واقع الفكر الفلسفي
في العالم العربي الإسلامي(الراهن والأفق)

د. مناد طالب*

***

* مقدمة

الفلسفة، في اعتقادنا، لم تعد وفقط تبحث في مبادئ الوجود وعلله الأولى كما كان يعتقده الفيلسوف أرسطو[1]، بل هي أيضا البحث عن أجوبة مصيرية لأسئلة فكرية، واجتماعية، وسياسية راهنة يطرحها الفيلسوف أو يطرحها الواقع على الفيلسوف أو يطرحها المسار التاريخي الفكري لأمة من الأمم على الفيلسوف. فالفيلسوف الحقيقي هو الذي يكون دوما وأبدا مهموما بقضايا أمته من حيث هويتها أومن حيث البحث عن عوامل نهضتها الفكرية والثقافية والعلمية. والحال هذه، فإن الفلسفة والفيلسوف تنتظرهما مهام ليست باليسيرة ذلك أن الخطأ في تقديرهما لمآلات هذه المهام يؤدي إلى الخطأ في مسير الأمة الذي يؤدي بدوره إلى المزيد من التخلف والتقهقر.

ولما كانت الأسئلة الراهنة تتعدد وتتنوع كان على الفيلسوف الحقيقي أن يبدأ بمن هي أعم وأولى في الرتبة والأهمية، ولاشك في أن ما يتصدر المسائل من جهة هذا التقسيم إنما هي مشكلة النهضة أو مشكلة السبيل إلى نهضة الأمة، وكيف لا والعالم العربي الإسلامي يعاني مرارة التخلف على جل الأصعدة رغم ما يمتلكه من أرضية

---

* – أستاذ محاضر قسم الفلسفة / جامعة الجزائر.

[1] – ابن رشد، تفسير المقالة المرسوم عليها حرف اللام لأرسطوطاليس، تر: إسحاق بن حنين، تقديم وضبط وتعليق علي محمد إسبر، التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، 2007، ص 39.

حضارية لم يسبق لها مثيل، ومن ثروات نائمة أو مهدورة في غير موطنها أو متروكة لعدو ينعم بها على حساب شعوبها التي ما تفتأ تبحث عن لقمة العيش أو ملجأ تأوي إليه وليس غير[1].

في ظل هذا الواقع المعيش للأمة نتساءل نحن اليوم عن واقع الفكر الفلسفي، بجميع أطيافه، في العالم العربي الإسلامي في مواجهة الأسئلة الراهنة وفي مقدمتها سؤال النهضة، وعما تحقق منها وما لم يتحقق، وعن الأفق في ظل الراهن الذي لم تزل الأمة تتلمس من خلاله المخرج الذي قد يؤدي إلى نهاية النفق وذلك منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر إلى اليوم؟ فما هو إذن مفهوم النهضة في أدبيات هذا الفكر؟ وما هي أهم محاولاته ؟ وهل استطاع أن يحقق شيئا من أهدافه التي سطرها؟ أم أنه فشل وعليه مراجعة خط سيره إن على مستوى المبدأ وإن على مستوى المآل، ومن ثمة البحث عن مخرج لهذا الفشل وذلك بدءا بالبحث وبكل موضوعية وواقعية عن الأسباب الحقيقية التي كانت وراء الفشل، وبعيدا عن كل تضليل أو خداع فكري قد ينتج عن تقوقع ذاتي غير واع أوعن تكوين مضلّل آت من الخارج وحامل لخلفية فكرية مسبقة غير أصيلة تشوّه الذات أو تدمرها ، سواء أكان ذلك عن وعي أو غير وعي، وتدفع به إلى أن يعاود تجربة الفشل تحت مبررات أخرى مغالطة واهية ودخيلة على فكره، يطيل بها عمر الأزمة ويرهن بها هوية الأمة ومستقبل أبنائها ؟

***النهضة؟**

[1]– من دون شك هناك بعض الشعوب تنعم بالرخاء لكن ذلك على حساب تطوير نفسها وبإيحاءات لا شعورية من "آخر" يريدها أن تستمر على تلك الحال لحاجة في نفس يعقوب

النهضة مفهوم أنتجه الغرب باتفاق كل الباحثين والنقاد، وهو كلمة يقابلها في اللغة اللاتينية الفرنسية كلمة (renaissance Renascentia) في الأصل اللاتيني وrinascita بالإيطالية) وهي مركبة من كلمة naissance مصدّرة بـ re الذي يعني المعاودة أو الولادة للمرة الثانية naitre de nouveau ، وقد تعني التجديد renouvellement أو العودة إلى retour au وهي، كمصطلح غربي، تعبّر، وفي حقبة زمنية تاريخية معيّنة، عن حركة أدبية وفنية وعلمية، تعود في أصلها إلى النهضة الإيطالية.. بدأت في إيطاليا في حدود القرن الرابع عشر الميلادي(ق14) أو قبله وامتدت إلى غاية القرن السادس عشر الميلادي(ق16) أو بعده بقليل[1]؛ تقول جماعة من الباحثين:" لكي نقبل بفكرة التغيّر الواضح الذي يفصل العصر الوسيط عن عصر النهضة، علينا أن نعرّف طبيعة هذه النهضة وفق المصطلح التاريخي. بالنسبة لنا ـ يقولون ـ علينا أن نعود أولا إلى الوعي الذي كان لدى الكتاب والفنانين الإيطاليين حول القرن الرابع عشر الميلادي(14م) Quattrocento، النهضة هي ـ ومن غير أن نشك في ذلك ـ إحياء (أو استعادة) العصر الكلاسيكي القديم L'antiquité classique، أي بحث ودراسة الماضي الإيغريقي

[1]– هناك من النقاد والباحثين من يرى أن إرهاصات النهضة أخذت في الظهور منذ القرن الثاني عشر الميلادي ولم تظهر كطفرة في القرن الرابع عشر الميلادي؛ من هؤلاء على سبيل المثال: ج. هرمان راندال في كتابه "تكوين العقل الحديث"، يوسف كرم في كتابه "تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط"، عبد الرحمن بدوي في كتابه " فلسفة العصور الوسطى" وآخرون من المؤرخين الغربيين...

ورومانية"[1]. فالإرهاصات النهضوية الأولى إذن كانت في عدة مدن إيطالية، ثم انتشرت بعدها، في حدود القرن الخامس عشر الميلادي(ق15م) في أغلب المناطق الإيطالية ، وفي إسبانيا وفي بعض مناطق أوروبا الشمالية وألمانيا وهذا تحت ما يمكن أن نسميه بالنهضة الأولى، وتنتقل بعدها إلى دول القارة لتشمل كل أوروبا في القرن السادس عشر الميلادي(ق16م). والواقع أن مفهوم النهضة وتاريخه، كما يسلم كثير من المؤرخين الغربيين، لم يكن رسما يمكن تحديد ملامحه ونقاط بدايته ونهايته بدقة متناهية، بل حركة تاريخية يصعب ردها، من دون تحفظ، إلى رقم زماني محدد بعينه، بل هي حقبة تاريخية، وكما يمكن رصد إرهاصاتها الأولى، يمكن كذلك رصد علامات أفولها على امتداد عشرات السنين بأرقام تقريبية، ولذا لم يكن من السهل حتى على المؤرخين والمفكرين الغربيين أنفسهم ضبط أو تحديد هذا المفهوم تحديدا تاريخيا رقميا موحدا بل نجدهم كثيرا ما يختلفون حول هذا الضبط خاصة وهو ضبط لم يواكب النهضة عينها، ولعل هذا ما يصّعب من اجتهادات ونظرة أولئك الذين يناصرون فكرة القطيعة مع الماضي[2]. فهذا جون دوليمو Jean Delumeauأحد

[1] - Christian Bec, Yvan Choulas, Bertrand Jestaz, Alberto Tennenti, L'Italie de la renaissance: Un monde en mutation, 1378-1494, fayard, 1990,P.19.

[2] - Voir: Michel de Certeau, L'écriture de l'histoire, Gallimard, Paris, 1975, P.9.

الأخصائيين في النهضة[1] يرى أن مفهوم النهضة جاء من إيطاليا وفنونها بدءا من نهاية القرن الرابع عشر الميلادي (ق14م)، وهذا الأخصائي الآخر في النهضة وهو المؤرخ السويسري يعقوب بير خارد Jacob Burckhardt يستعيد المفهوم في 1806م، في كتابه "الحضارة الإيطالية في زمن النهضة" ليؤكد له هذه المرجعية[2] ، وفي هذا دليل على أن النهضة في أوروبا تم تناولها بالبحث والتحليل كواقع كان قد وجد وهو عكس ما حدث في العالم العربي ـ الإسلامي حيث تم تناولها كحلم نأمل وقوعه) ـ وقد وجدنا باحثا آخر وهو المؤرخ الفرنسي لوسيان فافر Losain Fafer يخبرنا بأن الذي نحت أو صاغ مصطلح عصر النهضة هو المؤرخ جول ميشلي Jules Michelet في حدود 1840م.[3]

ولعل أهم ما يمكن استخلاصه من هذا الاختلاف في التحديد أن فيه دليلا على أن الفصل بين العصر الوسيط عندهم وعصر النهضة لم يكن بالحدة التي يراها البعض منهم خاصة وأن من

---

[1] - Voir Delumeau Jean, L'Italie de la renaissance à la fin du XVIIIe siecle, Armand Colin, Coll."U.Histoire",1997.

[2] -Voir:Burckhardt Jacob,La civilisation en Italie au temps de la renaissance ,trad. M.Schmitt, 2eme ed., Librarie Plon, Paris, 1096.

[3] - Lepeltier Thomas, " La renaissance existe – t- elle? Réflexion à partir de Michelet, La revue des livres, 2000.

المؤرخين من يثبت أن الحقبة القديمة "L'antiquité" الإغريقو-رومانية لم تكن غائبة في العصر الوسيط. فهناك من يحدد بداية النهضة بعهد الشاعر والإنساني والمؤرخ الإيطالي بطرارق F. Pétrarque (1304-1374) والتي تمتد مابين 1330م و1340 بل ومنهم من يرجعها إلى جيل قبل هذا، إلى جيل الفنان جيوطو Giotto di Bondone (1266م - 1337م) الملهم بالمنحوتات الرومانية، وإذا حددناها بفترة اكتشاف العصر القديم the antiquity /L'antiquité فلا ننس أن كلاسيكي عصر القديم كانوا حاضرين في العصر الوسيط عن طريق ما ترجم ونقل من الحضارات البيزنطية والعربية الإسلامية. وأما عن أهم ملامحها فتتميز بـ:

- اكتشاف العصر القديم الإيغريقو-روماني.
- اكتشاف الفرد والفردانية.
- ظهور المذهب الإنساني أو النزعة الإنسانية L'humanisme/. The humanism.

تراجع سلطة الكنيسة وظهور سلطة اقتصادية جديدة (سلطة التجار وكبرى العائلات..)

- انتشار الفنون القديمة وظهور مناهج علمية جديدة.
- الإصلاحات الدينية...

ومهما قيل عن النهضة في الغرب فالمجمع عليه أنه تم تأسيسها في جزئها الأكبر على تقليد أو محاكاة الحضارة الغربية القديمة الإغريقوورومانية والتي امتد تاريخها منذ تواجد العالم الإغريقي(2000ق. م) إلى تواجد الإمبراطورية الرومانية(476 م) وكان ذلك في أهم قيّمها أو أصولها التي جعل منها الغرب نقطة ارتكاز في انبعاثه

الحضاري[1]، وفي هذا دليل أيضا على أن الغرب لم يكن ليعيش القطيعة مع تراثه الماضي بل بالعكس فقد عمل على بعثه، والعملية لا تعدوا أن تكون مجرد تجاوز للفكر الكنسي الذي لم يدع للعقل ما به قد يشفع له أو يبرر بقاء سيطرته أو سيرورة سيطرته. وقد كان لهذه القيم أو الأصول تأثير كبير في ميادين الفن والعمارة وخاصة في عملية تكوين العقل الغربي النهضوي ؛ فكانت النهضة.. وكانت الأنوار.. وكانت الحداثة.. وما بعد الحداثة، و"ما يزال تاريخ النهضة الأوربية مستمرا إلى اليوم لم تفتر عوامله عن التفاعل"[2] وقد صاحبت هذه الحركة كذلك جملة من الإصلاحات الدينية لتدفع بها إلى مواكبة المرحلة وضمان استمراريتها.

