

صراع الحدث والسنة في كتاب السنة والإصلاح لعبد الله العروبي

محمد المصباحي
باحث مغربي



قسم العلوم الإنسانية والفلسفة

"لو عادت إلينا الروح، لكان هذا التحليل ركن
الزاوية في بنائنا العقائد".

خواطر الصباح 3، ص 107

"لا مستقبل لأية عقيدة بديلة وهي تعارض
في آن السنة وما بعد السنة".

الإصلاح والسنة، ص 205

"الحدث يحميك كما حمى ولا يزال ملايين
من أمثالك".

الإصلاح والسنة، ص 107

1. الكتابة بالمفارقة والإشارة

يُجمع الذين قرأوا كتاب السنة والإصلاح لعبد الله العروي على أنه كتاب مدهش¹ ولعل ذلك يعود، علاوة على أفكاره الطريفة وملاحظاته اللاذعة وإشارات الشخصيات والأصيلة، إلى طريقة كتابته التي تجمع بين المفارقات والمتضادات، بين الإشارات والتلميحات، بين اللطائف والشوارد، وبين مستويات وشبكات متداخلة من التحليل والتركيب، مبتعداً بذلك عن الكتابة الاستدلالية التحليلية التي تدّعيها الفلسفة. وقد تُعطي هذه الكتابة لأول وهلة الانطباع بأنها كتابة بسيطة فطرية، لا تحفل بالتناقضات العقلية ولا بالمتضادات الواقعية، لاسيما أنها سلكت طريق الحكيم والأمثلة، طريق الجزالة في الأحكام المفاجئة والصادمة للفهم (انظر مثلاً ص 67، 68، 205). لكنها، في الواقع، أبعد ما تكون عن ذلك، فهي كتابة كثيفة متأملة عميقة واعية بذاتها وبصعوباتها، غنية بلفظها موحية بدلالاتها². وهذا ما يجعلها شبيهة بلغة الوحي (oracle) في جزالته وأحكامه الجازمة ومفارقاته التي تندّ عن العقل. إنّ القدرة على الإدهاش تقتضي نضجاً فكرياً ووجدانياً ولغوياً كبيراً، نضجاً يمكن صاحبه من الجمع بين الكثافة والرشاقة، وكأنني به يُدشن أسلوباً جديداً في الكتابة العربية المعاصرة.

ومما يُضفي على الكتاب مزيداً من الهالة والتشويق، حرص صاحبه على الارتفاع فوق التاريخ والفلسفة والإلهيات (التيولوجيا) نحو الميثولوجيا. أضف إلى ذلك أسلوبه المخضرم الجامع بين أجناس مختلفة من الكتابة، بل يحاول أن يجد له موقعاً فوق أجناسها، أو قل في منزلة بين منازلها: فأسلوبه لا هو، حصراً، أسلوب فلسفي أو كلامي (ولو أنّ موضوع الكتاب فيه شيء من الإلهيات أو من علم كلام جديد، بحكم دفاع صاحبه عن الإسلام، لكن لا كبناء عقائدي مكتمل وجاهز قبلياً على شكل "سنة" نهائية، وإنما كأفق، كمشروع مستقبلي لمسلمي الغرب)، ولا هو أسلوب روائي أو تاريخي إخباري، ولا هو من جنس اليوميات والسّير الذاتية، أو

جنس الكتابة الترسلية، ولكنه يبدو أنه يوم كل ذلك، وكأنه سعي إلى اصطناع أسلوب هجين ملقح بكل الأساليب المذكورة³. وبهذه الجهة، يمكن وسَم كتابة العروي بأنها كتابة برزخية، بالمعنى الذي يفيد فيه البرزخ تلك المرتبة الوجودية المتحررة من قيود المقولات، مرتبة تجعل صاحبها يملك أكثر من وجه ثمكته من الإطلال على المجالات المتقابلة التي توجد بينها دون أن يتوحد بأي منها، وهذه البرزخية، لعمرى، من دواعي قوة الكتاب. ونتيجة لذلك تُعفيك كتابته من اتخاذ موقف منه، معه أو ضده، مكتفية باستدراجك على حين غرة لكي تطرب معه في أجوائه الغنية الحافلة بأطراف من الغموض والمفارقات والتلميحات الفلسفية والشعرية المشرقة. وهو أثناء كل ذلك لا ينفك عن القيام بعمليات تفكيك جذرية للمفاهيم والأفكار والمسلمات، سواء تجاه السنة الإسلامية أو السنن والمسبقات الغربية، لإعادة بنائها بكيفية تكاد تكون شبه أسطورية. وبالفعل، كانت الأسطورة (بالمعنى الفلسفي لا الأنثروبولوجي) أدواته المفضلة في هذا الكتاب، بل لعلها غايته القصوى. فنحن في زمن الأساطير، تنهض دولٌ وتتفكك أخرى بفعل الأساطير. وأكاد أجزم أنّ من لا أسطورة له لا يُعوّل عليه في مجال السياسة، التي هي أحد موضوعات الكتاب. خذ مثلاً تعامله مع لفظة "هلنستي"، ذات الرنين الموسيقي⁴، حيث كان يتعامل معها كما لو كانت أحد "العناصر الأربعة" التي تدخل في تركيب كل شيء يتصل بالوجود التاريخي والمصير الثقافي شرقاً وغرباً إلى زماننا هذا.

وبسبب قربها من الفلسفة، تبدو كتابة العروي في هذا العمل كأنها "خاطر مسائية"، غير أنّ جنوحها إلى "اعتقال الشاردة" بدل "استخلاص البديهة" (ص 14)، يجعلها أقرب ما تكون إلى توهمات صوفية. ولعل جانباً آخر من سحر العبارة لديه آتٍ من كونها اتخذت سبيل الحكى والرواية، لا سبيل البرهان والدراسة، ممّا أضفى عليها طابعاً شعرياً غامضاً، وشجّع صاحبها على إطلاق أحكام طائشة، وكأنّ صاحبها أحد المجاذيب المعاصرين. وبالفعل، ما بعد التاريخانية لا يمكن أن تفرز إلا المجاذيب.

لكنّ القول إنّ كتاب السنة والإصلاح مدهش لا يعني أنه مقنع؛ فالدّهشة لا تؤدي لزوماً إلى الإقناع، فأحرى إلى اليقين، وكأنّ الدّهشة مضادة لليقين وملازمة لزوماً ذاتياً لعدم الإقناع. وأعتقد أنّ الكاتب كان مصرّاً على ذلك، أي على عدم الاهتمام بتحويل الدّهشة إلى قناعة أو يقين، أولاً لأنه كان عنيداً في رفضه تحويل الحدث إلى سنة، وثانياً لكونه لم يكن يؤمن بأسلوب التحليل الفلسفي القائم على التحليل والبرهان. وهو لا يؤمن به ليس تقيّة من ملاحقة، أو هيبة من اضطهاد، إن هو كشف عن مراميه الحقيقية، ولكن رغبة منه في أن يترك للقارئ هامشاً من الحرية للفهم والتأويل. ولعل الكتابة على طريقة المذكرات/المراسلات ساعدته على أن يتعالى على الحجّة والدليل، والاكتفاء باعتصار خبرة العمر على نحو تقريرى شبه نهائي، وكأنّ الأمر يتعلق بجوامع كَلِم كافية نفسها بنفسها.

