الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي جامعة محمد بوضياف بالمسيلة

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية قسم التاريخ

محاضرات حول:

أعلام الفكر السياسي والإصلاحي في الوطن العربي

مطبوعة أكاديمية موجهة لطلبة السنة الأولى ماستر

تخصص: تاريخ الوطن العربي المعاصر

إعداد الدكتور/ عبد القادر خليفي

أستاذ محاضر " أ "

السنة الجامعية:1442هـ – 1443هـ/ 2021م – 2022م

بطاقة معلومات

المستوى الدراسي: السنة الأولى ماستر، تخصص تاريخ الوطن العربي المعاصر

السداسي: الثاني

تصنيف الوحدة: وحدات التعليم الأساسية

اسم المادة: أعلام الفكر السياسي والإصلاحي في الوطن العربي

الرصيد: 05

المعامل: 02

الحجم الساعي: 45 ساعة خلال السداسي (محاضرات + أعمال موجهة)

طريقة التقييم: علامة الامتحان 50%، علامة الأعمال الموجهة 50%

أهداف التعليم:

- إطلاع الطلبة على مختلف اتجاهات النهضة العربية.
- تمكينهم من معرفة الأفكار والايدولوجيا.
- تعرف الطلبة على رواد الأطروحات النهضوية.
- إدراك مفهوم المحافظة على الوطن و الأمة.

محتوى المادة:

- النهضة سياسيا وإصلاحيا.

- القومية العربية.
- زعامات النهضة بالأمة.
- قراءة في التجربة النهضوية.

المحاضرة الأولى: واقع العالم العربي عشية النهضة.

العالم العربي من القرون الوسطى إلى عصر النهضة:

من المعروف تاريخيا أن الوطن العربي قد دخل في مطلع القرن السادس عشر الميلادي تحت المظلة العثمانية، وظل طوال القرون الثلاثة الأولى من حكم الأتراك في عزلة تامة عن العالم الخارجي وبينما شهدت أوربا نهضة علمية وأدبية، رافقتها اكتشافات جغرافية وحركة استعمارية ضمنت لها السيطرة على العالم الجديد، وعلى العديد من أقطار العالم القديم في إفريقيا وآسيا، واجتاحتها في القرن الثامن عشر ثورة صناعية وأخرى سياسية واجتماعية قلبت أوضاعها رأسا على عقب، وأعطتها مركز القيادة للعالم بأسره، كان العرب يعيشون حالة الانغلاق، فلا اختراع ولا تقدم في العلوم والصناعة، بل كان الجمود الفكري مسيطرا، ورافق ذلك تراجع القوة العثمانية وانحسارها وفقدانها مجالات جغرافية لصالح الأوربيين، وانتشار الاستبداد، وصارت بلاد الشام ومصر شبه مستقلتين تحت حكم الأمراء المحليين والمماليك، وظهر جليا العجز العسكري للجيش العثماني.

ووسط هذه الأوضاع كانت المظاهر المرتبطة بالحياة الدينية في جانبها الشكلي المنحرف هي المسيطر على حياة الناس العقلية، وتصدر المشهد علماء الدين كطبقة فكرية وحيدة في الأمة وشاركهم النفوذ رجال الطرق الصوفية التي ذاع صيتها وانتشرت في كل البقاع.[1]

ويمكننا أن نسقط الوصف الذي عرضه عبد الكريم الفكون عن الحالة في قسنطينة والشرق الجزائري عموما والمتضمن في كتابه " منشور الهداية " الصادر عام 1636م على كامل البلاد العربية في القرنين المواليين، فقد كتب الآتي: " أما بعد، فلما رأيت الزمان بأهله قد تعثر وسفائن النجاة من أمواج

[1] - علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة 1798-1914م، الأهلية للنشر والتوزيع، ط5، بيروت لبنان، 1987، ص ص 11-12.

البدع تتكسر، وسحائب الجهل قد أظلت، وأسواق العلم قد كسدت فصار الجاهل رئيسا، والعالم في منزلة يدعى من أجلها خسيسا "[2].

ويصف أحمد أمين(1886-1954م)الوضع العام ببلاد العرب والمسلمين في نهاية القرن الثامن عشر، بأنها كانت تعيش ظلمة حالكة، ومحنة شاملة، وجهل مطبق، وظلم فادح وفقر مدقع وأورد انطباعات أحد السياح الفرنسيين ويسمى الكونت دي فولناي comte de[3]Volney الذي زار مصر وبلاد الشام، وأقام هناك لمدة أربع سنوات في نهاية القرن الثامن عشر، حيث سجل الصورة الآتية: " إن الجهل في هذه البلاد عام شامل، مثلها في ذلك مثل سائر البلاد التركية يشمل الجهل كل طبقاتها، ويتجلى في كل جوانبها الثقافية، من أدب وعلم وفن ".[4]

وقد حمل كتاب الجبرتي[5] " عجائب الآثار في التراجم والأخبار " صورة وافية عن الأوضاع الثقافية التي كانت سائدة في نهاية القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر، حيث يتضح أن السيادة الثقافية قد كانت في مصر بالذات لشيوخ الأزهر وللنزعات الصوفية ولأنماط خرافية من التفكير الديني والعلمي، إذ يروي الجبرتي عددا كبيرا من الحوادث التي تدل على انتشار الاعتقاد الخرافي بين الناس : ومن ذلك ادعاء أحدهم النبوة، وظنون البعض بحلول يوم القيامة في تاريخ محدد وقع الاستعداد

---

[2] - عبد الكريم الفكون، منشور الهداية في كشف حال من ادعى العلم والولاية، تحقيق أبي القاسم سعد الله، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1987، ص ص 31-32.