والذي نريد أن نقف عليه ههنا هو أن النهضة الغربية لم تكن في جوهرها من عدم بل هي حال انبعاث وولادة من رحم، هو رحمها، توقف عن الإنجاب إلى حين، وعوامل كانت في حالة كمون، وهذا الرحم وهذه العوامل لم يعثر عليها الغرب سوى في أصوله الأولى المتمثلة في الأصل الإغريقو- روماني القديم، ولذلك "يمكن أن نقول: إن النهضة كانت تعني في إحدى [وأهم] دلالاتها عودة ظهور هذه الأصول واعتمادها مرجعا للتفكير، وذلك بالنظر النقدي في كل الوسائط التي كانت تحجب قوتها"[3]؛ وهوما أسميه حالة انبعاث تقوم

---

[1] - Voir: Encyclopédie Encarta, Matière: Renaissance./ Et Dictionnaire encyclopédique, Petit Larousse illustré, Librairie Larousse, Paris, 1977, P.880.

[2] – وقيدي محمد،"نحوصياغة جديدة لأسئلة النهضة" في عمل مشترك مع النيفر احميدة، لماذا أخفقت النهضة العربية؟ ط1، دار الفكر، دمشق،2002، ص116.

[3] – وقيدي محمد، نحو صياغة جديدة لأسئلة النهضة، ص93.

على أساس تفعيل أو تثوير ذاتي جديد يعقب حالات من الركود العارض أو الكمون المُؤجَّلِ تَخُرُّجُهُ إلى حين لسبب توقُّفِ أسبابِ تخرُّجهِ، والذي يمكن أن يكون، من جهة الصورة لا المضمون، نموذجا تقتدي به كل أمة من الأمم توقفت عن العطاء إلى حين. ويعني هذا أن مفهوم النهضة قد يأخذ مضامين متعددة وفق المرجعية يتكيّف من خلالها مع المجتمع والحقبة التاريخية اللذين يتوالد فيهما. ثم إن مفهوم النهضة هذا ـ كما سلف وأن بيّنا ـ لم يظهر في لغة محللي الغرب إلا في القرن التاسع عشر الميلادي ليصف أو يعبّر على ميلاد جديد لحضارة كانت قد بدأت منذ القرن الرابع عشر الميلادي في إيطاليا لتنتشر بعد ذلك في أوربا بأكملها أي أن المفهوم لم يسبق الميلاد بل جاء بعديا ليعبّر عن واقع تاريخي محدد المعالم والصفات، بينما هو في الفكر العربي الإسلامي فهو يشير إلى واقع مأمول التحقيق[1]، وقد تبناه المفكرون العرب المسلمون منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر وكأنه وليد بيئتهم الفكرية الشيء الذي تولد عنه غموض في الدلالة ومن ثمة في الاستعمال والتوظيف والتحصيل، مما دفع بهؤلاء المفكرين إلى إعادة طرحه من جديد في السبعينيات من القرن العشرين بعد أن ساد اعتقاد مفاده أن النهضة لم تتحقق في الواقع بل وأكثر من ذلك ظلّت حلما تاريخيا ومشروعا لم تُحدّد آلياته ومفاهيمه[2]. ولعل هذا ما دفع بالمفكر محمد عابد الجابري إلى القول بأن التفكير في النهضة بالنسبة إلى الفكر العربي هو بحث عن مشروع وتفكير في

[1] – محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، المركز الثقافي العربي، ط3، 1987، ص5.

[2]– المرجع نفسه، ص 142.

نموذج.[1] فكان مع هذا الفارق بداية الالتباس والغموض وظهور التوتر والتردد والاختلاف في الفكر العربي الإسلامي الحديث والمعاصر..

ومع هذا الفارق في النظرة إلى النهضة بين المجتمعين الغربي والعربي الإسلامي، فإن السؤال الأول الذي يقتضي منا معالجته هو: إذا كان هذا هو منطلق نهضة الغرب، فما هو المنطلق الذي اتخذه العرب المسلمون أساسا لمشروع نهضتهم؟ ثم ما الذي حال دون حصول هذه النهضة؟ وأخيرا ما هو المفتاح ـ البديل لهذه المعضلة المتجددة؟

***المحاولات النهضوية في الفكر العربي الاسلامي.**

إن اللحظة التاريخية للنهضة في العالم العربي الإسلامي غالبا ما يحددها المحللون والباحثون النقاد بالفترة الزمنية التي بدأت مع مطلع القرن التاسع عشر وامتدت لتستمر مع القرن العشرين. والمفارقة فيها أن المحللين أنفسهم انقسموا في تسميتها، فمنهم من أطلق عليها عصر النهضة العربية ومنهم من أطلق عليها عصر النهضة الإسلامية ومنهم من فضل أن يطلق عليها عصر النهضة العربية الإسلامية. ولعل في هذا الانقسام ما يوحي إلى وجود اختلافات حول هذا المفهوم (النهضة) إن من حيث الصورة وإن من حيث المضمون: فإلى ما تعود هذه الاختلافات أولا؟

إن الحركات التي حاولت قيادة هذه النهضة كان من المتوقع منها أن تعود هي الأخرى إلى أصول تجعل منها نقطة انطلاق نحو نهضة مماثلة للنهضة الغربية، ولن تكون غير أصول منتقاة من التراث العربي الإسلامي، تماما كما انتقى الفكر الغربي أصوله من تراثه اليوناني

[1]– الجابري محمد عابد، الخطاب العربي المعاصر(دراسة تحليلية نقدية)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، دار الطليعة، بيروت، 1988، ص 18.

اللاتيني، اعتقادا أن النهضة هي إعادة بعث لمقومات حضارية وُجِدت ثم دخلت في ركود وتحتاج لمن يعيد تفعيلها من جديد وليس غير. غير أن الذي حدث هو أن الحركات الفكرية هذه لم تكن واحدة إنْ على صعيد المرجعية والمنطلق وإنْ على صعيد الغايات الفكرية والتوجهات النظرية والعملية. إن مخططا بيانيا للحركات الفكرية النهضوية في العالم العربي الإسلامي، منذ بداية النهضة مع مطلع القرن التاسع عشر إلى الآن، قد يكشف لنا ابتداء عن توجهين عامين اثنين: توجه أول معارض في مرجعيته وغاياته لمقومات الحضارة الغربية وتوجه ثان في مرجعيته وغاياته مولع بها. وعن كل واحد من التوجهين يتفرع توجهان اثنان.

أما التوجه الأول المعارض لمقومات الحضارة الغربية، فمنه توجه يرى حاجته وعوامل نهضته في التراث العربي الإسلامي وليس غير. ومنه توجه يرى أنه مع اعتمادنا على التراث العربي الإسلامي فإنه لا ضير من أن نأخذ من العوامل النهضوية الغربية ما هو علمي ومدني بحت يعيننا على أن نلحق بالركب الحضاري العلمي والتقني الذي حققه الغرب.

وأما التوجه الثاني المولع بما حققه الغرب من نهضة، فمنه توجه يرى القطيعة مع تراثه العربي الإسلامي، تماما كما أوهم بعض المحللين والنقاد أن النهضة في الغرب لم تقم على أساس التواصل بل قامت على أساس القطيعة مع الماضي، ومن ثمة رأى هذا التوجه أنه لا بد من الأخذ بكل مقومات النهضة للحضارة الغربية شكلا ومضمونا. ومنه توجه، مع أخذه بكل مقومات النهضة في الغرب، فإنه يدعونا إلى أن نعود إلى التراث لكن لنأخذ منه وفقط ما يتماشى ومقومات هذه النهضة الغربية!!

وقد يلجئنا المخطط البياني إلى تقسيم ثان لا يقوم على أساس المرجعية وحسب بل يأخذ في الحسبان البعد التاريخي والأوضاع الاجتماعية التي ظهرت فيها كل حركة. فقد يقسّم بعض المحللين مرحلة النهضة منذ مطلع القرن التاسع عشر إلى اليوم إلى فترتين: فترة أولى تنتهي إلى زمن الحربين العالميتين الأوليتين، وفترة ثانية تبدأ مع نهاية الحرب العالمية الثانية لتمتد مع الثورات والمحاولات التحررية الوطنية وحيث يومها تحدّث بعض المفكرين عن نهضة عربية إسلامية.[1]

وقد يلجئنا المخطط كذلك، وكما فعل بعض المحللين، إلى تقسيمات تكون وفق التوجهات البارزة لدى كل حركة: إما توجهات دينية وإما توجهات سياسية وإما توجهات اجتماعية أو توجهات علمية[2].

وبناء على هذه النظرة التركيبية يمكن أن نذهب إلى القول: إن الحركات الفكرية النهضوية في العالم العربي الإسلامي هي تيارات عربية إسلامية تتفرع، في مجملها، في المقام الأول إلى تيار إسلامي إصلاحي وتيار علماني.

---

[1]- أنور عبد المالك، الفكر العربي في معركة النهضة، دار الأدب، بيروت، 1978، ص 166 وما بعدها.

[2] - راجع علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة 1798.1914 الاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية، الأهلية للنشر والتوزيع، ط2، 1980؛ ولوأن هذا التقسيم كان صاحبه التزم فيه الحقبة التاريخية الأولى من المحاولة النهضوية الواقعة ما بين حملة نابليون على مصر عام 1798 وقيام الحرب العالمية الأولى عام 1914.

أما التيار الإسلامي الإصلاحي فيمثله اتجاهان: اتجاه إصلاحي سلفي متجه نحو التراث وفقط، واتجاه إصلاحي مع اعتماده على التراث فهو منفتح على الغرب فيما هو علمي مدني أي فيما يعتقده حضاريا حياديا وليس غير.

وفي ظل مظاهر الضعف والفساد والانحلال والبدع التي أصابت المجتمع العربي الإسلامي كانت بداية التأسيس، لما سمى فيما بعد بالاتجاه الإصلاحي السلفي، مع شيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن تيمية(661 ـ 728 هـ)،(1262 ـ 1327م)، وهو اتجاه تعود إرهاصاته المنهجية فيما يبدو إلى الإمام المحدث أحمد بن حنبل. دعا هذا الإمام (ابن تيمية) إلى تنقية الإسلام من كل الأفكار والسلوكيات الغريبة عنه والتي ظهرت في عهده وفي مقدمتها بدع الصوفية وهم " الضالون المتحيّرون.. يريدون أن يدعوا من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم، وهي المخلوقات والأوثان والأصنام وكل ما عُبد من دون الله. ويريدون أن يردوا المؤمنين على أعقابهم، يردونهم عن الإيمان بالله وملائكته وكتبه
ورسله."[1] ولهذا السبب استنكر ابن تيمية زيارة القبور والاستغاثة بالأولياء بل وبالأنبياء أنفسهم لأن الاستغاثة والاستعانة لا تكون إلا بالله، كما انتقد جمود فقهاء الأشاعرة، ودعا إلى فتح باب الاجتهاد ومارسه، فأفتى بخلاف الأئمة الأربع، ورأى أن صلاح مجتمع الأمة مرهون بصلاح أولي الأمر منهم، وهم " صنفان: الأمراء والعلماء وهم

[1] – ابن تيمية تقي الدين أحمد، حقيقة مذهب الاتحاديين(وحدة الوجود وبيان بطلانه بالبراهين النقلية والعقلية)، ج4، تحقيق محمد رشيد رضا، ط1، مطبعة المنار، القاهرة، 1349هـ، ص 45.