2. تفكيك السنة شرط ذاتي للإصلاح

هل كان القصد من وراء كتابه هذا، السنة والإصلاح، أن يرجع بنا إلى زمن "اللاهوت السياسي" بعد أن ينس من "الفلسفة السياسية" التي طالما روج لها في كتبه السابقة؟ أم أنه كان يقصد مكافحة "اللاهوت السياسي" عن طريق استدراجه إلى مسلسل الحداثة؟ هل أراد أن يكون "متكلماً" سياسياً، بعد أن كان فيما مضى فيلسوفاً سياسياً، أم أنه اكتفى بأن يلبس خرقة الحكيم "الصوفي"؟ هل ينتمي موضوع الكتاب إلى مجال التجربة التاريخية السياسية العامة، أم إلى مجال التجربة الروحية المتصلة بعالم "الكتاب العزيز" و"التجربة المحمدية"؟ وبما أن الكتاب يدور حول فكرة "السنة"، ألا يحق لنا أن ندرجه ضمن كتب المفاهيم: الإيديولوجية، والحرية، والتاريخ، والدولة، والعقل ثم "السنة"؟

يمكن اتخاذ عدة مداخل لقراءة الكتاب، ولكننا نكتفي بالإشارة إلى مدخلين: مدخل التقابل بين السنة والإصلاح، ومدخل وصفة الخروج من أزمة الإسلام والحداثة. المدخل الأول لقراءة الكتاب يمكن أن نستعير له استعارتي بارمنيد-هيراقليط، اللتين تتناولان الكتاب بإيقاع يكاد يكون موسيقياً، وتشيران إلى "السنة" التي تتميز بالثبات واللازمية والوحدة واللاتاريخية (بارمنيد)، و"الإصلاح" الذي يتميز بالحدث والضرورة والزمنية والتاريخية (هيراقليط). تريد "السنة" إيقاف مجرى الزمن، مجرى التغير والضرورة، وتحويل الحدث إلى بنية ونظام ثابتين، ويسعى "الإصلاح" إلى خلخلة السنة وإعادة تركيبها عن طريق خلق الحدث تلو الحدث، إمّا من داخل الزمنية الإسلامية أو من خارجها. وقد انعكس هذا الإيقاع البارميندي الهيراقليطي على مفردات العروي التي كانت تتردد بين الثبات والتغير، الوحدة والكثرة، الواقع والمثال، الفعل والجوهر، المادة والصورة، البنية والضرورة، السنة (بمرادفاتها: التنظيم، الأنظوم، النسق) والحدث، والطمس والإبراز. السؤال هو هل استطاع العروي أن يخرج فعلاً من هذا الإحراج (dilemme) السنة/التاريخانية، أو السنة/الإصلاح الذي أقم نفسه فيه؟ وإذا كان الأمر كذلك، أي إذا استطاع الخروج من هذا الإحراج، فهل تمّ له ذلك بتقويض السنة تماماً، واستبدال عقل السنة باللاعقل، ليجد نفسه أمام الصمت والحرية (العدمية)، أم بإصلاح السنة حتى تصبح "نيو سنة"، أم بالقفز عليها نحو "ما بعد سنة" (بوست سنة بلغته) أو "سنة بديلة" (ألتير سنة)؟

لا نتصور أن العروي كان يعتقد بأنه يمكن لمجتمع ما أن يعيش من غير سنة، فالسنة، كما ورد على لسانه، أشبه ما تكون برد فعل بيولوجي للنفس دفاعاً عن بقائها إزاء الطارئ والجديد، "فتتصرف كالسلاحفة، كلما استشعرت الخطر توقعت لتستمسك وتصد" (169؛ انظر ص 170). من هنا نفهم لماذا أصرّ على التشبث بأفق التاريخانية، إذ أنها كانت تشكل بالنسبة إليه جواباً على التحدي الذي ترفعه السنة، تحدي معاداة الزمنية والتعدد والاختلاف والتطور والنسبية، أي تحدي التاريخ الذي صدرت عنه. فالتاريخانية هي جواب

العروي على تحدي العقل السني الذي يفكر "مثل حصان يحرك ناعورة" (173)، والذي يكتفي بالنظر في كلام الله، بدل النظر في كلام الإنسان (من علم وفلسفة وفن وصناعة). لا فلسفة تستطيع أن ترفع هذا التحدي سوى "التاريخانية المركبة"⁵.

يصرّ صاحب كتاب السنة والإصلاح، إذن، على البقاء وفيّاً لانتمائته الأصلي "للتاريخانية"، بالرغم من تعرّضها لسيل من الانتقادات العنيفة من كل حذب وصوب، وبخاصة بسبب مخاطر العدمية التي تحفّ بها. نعم، من يقرأ الكتاب لا بد أن يلحظ بين السطور وجود طيف من العدمية، التي هي قدر الحداثة، لاسيما في شعوره الخفي بالمرارة جرّاء الفشل الذريع الذي أصاب جلّ المشاريع الوطنية والقومية والاشتراكية، بما تحمله من وعود الحرية والعقلانية والعلمانية، وهذا ما أضفى على هذا الكتاب سحنة تراجيدية بعض الشيء، تجلت خاصة في نوع من الحنين نحو الماضي السحيق. غير أنّ تاريخانيته اتخذت طريقاً ملتوياً. فأمام هذا الجو المحيط الذي يولّد الشعور بالحدود، وأمام هذا "الزمن المخلاف"، لم يبق أمامه سوى أن يقوم بتجربة ذاتية شبه "صوفية" وشبه مستحيلة، تنطلق من قراءة القرآن رأساً لرأس ومن استحضار التجربة المحمدية لتنتهي عن نفسها نحو شيء آخر. وبعودته إلى الفردانية المتعالية عن الذات التاريخية، بعد أن تخطى عنها إلى الانغماس في الشأن التاريخي في زمن التأجج اليساري، يكون قد اعترف بحدوده وحدود قدرة تاريخانيته الأولى على إخراج الأمة من تأخرها التاريخي المزمن؛ لكنه بفضل وعيه بحدوده لم يركن إلى اليأس، لم يفقد الأمل في إصلاح آخر يكون بتاريخانية أخرى⁶.

المدخل الثاني لقراءة الكتاب هو الوقوف على "الوصفة الشفائية" التي قدّمها العروي لمواطنة غربية ذات مواصفات خاصة، سألته عن صيغة للحفاظ على "هويتها وانتماؤها الإسلامي وصفاء قلبها وراحة ضميرها"، دون مسّ بثوابت حداثتها التي لا تقبل النقاش فيها⁷، ومع أنّ صاحب الكتاب آلى على نفسه إلا أن يخرج من "كهف" الحاضر نحو "نور" الماضي، فإنّ خطابه كان في حقيقة الأمر موجّهاً نحو المستقبل. وكان سبيله إلى ذلك القيام بتفكيك مفاهيم وآليات تشكيل السنة في كل من الدين والفلسفة والعلم والكلام والتصوف، باعتبارها، أي السنة، العقبة الكأداء أمام تحرر العرب من ماضيهم والانخراط في رهان الحداثة، الذي هو أحد موضوعات الكتاب⁸. ذلك أنّ تحوّل الدين إلى سنة معناه أن يتكلس كل مرة في نظام مغلق مناهض لكل البدائل سواء جاءت باسم الاجتهاد أو التحديث، مما يترتب عنه رفضها لكل تعدد أو اختلاف على صعيد الأفراد والجماعات، فتقف بذلك ضد العقل، والحرية، والتاريخ، أي ضد التقدم وكل ما يبعث روح التحدي في الذات. وهذا التشخيص صحيح بالنسبة لأيّة سنة، سواء كانت سنة فلسفية أو علمية أو كلامية أو ثقافية، وسواء تعلق الأمر بالدين الإسلامي أو بغيره من الأديان والشرائع⁹.