[3] - الكونت دي فولناي 1757 – 1820 فيلسوف ومستشرق فرنسي زار المشرق العربي بعد عام 1782 ومكث أربع سنوات متنقلا بين مصر وسوريا الكبرى وقد تلقى رصيدا من اللغة العربية في أحد الأديرة بلبنان، من انتاجاته التي جعلته ذائع الصيت، كتاب بعنوان: Ruines ou Méditations sur les Révolutions des Empires، للمزيد حول حياته ينظر:

- https://www.academie-francaise.fr/les-immortels/constantin-francois-chasseboeuf-comte-de-volney

[4] - أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، د.ت،ص 06.

[5]- عبد الرحمن الجبرتي 1754-1822م يعتبر أشهر مؤرخي مصر في العصر الحديث له كتاب " عجائب الآثار في التراجم والأخبار " في خمسة أجزاء، اتصفت كتاباته عموما بالحيادية والتقصي الدقيق للحوادث، اتهمه البعض باتخاذ موقف سلبي تجاه الحملة النابليونية، لم يكن على وفاق مع محمد علي باشا، حيث رفض أن يكتب له كتابا يمدح انجازاته، مما جعل الأخير ينقم عليه.

لهوالاعتقاد في أن أحد الشيوخ كان ينفق من الغيب فإذا مشى في السوق تعلق به الفقراء فيعطيهم الذهب والفضة.[6]

وتساءل أحد المفكرين القوميين في منتصف القرن العشرين عن واقع العرب، فكتب يقول:" لو أتيح لمؤرخ تقليدي تعنيه مصائر الشعوب أن يتأمل الحياة العربية المتردية التي وجد فيها العرب أنفسهم منذ بداية هذا القرن، لخطر له على الفور أن خطيئة كبرى قد اقترفت في ماضي هذا الشعب، كان من نتائجها هذا الواقع الحزين، ولاسيما أن هذا الواقع يمتد إلى عدة قرون من البؤس والفوضى والانحطاط، لا يعبر عنها انهيار الدولة وتجزئة الوطن واضطراب المجتمع فحسب بل إنها تنطوي على أقسى صور لتردي العقول وفساد الضمائر".[7]

ومن الأوصاف ذات الدلالة البالغة على الواقع المتأزم، ما طرحه المستشرق الأمريكي لوثروب ستودارد، فقد تحدث عن حالة العالم الإسلامي في ذلك الوقت قائلاً: "في القرن الثامن عشر كان العالم الإسلامي قد بلغ من التضعضع أعظم مبلغ، ومن التدني أعمق درجة، فأربد جوه وطبقت الظلمة كل صقع من أصقاعه ورجاء من أرجائه، وانتشر فيه فساد الأخلاق والآداب وتلاشى ما كان باقياً من آثار التهذيب العربي، واستغرقت الأمم الإسلامية في إتباع الأهواء والشهوات، وماتت الفضيلة في الناس وساد الجهل وانطفأت قبسات العلم الضئيلة، وانقلبت الحكومات الإسلامية إلى مطايا استبداد وفوضى واغتيال، ليس يرى في العالم الإسلامي ذلك العهد سوى المستبدين الغاشمين، وأما الدين فقد غشته غاشية سوداء، وكثر عديد الأدعياء الجهلاء، وطوائف الفقراء والمساكين، يخرجون من مكان إلى مكان

[6]- فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ط3، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان الأردن، 1988 ص 110.

[7]- محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ط5، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1994، ص 29.

يحملون في أعناقهم التمائم والتعاويذ والسبحات... فلو عاد صاحب الرسالة إلى الأرض في ذلك العصر ورأى ما كان يدهور المسلمين لغضب، وأطلق اللعنة على من استحقها منهم".[8]

وعموما، فقد كان العالم الإسلامي وقتئذ شيخا هرما حطمته الحوادث، وأنهكه ما أصابه من كوارث، فساد نظام واستبداد حكام، وفوضى أحكام، وخمود عام، واستسلام للقضاء والقدر وترديد لقول الشاعر:

دع المقادير تجري في أعنتها ... ولا تبيتنّ إلا خالي البال.[9]

العالم العربي بين التقوقع والانفتاح على التحولات العالمية:

لم يكن اتصال العرب بالفكر الغربي في القرن التاسع عشر أول اتصال لهم بهذا الفكر، فقد سبق أن تعرفوا على منابع الفكر الغربي في القرون الأربعة الأولى للهجرة، من خلال ترجمة الآثار اليونانية في العلم والأدب والفلسفة، وأحرزوا تقدما عظيما في ميادين الفكر المختلفة، منحهم قصب السبق والتفوق على العالم بأسره، وانقطعت هذه الصلة تسعة قرون، لأسباب سياسية واقتصادية ودينية، ثم عادت من جديد تحت ظل الابتزاز الدولي والتدخل السياسي والاحتلال العسكري في عصر التوسع الأوربي.[10]

في القرون الأربعة التي سبقت الحملة الفرنسية، كان الغرب قد حقق نهضة علمية وفنية وسياسية كبرى، تمثلت في كشوف جغرافية واسعة ومبدعة، واختراعات علمية، وحركة واسعة في الترجمة والتأليف والطباعة والفنون والآداب، وثورات سياسية كبرى غيرت في أساليب الحكم وطبيعة الدول على غرار الثورة الانجليزية 1688م، والثورة الأمريكية 1776م، والثورة الفرنسية 1789م

[8] - عارف عادل مرشد،" أثر الفكر الأوربي على الفكر الإسلامي في القرن التاسع عشر"، موقع: http://kalema.net/home/article/view/784، تاريخ الاطلاع 2022/01/17م.

[9] - أحمد أمين، المصدر السابق، ص 08.

[10] - علي المحافظة، المرجع السابق، ص 09.