الذين إذا صلحوا صلح الناس."[1] وأبان لهما عن المنهج القويم في الإصلاح فقال:" فعلى كل منهما أن يتحرى ما يقوله ويفعله طاعة الله ورسوله وإتباع كتاب الله."[2]. ومن ذلك أن دعا أولي الأمر إلى تبني السياسة الشرعية القائمة أساسا على مبدأ الشورى وعدم الاستبداد بالرأي فقال:" لا غنى لولي الأمر عن المشاورة فإن الله تعالى قال: (فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر)"[3].

وعلى منهاج دعوته سار تلميذه الفذ أبوعبد الله ابن قيّم الجَوْزيَّة (691-751هـ/ 1291-1350م) الذي من أهم مؤلفاته في الميدان كتابه "إعلام الموقّعين عن رب العالمين" وكتابه "الطرق الحكمية في السياسة الشرعية" وكان أن استمدت الحركات الإصلاحية السلفية النهضوية معظم مبادئها وتعاليمها من مبادئ وتعاليم هذين العالمين الكبيرين.

يمثل الاتجاه الإصلاحي السلفي النهضوي في المقام الأول محمد بن عبد الوهاب الذي ولد في نجد عام(1115 ـ 1206هـ/ 1703- 1794م)، وقد جاءت دعوته الإصلاحية هي الأخرى كرد فعل على المفاسد التي لحقت بالمجتمع العربي الإسلامي الحديث، وهو المتأثر في المقام الأول بكل من ابن تيمية وابن قيّم الجوزيّة، رأى أن تحقيق الانبعاث لا يمكن أن يتم إلا بـ "التجديد".

و"التجديد" وسيلة لإصلاح المجتمع العربي الإسلامي، وهو مصطلح يعني تنقية الإسلام من كل ما علق به من شوائب وبدع، ويتم ذلك برده إلى صفائه الأول، إلى تراث الحضارة الإسلامية

---

[1] – ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، ص170.

[2] – المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3] – المصدر نفسه، ص 169.

في حيويته أي إلى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وخلفائه الراشدين، "ومن هنا رد محمد بن عبد الوهاب سبب ضعف المسلمين وتأخرهم إلى ضعف عقيدتهم. ورأى الحل في العودة إلى القرآن الكريم والسنة النبوية، واعتبر ما عداهما أو ما خالفهما مصدرا للبدع الداخلة على الإسلام".[1]

ولما كان من بدع الناس أن توجهوا بالدعاء والاستغاثة إلى غير الله، واستبدلوا الإصر والأغلال بالحرية التي منحهم إياها الإسلام دعا إلى نبذ هذه البدع التي تجمد الإبداع وتصيب الفكر بالشلل ورأى أن الخطر كل الخطر مصدره هذا الانحراف عن العقيدة الحقة، "فـ [لما كان] التوحيد نوعان: توحيد في المعرفة والإثبات، وهو توحيد الربوبية والأسماء والصفات [وهو توحيد يقر به المسلم وغير المسلم]، وتوحيد في الطلب والقصد، وهو توحيد الإلهية والعبادة [وهوما يصير به الرجل مسلما]."[2] فقد انبرى محمد بن عبد الوهاب لمحاربة الشرك بشتى أنواعه كالتبرك بالأولياء والتمسح بالمشايخ والتقرب إلى الله بزيارة قبور الصالحين، فنبّه قائلا:" فاعلم أن التوحيد الذي دعت إليه الرسل.. إفراد الله بالعبادة كلها.. فمن عبد الله ليلا ونهارا ثم دعا نبيا أو وليا عند قبره، فقد اتخذ إلهين اثنين.. ومن ذبح لله ألف ضحية ثم ذبح للنبي ولغيره، فقد جعل إلهين اثنين كما قال تعالى(قُلْ إِنَّ صَلَاتِي

[1] – علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب 1914/1798، الأهلية للنشر والتوزيع، ط3، بيروت،1980، ص 40.

[2] – آل الشيخ عبد الرحمن بن حسن، فتح المجيد شرح كتاب التوحيد، ط1، مكتبة الإيمان، المنصورة، 1996، ص11.

وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَهِ رَبِّ العَالَمِينَ)..وعلى هذا فقس."[1] وأنكر الشفاعة من غير الله أو النذر لغيره وأنكر تأويل القرآن الكريم مصداقا لقوله:(وما يعلم تأويله إلا الله)[2] وكفّر كل من يقول بغير ذلك، كما أنكر بناء المآذن في المساجد والقباب على القبور وزيارة المقابر واعتبر جميعها بدعة يجب الإقلاع عنها[3]. ويكون محمد بن عبد الوهاب بذلك قد فتح باب الاجتهاد وحرر الفكر الديني من قبضة التقليد التي عقلته لبضع سنين طوال، ودعا إلى إعادة بناء المجتمع الإسلامي وفق مقتضيات الإسلام النقي إن بالحجة وإن بحد السيف.

وقد لقيت هذه الدعوة نجاحا لما صادفت من يسندها من السلطان (الأمير محمد بن سعود) وانتشرت في شبه جزيرة العرب وامتدت إلى نواحي الشام والعراق لكنها صادفت مقاومة السلطان العثماني الذي عهد إلى محمد علي والي مصر آنذاك أمر توليهم فحصر نفوذهم في نجد. لكن الوهابيين بقيادة آل سعود، وبعد مغادرة الجيوش المصرية، عاودوا الكرة وتمكنوا من بعث الدولة السعودية وهي قائمة إلى اليوم.

والمستفاد من هذه المحاولة النهضوية أنها إن أصابت في جانب فقد أخطأت في آخر من ذلك شدّة وعنف دعوتها بالرغم من أن المصدر الرئيس الذي تدعو إلى اعتباره والعودة إليه يقرّ بما لا يدع مجالا للشك أن ثمة تعارض بين الدعوة والشدّة حيث يقول جل

---

[1] – حسين (ابن غنام)، تاريخ نجد، تحقيق ناصر الدين الأسد، مطبعة المدني، ط1، القاهرة، 1961، ص395.

[2] – سورة البقرة، الآية 7.

[3]– أنظر: لمع الشهاب في سيرة محمد بن عبد الوهاب، لمؤلف مجهول، تحقيق د/أحمد أبو حاكمة، دار الثقافة، بيروت، 1967، ص187 وما بعدها.

جلاله: (وَلو كُنتَ فظّاً غَليظَ القَلْبِ لَانْفضُّوا مِنْ حَوْلِكَ)[1] ، ولنا في نموذج حكم المعتزلة في تاريخ الأمة، الذي هو ليس ببعيد، عبرة رغم ما كانت تدعو إليه من حرية؛ فالإكراه أنى كان منبعه يولّد الإكراه المعاكس ويؤجج نار المعارضة ولوكان الذي تَعْرِضُ حقا صريحا. وأما عن محاسن هذه الحركة الوهابية فيكمن في حفظ الدين من البدع وحفظ المجتمع من الانحلال الخلقي...الخ. وأما سياسيا فقد كانت الحركة الوهابية نموذجا يُستلهم منه الثورة على الحكم والمجتمع الفاسدين، من ذلك أن كان لها تأثير على جل الحركات والدعوات الإسلامية في القرن التاسع عشر الميلادي.[2]

وإلى هذا المصلح يضاف مصلحون أمثال الشوكاني في اليمن (1173 ـ 1250هـ/1760 ـ 1837م)، ومحمد بن علي السنوسي الجزائري (1203 ـ 1276هـ/1787ـ1860م)، ومحمد المهدي في السودان (1260 ـ 1303هـ/1844 ـ 1885م)،ومحمود شكري الألوسي (1273 ـ 1342هـ/1856 ـ 1924م) وآخرون.. جميعهم مصلحون شعارهم ما أقره أحد أعلام السلفية في المشرق الإمام المهدي:" اتركوا الكتب لكتاب الله فإنها حاجبة عن فهم معناه."[3] وفي هذا دعوة لتفجير الطاقات المفكرة من جديد، على قاعدة ومرجعية ذاتية أصيلة، وهي دعوة فيها من الصواب لولم تكن على

---

[1] – سورة آل عمران، الآية 159.

[2] – أنظر: جيب (هـ.أ.ر.)، الاتجاهات الحديثة في الإسلام، ترجمة جماعة من الأساتذة الجامعيين، منشورات المكتب العربي التجاري الجامعي للطباعة والنشر، بيروت، 1961، ص54 وما بعدها.

[3] – أنظر مكي شبيكة، السودان في قرن، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، 1961م.

حساب تعطيل التراث العربي الإسلامي الضخم، وربما تعطيل الحريات وتعطيل حجية العقل إلى جانب النقل ولو بنسب متفاوتة.

وأما الاتجاه الإصلاحي الحديث، المجدد والمنفتح على الغرب في بعض جوانبه، والذي يمثله على وجه الخصوص الإمام جمال الدين الأفغاني (1256ـ 1314هـ/1839 ـ 1896م) والشيخ محمد عبده (1266 ـ 1322هـ/1849 ـ 1905م) والشيخ محمد رشيد رضا(1282 ـ1354هـ/1865ـ1935م)، فأقطابه كما أنهم لم يجدوا بديلا عن الرجوع إلى الإسلام في ينابيعه الأولى واستلهام الحلول لمشاكلهم المحدثة فهم كذلك لم يجدوا جرما في أن يعملوا على التوفيق بين جوهر عقيدتهم وبين ما أنتجته الحضارة الغربية من علوم مادية ومدنية. وواضح أن هذا يكون قد نتج عن احتكاكهم بهذه المدنية، غير أن المحتك بها وقد تمكنت منه الحصانة الذاتية ليس كالمحتكّ بها وهو خال الوصال أو يكون قد تربى على خلفية عدائية تجاه كل ما هو ذاتي.

لقد عرف المجتمع العربي الإسلامي عقب القرن الرابع الهجري ما عرف من بدع وضلالات وممارسات شاذة شوّهت المجتمع المسلم وعقيدته، فكان لا بد من إصلاح.. وكانت فكرة التجديد كما أشرنا إلى ذلك آنفا.

أما وقد عرفت بعض أقطار المجتمع العربي الإسلامي الاحتلال العسكري والغزو الثقافي الغربيين، على غرار الضعف الذي آل إليه المجتمع عامة، حيث سلبت منها أراضيها وحرياتها ودينها وفكرها فكان لا بد أن يظهر من يدعو إلى استرداد ما سلب بدءا باسترداد وسائل القوة ودفع مسببات الضعف والهوان.

ولقد وجد رواد هذه الحركة في المدنية الغربية، وهم من أقاموا فيها وعايشوها عن قرب، من الأسباب ما قد يعيد لهم، في تقديرهم، القوة والريادة، وهي أسباب لم تكن لتعارض أصلا في الدين ولا مقصدا من مقاصده. فإلى جانب دعوتهم إلى التحرر من الاحتلال العسكري والاستبداد المسلط عليهم من الداخل، فقد دعوا إلى الفهم السليم للدين الإسلامي وإلى العودة إلى ينابيعه الأولى تحريرا للفكر ونبذا للتقليد المكبِّل للإبداع. فهذا جمال الدين الأفغاني تدفع به ثقافته الإسلامية والغربية وتجربته السياسية التي عاشها أو مارسها في عدة بلدان إسلامية إلى تحليلات كشفت له عن أسباب تدهور الحضارة الإسلامية وضعفها السياسي وانحلالها الاجتماعي فخلص إلى حلول تجمع بين آراء الإصلاحيين السالفي الذكر وآراء الإصلاحيين الاجتماعيين المحدثين.

