر ممّا يناله نفعُها. فلو كان الأمر كذلك، لأمكن تفهّمُه. لقد عمدا إلى شيطنة/أبلسة (diabolisation) المدنيّة الأوروبّيّة من خلال إخراج الحُكم من أفق المعقول الثقافيّ والاجتماعيّ والتاريخيّ إلى أفق اللاّمعقول. إنّ جعْلَ الصنائع الدالّة على عظمة العقل البشريّ كأنّها من فعْل الجانّ دليل صريح على عجز قطاع من المطّلعين على التقدّم الأوروبّيّ عن استيعاب التطوّر الماثل أمامهم استيعابا عقليّا وحسّيّا.

ولذلك كان المخزون الثقافيّ اللاّعقليّ الرابض في دهاليز الحضارة العربيّة الإسلاميّة ملجأ يُسرع إليه هؤلاء لتفسير ما لا يستطيع واقعهم الموضوعيّ تفسيره.[٣٤] فالخارق والعجيب والمُلغِز ممّا تحفَل به بعض مسالك الثقافة الإسلاميّة الكلاسيكيّة. وهو كالرصيد الجاهز للاستخدام. والمدقّق في العبارات التي كان العمراوي ينتقيها ينتبه إلى أنّه كان ينزع عن الإنسان شرف الإبداع والاكتشاف. فقوله إنّ القطار وسكّة الحديد "هي من عجائب الدنيا التي أظهرها

علمية. عالمية. مُحكّمة. ربع سنوية
ISSN: 2090 – 0449

الله في هذا الوقت على أيديهم" يشير إلى نوع من التفكير العجائبيّ المتحكّم في تفسير الظاهرات العلميّة. فما أدركتْه أوروبّا من تقدّم لم يكن من هذا المنظور ثمرة تاريخ من العمل والكفاح تحرّرتْ بموجبه طاقات الإنسان المعطَّلَة فأبدع. لقد شاء الله أن تظهر عجائبه في هذا العصر على أيدي الأوروبّيّين فكان ما أراد. هذا منطق نسجه عقل عدميّ لا يرى الأمور تكون أو لا تكون إلاّ بقضاء من الله وقدر. وهذا العقل الإسلاميّ إذْ يعجز عن استيعاب فتوحات العقل الأوروبيّ يرتدّ إلى مجاله الحضاريّ مهزوما ويبحث عن تعويض يملأ به الفراغ السحيق الذي يتقلّب فيه. وقرأ إبراهيم أزروال هذا المشهد قراءة نفسيّة ثقافيّة على نحو ممتاز لمّا رأى أنّه "ليس غريبا أن يبحث العمراوي على مخارج لانجراحه النرجسي، عبر التأكيد على الأفضليّة والتفضيل العقدين أو إعمال آليّة الدنيوة التسفيليّة للتحديث والحداثة التقنية طورًا، أو لآلية الانهيار الوشيك للاجتماع الغربي، وفق أوالية متشائمة بله عدميّة طورًا آخر. فبعد أن بالغ في تسفيل المنجزات التحديثيّة رغم اندهاشه المتحيّر بها، فإنّه يعود ليتقمّص دور الرائي، المبشّر بالأفول الوشيك للتمدّن الغربيّ، وفق آليّة معهودة في النص المؤسّس وفي الأدبيّات التراثيّة عمومًا".[٣٥]