وتطورت الصناعة العسكرية، حيث بدا الفرق هائلا بين الجيوش الأوربية وخصومها وحدثت نهضة تقنية قائمة على العلم، فظهرت الطباعة والساعة والنظارات والتلسكوب والآلات الموسيقية، وتوجت بالآلة البخارية التي غيرت كل شيء.

يقول برنار لويس(Bernard Lewis1916-2018م): كان المسلمون يحتقرون الغرب ولا يأبهون بالجهود الحثيثة التي يبذلها للنهضة والتقدم، وعندما أفاقوا على صدمة التفوق التقني في بداية القرن الثامن عشر كان الغرب قد سبقهم بأربعمائة سنة في التقدم العلمي، وبدأ التأثير الغربي يغزو الشرق من المدخل التقني ثم بدا الحضور والتأثير الغربي يظهر في الحياة الإسلامية في أشياء ومظاهر ثقافية ذات أهمية جوهرية.

كان التأثير البصري الغربي طاغيا كما يلاحظ برنار لويس، فقد بدأ في اللوحات الفنية والصور الشمسية ثم في اللباس، وكان لذلك تأثير على الهوية والمعتقدات، فالصور والتماثيل التي كانت محرمة في الثقافة الإسلامية، صارت شائعة في القصور والمطبوعات والطوابع البريدية والنقد وانتقل التغيير إلى الجيوش التي صارت جميعها ترتدي أزياء غربية، ثم امتد تغيير اللباس إلى المجتمعات وعندما يغير الناس ملابسهم، ويرتدون ملابس مجتمع آخر، يكونون قد اتخذوا خيارا ثقافيا آخر وفي هذا الباب الأخير فقد تكون مقاومة أو قبول تغيير الملابس الذي ظل موضع جدال في الشرق أكثر من قرنين من الزمان تستند إلى هذه الدلالة.[11]

كتب أحد الباحثين معلقا على الصدمة التي أصابت العالم الإسلامي حينما استفاق على الهوة السحيقة بينه وبين الغرب قائلا : " لقد وقعت السلفية العربية الحديثة في إبهام تاريخي عندما فاتها التميز بين الاستعمار الغربي الحديث وبين الحملات الصليبية، وهي الحملات التي نجحت السلفية في

[11]- إبراهيم غرايبة،" ظلال القرن التاسع عشر على الإصلاح"،

موقع:www.mominoun.com/articles/1402، تاريخ الاطلاع 2019/03/22م.

صدها، ثم ركدت بعدها مطمئنة إلى انتصارها التاريخي، والى تفوقها على الغرب المسيحي الأمر الذي فوّت عليها إدراك معنى خمسة قرون من النهضة الإنسانية الحضارية الجديدة ومن التحولات الجوهرية غير المعهودة من قبل في الفكر والاجتماع والتقنية، وكانت النتيجة أن خسرت معارك الحرب بعد أن فاتها الإسهام في معركة الحضارة ".[12]

[12]- محمد جابر الأنصاري، تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي 1930-1970م، عالم المعرفة، الكويت، 1980، ص 08.

المحاضرة الثانية: النهضة: المفهوم وإشكالات المصطلح

التعريف اللغوي: يشير تفحص القواميس العربية أن اللفظ مشتق من الفعل الثلاثي " نهض " والنهوض هو البراح من الموضع والقيام عنه، وأنهض فلان أي حرّكه للنهوض، وأيضا يقال نهض نهضا ونهوضا أي قام يقظا نشيطا، ونهض إلى العدو أي أسرع إلى ملاقاته، والنهضة تعني الطاقة والقوة والوثبة في سبيل التقدم.[13]

التعريف الاصطلاحي: يذهب المفكر المغربي محمد عابد الجابري(1935-2010م)إلى أن مصطلح النهضة من المصطلحات الجديدة في اللغة العربية، وقد صيغت من مادة " ن.هـ.ض " لتنقل إلى لغة الضاد مضمون الكلمة الفرنسية Renaissance التي لم تظهر في اللغة الفرنسية إلا في مطلع القرن التاسع عشر الميلادي، منظورا إليها كمشروع مستقبل عربي، وهنا تكمن إحدى المفارقات التي تحكم العلاقة بين الفكر الأوربي ومفاهيمه، والفكر العربي الحديث ومصطلحاته المترجمة.[14]

ويقارن الجابري بين مصطلح النهضة ومقابله في اللغة الفرنسية Renaissance، ففي حين تعني النهضة في اللغة العربية القيام والحركة، تعني في قاموس الحداثة الأوربية الولادة الجديدة، ويرى بأن لفظ النهضة صيغ بعديا في اللغات الأوربية ليعبر عن واقع تحقق فعليا، فالميلاد الجديد الذي يشير إليه مصطلح Renaissance، يتمثل في قيام حركة تجديدية واسعة وعميقة شملت الفنون والعلوم والآداب، حركة اعتمدت إحياء التراث الإغريقي والروماني والتي انطلقت في القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين، بينما يشير لفظ النهضة في الفكر العربي الحديث والمعاصر إلى مشروع للمستقبل، مشروع لم يكتمل بعد حتى على صعيد التصور الذهني.[15]

---

[13] - مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ط4، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2004، ص ص 958-959.

[14]- محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، المرجع السابق، ص 22.

[15]- علجية يمونن،" المشروع النهضوي العربي: قراءة في مقاربة محمد عابد الجابري "، مجلة مقاربات فلسفية، المجلد 4، العدد 01، مخبر الفلسفة والعلوم الإنسانية، جامعة مستغانم، السداسي الأول 2019، ص ص 147-148.