فقد جمع الأفغاني في معادلة بين قوة المسلمين وعزتهم وبين رجوعهم إلى دينهم النقي، فقال:" [إن تدهور الحضارة الإسلامية وضياع مجدها راجع إلى].. ترك حكمة الدين والعمل بها وهي التي جمعت الأهواء المختلفة والكلمة المتفرقة...[فقد] يعجب من قولي: إن الأصول الدينية الحقة، المبرأة عن محدثات البدع تنشئ للأمم قوة الاتحاد وائتلاف الشمل.. وتنتهي بها أقصى الغاية في المدنية، فإن عجبي من عجبه أشد."[1] وتماشيا مع الحياة المدنية المعاصرة دعا إلى فتح باب الاجتهاد وتحرير الفكر من التقليد متسائلا عن النص الذي به سدّ هذا الباب أوعن العالم الذي قال بسدّه، بل رأى أن ما وصلنا من علوم السلف إن هو بالنسبة إلى ما حواه القرآن من العلوم

[1]- المخزومي، محمد، خاطرات جمال الدين الأفغاني،مطبعة يوسف صادر العلمية، بيروت، 1931، ص257، 340.

والحديث الصحيح من السنن والتوضيح إلا كقطرة من بحر أو ثانية من دهر، والفضل بيد الله يؤتيه من يشاء من عباده[1]. ورأى الاعتماد كل الاعتماد على القرآن في المقام الأول وعلى الحديث المتواتر في إثبات الأحكام وعلى إجماع المسلمين في صدر الإسلام، أما ما جاء به الفقهاء المسلمون من بعد فهو يؤخذ على أساس الاستئناس وليس غير، وهو في هذا مصلح سلفي بامتياز.[2] أما وهو ينفتح على الغرب فهو يرفض أن يقلّده في مختلف الحياة لأن التجارب علّمتنا ـ كما يقول ـ أن "يصير أولئك المقلدون طلائع لجيوش الغالبين.[3] ولهذا نجده في جانبه السياسي، منتهجا نفس النهج الذي انتهجه المصلح السياسي خير الدين التونسي، فهو مع أنه ينبذ التقليد، فهولا يمانع في التوفيق بين الحياة الديمقراطية التي أنتجتها الثورة الفرنسية وبين نظام الشورى في الإسلام بحكم التماثل الصوري الموجود بينهما حيث يقول: "إن الأمة هي مصدر القوة والحكم. وإرادة الشعب هي القانون المتبع للشعب والقانون الذي يجب على كل حاكم أن يكون خادما له وأمينا."[4] غير أن هذه حقوقٌ يراها الأفغاني حقوقا تؤخذ ولا تهدى لأن من طبيعة الحاكم أنه لا يرضى عن طيبة خاطر أن تكون الأمة هي المالكة فعلا لإدارة شؤونها وزمام أمورها، وأهم الأشياء التي هي مما

[1] – أنظر المرجع نفسه، ص177 وما بعدها.

[2] – المغربي عبد القادر، جمال الدين الأفغاني، ذكريات وأحاديث، سلسلة اقرأ، دار المعارف للطباعة والنشر، القاهرة، 1948، ص60.

[3] – جمال الدين، محمد عبده، العروى الوثقى، دار الكتاب العربي، بيروت، ص59.

[4] – محمد المخزومي، خاطرات جمال الدين الأفغاني، ص46.

ليس يوهب الحرية والاستقلال.[1] ولهذا نجده لا يتوانى في دعوة الخديوي توفيق إلى أن يعيد الحياة النيابية التي فقدتها مصر، مغريا إياه في الوقت ذاته بأنها الوسيلة إلى الحفاظ على حكمه قائلا له: ".. وإذا قبلتم نصحي وأسرعتم لإشراك الأمة في حكم البلاد فتأمرون بإجراء انتخابات نواب عن الأمة تسن القوانين.. فإن ذلك أثبت لعرشكم.."[2] ودعا الأفغاني إلى نبذ الفرقة والعمل على توحيد الأمة الإسلامية سنة وشيعة وتجاوز الخلافات التي خلت والتي لم تعد تنفع في شيء بل هي محض ضرر.[3]

وعلى الدرب نفسه، سار تلميذه محمد عبده، حيث وجد نفسه مشدودا بين عالمين عالم الإسلام في صدره الأول وعالم المدنية الغربية التي عايشها في الغرب والتي تطابق في الكثير منها الفكر الإسلامي النقي الأصيل كالدعوة إلى نبذ التقليد وإعمال العقل لأنه اقتنع أن المجتمع الصالح هو الذي يتلقى أوامر الله بالعقل وبالعقل يفسرها للصالح العام، فيُصلِح بها غيره بعد أن صَلُح بها شأنه؛ يقول محمد عبده:" ارتفع صوتي بالدعوة إلى (...) تحرير الفكر من قيد التقليد وفهم الدين على طريقة السلف قبل ظهور الخلاف والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعه الأولى واعتباره من ضمن موازين العقل البشري التي وضعها الله لترد من شططه وتقلل من غلطه وضبطه لتتم

[1] – خوري رئيف، الفكر العربي الحديث، أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي، منشورات دار المكشوف، بيروت، 1943، ص471.

[2] – محمد عمارة، الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغان، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر دار الكتاب العربي، ص471.

[3] – أنظر المصدر نفسه، ص330.

حكمة الله في حفظ نظام العام الإنساني".[1] فحارب البدع والخرافات ورأى الاستغاثة بالقبور والأولياء والصالحين ضربا من الشرك[2]، وهو في هذا يوافق أراء أئمة الإصلاح السلفيين.

وفي المقابل، مجاريا للمدنية، يرى محمد عبده أنه " لا يجوز أن يقام الدين حاجزا بين الأرواح وبين ما ميّزها الله به من الاستعداد للعلم بحقائق الكائنات الممكنة بقدر الإمكان، بل يجب أن يكون الدين باعثاً لها على طلب العرفان مطالباً لها باحترام البرهان، فارضاً عليها أن تبذل ما تستطيع من الجهد في معرفة ما بين يديها من العوالم، ولكن مع التزام القصد والوقوف في سلامة الاعتقاد عند الحد، ومن قال غير ذلك فقد جهل الدين..."[3] وإثر هذا كله دعا وسعى إلى إصلاح التعليم في مصر وخاصة التعليم في الأزهر " فإن إصلاحه(أي الأزهر) إصلاح للمسلمين وفساده فساد له."[4] وهو إصلاح يريده وفقا للتمدن الحديث. وهي الأفكار نفسها التي حملها من بعدهما تلاميذ عدة وواصلوا الكفاح من أجلها؛ ومن هؤلاء نذكر على سبيل المثال لا

---

[1]- رضا محمد رشيد، تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده، ج1، ط1، مطبعة المنار، القاهرة، 1931، ص11.

[2]- أنظر محمد عبده، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، مصر، 1367هـ، ص148 وما بعدها./ محمد عبده، رسالة التوحيد، دار إحياء العلوم، ط4، بيروت، 1982، ص 161.

[3] - عبده محمد، رسالة التوحيد، دار إحياء العلوم، ط4، بيروت، 1982، ص 112.

[4] - محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام، ج1، مطبعة المنار، ط1، القاهرة، 1931، ص425.

الحصر: محمد فريد وجدي وقاسم أمين ولطفي السيد وعبد القادر المغربي الذي صاحب جمال الدين الأفغاني لعدة سنين والشيخ طاهر الجزائري مؤسس المكتبة الظاهرية في دمشق وسمير الباروني ومحمد زاهد الكوثري ومحمد رشيد رضا والأمير شكيب أرسلان وهومن التلامذة المباشرين لجمال الدين الأفغاني، وفي شمال إفريقيا نذكر منهم محمد بيرم التونسي تلميذ المصلح السياسي الاجتماعي خير الدين التونسي والشيخ طاهر بن عشور والإمام عبد الحميد بن باديس والبشير الإبراهيمي ومحمد العربي العلوي وغيرهم كثير. يقول محمد رشيد رضا في افتتاحية العدد الأول من مجلة المنار التي جاءت كبديل للعروة الوثقى، ملخصا أهدافها: "إنما أنشئ "المنار" للدعوة إلى الإصلاح الإسلامي بجميع أنواعه، ولا سيما الديني بإصلاح التربية والتعليم."[1]؛ وعن العصرنة يقول:".. إن الإصلاح الإسلامي يتوقف قبل كل شيء على إقناع العلماء ورجال الدين بأن العلوم الرياضية والطبيعية التي هي محور الثروة والقوة والعزة لازمة لا مندوحة عنها، ويجب أن تعلّم مع الدين وأن يقوم بتعليمها رجال الدين. لأن تركها للمدارس الأميرية والأجنبية التي يقولون "لا دين فيها" يجعلها خاصة بمن لا دين لهم، وهؤلاء لا يرجى منهم خير للأمة والملة."[2]

وإلى هؤلاء يضاف الإصلاحيون السياسيون المتأثرون هم الآخرون، وبنسب متفاوتة، بما حققه الغرب في هذا المجال من تقدم مدني، ومن بين الداعين إلى مثل هذه الإصلاحات السياسية

[1] – أنظر: افتتاحية مجلة المنار، العدد الأول، 22 شوال 1315هـ الموافق لـ: 15 مارس 1898م.

[2] – رشيد رضا، المنار والأزهر، مطبعة المنار، ط1، القاهرة، 1253هـ، ص 208.

رفاعة الطهطاوي(1801م/1873م)، وهومن رجال الأزهر، استفاد من أول بعثة علمية كبيرة إلى فرنسا، في عهد محمد علي، عام 1826م الشيء الذي مكنه من تعلّم اللغة الفرنسية وارتياد دور الكتب والنهل من شتى أصناف علومها من رياضيات ومنطق وفلسفة وقانون وتاريخ...الخ، وقد ترجم منها العديد إلى اللغة العربية، فتعرف على إثر هذا على أنظمة الحكم الغربية وحركاتها السياسية والأسس التي قامت عليها والمبادئ التي كانت تدعو إليها، فكان منه أن ألف، لما عاد إلى مصر كتابه "تخليص الإبريز في تلخيص باريز" حيث تحدّث عن الدستور الفرنسي والثورة الفرنسية1834م وقان بترجمة الدستور الفرنسي وتولى من خلاله الدعوة إلى قيم الحرية والديمقراطية والعدل والعمل على إقامتها داخل الوطن مصر؛ يقول الطهطاوي عن هذا الدستور:" فلنذكر لك وإن كان غالب ما فيه (أي في الدستور الفرنسي) ليس في كتاب الله تعالى ولا في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لتعرف كيف قد حكّم عقولهم بأن العدل والإنصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد، وكيف انقادت الحكام والرعايا، لذلك عمرت بلادهم وكثرت معارفهم وتراكم بناهم، وارتاحت قلوبهم، فلا تسمع فيها من يشكوا ظلما أبدا،
والعدل أساس العمران".[1]

وهذا خير الدين التونسي أوفد إلى باريس عام 1852م حيث أقام بها أربعة سنين ليعود إلى تونس وهو مشبع بالنظم الغربية الحديثة، وقد اغتنم توليه الوزارة، فقام بإصلاحات في الإدارة التونسية والتعليم والصحة والاقتصاد.. وأسس المدرسة الصادقية التي كانت أول

[1]– الطهطاوي رفاعة، الأعمال الكاملة، ج2، تحقيق وجمع محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1973، ص95.