إنّ مِثلَ هذا العقل إذا استبدّ بحضارة قتلها، ولا شكّ عندنا في أنّه على غير ما تروّجه الدراسات المختصّة في أدب الرحلة من تزيين لمباهج الإصلاح وتسليط للأضواء الانتقائيّة على أعلام قليلي العدد، يمارس سلطانه على مساحات واسعة من ثقافة المسلمين في القرن التاسعَ عشر. وهو بالمنهج السحريّ/ العجائبيّ الذي يعالج به موضوعاته يشكّل واحدًا من المآزق الكبرى التي يقع في شباكها العقل التحديثيّ. عقل مصدوم ولكنّه معتزّ بآلته التفسيريّة. وهو إنْ عجز لم يتردّد في ردّ عبقريّة العقل الأوروبيّ إلى أصول إسلاميّة. وحينها ينفتح باب على الاقتباس. قال العمراوي: "على أنّي إن أطنبت في بعض المحالّ بوصف حالهم وشقشقت بمحالّهم واستحسنت بعض أفعالهم، فمقصودي أن أزيّن منها ما وافق الشرع وسلمه العقل والطبع. ولعلّهم قلّدوا في بعض ذلك سلفَنا الصالح".[٣٦] غير أنّ الاقتباس المذيّل بالتسويغ الدينيّ العاجز عن التوغّل بعيدًا في تشقيق بنية الحضارة الأوروبيّة الحديثة والدالّ على أنّ مقاربة التمدّن لم تكن تُمارَس في إطار البحث عن مسالك للإبداع من داخل نظام الحضارة العربيّة الإسلاميّة بالمعنى الذي سبق بيانه.

خاتمة

وبهذا نقول؛ إنّ دراسة "الاقتباس" لا تكشف فقط عن الاجتهاد وآفاقه وعن شجاعة الخروج من غلاف الذاتيّة الدينيّة السميك والاعتراف بالآخَر ومدّ الجسور إليه، ولكنّها تكشف أيضًا عما يمكن أن يكون "طبيعة" في بنية العقل الاجتهاديّ، وشأن "الطبيعة" مقاومة التغيّرات العميقة.

الهَوامِشُ:

(١) حتّى لا نثْقِلَ المتن بكلّ النصوص التي جمعنا نكتفي بمثاليْن ونسوق الأمثلة الأخرى في الهامش.

(٢) الحجرات: ١٣/٤٩. ونضيف في سياق نصوص الأقوال ما يلي:

- "لا تنظرْ إلى مَن قال ولكنْ انظرْ إلى ما قال" (قول مأثور يُنسَب إلى عليّ بن أبي طالب).
- "ينبغي أن يكون سبيلنا لِمَن بعدَنا كسبيل مَن كان قبلنا فينا. على أنّا قد وجدنا من العبرة أكثر ممّا وجدوا، كما أنّ مَن بعدنا يجد من العبرة أكثر ممّا وجدنا". (الجاحظ، **الحيوان**، الجزء الأوّل، ص: ٣٦).
- "يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله مَن تقدّمَنا في ذلك، وسواء كان ذلك الغير مشاركا لنا أو غير مشارك في الملّة. فإنّ الآلةَ التي تصحّ بها التذكية ليس يُعتَبَر في صحّة التذكية بها كونُها آلةَ المشارك لنا في الملّة أو غيرِ مشارك إذا كانت فيها شروط الصحّة. وأعني بغير المشارك مَن نظر في هذه الأشياء مِن القدماء قبل ملّة الإسلام". (ابن رشد: ت٥٩٥هـ، **فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتّصال**، دار المشرق (المطبعة الكاثوليكيّة)، بيروت، ط:٢، (د.ت)، ص: ٣١).
- "الاجتماع للإنسان ضروريّ. ويعبّر الحكماء عن هذا بقولهم: "الإنسان مدنيّ بالطبع" أي لابدّ له من الاجتماع الذي هو المدنيّة في اصطلاحهم، وهو معنى العمران. وبيانه: إنّ الله سبحانه خلق الإنسان وركّبه على صورة لا يصحّ حياتها ولا بقاؤها إلاّ بالغذاء وهداه إلى التماسه بفطرته، وبما ركّب فيه من القدرة على تحصيله. إلاّ أنّ قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء، غير موفية له بمادّة حياته منه. ولو فرضنا منه أقلّ ما يمكن فرضه وهو قوت يوم من الحنطة مثلا، فلا يحصل إلاّ بعلاج كثير من الطحن والعجن والطبخ. وكلّ واحد من هذه الأعمال الثلاثة يحتاج إلى مواعين وآلات لا تتمّ إلاّ بصناعات متعدّدة من حدّاد ونجّار وفاخوريّ". (ابن خلدون، **المقدّمة**، المجلّد الأوّل، الدار التونسيّة للنشر والمؤسّسة الوطنيّة للكتاب بالجزائر، ١٩٨٤، ص: ٧٧).