وكانت لتفكيك آليات ومفاهيم العقل المستعمل في صناعة السنن والأنظمة الدينية والفلسفية والكلامية غاية أخرى هي الوقوف على أحد أصلي السنة العلمية والفلسفية المشتركة، وهو الهلنستية (بجانب الأصل الآخر هو الحدث الإبراهيمي). وكان من نتيجة إثبات هذا الأصل الهلنستي إدراج الفلسفة في صدارة "الفرق الإسلامية"، مما سمح بفتح حوار واسع يربط المقاصد الفلسفية للعقل بالمقاصد الدينية للوحي. "فالعقل ما بعد السني"، كالعقل "ما قبل السني" لا يمكن أن يكون بطبيعته إلا منفتحاً على البدائل الأخرى.

وبوجه الإجمال يمكن القول إنه على الرغم من الأفق شبه العدمي لفعل التفكيك، فقد كان يروم من ورائه فهم الأزمة الخائفة التي يعيشها الإسلام، وتقديم بديل يتمثل في إسلام صافٍ لا تحجبه سنة أو مذهب. وقد آل به منطق التفكيك إلى الوقوف على "ما قبل السنة"، سعياً وراء إبرام مصالحة بين العقل الحداثي والعقل الإيماني، كما فعلت "ما بعد الحداثة"، إما مع تراثها ما قبل السقراطي الذي عملت الأفلاطونية والأرسطية على نسيانه، أو مع التراث الوسطوي الذي طمسته النهضة والحداثة. لم يشأ العروي، هذه المرة، أن يفكر في هذه الأزمة في ظل الفكر الإسلامي ولا في ظل أزمة الفكر الغربي، لأن التفكير في الأزمة في جو المقابلة والمقارنة، لا يزيد الطين إلا بلة، وإنما أراد أن يفكر في الأزمة بالرجوع إلى ذات "ما قبل السنة"، لاكتشاف أعراض وأسباب أمراضها وتقديم وصفة لشفائها.

3. من كهف التاريخ إلى نور الميثولوجيا

لكن، من هو العروي بالضبط؟ من أي منبر فكري كان ينطلق في هذا الكتاب للتفكير وإصدار الأحكام وتوجيه الانتقادات وصياغة الصفات؟ هل كان يصدر من موقع الفيلسوف، أو المتكلم، أو الفنان (الروائي)، أو المؤرخ؟ هل كان العروي مفكراً نهضوياً أم حداثياً تنويرياً أم هو بالأحرى عبارة عن مفكر ما بعد حداثي، وما بعد تنويري، وما بعد علماني، أم هو من نوع الفلاسفة السابقين على سقراط الذين يثيرون القلاقل المعرفية والأخلاقية والسياسية من دون مشروع تاريخي، أو هو من زمرة المتصوفة الذين وصلوا وما عادوا؟

سبق له في الجزء الثالث من **خواطر الصباح** أن حصر لائحة تتكون فقط من ثلاثة مجالات يمكن الانتماء إليها واعتبار ما عداها مجرد لغو لا أهمية له، وهي الإبستمولوجية والتاريخانية والفن¹⁰، لينتهي إلى تعريف نفسه بأنه "مفكر تاريخاني". لكنه في كتاب **السنة والإصلاح** قدّم لائحة جديدة موسّعة تتضمن ستة مباحث هي الفلسفة وعلم الكلام والتصوف والعلم والتاريخ ثم التاريخانية، حيث سيعبر عن عدم رضاه بأن رفض أن يكون لا فيلسوفاً، ولا متكلماً، ولا عالماً ولا متصوفاً ولا حتى مؤرخاً (ص4، 165)، واكتفى من جديد بالانتماء إلى زمرة التاريخانيين. ليس غرضنا أن نبحت في تفاصيل رفضه الانتماء إلى المجالات الأربعة المذكورة، وحسبنا

أن نشير إلى أن هذا التعريف بالنفس غامض ومثير للجدل، ليس فقط بسبب الالتباس الذي يلف كلمة "التاريخانية" وأهلها (الذين يبدون كأنهم "إخوان صفا" معاصرون)، ولكن أيضاً بحكم تطورها وارتباطاتها المفهومية والواقعية المعقدة. لن أخوض في التفاصيل، وحسبي أن أتساءل هل التاريخانية التي ينادي بها في هذا الكتاب الذي نحن بصددده هي التاريخانية نفسها التي كان يقول بها في كتبه السابقة أم أنها، إذا جاز لنا اقتفاء طريقة تخريجاته للألفاظ، نيوتاريخانية أم أنها بالأحرى بوست تاريخانية؟¹¹

عرّف العروى نفسه بالتاريخانية إيماناً منه بأنها هي السبيل الوحيدة لخروج العرب والمسلمين من مأزقهم التاريخي، وانعتاقهم من كهف ظلامهم الذي يتخبطون فيه¹². أهمية رفع شعار التاريخانية تعود إلى كونه موجهاً نحو المستقبل لا صوب الماضي. ولذلك كان عليها أن تتسم بالعقلانية والواقعية والفعالية بالاستناد إلى العلم والشرائع القانونية والسياسية الحديثة. بيد أن إصرار العروى في كتابه **السنة والإصلاح** على أن يظلّ متشبهاً بالتاريخانية بعناد وبدون رغبة في "التوبة" عنها، يبرره مضمونها الجديد الذي جعله ينتقل من تاريخانية يسارية ذات نفس ماركسي، إلى تاريخانية يحوم عليها طيف من المحافظة. كانت تاريخانية العروى الأولى تجري في الزمن القصير وتعاني من مفارقة ذاتية مفادها أنه في الوقت الذي كان يربطها العروى بالتاريخ والزمن، لا يتردد في الدعوة إلى القطع مع التراث، الذي هو ليس شيئاً آخر سوى ترجمان التاريخ والزمن. لن نتصدى لحديث هذه المفارقة ومدى شرعيتها، ولكننا نكتفي بالقول إنها لا تصدق إلا على الزمن ذي المدى القصير. أما في كتابه هذا فلأنه وضع مشروعه في أفق الزمن الطويل، فسجنده يحفر نفقاً تحت التاريخانية الأولى، للعثور على تاريخانية ثانية ذات استراتيجية جديدة تفسر انبثاق الدولة الإسلامية بتحقيق وعد إلهي للنبي إبراهيم إزاء ذرية ابنه إسماعيل، أي إزاء العرب، وليست نتيجة إرادة الناس وقواهم الاقتصادية، والمجتمعية، والسياسية¹³.

نفهم من هذا أن العروى لا يقوم في كتابه هذا بتحسين أو تعديل التاريخانية الأولى استجابة لمستجدات التاريخ الحديث¹⁴، بقدر ما يعمل على تقديم بديل لها هو أشبه ما يكون "بما بعد تاريخانية" (بوست تاريخانية)، أو "بتاريخانية بديلة" (ألتيرتاريخانية)، قائمة على زمن طويل، وتاريخ رمزي حكائي بدلاً من الزمن المعاش والتاريخ الفعلي. فعندما كان يتكلم مثلاً عن النبي إبراهيم، لم يكن يهمه إبراهيم التاريخي، وإنما إبراهيم "الراموز"، الذي يفسر رفض العرب اعتناق اليهودية والمسيحية، ترقباً منهم لمجيء نبي يؤكد "الوعد الإبراهيمي" بتأسيس دولة تملأ الدنيا والزمن شرقاً وغرباً.