وفي تناغم مع هذا الطرح، كتب الباحث كمال عبد اللطيف :" ومن الأمور الهامة التي يجب أن لا نغفلها في هذا السياق، أن الحديث عن النهضة الأوربية تتعلق بتاريخ متحقق، في حين أن الحديث عن النهضة العربية والمشاريع الإصلاحية العربية، هو مجرد حديث عن وعي تاريخي يتجه نحو هدف لم يصبه بعد ".[16]

وبالنسبة لأحد الباحثين، فإن مفهوم النهضة العربية في الكتابات المعاصرة، قد ورد بمعان ودلالات متعددة، حيث كتب:" إنه يستعمل بصفة إجرائية في باب تحقيب التاريخ العربي، فيشير إلى المرحلة التي تبتدئ في التاريخ العربي بنهاية القرن الثامن عشر الميلادي، وهي الحقبة التي ابتدأ فيها التمهيد للغزو الأوربي للعالم الإسلامي، وتنتهي في النصف الأول من القرن العشرين، كما يستعمل في مجال الجدل الأيديولوجي، ليحيل إلى الأدبيات الإصلاحية التي تبلورت في الفكر العربي ابتداء من منتصف القرن التاسع عشر، ومن المعروف أن هذه الأدبيات، كانت تتضمن محاولات في الإصلاح السياسي والديني والاجتماعي واللغوي، وتوحي بعض استعمالات المفهوم داخل دائرة الأدبيات الإصلاحية المذكورة بنوع من المماثلة بينه وبين مفهوم النهضة الأوربية، ويوظف المفهوم في استعمال رابع كشعار معبر عن الطموحات التاريخية للمجموعة العربية في التقدم، ومعنى هذا أنه يحيل هنا إلى النهضة باعتبارها مجرد يوتوبيا".[17]

يذهب المفكر التونسي هشام جعيط(1935- 2021م)إلى القول فيما يتعلق بتعريف النهضة: " لابد من تعريف النهضة بأنها حركة لغوية – أدبية تجلت على نطاق واسع وفي الأعماق ولابد من التفريق بينها وبين الحركة الإصلاحية الإسلامية، وبصفة أخرى بينها وبين مختلف أشكال القومية، مع الاعتراف بتأثيراتها الهائلة على أنماط الخطابات المقبلة، يجب إذن حصر النهضة في مفهومها الدقيق وفي

[16]- كمال عبد اللطيف، مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر، ط1، دار الطليعة، بيروت، 1992،ص 14.

[17] - المرجع نفسه، ص 17.

بعدها اللغوي والتعبيري الأدبي "،[18]وجاء في موسوعة مصطلحات الفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر، بأن لكلمة النهضة معنيان اثنان: أحدهما تجدد الأمة في مجموع أحوالها بعامل أو عوامل استفزتها وتغلبت على العوامل الأخرى، وأما الثاني، فيشير إلى الانتباه لوجوب إحداث التغيير، والشعور ببداية وقوع ذلك التغيير.[19]

أما لماذا فرض لفظ " نهضة " نفسه في الخطاب العربي الحديث والمعاصر بدل لفظ " بعث" أو " انبعاث" الذي هو أقرب كثيرا إلى المعنى الأوربي لكلمة الولادة الجديدة؟ فيجيب الجابري أن :" الظروف وحاجات الناس هي التي تفرض رواج الكلمات لتكون شعارات للمرحلة، وليس التطابق مع مضمون هذه الكلمات في المرجعيات التي نقتبس منها"، فالظروف التي عاشتها البلاد العربية، هي التي أملت على الرواد الأوائل استعمال مصطلح النهضة بدل كلمات مثل انبعاث وتجديد، فما كان العرب في حاجة إليه هو النهوض لمقاومة التدخل الأوربي والاحتلال الأجنبي وهذا النهوض يجب أن يكون في آن واحد قياما وحركة، القيام بمعنى استجماع القوى والاستعداد، والحركة بمعنى مواجهة التهديد الخارجي.[20]

وقد ذهب المصلح خير الدين التونسي الذي سيكون محور دراسة في ثنايا هذا العمل إلىالقول: " أن التقدم هو في الواقع مسايرة العصر والمشاركة في نفس التنظيمات الحضارية وتمثلها أو هكذا يظهر بالنسبة للجماعات التي وجدت نفسها بمعزل عن التجديدات الكبرى الروحية والمادية التي أدت إلى الحضارة واندفاعها إلى الأمام، وهذا الارتفاع العام للمجتمع، وتحوله من حالة متأخرة إلى حالة متقدمة، هو ما أطلق عليه الوعي العربي اسم النهضة.

[18]- عبد الرحمن اليعقوبي، الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي العربي المعاصر، ط1، مركز نماء للبحوث والدراسات،بيروت لبنان، 2014، ص 175.

[19] - جيرار جهامي، موسوعة مصطلحات الفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر، ج3، ط1، مكتبة لبنان، بيروت 2002، ص 2001.

[20]- علجية يمونن، المرجع السابق، ص 148.

إن العامل الخارجي – الغرب – لم يكن يقدم نفسه في صورة واحدة، بل لقد كان ولا يزال يحمل بالنسبة إلى مشروع النهضة العربية مظهرين متناقضين: مظهر يمثل العدوان والغزو الاستعماري والاحتكار والهيمنة وغيرها من صور الخداع والتطاول، ومظهر يمثل الحداثة والتقدم بكل قيمها العصرية المادية والمعنوية كالتقنية والعلم والديمقراطية والحرية وغيرها، ومن هنا كان الغرب ولا يزال بالنسبة للعرب العدو الذي يجب الاحتراز منه والوقوف ضد مطامعه وسيطرته من جهة، والنموذج الذي يغري باقتدائه والسير في ركابه من جهة ثانية.[21]