(٣) ونضيف إلى هذا العناوين التالية: - شمس الدين المقدسي (ت٣٣٠هـ): **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**. - محمّد بن أحمد البيروني (ت٤٤٠هـ): **تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة**. - الإدريسي (ت٥٥٩هـ): **نزهة المشتاق في اختراق الآفاق**. - ابن جبير الأندلسي (ت ٦١٤هـ): **رحلة ابن جبير**. - لسان الدين الخطيب (ت٧٧٦هـ): **خَطْرة الطيف في رحلة الشتاء والصيف**. - إدريس العمراوي (ت): **تحفة الملك العزيز بمملكة باريز** (١٨٦٠). - محمّد الطاهر الفاسي (ت١٨٦٨م): **الرحلة الإبريزيّة إلى الديار الإنجليزيّة** (١٨٦٠). - الطهطاوي (ت١٨٧٣م): **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**. - فرنسيس المراش (ت١٨٧٤م): **رحلة إلى باريس**. - أحمد فارس الشدياق (ت١٨٨٧م): **الواسطة إلى معرفة أخبار مالطة وكشف المخبّا عن فنون أوروبّا**. - أمين فكري (ت١٨٩٠م): **إرشاد الألبّا إلى محاسن أوروبّا**. - محمّد السنوسي (ت١٩٠٠م): **الاستطلاعات الباريسيّة في معرض سنة ١٨٨٩**.

(٤) للتوسّع يمكن العودة إلى:

Najwa Jammal-Mohsen, *Les attitudes des voyageurs arabes vis-à-vis de la civilisation européenne*: (1825 - 1918), France, 1979.

(٥) الواقع إنّ شكيب أرسلان لم يؤلّف هذا الكتاب من تلقاء نفسه. لقد كان الدافع سؤالا وصل من من أحد أئمّة جاوة (جزيرة تتبع اليوم اندونيسيا) إلى الشيخ محمّد رشيد رضا (ت. ١٩٣٥) صاحب مجلّة المنار يلتمس منه أن يعرض على "أمير البيان" شكيب أرسلان "أن يكتب للمنار مقالاً بقلمه السيال في أسباب ضعف المسلمين في هذا العصر وأسباب قوّة الإفرنج واليابان

علمية. عالمية. مُحكّمة. ربع سنوية
ISSN: 2090 – 0449

وعزّتهم بالملك والسيادة والقوّة والثروة"، من المقدّمة التي وضعها رشيد رضا للكتاب، منشورات مكتبة الحياة، بيروت، (د.ت)، ص: ٣٤. ولشواغل كثيرة لم يلبّ شكيب أرسلان في الإبّان. لكنّ رحلة قام بها إلى إسبانيا أثارت فيه شجونا فقد تذكّر الأندلس وتاريخ الأجداد الفاتحين وصُنّاع حضارة المغرب الإسلاميّ "فكتب الجواب منفعلاً بهذه المؤثّرات"، نفسه، ص: ٣٥.

(٦) توجد رحلات إلى أوروبّا وإلى غيرها من البلدان غير الإسلاميّة قبل القرن التاسع عشر لكنّها لم تكن جزءًا من مسار ثقافيّ يؤسّسه ما يسمّى: الوعي بالتخلّف. من الدراسات التي اهتمّت بها:

Henri Pérès, *L'Espagne vue par les voyageurs musulmans de 1610 à 1930*, Adrien-Maisonneuve, Paris, 1937.