معهد تونسي تدرس فيه العلوم العصرية.. وقد ألف كتابا سماه "أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك" وأبرز فيه الجوانب الإيجابية الهامة التي كانت تتميّز بها أنظمة الحكم الأوروبي آنذاك خاصة تلك التي لم تكن لتعارض أصلا أو مقصدا من أصول أو مقاصد الدين الإسلامي، وكان غرضه التحريض على إنشاء دوائر العلوم والعرفان وكل وسيلة عساها تساعد على تنمية وتمدن الأمة الإسلامية والتحذير عن الإعراض عن مثلها بحجة أن جميع ما عليه غير المسلم يجب هجرانه. ورأى أن سر تفوّق الدول الأوروبية عائد إلى قوّتها الاقتصادية والعسكرية التي أنتجتها قوى مادية أخرى تمثلت في التعليم والمؤسسات السياسية الناشئة على أساس العدل والحرية.[1] ولهذا دعا إلى اقتباس المؤسسات الأوروبية التي تبيّنت له بالمقارنة أنها لا تتعارض وجوهر العقيدة الإسلامية من ذلك دعوته إلى مشاركة أهل الحل والعقد الأمراء في الحكم، فيقول:" لا يقال إن مشاركة أهل الحل والعقد للأمراء في كليات السياسة تضييق لسعة نظرة الإمام وتصرفه العام، لأنا نقول هذا التوهم يندفع بمطالعة الأحكام السلطانية للماوردي..[فوزارة التفويض عنده] هي أن يستوزر الإمام من يفوّض إليه تدبير الأمور برأيه وإمضاءها على اجتهاده.. فإذا جاز تشريك الإمام لوزير التفويض على الوجه المذكور.. كان تشريكه لجماعة هم أهل الحل والعقد أجوز"[2] ، ومن هنا لم يكن ليخفي إعجابه بالنظام المدني الغربي الذي يلتزم الشرائع في حكمه والكل، الحاكم والمحكوم، يخضع لها، " فقد تقدم ـــ يقول خير الدينـــ أن الفرق، من عهد ابقراط إلى

[1] – أنظر: خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، مطبعة الدولة، ط1 تونس، 1867م، ص5 وما بعدها.

[2] – المصدر نفسه، ص84.

اليوم، بين حكومات المغرب وحكومات المشرق، أن تلك تحكمها شرائعها وهذه تحكمها ملوكها، وإن تعدّلت الأحكام في بعض ممالك الشرق اليوم فما تعديلها إلا صورة لا معنى.. فأماتت حكوماتهم من الأمة عواطف الشهامة والاحترام بما ثقلت على كواهلهم من الإذلال وسائر ما يجر إليه الاستبداد."[1] وهي أفكار كان قد تأثر بها جمال الدين الأفغاني وتبناها في مسعاه السياسي ودعا إليها كما أشرنا إلى ذلك من قبل.

أما عبد الرحمن الكواكبي الحلبي(1846- 1909م) صاحب كتاب " طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد" الذي هومن طينة ابن خلدون وعبد الحميد بن باديس وغيرهما ممن نظّروا للظلم والاستبداد وأثرهما السلبي على الأمة وأفرادها.. بل على الأمة والحكام: أما على الأمة فهو قتل لها وأما على الحكام فهو مفضي إلى "شنقهم" عاجلا كان ذلك أم آجلا؛ ولهذا، ونحن نعيش في هذه الأيام الثورات الشعبية على حكامها في العالم العربي الإسلامي، فهو أي عبد الرحمن الكواكبي أجدر بأن يقام له في كل "ميدان تحرير" عربي تمثال وإن كنت على غير ملّة التماثيل.

الكواكبي رجل امتهن الصحافة وخدم في الإدارة العثمانية وعايش أنواع الظلم والاضطهاد والاستبداد التي مارسها السلطان عبد الحميد الثاني وهو الخليفة يومئذ، فكان ممن قاوموا التسلط والحكم المطلق وهوما اضطره إلى المغادرة واللجوء إلى القاهرة حيث سمحت له الفرصة بأن يحضر حلقات الإمام محمد عبده ويكتب في مجلة

[1] – شبلي شميل، المجموعة الجزء الثاني، مطبعة المعارف، القاهرة، (1908، ص199.).

المنار التابعة لمحمد رشيد رضا، وكان مما ألف يومها، مخلدا مقاومته ، كتابين هامين: كتاب "طبائع الاستبداد" وكتاب "أم القرى".

والواقع أنه لما كان القوم يومئذ يطالبون بالحرية (الحرية السياسية وحرية التفكير وحرية التعبير والاجتماع) كان لابد من أن يفضي ذلك إلى الكلام عن الاستبداد بشتى أنواعه ومقاومته بفضح أساليبه وجميع عيوبه وشروره. ولما كان الاستبداد عنوانا للسلطان كان كلام الكواكبي أن اعتبره صفة للحكومة المطلقة العنان التي تتصرف في شؤون رعيتها كما تشاء من دون توقع حساب أو عقاب[1]. ثم راح يفصل في مساوئ هذا الاستبداد ومن أهم ما ذكر إفساده للرعية ومكوناتها، فيستغل دينها لمآربه ويفسد عنها أخلاقها بل ويصل بها إلى حدّ إذلالها فلا تعد تعرف للكرامة أو الحرية أو القانون معنا فتستبدل أخلاق العفة والمروءة والصراحة بأخلاق الرياء والنفاق والكذب والتذلل فتنهار الأمة وتنهار معها مقوماتها فتغدو كالحيوان المملوك العناق فلا يعرف له وطن ولا أسرة ولا أهل ولا صديق.. ولهذا خلص الكواكبي إلى القول: لوكان الاستبداد رجلا وأراد أن يحتسب وينتسب لقال: أنا الشر، وأبي الظلم، وأمي الإساءة، وأخي الغدر، وأختي المسكنة، وعمي الضر، وخالي الذل، وابني الفقر، وبنتي البطالة، وعشيرتي الجهالة، ووطني الخراب.[2]. ورأى الكواكبي المخرج والنهوض في التأسيس لمجتمع حر صالح قوامه الحرية والعدالة الاجتماعية وفق المبادئ الإسلامية.

---

[1] – الكواكبي ، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، المطبعة الرحمانية، القاهرة 1931، ص7،8.

[2]– أنظر :المصدر نفسه، ص46 إلى ص 92.

أما في كتابه " أم القرى" فقد شخص أسباب انحطاط المجتمع الإسلامي وردها إلى أسباب دينية وأخلاقية وسياسية. أما عن الأسباب الدينية فمنها الأثر السلبي لعقيدة الجبر على أفكار الأمة، والدوام على الاختلاف والتفرقة في الدين والاعتقاد بمنافاة العقل للدين والتعصب المذهبي على حساب النصوص فضلا عن مظاهر الشرك والبدع التي تفشت في المجتمعات العربية الإسلامية في مقابل تهاون علماء الدين في التصدي لها وتأييد التوحيد.. وأما عن الأسباب الأخلاقية فأهمها غلبة التخلق بالتملق تزلفا وصغارا ومعاداة العلوم العالية والركون والارتياح إلى الجهالة.. وأما عن الأسباب السياسية فهي لا تخرج عما ذكره في كتابه "طبائع الاستبداد" ومنها السياسة المطلقة التي تسببت في فقدان العدل والتساوي في الحقوق بين طبقات الأمة وحرمان الأمة من حرية القول والعمل والأمن والأمان والعمل على أخذ الأموال من الفقراء(على عكس ما تنص عليه الشريعة الإسلامية) وإعطائها إلى الأغنياء[1]...

وأهم ما يلاحظ على هذا التيار العِلماني أن منه من يدعو إلى القطيعة مع التراث في مقابل الاعتناق الكلي لما يُدعى بالحداثة الغربية[2]؛ ومنه من، مع دعوته إلى تبني هذه الحداثة، يوهمنا بالعودة إلى التراث لأنه لا يسمح لنا بالعودة إليه، والأخذ منه، إلا في حدود ما

[1]– الكواكبي، أم القرى، المطبعة المصرية بالأزهر، القاهرة، 1350هـ/ 1931م، ص110 وما بعدها.

[2] – أنظر مثلا العروي عبد الله، مفهوم العقل، مقالة في المفارقات، ط2، المركز الثقافي العربي،بيروت، الدار البيضاء، 1997.

كان منه مماثلا أو جزءا من مقومات هذه الحداثة الغربية[1]. ومن دعاة القطيعة الصريحة نذكر، على سبيل المثال، عبد الله العروي الذي يُعدّ بحق نموذجا لأولئك الذين تكوّنوا وفقا لمبادئ ومعطيات الفكر والثقافة الغربية، وهي دوافع ما كانت، في تقديرنا، لتفضي إلى غير القطيعة مع التراث العربي الإسلامي ذلك أن النتائج تبنى، منطقيا، على مقدماتها وليس غير.

ينطلق عبد الله العروي في تفكيره حول النهضة من منطلق مفاده أنه لا يمكن فهم مشكلتها إلا إذا تم وضعها ضمن الإطار التاريخاني، أي من حيث هي مشكلة أو مشكلات وقعت في زمكان(أي زمان ومكان) معين. ولهذا نجده يعتمد المنهج التاريخاني الذي يعالج الوقائع في تاريخيتها.[2] وهو، في تقديره، ما يقطع الطريق أمام الاتجاه التقليدي الذي يلوذ بالماضي على حساب الواقع وهو الأمر الذي دفع به إلى القول صراحة بالقطيعة التامة مع التراث الذي صار شيئا من الماضي في مقابل الدعوة إلى تبني "الماركسية التاريخانية"The Marxist historicism، فـ" الأمة العربية الآن، كما يقول، في حاجة ماسة إلى أن تتتلمذ عن الماركسية التاريخانية... وهذه الأخيرة مقياس المعاصرة.. (و) الأمة العربية محتاجة إلى تلك الماركسية بالذات لتكوّن نخبة مثقفة قادرة على تحديثها ثقافيا وسياسيا واقتصاديا".[3] فالقطيعة إذن هي الوسيلة الفعالة، في نظر العروي، لتجاوز صدمة الحداثة، ولا يتأتى هذا إلا إذا صار لدينا وعيا تاريخانيا

[1] – أنظر مثلا زكي نجيب محمود، كتابه: تجديد الفكر العربي، أو كتابه: في حياتنا العقلية، ط2، دار الشروق، القاهرة،1981 .

[2] – راجع عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، دار الحقيقة، بيروت، 1973.

[3] – المصدر نفسه، ص60.

يمدنا بالموضوعية التي بها نضع حدا بيننا وبين ماضينا الذي لم يعد، في تصور العروي، غير إرثا ماضويا منتهيا لا جدوى منه تنتظر. بل بات عبد الله العروي يعتقد أن من مقتضيات المعاصرة (وهو يفتخر بالانتساب إليها) والتطور التاريخي(حتمية المراحل) أن نتبنى نظرية تُبلورها مفاهيم ومناهج غير أصيلة (في إطار ما يسميه بالرصيد المعرفي الجديد) وإيديولوجيا ثورية معبّئة[1] : إن الذي يدعونا إليه هو القطيعة المنهجية والنظرية اللتين لا تهدفان إلا أن نصير غيرنا[2]، وهذا ، من دون شك، ما جعل العروي يغرد بامتياز خارج السرب، بل كالغراب الذي سعى لأن يقلّد الحمام في مشيته فلا بمشيته احتفظ ولا مشية الحمام غنم.

هذه نبذة عن المشروع النهضوي العروبي فماذا عن مشروع المفكر زكي نجيب محمود؟

المفكر زكي نجيب محمود هو الآخر تكوينه لا يخرج عن مبادئ ومعطيات الفكر والثقافة الغربية، ولذلك فلا غرابة إن كان يقول بما يقولون وينتهي بفكره إلى ما ينتهون، فهو الآخر متغرب بامتياز وقد تبنى ما عرف في بداية القرن العشرين بالوضعية المنطقية logical positivism.

الوضعية المنطقية أو التجريبية المنطقية كما يسميها البعض حركة فلسفية علمية ظهرت بجامعة فينا بالنمسا برئاسة موريس شليك وذلك في سنة 1922 وعرفت باسم "دائرة فينا" vienna circle / cercle de vienneوهي واحدة من أشهر المدارس الفلسفية

[1] – أنظر المصدر نفسه، ص21.

[2] – أنظر عبد الله العروي، مفهوم العقل، مقالة في المقاربات، المركز الثقافي العربي،ط2، بيروت، 1997،ص 11وما بعدها.