ومما يعزّز الطابع "المابعدى" لتاريخانية العروى في هذا الكتاب، جنوحه إلى التخلي عن تعريف الإنسان بالعقل والرؤية، والاتجاه نحو تعريفه بالذاكرة والرؤيا مجارة للعقلية السامية¹⁵، مع ما يصاحب ذلك من هجومه المدمن على الفلسفة، ونفوره من أي تنظيم، أو تركيب، أو حتى حلم.¹⁶

غير أننا نذهب إلى أنه من بين أهم علامات الاتجاه الجديد الذي اتخذته تاريخانيته في هذا العمل، ربطه ظهور الحداثة الغربية بالإسلام، وليس بالأوائل من اليونان والرومان،¹⁷ وقد حقق بهذا الربط الجديد والطريف عدة أهداف فكرية، منها نزع هالة التقديس اللاتاريخية التي كانت تُصَفَّى على اللحظة الهلنسية، اللحظة التي تمثل في نظر مدّعيها حالة نقاء "الفكر الغربي اليوناني" من أي تشويش واختلاط وارد عليه من الشرق. وبدلاً من ذلك، أضفى تلك الهالة على اللحظة "المقابلة" لها، اللحظة الهلنسية، لحظة لقاء الحضارة اليونانية مع الحضارات الشرقية. ويفسر العروى هذا "القلب"، بكون الشرق هو الذي أخصب الحضارة اليونانية بإدخال "القلق" في ذاتها وفكرها بفضل اختراعه الحرف والعدد من جهة، وبفضل الحدث الإبراهيمي الذي دشن انفصال الإنسان عن الكوسموس، أي تخليّه عن الوثنية التعددية، واكتشافه الوحدة الإلهية المتعالية، من جهة ثانية. وقد أدى ربط بزوغ الحضارة الغربية بالإسلام، من ناحية أخرى، إلى إعادة الاعتبار للإسهام الوسطوي، الإسلامي والمسيحي واليهودي، في بناء الحضارة الحديثة¹⁸. لكنّ العروى ذهب أبعد من ذلك، عندما اعتبر الإسلام هو الوريث الشرعي أولاً للحدث الإبراهيمي في قوته وصفائه الذي يؤرخ لميلاد فكر الوحدة والواحد، وثانياً للحدث الهلنستي في شموليته وعقلانيته، والمتمثل خاصّة في الانتباه للزمن ولعالم الكون والفساد، ليستخلص أنّ الحداثة الغربية هي بالضبط بنت الحضارة الإسلامية، وليست سلبية اليهودية والمسيحية، إذ هي التي حملت في أحشائها بذور الإنسية والحرية والعقلانية. بهذا النحو يكون العروى قد قدّم الإسلام بوصفه الخيط الناظم الجديد للحداثة وما قبل الحداثة ولحضارات البحر الأبيض المتوسط¹⁹.

وتحملنا الملامح الجديدة لهذه التاريخانية، التي نصادفها في المؤلّف الذي نحن فيه، على الزعم بأنها تشبه التاريخانية الجرمانية في أكثر من وجه، وإن كانت تخالفها بأكثر من وجه. فعودة العروى إلى ما قبل السنة، هي شبيهة بعودة كل من نيتشه وهيدغر (Nietzsche, Heidegger) إلى الفلسفة السابقة على سقراط، لأنّ العروى يعتبر كل ما جاء بعد التجربة المحمّدية هو مجرد تحريف لها، أي تجميد للحدث الإسلامي بإفراغه من طاقته الفعّالة وصبّه في قالب السنة المنفعلة الجامدة. ولعل وصفه للفلسفة بكونها مجرد عبور من لهجة إلى أخرى، ومن مذهب إلى آخر، يجعل تاريخانيته شبيهة بتاريخانية نيتشه. وإذا كان العروى لا يذهب إلى حد اعتبار الفلسفة لعبة لغوية صراحة، فإنه يشير أكثر من مرّة إلى ما يشبه ذلك خصوصاً عندما يشكك في وجود الحق²⁰ من جهة أخرى، بينما يربط العروى الحداثة الغربية بالمنجزات الثقافية الإسلامية ذات الطابع المواضعاتي (والتوافقي) والإنسي والعقلاني، فإنّ الفيلسوفين الألمانين (نيتشه وهيدغر) يربطانها بالفلسفة

اليونانية والقوانين الرومانية²¹. وكما نجد هيدغر يعود إلى الفلسفة ما قبل السقراطية ليكشف عن الحقيقة الأصلية للعلم والفلسفة، أي عن العناصر التي تشكل البديل الذي يقترحه لحل معضلة الحداثة، فإننا نجد العروى يعود إلى ما قبل السنن الدينية، أي إلى "النداء الإبراهيمي"، ليثبت أن الرسالة الإسلامية هي التي فهمت نداء إبراهيم الخليل فهماً حقاً. أما الرسالتان، اليهودية والمسيحية، اللتان سبقتا الرسالة الإسلامية، فهما مدعاة للسخرية والاستهجان، إما بسبب طابعهما التجسدي، أو نتيجة لسلوكهما اللاعقلاني، وبالتالي فإن حل أزمة الحداثة قد يكون بالرجوع إلى الإسلام الجامع بين الحدثين الإبراهيمي والهلينستي.

من جهة أخرى، تشبه تاريخانية كتاب السنة والإصلاح "تاريخية" ليو شتراوس Leo Strauss (الجرماني الأصل). فقد ربط هذا الأخير مشروعه الفكري المعادي للتاريخانية - بسبب نسبيتها التي آلت بها إلى العدمية - بضرورة الانفلات من زمن الحداثة، والرجوع إلى الأسباب التي كانت وراء سقوطها في أزمتها الأخلاقية والسياسية الطاحنة، مع الأخذ بعين الاعتبار الإنسان من حيث هو موجود مدني (مواطن)، لا من حيث هو كائن وجودي فردي (Dasein)²². وبالمثل، كانت تحكم مشروع العروى في هذا الكتاب الرغبة في الانفلات "من سجن الزمنية السننية"²³، وتوجيه الاهتمام إلى المسائل (الماهيات) الأزلية (الوعد الإبراهيمي). ويمكن أن نرى ملامح هذا التوجه في تصريحه القائل إنَّ التولوجيا الوسطوية كانت موجودة كنواة في الفلسفة الهلنستية، والفلسفة الحديثة بدورها كانت بذرة كامنة في التولوجيا²⁴. ويمكن وصف موقفه هذا باللاتاريخي (anhistorique) لأنه لم ينظر إلى الفلسفة والتولوجيا في ضوء زمانهما وأفق تاريخهما الخاص، بصراعاته وبنياته وانتظاراته الثقافية والاجتماعية، وإنما باعتبارهما أمرين أساسيين أزليين يوجدان في رحم التاريخ، وكأنهما يشبهان "الأعيان الثابتة" (ابن عربي) التي تنتظر الهمة البشرية لإخراجها من الثبوت إلى الوجود. أما "الوعد الإبراهيمي" فهو غير عابئ بالزمن ولا بالتاريخ. ويظهر ميل العروى الصريح لمعاداة "التاريخية" (لا التاريخانية) أيضاً في الوصفة التي قدمها للتحرر الفكري قائلاً: "علينا إذن، لكي نتحرر فكرياً، لنواجه مشاكلنا في العمق، أن نتخطى على الأقل نظرياً منظور الغير، أي علينا أن نقفز فوق حدود الزمن والمكان" (ص 205). بيد أن رجوع تاريخانية العروى الحالية إلى اللحظة البريئة، الفطرية، السابقة على السنة تضع "تاريخانيته" في مواجهة "تاريخية" ليو شتراوس. فقد فضّل هذا الأخير أن يرجع لا إلى السابقين على سقراط، وإنما إلى سقراط نفسه وتلميذه أفلاطون وأرسطو، عبر تأويلات الفارابي وابن رشد وابن ميمون، سعياً وراء اكتشاف بديل أكثر عقلانية وأوسع انفتاحاً على الإيمان من الفلسفة السياسية الحديثة؛ بينما كان هاجس العروى في هذا الكتاب يدور حول البحث عن لحظة إسلامية بريئة محايدة وبعيدة عن كل تأويل، لحظة تكون منطلقاً لبناء هوية جديدة منفتحة على الحداثة.