(٧) قدّمنا لهذا البحث بمعطيات بعضُها استعراضٌ لرحلات قام بها رحّالة مسلمون منذ القرن الخامس للهجرة. وحين نرى الآن أنّ الرحلة في القرن التاسع عشر أنتجت كتابة خاصّة بها أسلوبا وموضوعا، فهذا لا يعني أنّنا ننقض السابق من المعطيات. ما نصرّ عليه هو أنّ نوع الاتّصال بأوروبّا الحديثة أنتج كتابة في الرحلة جديدة كلّ الجدّة كما سندقّق لاحقا (رغم أنّ الغرض والتبرير وحضور الجغرافيا بقيت طريقة متوارثة في الكتابة).

(٨) عن إقبال المسلمين في القرون الأولى على العلوم ترجمة ونقلاً، أُنظر مثلاً:

M. Jabbar, *Traduction et transmission scientifiques aux VIIIe-Xe siècles*, in: revue Ouvert, France, 95 (1999).

ويمكن العودة كذلك إلى العمل الضخم: **موسوعة تاريخ العلوم العربيّة** (٣ مجلّدات)، مركز دراسات الوحدة العربيّة ومؤسّسة عبد العزيز شومان، طبعة أولى ١٩٩٧. طبعة ثانية ٢٠٠٥.

(٩) أحمد أمين، **زعماء الإصلاح في العصر الحديث**، دار الكتاب العربيّ، بيروت، لبنان، (د.ت)، ص: ٥. وقريبًا من هذا المعنى يقول دي بور (T.J.De Boer): "كان في الإسلام رجال كثيرون لم يستطيعوا أن يردّوا أنفسهم عن التفلسف، وهم وإن اتّشحوا برداء اليونان، فإنّ رداء اليونان لا يخفي ملامحهم الخاصّة"، تاريخ الفلسفة في الإسلام، نقله إلى العربيّة وعلّق عليه محمّد الهادي أبو ريده، الدار التونسيّة للنشر والمؤسّسة الوطنيّة للكتاب بالجزائر، ١٩٨٠، ص:.٢١٤.

(١٠) نفسه، ص: ٧.

(١١) نفسه. ويمكن مراجعة نصّ الفتوى كاملاً مع توسّع في ذكر سياقها في: عبّاس محمود العقّاد، **محمّد عبده عبقريّ الإصلاح والتعليم**، فصل: في الأزهر، المؤسّسة المصريّة العامّة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة، (د.ت)، ص: ١٧٠ – ١٩٥.

(١٢) شمس الدين الأصفهاني (ت. ٧٤٩ هـ)، **بيان المختصر: شرح مختصر ابن الحاجب**، تحقيق محمّد مظهر بَقا، الجزء الأوّل، دار المدني للطباعة والنشر والتوزيع، جدّة، ١٩٨٦، ص: ٣٩٨.

(١٣) نفسه.

(١٤) هذا الزمن المرجعيّ (القرن الرابع عشر) الذي نعتبره حدّا تنحصر داخله ثقافة الشيخ الإنبابيّ هو في بعض البلاد الأوروبّية منطلقًا لما بعده في بناء حضارة عمادها العلم. فممّا ينقل أحمد فارس الشدياق في رحلته إلى باريس: "وفي القرن الرابع عشر أُنْشِئَ فيها مدارس للعلم". وهو يحصي عدد مكتباتها ونشاط مطابعها والكتب المتداولة يستخلص: "وهو كافٍ لبيان ما لهذا الجيل من الحرص على العلوم". **الواسطة في أحوال مالطة وكشف المخبّا عن فنون أوربّا**، مطبعة الجوائب، قسطنطينيّة، ط. ٣، ١٢٩٩هـ، ص: ٢٢٥ وص: ٢٥٥.