التحليلية الحديثة الظهور والتي من أهدافها التشبه بالعلم. فالعلم تقدم لما حدّد موضوعه، وعلى الفلسفة أن تحدّد موضوعها هي الأخرى، فكان الاشتغال بتحليل الخطاب الذي يقوله العلماء أو يقوله الناس في حياتهم اليومية تحليلا منطقيا.[1] وذلك، كما يقول رايشنباخ، من أجل إيضاح معنى كل واحد من هذه الأقوال والعلاقات القائمة بينها.[2]

والوضعية المنطقية تعتمد على منهج يجمع ما بين الصورية المنطقية والتجربة المادية ذلك أن منهج الوضعية المنطقية، كما يبّين ذلك زكي نجيب محمود يشترط بأن يكون لكل عبارة تدعي الواقعية أن يقوم صوابها على تصويرها لتجربة الحواس[3]. وهوما يعرف عند أقطاب هذه المدرسة بمبدأ التحقيق principle of verification / principe de vérification، وعطفا على هذا فإن العبارات الأخرى التي لا يسري عليها هذا الشرط فهي عبارات فارغة من المعنى[4]. واحتاج المناطقة إلى بناء لغة صناعية بدلا من اللغة الطبيعية التي ، في تقديرهم، لم تعد تواكب هذه الفلسفة العلمية الدقيقة، وصار من مهام الوضعية المنطقية محاربة الميتافيزيقا لأن قضاياها ، كما تقول، فارغة لا يمكن تقريرها بمثل هذا المبدأ أي مبدا التحقيق.

---

[1] – أنظر زكي نجيب محمود،حياة الفكر في العالم الجديد، مكتبة الأنجلومصرية، القاهرة، 1980، ص238.

[2]– أنظر أحمد ماضي، الوضعية المحدثة والتحليل المنطقي في الفكر الفلسفي الغربي المعاصر، بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول، مركز دراسات الوحدة العربية، ص176.

[3] – أنظر زكي نجيب محمود، من زاوية فلسفية، دار الشروق، ط3، 1982، ص61.

[4] – أنظر المرجع نفسه، ص 65.

وإذا تقرر هذا صار لفلسفة التحليل المنطقي هدفان: الهدف الأول سلبي ويقوم على أساس استبعاد الأحكام الميتافيزيقية من كل العلوم، والهدف الثاني إيجابي ويقوم على أساس توضيح مفاهيم وقضايا العلوم ومناهجها، ومن ثم الكشف عن عملية تتكون من خلالها المعرفة البشرية بناء على المعطيات التجريبية.[1]

ولعل ما شد انتباه زكي نجيب محمود إلى هذه الفلسفة علميتها من جهة لأن العلم هوما كان في اعتقاده وراء التطور الغربي، ومن جهة ثانية محاربتها للميتافيزيقا، والميتافيزيقا، في تقديره، هي التي كانت ولا زالت وراء تخلف العالم العربي ، وهو عربي، فلم يجد سبيلا إلى إخراجنا من هذا التخلف إلا أن نتخلى كلية عن إرثنا الميتافيزيقي، فطفق يقول: "وإنما أناصر المذهب الوضعي لأنني مؤمن بالعلم، ولما كان هذا المذهب هو أقرب المذاهب الفكرية مسايرة للروح العلمية كما يفهمه العلماء الذين يخلقون لنا أسباب الحضارة معاملهم، فقد أخذت به أخذ الواثق بصدق دعوته وطفقت أنظر بمنظاره إلى شتى الدراسات فأمحو منها ما تقضي مبادئ المذهب أن أمحوه، وكالهرة التي أكلت بنيها [ونسي هنا أن الذي يأكل بنيه لم يبق لنسبه أثرا] جعلت الميتافيزيقا أول صيدي، جعلتها أول ما أنظر إليه بمنظار الوضعية المنطقية لأجدها كلاما فارغا لا يرتفع إلى أن يكون كلاما كاذبا."[2] وفي هذا ليس قطيعة كلية مع التراث وحسب بل إلغاء ما بعده إلغاء. فإذا كان الغربي تبنى تراثه، فهو تبنى تراث الغرب ليلغي

[1]- أنظر زكي نجيب محمودن موقف من الميتافيزيقا، دار الشروق، ط3، القاهرة، بيروت، 1978، ص42.

[2]- زكي نجيب محمود، قشور ولباب، دار الشروق، القاهرة، بيروت، 1981، ص161.

تراثه[دون أن يطلع عليه أو يعرف مكنوناته] لأنه وبعبارة بسيطة، في اعتقاده وليس في علمه، لا يرقى حتى لأن يكون كلاما كذبا ، ومثله في هذا مثل الذي يرى الشوك ويعمى أن يرى فوقه الندى إكليلا، وقد سادت الحضارة الإسلامية ما سادت بالعلم والإيمان معا.

ولما تفطن في آخر أيامه، حاول عبثا أن يربط ما اعتقده من الفكر الغربي بما في تراثنا من خلال ما كتب ككتابه "في حياتنا العقلية" أو كتابه " المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري" أو كتابه " تجديد الفكر العربي".. الخ. ويكفيه هذا التخبط الذي لم يعد يدري من خلاله إذا ما كان تراثنا أدنى من الكذب أم فيه على الأقل ما يسمو إلى الصدق، أم أن المسألة لا تعدو أن تكون مجرد خداع ومحالة إلغاء من نوع ثان؟ !

وأما عن توافق التيار العِلماني مع العَلماني فذلك لأن المبدأ العلمي عندهم يعدّ اعتقادا وعبادة يستطيع المُتمسِك به أن يتخلص من سيطرة الأنظمة الدينية التي، في نظرهم، تقيد العقل وتقيد حرية التفكير والعلم عند الفرد، ومن ثمة كان لا بد من الدعوة إما إلى التخلي عن الدين كلية وإما إلى فصل الدين عن الدولة.

وأما عن الرواد الأوائل الداعين إلى التوجه العَلماني الذي يجمع ما بين العلم الطبيعي والمجتمع المدني بالمفهوم الغربي، فقد كان أغلبهم من العرب المسيحيين، ونذكر منهم على سبيل المثال يعقوب صروف وشبلي شميل وفرح أنطوان وآخرين وكلهم اتخذوا من الحضارة الغربية وأساليبها نمطا للحياة، ومن ثقافتها منبرا " للرأي الحر".

فهذا شبلي شميل على سبيل المثال لا الحصر تبنى الفكر المادي الذي لا يؤمن إلا بما هو علمي قائم على التجربة الحسية. وقد

نشأ داخل أسرة عربية مسيحية مولعة بالثقافة العلمية والفلسفية والأدبية ، بين أب عدّ من أدباء عصره وأخوين الأكبر مولع بالفلسفة والعلوم الطبيعية، والأصغر بالعلم ومجالاته، " فشابّ ـ كما يقول عنه يعقوب صروف وهو أحد أقطاب هذا الاتجاه ـ يولد من والد مثل هذا الوالد، يحيط به مثل هذين الأخوين لا غرابة أن ينشأ بعقل علمي فلسفي جامع بين أدب النفس والانصراف إلى العلوم الأدبية والطبيعية"[1]، وهذا ليس غريبا عن ديننا الذي ينبهنا إلى خطورة التطبيع (التربية) وأهميته في التنشئة، فالولد، كما جاء في الحديث النبوي الشريف، يولد على الفطرة (الإسلام أو الفكر المتحرر من كل عبودية إنسانية) وأبواه هم اللذان يهودانه أو ينصرانه أو يمجّسانه.

ولأسباب التنشئة هذه كان شبلي شميل ناقما على ما كان يتلقاه الطلاب من علوم وتربية في مدارسهم التي كان جلها معاد، في تقديره، للعقل الحر وقائمة على ـ كما يقول ـ على تحريضات وأوهام بعيدة جدا عن الحقائق الطبيعية(وهو صادق إذا ما تحدّث عن تعاليم المسيحية المحرّفة) التي هي في الحقيقة المدرسة الأولى للإنسان[2]. وقد نجا هو، كما يقول من هذه العلوم التي يسمونها كمالية باستثناء ما درسه من طب في الكلية البروتستانتية، يقول:".. إن اعتلال صحتي في حداثتي لم يسمح لي بأن أكون من متخرجي المدارس فيما عدا الطب ، ولم اقرأ شيئا من العلوم الكمالية التي يقولون عنها أنها توسع العقل، وهي في اعتقادي تضيّقه، فكان ذلك حفظ لي استقلال

[1] – أنظر يعقوب صروف، الدكتور شبلي شميل، ج2، المقتطف، القاهرة، 1917،ص107.

[2] – أنظر شبلي شميل، فلسفة النشوء والارتقاء،ج1، مطبعة المقتطف، القاهرة، 1917،ص107.

أفكاري"[1]، وهذه عوامل، خاصة ما كان يدرسه مع طلبة فرع الطب كعلم النبات والحيوان وأمثالها، كانت فيما بعد وراء اختياره الاتجاه المادي التطوري الداروينى الذي كان يومها موضة عصره، فضلا على أن العلوم، مهما كان مصدرها، إن جاءت معارضة للعقل والعلم كانت علوما منبوذة ممقوتة ولو أجبر صاحبها على الأخذ بها لثار عليها لأدنى فرصة تتاح له، وقد وجد صاحبنا شبلي شميل في رحلته إلى أوروبا وإلى باريس على وجه التحديد في عام 1875م ما يعزّز لديه هذا المنحنى أكثر.

ولما عاد شميل من رحلته الأوروبية والتي لم تدم طويلا استقر بمصر حيث كان يعتقد أنها البلد المؤهل لأن يسمح له بنشر أفكاره وقد وجد مجلة " المقتطف " خاصة المجلة التي اهتمت بأفكاره أيما اهتمام. فكان أن صار شبلي شميل من دعاة العلم الطبيعي والاتجاه التطوري كأداة وحيدة لكل تقدم أو تطور، فكان منه أن " تناول مذهب النشوء وترجم كتابا مفصلا فيه وهو(شرح بخنر [وهو الطبيب والفيلسوف الألماني لودفينج بخنر] على مذهب داروين) ثم توسع في هذا الموضوع وطبّقه على كل ما في الكون حاسبا إياه وسيلة لغاية سامية وهي إصلاح حال المجتمع الإنساني"[2] ؛ وقد أعجب شميل ببخنر فترجم له كتابا حوى ستة محاضرات حول الدارونية إلى العربية وكان تحت عنوان" فلسفة النشوء والارتقاء"، كما تأثر بكل من اسبنسر وهيكل وهكسلي وجميعهم ممن وسعوا مذهب الدارونية إلى جميع مجالات الحياة فـ"الذي لم يتوصل إليه

[1] – المصدر نفسه، ص 27.

[2] – يعقوب صروف، الدكتور شبلي شميل (علومه)،ج3، المقتطف، القاهرة، 1917، ص225.

داروين...فعله معتنقو مذهبه بعده... وأطلقوه على سائر الطبيعة، وأكثر زعمائهم هكسلي وسبنسر في انجلترا، وهيكل وبخنر في ألمانيا".[1] ومن هنا راح شبلي شميل يوظّف المذهب في شتى مجالات الحياة علمية كانت أو فلسفية (التربوية والاجتماعية والسياسية والدينية). وقد زاده فساد واستبداد الحكم التركي تجاه العالم العربي الإسلامي خاصة(لأن الطوائف الأخرى كانت أكثر تحررا) إصرارا على توجهه فـ" ليس الحكمان الديني والاستبدادي ـ كما يقول ـ فاسدين فحسب بل هما غير طبيعيين وغير صحيحين"[2].