هكذا يكون العروى، من جراء وضع يده على الأصل الإسلامي الهلنستي للحدث الغربية، مدعواً للبحث عن "حدثاً بديلة" من داخل الإسلام، لكن ليس الإسلام المتبلور في سنة محددة مطوّقة بجملة من القواعد الفقهية والضوابط الكلامية الصارمة، بل الإسلام الصافي السابق على السنة. وفي نظرنا، لا بُدّ لهذا الحل أن ينطوي على قابلية الإسلام والحدث معاً للتغيير المتبادل، بأن يعمل الإسلام على الإسهام في تطوير علمانية الدولة انطلاقاً من مبادئه الذاتية، وتعمل الحدث على الاعتراف بأصولها الإسلامية. على هذا المنوال يمكن نزع فتيل التصادم المفتعل بين الإسلام والحدث، وفتح الطريق نحو تطوير الإسلام للحدث وتطوير الحدث للإسلام، في إطار الثوابت الثلاثة للحدث: العقلانية والعلمانية والليبرالية.

إذا كان الأمر هكذا، ألا يحق لنا اعتبار كتاب السنة والإصلاح بمثابة "رد جميل" على خطاب البابا المناهض لعقلانية الإسلام؟ هناك أكثر من مؤشر غير مباشر وربما غير مقصود على رجحان هذه الفرضية: منها إثباته أن الإسلام هو وليد الثقافة الهلنستية، شأنه في ذلك شأن المسيحية وسائر حضارات البحر الأبيض المتوسط، ومنها اعتباره أن أصل الحضارة الحديثة جرمانى منذ بداياتها النهضة، هذا الأصل الذي تمثّل التجربة الإسلامية أحسن تمثّل مستلهماً إياها للقيام بثورته الإصلاحية (البروتستانتية) عن طريق العودة إلى الأصول الإبراهيمية²⁵، وهذا ما يقوله بصريح العبارة: "لولا الإسلام الأول لما تم إصلاح في الغرب، ونشأة مسيحية جديدة في الغرب الجرمانى" (ص 278). ودليل العروى على ذلك، جدّة التناوب والتباغض بينهما، أي بين الحضارة الإسلامية والحدث الجرمانى (الغربية)، التي يصفها بقوله بمناسبة محاولة فهم الأزمة بين العرب والغرب: "الأزمة الحقيقية هي انعدام الهدف (Lack of Purpose). مثّل الإسلام في التطور التاريخي محاولة جدّية لتوحيد العالم تحت راية الحرية والرقى، إلا أنه أخفق، فخلفه الغرب، أي الجزء الجرمانى من الإمبراطورية. ونجح إلى حد ما. نجح لا بصفته وارثاً للرومان بل للإمبراطورية الإسلامية، وارثاً نظرتها إلى الدنيا وإلى التاريخ. من هنا التناوب بين السلف والخلف، السابق والمسبوق. ويمتد النزاع، ويصل التباغض إلى الذروة عندما يضطر المسبوق إلى التنكر لأفضل ما في ذاته والتقهقر إلى الجزء المتجاوز من ماضيه ليجعل منه جوهر ميزته وأصالته"²⁶.

4. التاريخانية المركبة، أو التاريخانية ما بعد الحدثية:

بكتابه السنة والإصلاح يكون العروى قد حاول الخروج من كهف التاريخ الواقعي، ليس إلى نور الفلسفة الحديثة، وإنما إلى كهف ثان، كهف التاريخ الميثولوجي، عندما جعل نقطة انطلاقه راموز النبي إبراهيم، مشفوعاً "بأسطورة" الفلسفة الهلنستية. وكانت غايته من وراء ذلك التحرر من عائق التسنن الذي أرقق كيانه،

وشوّه ذاتنا، ورهن هويتنا، وأقعدنا عن المبادرة والتحدى. أراد أن يعلم مراسلته الغربية كيف تنصت إلى الحدث كيما تتخطى قلاع السنن التي طوقت الدين، والفلسفة، والعلم، والتصوف، وتتنظر إلى هذه الفضاءات بدون حجاب، من غير مشيخة، ولا مرجعية، ولا "نظيم" أو "أنظوم". لا شك أنّ الأمر لا يتعلق هنا "برشدية جديدة"، ولا "بنيو حزمية" (نسبة إلى ابن حزم)، أو بتصوف علماني ينهل مباشرة من الكتاب العزيز والتجربة النبوية في منأى عن التفاسير والتأويل والمشايخ، وإنما "بما بعد تاريخانية" تسعى للوقوف على حدود الإسلام حيال الأمور الطبيعية والاجتماعية والسياسية والقانونية عن طريق فك الارتباط بين الإيمان والسنة، قصد تحريره من عبئها والعودة به إلى قوته الأصلية وقابليته الفطرية للتفاعل مع الحداثة التي هي منه، بل واستعداده الذاتي لأن يكون بلسماً لأزمة الإنسان المعاصر شرقاً وغرباً.

لعل السؤال الذي حرّكه للتفكير على هذا المنوال هو كيف يمكن إخراج الإسلام من مأزقه وتناقضاته، وعلاج أمراضه الذاتية والعرضية، كيف يمكن الاحتفاظ بالصفات الثماني²⁷ للمراسلة الغربية دون أن تفقد هويتها وإيمانها بالعلم والديمقراطية وحقوق المرأة؟ تفنن العروى في إخفاء "دوائه الأعظم"، بجعله يتخذ أكثر من مظهر، وأهم تلك المظاهر على الإطلاق: القرآن والافتداء بالتجربة المحمدية، التي هي صدى أصيل للتجربة الإبراهيمية.