وعرّفها أحد الباحثين بالقول: وفي الاصطلاح العربي المعاصر، تعد اليقظة العربية أو النهضة العربية مصطلحا تاريخيا يعود إلى حركة فكرية ثقافية ودينية واجتماعية وسياسية عمت البلاد العربية بين سنوات 1820-1914م، وتعني تنبه العرب إلى ماضيهم وإدراكهم لواقعهم المتخلف، وسعيهم لإحياء الماضي بما فيه من أصالة وتراث عربي إسلامي، والعمل على تجاوز هذا الواقع المتخلف وبناء مستقبل أفضل.[22]

وبالنسبة للمفكر فهمي جدعان(1940-حي 2021م)، فإن مسألة ضبط المصطلحات والمفاهيم تبدو أساسية في التوظيف من الناحية العلمية، غير أنها على المستوى المتداول لم تخضع لهذا الأمر ومن ثمة كان هنالك خلط على سبيل المثال بين مصطلحي التقدم والنهضة، ليخلص إلى أن جميع الدارسين للفكر العربي الحديث، قد اختاروا مصطلح النهضة، ووسموا به مجمل الإنتاج الفكري في القرنين التاسع عشر والعشرين[23] الذي حفلت به المنطقة العربية بتفاوت بين حجم المعروض من منتوجها بين المشرق والمغرب.

---

[21]- محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، ط3، بيروت، 1990، ص 27.

[22] - علي بودربالة،" الترجمة ودورها في فكر النهضة العربية الحديثة "، مجلة دراسات في العلوم الإنسانية والاجتماعية ، المجلد 20، العدد 01، جامعة الجزائر2، 2020م، ص 207.

[23] - فهمي جدعان، المرجع السابق،ص 21.

المحاضرة الثالثة: عوامل النهضة في الوطن العربي / ج1

تمهيد: تضافرت جملة من العوامل على امتدادات زمنية وعلى تباين في مستويات التأثير بين الجغرافيات العربية مشرقا ومغربا في الإسهام في بعث المشروع النهضوي، بما أدى إلى تنامي الوعي بحالة التأخر ونمو الاستعدادات لمحاولة الخروج منها، ويمكننا إجمالها في الجوانب الآتية.

1/ الحملة النابليونية على مصر 1798-1801م: فتحت الحملة الفرنسية على مصر أبواب العالم العربي على الحضارة الغربية الحديثة، بما اشتملت عليه من مبادئ سياسية وأنظمة إدارية وعلوم وآداب وفنون وطباعة وصحافة وغيرها، وقد رافق نابليون في حملته أرماده من العلماء متعددي الاختصاصات بلغ عددهم 175 عالما في ميادين الرياضيات والهندسة والطب وعلم الفلك والآثار والجغرافيا وغيرها،كما جلب معه مطبعتين إحداهما فرنسية والأخرى عربية، وأسس مجمعا علميا على غرار المجمع العلمي الفرنسي، من أجل البحث والدراسة في موضوعات الطبيعة والصناعة والتاريخ، وكان المجلس مؤلفا من ثمانية وأربعين عضوا، موزعين على أربعة أقسام هي الرياضيات والعلوم الطبيعية والآداب والفنون والاقتصاد السياسي، وأنشأ مرصدا ومتحفا ومختبرا وأقام مسرحا للتمثيل، واصدر جريدتين باللسان الفرنسي هما La Décade Egyptienne وهي جريدة اقتصادية تصدر كل عشرة أيام، و Le Courrier d'Egypte، وهي ناطقة باسم السلطات الفرنسية وتوزع كل أربعة أيام، كما أصدر جريدة عربية هي " التنبيه " لنشر البيانات على الناس.[24]

لقد كان لمخلفات الحملة المادية والنفسية آثارا قوية على تحريك العقول التي وجدت نفسها بين الإعجاب والدهشة، وقد كتب الباحث عبد الرحمن اليعقوبي ملخصا وقعها:" فقد أثارت مدافع نابليون بونابرت في الشرق العربي ما بات يعرف بصدمة الحداثة، وتشكّل تحت وطأة مضاعفاتها وآثارها سؤال في الفكر النهضوي العربي عن سبب تقدم الغرب وتأخرنا نحن، وقد أدى استيعاب الصدمة ومحاولة

[24]- علي المحافظة، المرجع السابق، ص 23.

هضمها إلى طرح سؤال أساسي آخر مترتب عن هذا السؤال الأول ويتلخص في: ما هو التقدم؟ وما الطريق إليه؟".[25]

وفي سياق رصد تأثيرات الحملة، كتب المفكر محمد عمارة(1931- 2020م)يقول:" ومع هذه الحملة النابليونية جاءت إلى مصر خاصة والى الشرق عامة، صور جديدة، وأفكار جديدة، وقيم جديدة ساهمت جميعا في كسر الحاجز الذي كان قائما حول عقول الشرقيين...نجحت الحملة الفرنسية في أن تلعب دور خطر الماس الكهربائي، الذي ينبه ويوقظ دون أن يصعق ويميت، ولعبت بعثة العلماء التي صحبت الجيش الغازي أهم الأدوار عندما فتحت العيون، لا على المواقيت والأهلة والمواريث فقط، بل على الكيمياء والجغرافيا والطوبوغرافيا والتاريخ والإدارة والاقتصاد والفن".[26]

يتحدث فهمي جدعان عن بدايات التحول في التعاطي مع العلم والمنتجات التي أفرزتها الحضارة الغربية من جراء الاصطدام الذي تلى الحملة النابليونية، حيث يقول: " ومهما يكن من أمر، فإن من المؤكد أن علينا أن ننتظر حملة نابليون على مصر عام 1798م لكي نلاحظ بداية الاهتمام بالعلوم الحديثة، ولكي نشاهد رجالا كالشيخ حسن العطار(1766-1835م) يتصلون بعلماء الحملة، ويطلعون على كتبهم وآلاتهم الفلكية والهندسية، وعلى بعض تجاربهم العلمية فتعتريهم الدهشة أولا، ثم يلي ذلك الإعجاب، ثم هذه الكلمة ذات الدلالة العميقة التي أطلقها العطار نفسه: " إن بلادنا لا بد أن تتغير أحوالها ويتجدد بها من المعارف ما ليس فيها ".[27]

و ذهب أحد الباحثين إلى القول بأن دوافع التحولات النهضوية كانت محلية قبل أن تأتي بها رياح الخارج، وأن إرهاصاتها قد بدأت قبل حلول نابليون بمصر بعدة عقود،مستدلا على ذلك بالثورة

---

[25]- عبد الرحمن اليعقوبي، المرجع السابق، ص 116.