وبناء على ما سبق نقول: إن "المعرفة " اللاعقلية واللاعلمية لا يسعها إلا أن تكون مطروحة منبوذة ولوادعى أصحابها العصمة لها. لكن ما ذنب "محمد" إذا كان "عيسى"هومن يعارض العلم والعقل بدينه ؟! لذا فالذي يُشين العقل هو أن تُعمّم أحكامه الصورية انطلاقا من عيّنة لا تشترك مع غيرها من العينات إلا في الشكل، من ذلك قول شبلي شميل: ".. إن دين العلم هو إعلان حرب على الديانات القديمة"[3] ، فضلا على أن ما رتبه العقل من أحكام بناها على قانون النشوء والارتقاء كحكمه "إن الإنسان لم يكن في يوم من الأيام إلا قردا" لم تكن لترقى إلى مصاف أحكام العلم التجريبي.

وعن العَلمانيين الذين كانوا يدينون بالعقيدة الإسلامية ودعوا إلى التوجه العَلماني اقتداء بالمدنية الغربية نذكر منهم على وجه

---

[1]- شيلي شميل، مجموعة الدكتور شبلي شمبل، ج1، مطبعة دار المعارف، القاهرة،1908، ص 17.

[2]- أنظر ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، تر: كريم عزقول، دار النهار للنشر، ط3، بيروتن1977، ص299.

[3]- أنظر المرجع نفسه ، ص299.

الخصوص علي عبد الرازق صاحب كتاب "الإسلام وأصول الحكم" والذي تم نشره عقب إلغاء الأتراك لنظام الخلافة وقد دعّم فيه هذا الإلغاء بأدلة شرعية مستمدة ـ كما يعتقد ـ من الإسلام نفسه؛ لكنه واجه معارضة شرسة من هيئة كبار العلماء الأزهريين يومئذ وفُصل عن وظيفة القضاء التي كان يشغلها فضلا عن أشياء أخرى. والظاهر أنه لم يكن في هذه سوى مقلدا للفكر الغربي بامتياز ذلك أن الذي سعى إلى إحداثه في الفكر الإسلامي أوفي هذا الكتاب لم يكن نتاج قراءة أصيلة للفكر الإسلامي ونصوصه الصحيحة بل مجرد عملية تبني لتجربة غربية وهو منبهر بمدنيتها التي آلت إليها وبذل وسعه ليسحبها على الفكر الإسلامي جورا وعدوانا.

في كتابه هذا أو قراءته هاته حاول أن يقدّم لنا تيارين سياسيين متعارضين أحدهما يرى أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان ملكا رسول ومن ثمة فالخليفة عندهم ينزل من أمته بمنزلة الرسول صلى الله عليه وسلم من المؤمنين، وبذلك فهو يستمد سلطانه من سلطان الله تعالى. وأما الثاني فيرى أن الخليفة يستمد سلطانه من الأمة، وهي التي تختاره لهذا المقام، ليخلص إلى القول أن مثل هذا الخلاف بين المسلمين في مصدر سلطان الخليفة قد ظهر مثله بين الأوروبيين، وكان له أثر فعلي كبير في تطور التاريخ السياسي الأوروبي والذي انتهى كما هو معروف إلى فصل الدين عن الدولة. فالتيار الإسلامي الأول يكاد، في تقدير علي عبد الرازق، يكون موافقا لما اشتهر به الفيلسوف الانجليزي "هُبز" Thomas Hobbes (1588/1679م) من أن سلطان الملوك مقدّس وحقهم سماوي. ويرى في المذهب الثاني أنه يشبه أن يكون نفس المذهب الذي اشتهر به

الفيلسوف الانجليزي "لوك" John Locke (1704/1632م) الداعي إلى قانون وضعي.[1]

وانطلاقا من هذا حاول علي عبد الرازق أن يُطوّع النصوص القرآنية والأحاديث النبوية وصدر التاريخ الإسلامي لخدمة الفكرة الغربية التي آمن بها ليخلص إلى القول:" ولاية الرسول على قومه [كانت] ولاية روحية منشؤها إيمان القلب.. وولاية الحاكم ولاية مادية تعتمد إخضاع الجسم.. تلك ولاية هداية إلى الله وإرشاد إليه، وهذه ولاية تدير لمصالح الحياة وعمارة الأرض، تلك للدين، وهذه للدنيا، تلك لله وهذه للناس، تلك زعامة دينية، وهذه زعامة سياسية، ويباعد ما بين السياسة والدين"[2].

ويخلص علي عبد الرازق إلى أن يعلن صراحة القطيعة التامة مع كل ما له صلة بماضيه السياسي مقبلا على المدنية الغربية إقبال من يسعى إلى حذفه ويظهر هذا في قوله:" لا شيء في الدين يمنع المسلمين أن يسابقوا الأمم الأخرى في علوم الإجماع والسياسة كلها، وأن يهدموا ذلك النظام العتيق الذي ذلوا له واستكانوا إليه، وأن يبنوا قواعد ملكهم، ونظام حكومته من على أحدث ما أنتجت العقول البشرية، وأمتن ما دلت تجارب الأمم على أنه خير أصول الحكم"[3].

***بين الراهن والأفق**

---

[1] – أنظر:علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، بحث في الخلافة والحكومة الإسلامية، مطبعة مصر شركة مساهمة مصرية، ط3، مصر، 1925م، ص7 إلى ص9.

[2]– المصدر نفسه، ص69.

[3]– المصدر نفسه/ص103.

بعد هذه الجولة الفكرية مع هذه النماذج والحركات الفكرية ، فإن الملفت للنظر، وبشبه إجماع المحللين والباحثين الناقدين، وبغض النظر عن المعوقات المتفاوتة نسبيا لدى كل حركة سواء أكانت ذاتية أم خارجية، هو أن هذه الحركات الفكرية النهضوية بجميع أصنافها لم تحقق النهضة التي لطالما ارتقبتها وناشدتها كل حركة، بل دخلت في مواجهات فكرية فيما بينها وراحت كل حركة تهاجم الأخرى وتزعم لنفسها أنها الحركة الوحيدة الكفيلة والقادرة على تحقيق هذا الانبعاث؛ فهذا حسن حنفي ـ ولو أن حركته هو الآخر في تقديرنا ليست مستثناة من هذا الفشل ـ يقرر " أن نهضتنا الحديثة التي بدأت مع أوائل القرن الماضي باصطلاح المؤرخين إنما بدأت بجيلين وانتهت على يد جيلين، فإذا ما أتى الجيل الحاضر، فإنه يجد نفسه في أزمة. هل يعاود الإصلاح من جديد؟ هل يراجع مواقفه؟ هل يبدأ بداية جديدة؟ وما هذه البداية؟"[1]. ويذهب أحد المؤرخين المغاربة المعاصرين إلى أن واجب المؤرخ " أن يعترف رأسا بهذا الفشل فيقدر المحاولات والأحلام المذكورة حق تقديرها، ويفحص عن أسباب فشلها أو بطلانها فحصا صارما حتى لا يكون إصلاح اليوم فاشلا للأسباب نفسها التي أفشلت إصلاح الأمس"[2].

إن من أهم ما أشادت به الحركات النهضوية على اختلاف أنواعها، وخاصة منها التي أعجبت بالمدنية الغربية إلى حد التقديس، الحرية

---

[1] – حسن حنفي، كبوة الإصلاح(نموذج مصر) ضمن كتاب: الإصلاح والمجتمع المغربي في القرن التاسع عشر، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 1986، ص47.

[2] – أنظر جرمان عياش، إمكانيات الإصلاح وأسباب الفشل في المغرب، ضمن كتاب: الإصلاح والمجتمع المغربي في القرن التاسع عشر، ص 356.

والعلم اللذين أنجبا في الغرب ما بات يسمى بالعَلمانية وما تلاها من أفكار.. فمن ذا الذي يستبدل في حقيقة الأمر الإصر والأغلال بالحرية والعلم مع أن الفاعل في ذلك كالذي يستبدل الذي هو أدنى بالذي هو خير!! إن ظاهر القول الذي يدعونا إلى الأخذ بالحرية والعلم لعمري لمغري. أما ما يترتب على جوهر القول المعدّ في مصانع الغرب لعمري لهو "الحالقة"؛ و"الحالقة" هاته هي التي كانت وما زالت وستبقى وراء فشل كل محاولة نهضوية تغريبية. لأن المشكلة ليست في المفهوم بقدر ما هي في حمولة المفهوم: فالحرية التي تنقلك من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد ليست بمقام التي تنقلك من تأليه الإله إلى تأليه الإنسان نفسه ياليته كان الإنسان العاقل لأن العاقل ما يفتأ أن يعود إلى رشده ولو بعد حين، ، بل الإنسان الحيواني الذي لا يفكر إلا في إشباع نزواته ورغباته الطائشة التي تنزل به إلى حد البهيمية ، عفوا، بل إلى ما هو أضل، إلى حدّ العبثية، وهو مع ذلك يحسب أنه يحسن صنعا؛ وقد صدق فيه قوله جل وعلا: "قُلْ هَل نُنبِّئُكمْ بِالأَخْسرِينَ أَعْمالاً. الَّذينَ ضَلَّ سَعيُهُم فِي الحَياةِ الدُنيَا وهُم يَحسِبونَ أَنَّهُم يُحسِنونَ صُنْعاً"[1]. والعلم الذي يزيدك إجلالا وتعظيما لخالقك لأنه يجعلك تكشف معجزاته في آياته الكونية فتعرفه من خلالها حق المعرفة وتقدّره حقّ قدره، وقد صدق المثال القائل "من التحفة الفنية يُعرف الفنّان" ولله المثل الأعلى، فيكون علمك ضربا من ضروب التسخير الإلهي، ليس كالعلم الذي يزيدك طغيانا وتأليها لنفسك فتكون كالذي صاح في قومه " مَا عَلِمتُ لَكُم مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي"[2] أو كالذي بَغى بعد أن بُسط له في رزقه فنادى هو الآخر في قومه " قَالَ

[1] – سورة الكهف، الآية103، 104.

[2] – سورة القصص،38.

إِنَّما أُوتِيتُهُ عَلَى عِلْمٍ عِنْدِي"[1] فكان علمهم من صنف أولئك الذين " مَا قَدرُوا اللّهَ حَقَّ قَدْرِهِ"[2]. أو علم باطل " ويُجادِلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالبَاطِلِ لِيُدحِضُوا بِهِ الحَقَّ".[3]

إن إثمار النهضة يقتضي، في تقديرنا، عوامل ثلاث ولا غنى عنها لكل أمة تروم الانبعاث والنهضة من جديد: عامل الفكرة وعامل المجتمع وعامل السلطان.

أما عامل الفكرة فلا مناص من أن تكون فكرة أصيلة ولا تكون كذلك إلا إذا كانت مرجعيتها عائدة إلى هويتها التي تميزها عن غيرها من الهويات، ممثّلة في اللغة والدين والتاريخ.. الخ حتى إذا ما ثوّرت الفكرة وتوالدت وتكاثرت زادت المجتمع غنى إلى غناه وإصلاحا إلى إصلاحه، وبعثت في الفرد الشعور بالانتماء والعزة والثقة في النفس فتُفتّق مواهبَه وتجعل منه جندا من جنود الله لا يطلب العزّة إلا فيما ابتغاه الله له ولا يتخلّق إلا بأخلاقه فتستقيم لديه "المادة" و"القيمة" حيث تسترشد "المادة"، على جميع الأصعدة، "بالقيمة" فلا يسع بَعدها الدّنيا إلا أن تكون مطية للأخرى، ولا تُنال الآخرة إلا بخيرية الدنيا، وإذا صلحت الدنيا ساد الخير وزهق الباطل وتحقق المطلوب؛ و"لقد أعزّنا الله بالإسلام، فمن ابتغى العزّة في غير الإسلامي أذلّه الله" وهي دعوة حق جعلها عمر رضي الله عنه في أمته باقية إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها ، وقد تولّدت لديه انطلاقا من فهمه

[1]- سورة القصص، 78.

[2] - سورة الحج، الآية 74.