برهن العروى بدوائه هذا على عناده الشديد. فأمام إلحاح "السائلة" الغربية على ألا يخاطبها بالأصول (وصفة الغربية تذكّرنا بشخصية "الغريب" في المحاورات الأفلاطونية)، أبى إلا أن يتحدّاه ويقدم لها وصفاً قائمة بالضبط على أصل الأصول حفاظاً منه على هويته وضماناً لمستقبلها. لقد مارس صاحب كتاب السنة والإصلاح نوعاً من الحفر وراء "الأصولية" المحافظة، لاكتشاف أصول أخرى وراءها، أصول محرّرة ومحرّرة للأفراد والجماعات من جبروت الزمن السني. والتحرر من "زمن السنة" معناه الانفتاح على "زمن الحدث"، الأمر الذي يخلق في الذات ملكة التقاط الجديد في حياتها، ورؤية الطارئ على وجودها. دافع العروى على عناده بالقول إنّ الجميع بدون استثناء يبحث عن الأصول، ولا يمكن فهم الإسلام، أو بالأحرى، شفاء الإسلام من الأمراض التي يعاني منها إلا بالعودة إلى الأصول، لكن ليست الأصول الثانية التي شذبتها السنة، وإنما الأصول الأولى، الأصول السابقة على المذهب والتشذيب. نحن إذن أمام تاريخانية من طراز جديد، تاريخانية "ما بعد حداثة"، أو تاريخانية "تحليلية-نفسية"، تفتح الباب أمام لقاء غير مشروط بين اللوغوس والميتوس في لحمة لا تنفصل. وبالطبع ما كان للعودة إلى الأصول الطرية المحايدة أن تتحقق لولا قراءة الكتاب العزيز مباشرة، من غير إرشاد أو توجيه من لدن المفسرين والشرّاح والمتكلمين، اللهم إلا من كانوا من "التائبين".

لم يكن من الصعب عليه أن يُصَفِّي حسابيه مع سُنن الفلسفة وعلم الكلام. فمنذ الصفحات الأولى يعلن تبرّمه وتبرّاه منهما، وحتى من التاريخ الإخباري. ولكن الصعوبة الكبرى بالنسبة له تكمن في كيفية تبرير تجاوز السنة الدينية. ولهذا استأثر تفكيرك آلية تكونها وآليات استحوادها على الجماعات والأفراد وتعطيها لفكرهم وإرادتهم بجلّ صفحات الكتاب تقريباً، بحيث كدنا نجاهر: ما مبرر حشر كلمة "الإصلاح" في عنوانه؟ وكان تصديه للسنة (ولمفاهيم أخرى كالدولة والحرية والعقل) صادراً عن إيمان عميق ومتميز بالرسالة المحمدية²⁸، بل إنه لم يكن يُخفي حتى انتصاره للإسلام في وجه الديانتين النصرانية واليهودية. وهو بهذا الوجه كاد يجمع بين المؤمن والمنكمل (واللاهوتي).

هل يمكن اعتبار هذا الكتاب بمثابة اعتراف مبطن بالفشل واليأس من إمكانية إنجاز مهام الحداثة والتنوير في العالم العربي؟ أبداً، فنحن نذهب إلى أنّ هذا الكتاب هو من أكثر كتبه تفاؤلاً، لا لأنه فقط يكشف فيه، وبقوة، عن المضمون الحداثي والتنويري للإسلام، مما يفتح الباب واسعاً أمام إمكان القيام بإصلاح جذري يمكن أن يبرز به "الحضارة الجرمانية المعاصرة" حسب قوله، بل لأنه استطاع أن يلتقط الحدث والجديد في مجرى تاريخنا المعاصر وأن يعالجه بطريقة أصيلة. وعلى الرغم من مظاهر المحافظة والتشاؤم التي تلوح بين الحين والآخر من بين ثنايا كتابه، فإنّ العروي، في اعتقادنا، لم يتنازل عن حداثته بلوازمها العقلانية والعلمانية والليبرالية، مع رغبة دفينية في تطوير مضمونها بالانفتاح على الإيمان. من أجل هذا سمّينا تاريخانية كتاب السنة والإصلاح "بالتاريخانية المركبة"، التي دشنت أمثلة جديدة قائمة على المفارقة لتاريخنا الآتي.

كان هاجس وحدة البحر الأبيض المتوسط حاضراً لديه بقوة، حتى لا تكون هناك ذريعة لأيّ كان للتبشير بمعاداة غيبيّة وغير مبرّرة من الضفتين، بين الحداثة والإسلام، بين العرب والغرب. وقد تمكّن من تكريس هذه الوحدة بين الضفتين بفضل إثباته اشتراكهما في السّجلين الأساسيين الإبراهيمي والهلينستي. بالتأكيد ظلت هناك ثغرة كبيرة في الأركان المشتركة بين الإسلام والحداثة، وهي غياب سجل ثالث هو "الفلسفة السياسية الحديثة". بيد أننا لو سلّمنا بأن هذا الكتاب هو في عمقه محاولة غير مباشرة لتجاوز "اللاهوت السياسي" نحو "الفلسفة السياسية" من جهة (وقد تجلّت هذه المحاولة في مطالبته بتحرير الإسلام من الاهتمام بالمجالات القانونية والسياسية والعلمية)، ولإثبات الأصول الإسلامية لقيم الحداثة من جهة ثانية، لضاق اتساع الثغرة المذكورة.

وقد يذهب بنا الظن إلى أنّ عودة صاحب الإيديولوجية العربية المعاصرة إلى التجربة الدينية كمَنفَذٍ للخروج من المأزق الذي يتخبّط فيه الإسلام منذ مدة بسبب القراءة السنية (الأصولية) له، تلتقي مع تيار فكري معاصر يرى أنه "فقط بالتوجيه الديني نحو نقطة مرجعية متعالية يمكن إخراج الحداثة المعطوبة من طريقها المسدود"²⁹. غير أنّ ما نلاحظه على المنفذ الذي ارتآه العروي أنه لم يتجاوز نطاق التأمل الفردي، إلى

الاعتراف بأهمية الحوار الديمقراطي بين الأفراد والجماعات لبلورة معالم هذا المنفذ. فهو لم يقترح معالجة التقابل الأساسي بين الدين والسنة، أو بين السنة والحدث، عن طريق الحوار والنقاش الحرّ بين مواطنين أحرار في فضاء عمومي بناءً على مساطر وضوابط يتفق عليها الجميع. وهذا الموقف مخالف لأطروحته الأساسية القائلة إنّ الإسلام في جوهره حرّ وإنسي وعقلاني. ومما يدل على تفضيله مسلك "الإنسان المتوحد" على مسلك "الإنسان المدني-السياسي بالطبع"، مطالبته إيانا بالتخلي عن الأحلام واليوتوبيات والمشاريع التاريخية، ونبذ الاستراتيجيات والتركيبات الكبرى، والاكتفاء بالمساطر والبروتوكولات والتكتيكات الصغرى³⁰. لننصت إلى تساؤله المرعب: "وبعد التفكيك والتحليل ماذا؟ الصمت... والحرية" (ص 20). فإذا فهمنا الصمت بأنه يعني التصوف، أي العيش مع الواحد الأحد، فإنّ قناعتنا ستزداد رسوخاً بأنه أضحى يُفضّل، في نهاية الأمر، الصمت على الجدل (الديمقراطي)³¹.