[26]- رفاعة رافع الطهطاوي، الأعمال الكاملة، الجزء الأول التمدن والحضارة والعمران، دراسة وتحقيق محمد عمارة، طبعة خاصة لمكتبة الأسرة، دار الشروق، 2011، ص 19.

[27] - فهمي جدعان، المرجع السابق، ص 116.

الهامية في صعيد مصر التي تصدت للإقطاع، وحاولت بعث نموذج للديمقراطية، لكنه يعترف بأن الحملة كانت عاملا منشطا لحركة الوعي، دفع بالنهضة قدما، وعجّل في عملية الإصلاح والبناء.[28]

ورأى بعضهم الآتي:" فإذا كان مجيء نابليون إلى الشرق عاملا من عوامل اليقظة الحديثة فإن غزوته هذه لا تعدو غير إعادة الغرب تلك اليد التي كانت للعرب عليه، ولم تكن غزوته هذه إلا قبسا أنار شعلة في جمر كان الرماد قد غطاه، وإذا كان الشرق العربي فتح عينيه على مدافع نابليون ليفرك جفون النعاس وينظر إلى ثروته الكامنة ليستثمرها كي يعيد مجده الغابر ".[29]

وحملت إحدى الدراسات المهمة طرحا جديرا بالوقوف عنده والتعاطي مع محتواه، فقد خلص صاحبها إلى أن روافد التأثر العربي عصر النهضة كانت متعددة، ولم يكن الغرب الفضاء الأوحد الذي نهل منه العرب، وقد كتب في هذا الصدد:" فنحن في حاجة إلى مقاربة لمشكلة النهضة العربية تأخذ في عين الاعتبار تنوّع هذه الصلات لنضع هذه النهضة ضمن سياق عالمي يتميز بحركات تجديد ثقافي وفكري تتعلق بإصلاحات الدولة «الحديثة» وبدمجها في النظام الاقتصادي العالمي الرأسمالي، وإلى جانب التشكيلات الأوروبية المشهورة، بوسعنا أن نذكر حركتي التنوير البلقانية والروسية والهاسكلا اليهودية والنهضة البنغالية و«التحديث» الياباني في عصر الميجي والحركات التي تعادلها في الثقافتين الأرمينية والعثمانية، وقد تُبيّن المقارنة بين هذه الحركات بعض السمات المشتركة المهمة، كإعادة اكتشاف التراث القديم ومفاهيم المدنية والتنوير والتقدم الإنساني، إضافةً إلى نموذج الغرب نفسه أو تحدّيه، وقد تسمح لنا دراسة العلاقات التي تعقّدت بين هذه الحركات والمقارنة بينها، بأن نعتبر أنّ النهضة العربية ليست نتيجةً لصلة وحيدة بالغرب بل هي الحالة العربية لظاهرة عالمية.[30]

---

[28] - منذر معاليقي، معالم الفكر العربي في عصر النهضة العربية، دار اقرأ، بيروت، د.ت، ص ص 27-28.

[29] - محمد بديع شريف وآخرون، دراسات تاريخية في النهضة العربية الحديثة، مكتبة الأنجلو المصرية، د.ت، ص 22.

[30] - بيتر هيل، " إعادة النظر إلى المساحة الفكرية للنهضة العربية – من القرن الثامن عشر إلى القرن العشرين " موقع: www.ifpo.hypotheses.org/6076، تاريخ الاطلاع 2022/01/22م.

2/ البعثات العلمية إلى أوربا: وهي عبارة عن سفريات منظمة بهدف تلقي الخبرة العلمية والتقنية على مستوى المراكز والهيئات المتخصصة على مستوى البلدان الأوربية، ورافقها اطلاع هؤلاء المبعوثين على نمط الحياة، وخصوصيات المجتمع الغربي، ومن ثمة تحولوا إلى قنوات لنقل الخبرة.

يعتبر محمد علي باشا الذي تولى حكم مصر لمدة قاربت نصف قرن 1805 – 1848م من أبرز متزعمي هذا الخيار، فقد آثر الاستعانة بالإيطاليين في البداية، حينما أرسل بعثة عام 1813م وكان يتوجس من الفرنسيين والانجليز، لكنه عدل عن ذلك، وأخذ في تسفير البعثات وقد كانت البعثة الأولى الشهيرة التي ضمت 44 طالبا، قد عبرت المتوسط باتجاه فرنسا عام 1826م، وقد تولى إرشادها الديني رفاعة الطهطاوي لدراسة مختلف العلوم النظرية والتطبيقية[31] وتقول الباحثة منى أحمد أبوزيد عن تلك الإرسالية:" هذه البعثة كانت هي الإطلالة الهامة والحقيقية للعنصر المصري والعربي على الحضارة الأوربية الحديثة في مواطنها وديارها ".[32]

لقد كانت تلك البعثات من العوامل الهامة في الانفتاح على حضارة الغرب، وترجمة العديد من المؤلفات العلمية والأدبية والفنية إلى اللغة العربية، وتدريس العلوم الحديثة في المعاهد والمدارس التي أنشأها محمد علي وخلفاؤه على النمط الأوربي.[33]

3/ ظهور الطباعة وتطور أعمال النشر: يكاد الدارسون يجمعون على أن المطبعة التي احضرها نابليون خلال حملته، هي أول مطبعة في شكلها المطور دخلت البلاد العربية، وقد أنشأ بعدها محمد علي مطبعة بولاق المعروفةبالمطبعة الأهلية عام 1821م، بعدما أوفد بعثة لدراسة فن الطباعة إلى ايطاليا وكان أول عمل طبع بها معجم عربي ايطالي عام 1822م، وقد تلتها في الشهرة المطبعة الأمريكية في بيروت، التي تأسست عام 1834م، ثم انتشرت المطابع تدريجيا في مصر والمشرق العربي.