(١٥) استعرنا هذه الخصائص الثلاث من جان بياجيه (Jean Piaget). ونعتقد بأنّ التعريف الذي قدّمه للبنيويّة منذ الستّينات من القرن الماضي يظلّ تعريفًا جامعًا. قال:

«*Une structure est un système de transformations qui comporte des lois en tant que système (par opposition aux propriétés des éléments) et qui se conserve ou s'enrichit par le jeu même de ses transformations, sans que celles-ci aboutissent en dehors de ses frontières ou fasse appel à des éléments extérieurs. En un mot, une structure comprend ainsi les trois caractères de totalité, de transformations et d'autoréglage*», Le structuralisme, éd. PUF, Paris, 1968, pp: 6 - 7.

(16) Jules Michelet, *Histoire de la France*, T9 (Guerres des religions), éd. Ernest Flammarion, 1895. (copie pdf sur internet).

(١٧) راجع في هذه المسألة محاضرته التي ألقاها في الصوربون في ٢٩ مارس سنة ١٨٨٣: **الإسلام والعلم**

L'islam et la science, éd. L'Archange Minotaure, 2003.

ويمكن العودة إلى الدراسة الحديثة التالية التي تتحرّك في معالم الأطروحة التي نحن بصددها:

Roger-Paul Droit, *L'Occident expliqué à tout le monde*, éd. Seuil, 2008.

(١٨) هيجل، **محاضرات في تاريخ الفلسفة**، ترجمة د. خليل أحمد خليل، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٦، ص: ٢٨.

(١٩) عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخيّ**، المركز الثقافيّ العربيّ، الدار البيضاء، ط: ٢، (د.ت)، ص: ١٧.

(٢٠) خير الدين التونسيّ، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، الدار التونسيّة للنشر والمؤسّسة الوطنيّة للكتاب بالجزائر، ١٩٨٦، ص: ١٦٦.

(٢١) طه حسين، **أديب**، دار الكتاب اللّبنانيّ، بيروت، ١٩٨١، ص: ١٠٩. ويساءل نفسه وهو في "بحر" أوروبّا: "هو بحر آخر عريض لا حدّ لعرضه، عميق لا آخر لعمقه. هو بحر هذه الحياة الأوروبّيّة، المملوءة باللّذّة والألم، المفعمة بالخير والشرّ. فليتَ شعري أأرسبُ فيه أم أطفو عليه؟"، ص: ١٧٣.

(٢٢) هو الخديوي إسماعيل (١٨٣٠- ١٨٩٥م). حكَم مصر من سنة ١٨٦٣إلى سنة ١٨٧٩.

(٢٣) محمّد السنوسي، **الرحلة الحجازيّة**، الجزء الأوّل، تحقيق علي الشنّوفي، الشركة التونسيّة للتوزيع، ١٩٧٦، ص: ١٢٠.

(٢٤) ينبغي التفريق في هذه المسألة بين الإقرار بأنّ الحضارات لا يمكن أن ينعزل بعضها عن بعض، والمغالاة في الحكم بأنّ تقدّم هذه الحضارة أو تلك لم يكن ليحدث لولا ما أخذته من غيرها. راجع في هذا الموضوع: ينطلق بروطون (Brotton) في أطروحته من فكرة التاريخ الكونيّ (histoire globale). وهي فكرة تجاوز بها إيديولوجيا المركزيّة الأوروبّيّة (eurocentrisme) التي ظهرت في ق ١٩م، وأكّد من خلالها أنّ نهضة أوروبّا كانت حصيلة تفاعل بين ضفّتيّ المتوسّط في مجالات مثل التجارة والثقافة. راجع على نحو خاصّ الفصل الأوّل: نهضة كونيّة (une renaissance mondiale).

(٢٥) شكر خاصّ للزميلة الصديقة/ لمياء بوسامة، التي أصرّتْ على استخدام هذا المقابل الفرنسيّ.

(٢٦) محمّد أركون، **الفكر العربيّ**، ترجمة عادل العوّا، منشورات عويدات، بيروت- باريس، ط: ٣، ١٩٨٥، ص: ١٤٩.