* * *

أخيراً، لا أملك إلا أن أشير، بالرغم من حدود اطمئناني لما سأشير إليه، بأنّ إخراج العروي لكتابه بهذا الشكل ذكرني بإخراج ابن عربي لكتابه العمدة، **فصوص الحكم**، مع وجود الفارق على أكثر من مستوى. فقد نظر ابن عربي في الفصوص إلى نظام الوجود عبر الأنبياء ليكشف لنا عن مقامات تجليات الحق في الخلق؛ وعلى غرار هذه الرؤية النبوية، نجد العروي يلجأ إلى الأنبياء لتفسير نظام الحضارات وانتقالاتها من طور إلى آخر. لكن بينما كان ابن عربي ينظر إلى بناء الوجود من خلال سبعة وعشرين نبياً، اكتفى العروي بنبيين أو ثلاثة أنبياء، لا للنظر إلى النظام الروحي للكون، فهذا أمر لم يكن يخطر على باله لحدّ الآن، ولكن لتأمل نظام التاريخ. وشتان بين البحث عن تجليات الحق في الكونيات الروحية والطبيعية، وبين البحث عن تجليات الحضارة (العقل والحرية) في التاريخ. ففي "الفص الإبراهيمي" من كتاب **الفصوص** يحكي لنا "الشيخ الأكبر" قصة سريان الحق في المخلوقات، بينما يروي لنا العروي في كتاب **السنة والإصلاح** عن سريان الراموز الإبراهيمي في الديانات الثلاث، وسريان السجل الهلنستي في ثقافات البحر الأبيض المتوسط المختلفة إلى الآن. وهذا معناه أنّ العروي لا يؤسس تاريخه الحضاري على روحانية الأنبياء فقط، بل على عقلانية الفلاسفة والمتكلمين والفقهاء أيضاً، وعلى ذوق المتصوفين والعارفين. وهذا بالضبط هو معنى "التاريخانية المركبة".

ولن يطيب لنا إنهاء قولنا هذا ما لم نضع سؤالاً بقي في نفسنا، على أن نترك الإجابة عليه إلى فرصة أخرى سانحة، وهو هل كان العروي يريد من وضعه التصوف أفقاً لكتابه، أن يتحرر من "سجن الزمنية السنية"، ليقذف بنفسه في عالم الفن، الذي يواكب "اللاسلطة"، [التي هي] إعراض عن الزمن ونفي لحقيقته، أم

أنه كان يريد، على العكس من ذلك، التخلص فقط من "الزمنية السنية" الخائفة للانفتاح على الفلسفة التي هي "تفكير في الزمن"³²؟

الهوامش:

1. العروي، عبد الله، الإصلاح والسنة، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2008.
2. الكتاب يثير الدهشة حتى بطريقة نحتة لألفاظ غريبة في مبنائها ومعناها وكأنه يريد التفرد بمفاهيم من أجل إحداث البلبلة: التنظيم ج نظام، (ص 17، 19، 20)، يتهلّس (ص 18)؛ التعداد السلوقي! (ص 17)؛ التبطين (ص 80)؛ التغرية! (ص 55)؛ راموز (ص 56)، أمثلة (56، 86)؛ (57)؛ التبطين (80)؛ الرب الديان! (122) الخ.
3. نلاحظ لدى ع. العروي بعض التردد فيما يتصل بمنهج كتابته؛ فهو حيناً يصفه بأنه تحليلات مقتضبة ومفصلة (190)؛ وينعته حيناً آخر بأنه منهج نقدي اجتماعي استنتاجي على المنهج الفلسفي الافتراضي التأملية؛ ولو أن الهاجس الذي كان يسكنه على الدوام هو التحرر ما أمكن من منهج الفلسفة التأملية (194)؛ ويصف طريقته حيناً آخر في التفكير بأنها لا تدخل لا في نطاق التفسير ولا في نطاق التأويل، وإنما في نطاق الرواية (120، 123).
4. يبدو أنه وقع تصحيف في رسم هذه الكلمة، إذ وردت في الكتاب برسم هلستيني، بدل هلنستي تعريباً لكلمة hellénistique.
5. لعله لهذا السبب قال إن "التاريخانية تتوسط الميتافيزيقا (يقصد بها الفلسفة) وعلم الكلام"، هامش ص 28.
6. يتحدث عن الطابع المطلق للفشل قائلاً: "تجربة الإنسان تجربة فشل وأمل ضائع، تجربة الحضارة وتجربة الملك"، ص 41.
7. قد يفيدنا كتاب خواطر الصباح 3 في الانتباه إلى مضمون كتاب السنة والإصلاح وطبيعة فكر صاحبه الذي هو أميل إلى العقل العملي على حساب العقل النظري. فبمناسبة كلامه عن محمد إقبال، يعلن العروي عن اتفاقه مع موقف الفيلسوف الباكستاني الذي يفضل فعل "أستطيع" على فعل "أتأمل"، وهو ما ترجمه كتابه هذا بعبارة "مقارعة الحدث بالحدث". كما يعتقد مثله بأن العلم يذوب في الدين باعتباره تجربة صوفية ذاتية، إلا أنه يوافق على هذا الموقف انطلاقاً من مبادئ خاصة به، انظر خواطر الصباح: حجرة في العنق، يوميات 1982-1999، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2005، انظر ص 278.
8. يعرف العروي السنة بعدة تعريفات، منها أنها رفض وإقصاء، وطمس واختزال، وتقليد ورفض للمروق، وجدل ونفي، ورفض عنيد للحدث والعمل على تكيفه في الوقت نفسه، الخ. وإجمالاً السنة هي إصاق الجديد، الحديث، بالقديم، بالمفهوم، أو إدخال الحدث الجديد، الذي لم يحدث مثله، في مقولة قديمة.
9. عن سنة الفلاسفة، انظر السنة والإصلاح، ص 152، وسنة المتصوفة، ص 151، وسنة المعارف العملية، ص 152-153.
10. عن المجالات الثلاثة التي يحصر فيها التفكير البشري، انظر عبد الله العروي، خواطر الصباح، م.م، ص 35.
11. نشير سريعاً إلى أنّ رفضه الانتماء لجماعة الفلاسفة راجع إلى رفضهم الاعتراف بتأثير الزمن، وإلى اتخاذهم سبيل التحليل والبرهان أسلوباً لعرض أفكارهم، انظر نفسه، ص 195؛ ولو أنه في سياق آخر عرف الفلسفة بالتفكير في الزمن، انظر نفسه، ص 195-196؛ ونفس السبب، طي الزمن، كان وراء انتقاده العنيف للسنة، يقول عن علاقة السنة بالزمن: "لأن السنة تعمل منذ قرون على طي الزمن ولا تشجع أبداً على تمديده وإبرازه"، نفسه، ص 195؛ هناك إشارات إلى سبب هجره أسلوب المؤرخين، وهو أنهم يكتفون برصد الأسباب والسوابق، مفضلاً على ذلك إلى أسلوب التاريخانيين والاجتماعيين، الذين يعنون بتعقب الروابط والعلاقات، انظر نفسه، ص 165)، أي أنه فضل أن يبقى في دائرة المقدمة (الخدونية)، لا أن يتجاوزها إلى كتاب العبر، وكان "التاريخان"، أو العمران، أضحى علم العلوم. وبهذه الطريقة الماكرة يكون العروي قد دخل من جديد أرض الفلسفة بجواز سفر تاريخاني، بعد أن أمسى لا يعترف بانتمائه لمجال التاريخ الإخباري.
12. عادة ما يربط ع. العروي التاريخ بالضوء والأنوار (ص 72)، مما يعني أن الفلسفة (المعارف والحقائق) لم تعد هي التي تحتكر استعارة الضوء في مقابل الكهف (الآراء، السياسة، التاريخ)، بل صارت التاريخانية تنافس الفلسفة باعتبارها إدراكاً للحتمية الزمنية.
13. انظر ص ص 192-202.
14. من المعروف أنّ النزعة التاريخانية تذهب إلى أنّ كل فعل، كل تفكير، كل فهم، مرتبط بأفقه التاريخي، الأمر الذي يعني بأنه لا مجال لفهم القدماء أكثر مما فهموا أنفسهم؛ يقول العروي: "المؤرخ ينظر إلى فعالية الإنسان في الكون بكيفية خاصة بها، مهما كانت ظروفه الزمانية والمكانية. إنّ المؤرخ إذ يؤرخ يعبر ضمناً عن فلسفة في الحياة لا يتعدها أبداً. هذا هو أساس المذهب التاريخاني، كما نجده عند كروتشه وكولينجود ومارو وغيرهم. التاريخانية، في رأي هؤلاء، هي فلسفة المؤرخ إذ يؤرخ، كما أنّ الوضعانية هي فلسفة العالم إذ يعمل في مخبره" ثقافتنا في ضوء التاريخ، الدار البيضاء- بيروت، المركز الثقافي العربي، 1992 ص 16؛ عن ارتباط التاريخانية بالحرية يقول: "لا يُعنى التاريخاني بالحقيقة بقدر ما يُعنى بالسلوك، بوقفة الفرد بين الأبطال. التاريخ في نظره هو معرفة عملية أولاً وأخيراً"، نفسه ص 17.