---

[31]- علي المحافظة، المرجع السابق، ص 24.

[32]- رفاعة رافع الطهطاوي، المرشد الأمين للبنات والبنين، تقديم منى أحمد أبو زيد، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 2012، ص 24.

[33]- علي المحافظة، المرجع السابق، ص 24.

يقول الأديب الدمشقي وجيه بيضون في كتابه (بين الصناديق) " ومن المؤسف أن الشرق العربي، لم يتأت له أن يعرف الطباعة إلا متأخرا أي بعد قرنين تقريبا من ظهورها".[34]

ساهمت المطابع في نشر العديد من المؤلفات والكتب العربية القديمة، وإحياء التراث العربي وإيصال المنتوجات الفكرية الحديثة والمؤلفات المترجمة إلى أيدي القراء والمثقفين العرب، فكان لها دور كبير في النهضة الفكرية العربية الحديثة.

[34]- الطباعة في العالم العربي، جريدة الاقتصادية، 2017/12/29م موقع:
www.aleqt.com/2017/12/29/article_1306276.html، تاريخ الاطلاع 2021/05/11م.

المحاضرة الرابعة: عوامل النهضة في الوطن العربي/ ج2

3/ ظهور الصحافة: لقد كان ميلادها مرتبطا بالاتصال بالغربيين، وبات معروفا أن نابليون حمل معه الصحافة إلى مصر ومن ورائها العالم العربي، وتعد جريدة الوقائع المصرية أول صحيفة عربية أصدرها محمد علي باشا عام 1828م، حيث صدرت باللغة التركية، ثم أضحت مزدوجة اللسان لتقتصر بعد ذلك على العربية، وكان من أوائل المحررين فيها الشيخ رفاعة الطهطاوي والشيخ حسن العطار، وأحمد فارس الشدياق، والشيخ محمد عبده، وتعد صحيفة " وادي النيل " التي ظهرت عام 1866م، أقدم الصحف السياسية غير الرسمية، وقد أشرف عليها عبد الله أبو السعود وفي العراق أنشأ مدحت باشا والي بغداد صحيفة " الزوراء "، التي كانت أول صحيفة، وصدرت الرائد التونسي كصحيفة رسمية أسبوعية عام 1861م على يد الصادق باي، وتلتها صحيفة " نتائج الأخبار " سنة 1863م، فكانت بأكورة الصحف السياسية في المغرب العربي، وعلى المستوى الشخصي، يعد رزق الله حسون الحلبي أول عربي يصدر جريدة أسبوعية هي " مرآة الأحوال "، التي ظهرت في عاصمة السلطنة العثمانية عام 1855م[35]، وتوالت الصحف في شتى الأقطار، حتى بلغ عدد ما برز منها 27 إلى غاية عام 1870م وهو عدد ضخم في بداية عهد الصحافة، بالنظر إلى انتشار الأمية والجهل بين السكان في تلك الفترة.

لقد أيقظت الصحافة الأذهان، وحملت إلى قرائها لواء الدعوات السياسية والفكرية المختلفة فساهمت في نشوء رأي عام عربي، وقد حدد أديب إسحاق في العدد الافتتاحي من صحيفة " مصر " التي ظهرت في أواخر ديسمبر 1879م أهداف صحيفته كالآتي: " مسلكي أن اكشف حقائق الأمور ملتزما جانب التصريح متجافيا عن التعريض والتلميح، وأن أجلو مبادئ الحرية وآراء ذوي النقد...وأن أوضح معايب اللصوص الذين نسميهم اصطلاحا أولي الأمر ومثالب الخونة الذين ندعوهم أمناء الأمة ومفاسد الظلمة الذين نلقبهم جهلا ولاة النظام "،[36]و كتب شكيب أرسلان(1869-1946م) عن أهمية

[35]- علي المحافظة، المرجع السابق، ص ص 29-30.

[36]- المرجع نفسه، ص 30.

الصحافة يقول: " لا نزاع في أن الصحافة العربية قد كانت من أقوى عوامل هذه النهضة، بما أثارته من الحرية الفكرية ونقلته من أخبار الغرب الناهض إلى أهل الشرق النائم ".[37]

ولعل ما خطّه المصلح الجزائري إبراهيم أبي اليقظان(1888-1973م)، يعد أبلغ تعبير عن موقع الصحافة ورسالتها الإحيائية في المجتمع حينما كتب:

إن الصحافة للشعوب حياة ... والشعب من غير اللسان موات

فهي اللسان المفصح الذّلق ... الذي ببيانه تتدارك الغايات.[38]

4/ رحلات العرب إلى الغرب: لقد كانت رحلات العرب إلى الغرب من أهم الوسائل التي عرفتهم بمظاهر الحضارة الأوربية في القرن التاسع عشر الميلادي، وقد وصف بعض الرحالين مشاهداتهم في الغرب، ودوّنوا انطباعاتهم فقرأها بعض مواطنيهم الذين لم تتح لهم فرصة الانتقال إلى أوربا، وهو ما لعب دورا في تعرف عدد منهم على الحضارة الأوربية، وقد كان من الطبيعي أن يصاحب تلك الرحلات تغير في ذهنيات الرحالة، وما يتبع ذلك من تمزق وتساؤلات بين التمسك بهويته بما علق بها من مظاهر التخلف والتراجع، وبين اقتباس الحضارة الغربية التي ترمز للقوة والتقدم، لكن مع الخوف من الاستلاب، ومن هنا ظهر الإحساس بالمفارقات الفكرية بين الأنا والآخر.[39]