(٢٧) وهو الانتقال الذي تتحقّق به القطيعة.

(٢٨) نعتقد بأنّ التسمية أُطلِقتْ بعد مرور وقت على المرحلة المناسبة لها. وكان ذلك في إطار إحساس المتأخّرين بأنّهم عاجزون عن الإتيان بمثل ما أتى به السابقون. وعادة ما ينمو هذا الإحساس في الأزمات التي يتعطّل بسببها الإبداع ويفشو الظلم والاستبداد ويشعر فيها الناس بالخطر. فـ"العصر الذهبيّ" إذن ملاذ نفسيّ قد لا يعبّر ضرورة عن حقيقة ذاك العصر.

علمية. عالمية. مُحكّمة. ربع سنوية
ISSN: 2090 – 0449

(٢٩) ننوّه على نحو خاصّ بالدراسات المغربيّة في هذا الباب، فنحن نكاد لا نجد مثيلاً لها كمًّا وكيفًا.

(٣٠) محمّد الطاهر الفاسي، **الرحلة الإبريزيّة إلى الديار الباريزيّة**، حقّقه وعلّق عليه محمد الفاسي، طبعة جامعة محمّد الخامس، فاس، ١٩٦٧. ص: ٢٨.

(٣١) إدريس العمراوي، **تحفة الملك العزيز بمملكة باريز**، تقديم زكيّ مبارك، مؤسّسة التغليف والطباعة والنشر والتوزيع للشمال، طنجة، المغرب، ١٩٨٩، ص: ٤٤.

(٣٢) نفسه، ص: ٨٦.

(٣٣) نفسه. وللتوسّع في كيفيّة تقبّل الرحّالة الحضارةَ الأوروبّيّة يمكن العودة إلى: **الرحّالة العرب والمسلمون: اكتشاف الآخَر** (تأليف جماعيّ/ أشغال ندوة)، وزارة الثقافة، المغرب، ٢٠٠٣. أُنظر على نحو خاصّ: عبد النبي ذاكر، **مرآة الغيريّة وأسئلة التحديث في الرحلات السفاريّة المغربيّة من القرن ١٨ إلى مطلع القرن ٢٠**، ص: ٣٦٩- ٤٠٨. وكذلك: قاسم وهب: **تجلّيات الحداثة الأوروبّيّة وتأويلها في النصوص المبكّرة للرحّالة العرب إلى الغرب**، ص: ٣٤٣ - ٣٦٧.

(٣٤) مصطلحا النوراني والظلماني رائجان في أصناف من العلوم من ذلك علم الحروف والأسماء. وننتخب التعريف التالي: "الحروف قسمان: أحدهما حروف نورانية تستعمل في أعمال الخير وهي نص حكيم له سر قاطع. والآخر حروف ظلمانية تستعمل في الشر وهي ما عدا الحروف النورانية وأجمعوا على أنه ليس في سورة الفاتحة ولا في المقطعات في أوائل السور القرآنية شيء من الحروف الظلمانية، وتفصيل هذا العلم في كتاب غاية للمغنم في أسرار العلم الأعظم انتهى". نقلاً عن: صديق بن حسن القنوجي (ت.١٣٠٧هـ) من كتابه: "**أبجد العلوم: الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم**"، تحقيق عبد الجبّار زكّار، المجلّد الثاني (باب الحاء المهملة)، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٩٧٨، ص: ٢٣٨.

(٣٥) إبراهيم أزورال، **التمركز العقديّ في الرحلات السفاريّة- المثاقفة المستحيلة**، موقع الأوان من أجل ثقافة عقلانيّة علمانيّة تنويريّة، ١٤ فيفري ٢٠٠٩، *www.alawan.org*

(٣٦) العمراوي، **تحفة الملك العزيز**، مرجع سابق، ص: ١٢٥- ١٢٦.

علمية. عالمية. مُحكّمة. ربع سنوية
ISSN: 2090 – 0449