[3] - سورة الكهف،الآية 56.

الدقيق والعميق لقوله جل وعلا :" وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكاً".[1]

وعطفا عما سبق فالذي نراه، في تقديرنا، وقد يوافقنا في هذا كثير من الباحثين[2]،ولعلّه يكون من أهم مسببات فشل المحاولات النهضوية التغريبية، أن النخب التحديثية التغريبية في العالم العربي الإسلامي اعتقدت اعتقادا جازما أن البشرية قد اتخذت مسارا فكريا تاريخيا حتميا لا يمكن أن تحيد عنه، والبشرية اليوم تعيش مرحلته الأخيرة المتمثلة في مرحلة العقل والعلم التي كانت تتحرك نحوها منذ بداية تاريخها، أي تماما كما حاول أن يوهمنا بذلك أوغست كونت A.Comte (1798-1857) بفكرة المراحل التاريخية الثلاث، وليس لنا إلا أن ننتظم، كما يقدّر النهضويون التغريبيون، في هذا التاريخ الإنساني. ومن دون شك فإن في هذا جزء من الصحة وليس كل الصحة. فالمرحلة الآنية هي حقا مرحلة العقل والعلم ولكنها ليست حتما مرحلة العَلمانية الملحدة، ولا مرحلة العِلمانية ذلك لأننا نؤمن بأن مرحلة العقل والعلم هذه هي آخر مرحلة تعيشها البشرية وذلك لأننا نؤمن أيضا أن النبوات والكتب السماوية أنزلت وفق التدرج التاريخي للفكر البشري.. فلقد واكبت النبوات والرسالات السماوية الفكر البشري في تدرجه وكانت الرسالة المحمدية هي آخر الرسالات تماما كما كانت مرحلة العقل والعلم هي آخر المراحل التي

---

[1]- سورة طه، الآية 124.

[2] – سبق وأن نشرنا مقالا في بداية التسعينيات يثير الموضوع ويعالجه وكان تحت عنوان: اللائكية هل هي حتمية تاريخية؟، وأنظر مثلا: احميدة النيفر، النهضة العربية ومعضلة الوعي التاريخي، ضمن :الإصلاح والمجتمع المغربي في القرن التاسع عشر، ص20 – 19.

انتهى إليها الفكر البشري، وهما مرحلتان قد تحققتا تاريخيا. ولهذا نرى أنه لما كانت حجة هذه المرحلة الأخيرة هي حجة العقل والعلم جاءت هذه الرسالة المحمدية الأخيرة هي الأخرى لتواكب وتخاطب جيل هذه المرحلة وفق مقتضيات هذا العقل وهذا العلم:" سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الأَفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ "[1]وما آيات الأفاق والأنفس في تقديرنا إلا التي هي آخذة في الجلاء وفق مقتضيات المرحلة الأخيرة التي نكون قد قطعنا شوطا منها اليوم والتي أهم ما يميّزها العقل والعلم. والحال هذه فإننا نتساءل عن أولئك الذين يديرون ظهرهم لمثل هذا الدين العظيم وهذه المرجعية الأصيلة، التي ما انفكت تدعون إلى إعمال أو الرجوع في أهم قضايانا المصيرية إلى العقل والعلم معا، والآيات القرآنية الدالة على هذا كثيرة إن لم يكن القرآن جلّه، " وما الذين يختارون منا "العلمانية" ـ يقول محمد عمارة ـ أو الذين يسعون إلى إقامة "دولة دينية كهنوتية".. ما هؤلاء وأولئك إلا مقلّدون ـ بوعي أو بغير وعي ـ للحضارة الغازية، غافلون أو متغافلون عن أشياء جوهرية هي بالنسبة للإنسان العربي المسلم منطلقات أساسية، ومن بينها، بل وفي مقدمتها: حقيقة موقف الإسلام من العلم، ومن العقل، ومن الحرية التي منحها للإنسان فيما يتعلق بأمور الحياة الدنيا"[2]. فإذا وعيت عرفت أن هذا من أسباب فشل المحاولات النهضوية التغريبية، فكلما ابتعدت عن مرجعيتك ابتعدت هي وقومها عنك.

[1] – سورة فصلت، الآية 53.

[2] – محمد عمارة، التراث في ضوء العقل، دار الوحدة، ط1، بيروت، 1980، ص183.

وقد نلمس الجواب عن سؤال سبب فشل هذه المحاولات النهضوية المتمايزة في مرجعياتها وغاياتها إلى حد التعارض أحيانا في الصورة التي من خلالها تفاعل الفكر الغربي وليس في المضمون، وكان ـ على نقيض ما حدث مع الفكر العربي الذي أساء قراءة هذا التفاعل وأساء كيفية التعامل معه والاستفادة منه ـ تفاعلا ذاتيا، فكان بذلك تفاعلا ناجحا في جانب دون جانب فأنجب ما عرف فيما بعد بالنهضة فالحداثة فما بعد الحداثة.. لكن الفكر العربي كان مآله الفشل ذلك لأنه ليس فقط لم يتفاعل ذاتيا بل ذهب إلى حد أنه ألغى ذاته جملة وتفصيلا وذلك بإحداث قطيعة تامة مع تراثه من جهة ليستعير من جهة أخرى فكرا جاهزا، لكنه كان هامدا لأن أفكاره تأتينا كالجثة الهامدة، نتبرمج بها تماما كما يتبرمج الحاسوب، لا تُحيي ولا تُميت بل كثيرا ما تميت، فهي أشبه بمن يستورد مواد استهلاكية ويكدّسها ولا يلبث صاحبها أن يستورد مثيلاتها كلما نفذ المستورد ولا يسعه إنتاجها طالما هو يعتمد على الاستيراد، وقد يفسد ذلك المكدّس فيتحوّل إلى مميت. وبهذا فالفكر العربي صار رهين فكر الآخر لا يفكّر إلا إذا فكر هذا الآخر عفوا بل لا يجترّ إلا ما فكّره هذا الآخر الذي يختلف معه في المنطلق والمصب.. وأنّى له، والحال هذه، أن يتفاعل أو ينهض أو يُبعث؟!.. وهذه أخرى من مسببات الفشل.

إن الأفق لا نراه إلا في فكر فلسفي (الفكرة)يقوم على أساس تفاعل ذاتي، على أساس فكر يُثوّر ذاته بذاته ومن داخل ذاته، ولا ضير بعدها إذا ما ازداد هذا الفكر تفاعلا مع أفكار، ولوهي من خارج ذاته، لكنها لا تصدم ولا تعارض مبادئه ولا مقاصده ذلك أن الحق يعضده الحق ولا يضادّه، كل ذلك في فكر فلسفي يتوجه إلى

التراث ابتداء ليُوجِّهه بعدها نحو المستقبل وليس ليبقى رهين مسائل الماضي، فالماضي أرضية الحاضر ولا مستقبل من دون حاضر...ولكم كان صريحا وصارما ومباشرا الفيلسوف الألماني المعاصر الكبير مارتن هيدغر M.Heidegger(1889-1976) لما قال، وهو يجيب أحد محاوره عن سؤال إمكانية تحوّل الفكر الغربي يومئذ اعتمادا على انفتاح تاريخ الوجود الغربي المعاصر على تجارب أخرى ليست غربية أي عن "ميتافيزيقا" أخرى غير التي أنتجت العالم التقني الغربي المعاصر، قال:" قناعتي هي...أن هذا التحوّل لا يمكن أن يحدث انطلاقا من بوذية الزان أو أي تجارب أخرى حصلت في الشرق. إن تحوّل الفكر الغربي في حاجة إلى مساعدة من الموروث الأوربي أو مما اكتسبه حديثا، لأن الفكر ـ وهنا الفقه الذي نريد أن يفقهه الناس ـ لا يتغيّر إلا من فكر له نفس المصدر ونفس الهدف"[1]، إذا فلا مناص ، لأي نهضة، من الفكرة الأصيلة، "ولَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعلمُونَ"[2] أويتجاهلون أن حاضرا من دون ماض لا أمل له في مستقبل.

ثم إن هذه الفكرة التي نتحدث عنها مع أصالتها لا يمكن لها أن تثمر ما لم تكن تحمل كل مقوّمات النهوض السليمة من العيوب والحاملة لشتى "جراثيم التكاثر" التي نحسبها مثبِّطة في العقل والعلم والحرية والأخلاق. أما العقل فهو نقطة الارتكاز:" إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ"[3] وأما العلم فهو مطلوب لا بد منه :" لِيَهْلِكَ مَن هَلَكَ عَن

[1] - Heidegger M., Réponses et questions sur l'histoire et la politique, Mercure, Paris, 1977, P. 65.

[2] - سورة سبأ، الآية 28.

[3] - سورة الرعد، الآية 4.

بَيِّنَةٍ وَيَحْيَى مَن حَيَّ عَن بَيِّنَةٍ"[1] كما هوسبب التسخير فـ " اللهُ الَّذِي سَخّرَ لَكُمُ البَحْرَ لِتَجْرِيَ الفُلْكَ فِيهِ بِأَمْرِهِ وَلَتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلّكُمْ تَشْكُرُونَ. وَسَخّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ إِنّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكّرُونَ"[2]. وأما الحرية فلا اعتبار من دونها :" فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكفُر"[3]. وأما الأخلاق فبها يصير "الحيوان" إنسانا، وفيها تتجلى رسالته الحقة:" إنما بُعثت لأتمم مكارم الأخلاق"[4].

وأما عن عامل المجتمع ودوره في الانبعاث، فإن الفكرة الأصيلة إذا ما كنّا نعتبرها بمثابة البذرة الطيبة فإن المجتمع هو بمثابة التربة التي تنمو فيها تلك البذرة، فلسفتك (الفكرة) التي تطمح أن تُنهض بها أمتك. ولمّا كانت البذرة لا تنمو إلا في التربة التي تلائمها فكذلك الفكرة لا تنمو إلا في المجتمع الذي يحتضنها ولا يحتضنها إلا إذا كانت تتوافق ومقوماته الأساسية ذلك أن الجسم لا يقبل إلا ما كان من جنسه ويدفع بكل جسم غريب عنه، ومن ثم فإن الفلسفة التي تدعو إليها لا يكون لها صدى ولا إثمارا ما لم تعبّر عن هوية وطموحات أفراد المجتمع ولو ادعى صاحبها أنها اجتهاد من صميم المرجعية الفكرية للمجتمع نفسه، أما وقد كانت دخيلة تسعى إلى هدم الذات ولا ترقب فيها إلا ولا ذمة فاعلم أنها لا تعدو أن تكون، في أفراد المجتمع، مجرد مكاء وتصدية؛ وما كان الإسلام ليثمر في الأمة العربية لولا أنه جاء ليتمم مكارم أخلاقها ويواكب فطرتها السليمة.

---

[1]- سورة الأنفال، الآية 42.

[2] - سورة الجاثية، الآية 12،13.

[3] - سورة الكهف، الآية 29.

[4] - الحديث رواه البخاري وأحمد وغيرهما.

وأما عن السلطان فلا الثمرة أثمرت ولا التربة احتضنت ما لم يرعاهما الفلاح هذه بالحفظ وتلك بالمعالجة. أما حفظ الفكرة فبالسهر على تطبيقها، وأما معالجة المجتمع فبالتربية والتعليم يعدّه لحمل أمانة الفكرة واستثمارها، وقد صدق سلفنا الصالح لما قال: إن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن، " إنما القرآن خط مسطور بين دفّتين لا ينطق إنما يتكلم به الرجال ، كما قال يومها علي كرّم الله وجه وهو يحاور مخالفيه الخوارج"[1] ولنا بسط لكل هذا في كتاب هو في طور الانجاز إن شاء الله، والله من وراء القصد وهو هادي السبيل.

[1] – محمد أبوزهرة، تاريخ الجدل، دار الفكر العربي، ط 1 ، 1934 ، ص 167.