15. انظر السنة والإصلاح، ص ص 58-60
16. "عدم حاجة العلم، السياسة، الفن، التكنولوجيا إلى تنظيم"، نفسه، ص 19
17. ولم يكن ليثبت ذلك لولا اعتماده على الكرونولوجيا الطويلة التي تعتبر الإسلام نقطة تحول لا نقطة بدء، انظر، نفسه، ص 175
18. يقول العروى إن مضمون الفلسفة المدرسية والكلاسيكية هليينسية: "من يتفلسف يتلهسن"، نفسه، ص 18
19. يجدر بنا أن نشير إلى ما يشبه الدور التاريخي (لا المنطقي) فيما يقوله عن العلاقة بين الفلسفة والتكنولوجيا: فمن جهة نجده يصرح أكثر من مرة في كتابه هذا بأن التكنولوجيا (علم الكلام) كانت وليدة الفلسفة أو السجل الفلسفي الهلنستي (انظر ص 18)، ومن جهة ثانية نلغيه يؤكد أن الحداثة كانت نتيجة التكنولوجيا، وليست نتيجة القطيعة معها والعودة مباشرة إلى الحضارتين اليونانية والرومانية
20. عن ملامح شكه في الحق يقول: "مرّ عليّ وقت طويل قبل أن أفهم أن ما يحرك المجتمع ليس الحق بقدر ما هو المنفعة"، نفسه، ص 6؛ كما يقول "علمتك التجربة أن المنفعة قد أشرفت على حدها، فتتساءلين: ماذا يستطيع الحق؟"، نفسه، ص 7؛ انظر أيضاً نفسه، ص 34، 38، 43
21. ينتقد العروى بطريق غير مباشرة الموقف الهایدجيري (وتيار تاريخ الفلسفة الذي ينتمي إليه) من الجوهر اليوناني للعلم والفلسفة متهما إياه باللاتاريخانية، انظر نفسه، ص 29-30؛ هناك جانب آخر تختلف فيه تاريخانية العروى عن تاريخانية هيدجر؛ فهذا الأخير يعتمد على الاشتقاق الفيلولوجي مؤولاً الأسماء بطريقته الشخصية لتأدية معاني وهموم وجودية معاصرة. أما العروى فيرى أنه لا نفع من الاشتقاق اللغوي في فهم بعض الكلمات الغامضة في الثقافة الإسلامية، كلمة "الأمي" الذي هو صفة ذاتية ومميزة لنبي الإسلام.
22. عن الطيف الماهوي الذي يخيم على فكر العروى، نقرأ: "وإذا حصل هذا الأمر بصورة تلقائية، فلأن موقع الإنسان في الكون لم يتغير. أكان بواسطة لغة الشعر أو لغة الرياضيات، بواسطة الأمثال أو الأعداد، فإنه دائماً الإنسان، العقل، الذي يستنطق الكون المحدود الذي يحاول إدراك اللامحدود"، نفسه، ص 34
23. نفسه، ص ص 175-176
24. انظر نفسه، ص 22
25. يلعب النبي إبراهيم دور المبدأ والغاية بالنسبة لكل شيء: "كل شيء يبدأ مع إبراهيم، وكل شيء ينتهي إليه. قصته مؤثرة، لا سيما فينا أبناء إسماعيل، لأننا أعرنا صيغة أكثر صفاء وبداهة. نزعنا عنها كل الزوائد... فيه وبه تحصل القطيعة الكبرى، مع الكون ومع الكواكب، مع الجماعة ومع الأسرة، مع الحضارة ومع الاستبداد. هو من يكسر ويجبر، يهدم ويشيد، يخفي ويظهر"، نفسه، ص 51. بنبه العروى إلى أنه لا يعود إلى ما قبل الوحي "عكس ما يتبادر لذهن البعض ليس في كلامنا عودة إلى ما قبل الوحي. لو فعلنا ذلك لناقضنا المنهج التاريخاني الذي نقول به"، نفسه، ص 211
26. خواطر الصباح: حجرة في العنق، ص 106
27. عن الصفات الثماني للسانة الأمريكية، يقول: "إنك امرأة، والدتك سيدة أجنبية، تلقيت تعليماً علمانياً صرفاً، لغتك الإنجليزية، تخصصك البيولوجيا البحرية، مطلقة من رجل شرقي حسب تعريفك له، تعيشين في محيط جد مختلط، لك ولد يقارب التاسعة تحبينه كثيراً وتشفقين على مستقبله. هذه مواصفاتك الثماني"، السنة والإصلاح، ص 5
28. عن طريقة إيمانه المتميزة يقول: "... أشهد أنا، دائماً وأبداً، الرسول على الرسالة لا أي رسول، في أية فترة من حياته الأرضية، بل رسول الفترة الأقرب إلى الوجدان، الرسول الذي أرضاه وأتولاه بكامل عقلي وجسدي"، الإصلاح والسنة، ص 200؛ ويضيف بنبرة أخرى: "وهذا النبي العربي، الذي أصبح يتوافق الأحداث نبياً أنا، أحب إلى قلبي من أولئك الغائبين جميعاً. ينيرهم كما ينيرونه، يُغنهم كما يُغنونه. أتمائل معه الآن لأنني أرتاح إلى كل ما أختاره لنفسه. في إطار دعاء إبراهيم، هذه البقعة التي يحدها السد شرقاً والمحيط غرباً، رفض النبي العربي سنة اليهود وسنة النصارى. فعل ذلك بحزم وإن بوقار واحترام. واليوم في قرارة قلبي أرفض بالحزم نفسه ما رفض"، ص 201؛ لكنه ينبه إلى وجود "مبدأ مواز: لا تتمثلوا النبي كما تُصوره السنة، إذ في ذلك مس بكرامته"، نفسه، ص 202
29. نشير بهذا إلى كارل شميث وم. هيدجر وليو شتراوس، انظر:
- Habermas, Jürgen, *Entre naturalismo y religión*, trad. Pere Fabra y otros, Barcelona 2006, p. 115
30. انظر السنة والإصلاح، ص 20

31. انظر نفسه ص 70؛ يتكلم عن "الذين لا يكتفون بمعارضة المنطق فينتهون إلى الصمت التام الدائم، فتتحل العبارة في التجربة والقول في الذوق"، مفهوم العقل، الدار البيضاء، ص 147

32. نفسه، ص 197



MominounWithoutBorders



@ Mominoun_sm



Mominoun

الرباط – المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هاتف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com