4/ حركة الترجمة: جاء الاهتمام بالترجمة كوسيلة لنقل المعارف الأوربية الحديثة إلى القارئ العربي، وتعد أولى التجارب الرائدة في هذا الصدد، ما قام به محمد علي باشا في مصر، الذي أمر سنة 1835م بإنشاء مدرسة الترجمة، والتي عرفت فيما بعد بمدرسة الألسن كمدرسة عليا متخصصة في تدريس اللغات

---

[37]- شكيب أرسلان، النهضة العربية في العصر الحاضر، تقديم محمد شيا، ط1، الدار التقدمية، الشوف، لبنان، 2008،ص 29.

[38]- محمد ناصر،" حياة الشيخ إبراهيم أبي اليقظان دروس وعبر "، موقع:
www.alroya.om/post/20699 ، تاريخ الاطلاع 2021/04/25م.

[39]- نازك سابا يارد، الرحالون العرب وحضارة الغرب في النهضة العربية الحديثة، ط2، نوفل للنشر، د.م، 1992، ص 9.

الأوربية، وقد تحولت إلى قلعة لتخريج الكوادر المؤهلة في هذا الميدان، وقد لعب الشاميون دورا بارزا في هذه الحركة، وكان لترجمة الكتب الفرنسية والانجليزية أثر كبير في النهضة الأدبية.[40]

5/ الاستشراق: لقد أسهمت حركة الاستشراق عبر مراحلها المختلفة في استكشاف وبعث التراث العلمي والأدبي ومكنونات الحضارة العربية الإسلامية، وبعيدا عن الجدل الدائر حول أهداف المستشرقين وطبيعة إنتاجهم ومدى تعصبهم أو تسلحهم بالموضوعية في تصديهم للكتابة والترجمة عن الآخر ، ذلك أن موضوع البحث هنا لا يعالج هذه المسألة التي تحتاج إلى عمل خاص يتولى التدقيق في كل حيثياتها ورصد تجلياتها المختلفة، إنما نريد في هذه الوقفة التركيز على الكيفية التي ساعد بها هذا النشاط الفكري في تنوير عقول العرب والمسلمين، ومن ثمة الإسهام في حركة الانبعاث.

والواقع كما يذهب الباحث علي المحافظة، فإن اهتمام الأوربيين بالإنتاج الفكري العربي والإسلامي يرجع إلى عهود الإسلام الأولى، وأخذ يتزايد مع الزمن، فكان من العوامل الرئيسة في نهضة أوربا العلمية والأدبية في مطلع العصور الحديثة، وإذا كانت الكنيسة سباقة إلى رعاية هذا النشاط غير أنه ما لبث أن حاز اهتمام الدول، فكانت فرنسا أولها في هذا المضمار، حيث أنشأت مدرسة لتعليم اللغات الشرقية الحية في باريس عام 1795م، وسارت بقية البلدان على النهج الفرنسي فظهر عدد من المستشرقين الذين تعلموا اللغة العربية في المعاهد الغربية، وتمكن بعضهم من زيارة البلاد العربية وجمع العديد من المخطوطات وتولوا فيما بعد تحقيقها ونشرها وتشكلت الجمعيات التي اهتمت بالتراث العربي والشرقي، فظهرت الجمعية الآسيوية الباريسية عام 1821م، وجمعية بريطانيا العظمى الآسيوية عام 1823م، والجمعية الآسيوية الألمانية عام 1845م، وقد أصدرت كلها العديد من المجلات المتخصصة.[41]

ولا شك أن المستشرقين قد عكفوا على دراسة التراث الإسلامي، وبذلوا جهودا كبيرة في التعامل مع هذا التراث، بدءاً بتعلم اللغة العربية، وانتهاء بدراسة القرآن والحديث، ونشروا الكثير من

[40] - علي بودربالة، المرجع السابق، ص ص 211-212.

[41] - علي المحافظة، المرجع السابق، ص 33.

الدراسات والأبحاث عن الإسلام وتاريخه وحضارته وعلومه وآدابه، وقد أدت هذه الحركة الثقافية الاستشراقية إلى نتائج إيجابية وأخرى سلبية.

ففي الإيجابيات:

– المشاركة في إحياء التراث الإسلامي، بالتحقيق والطبع والفهرسة والنشر وغير ذلك وإن كان كل ذلك لا يخلو من هنات.

– التعريف بالثقافة الإسلامية ونشر مفاهيمها بين المثقفين الغربيين، ومثال ذلك، ما قام به جوستاف لوبون في كتاب "حضارة العرب" وكارل بروكلمان في "تاريخ الأدب العربي" وغيرهما ممن كان العلم رائده والحق مقصده.

– استفزازهم المثقفين المسلمين وحفزهم للمشاركة في تحقيق التراث، ودفعهم وتحريكهم لتوضيح حقائق الإسلام ورد الشبهات وكشف زيف دعوات الخصوم، وقد أدى هذا بالفعل إلى الخروج من جمود العصور الماضية، وأحدث في المجتمع الإسلامي ديناميكية ثقافية جديدة.

وأما في السلبيات:

–إثارة الشبهات حول الوحي بعامة والسنة بخاصة، وقد تولى كبر هذا المستشرق المجري المسيحي "جولد تسيهر" 1850 – 1921م الذي يعتبر إمام المستشرقين.

–التشكيك في قيمة الفقه الإسلامي والدعوى بأن هذا الفقه العظيم مأخوذ من فقه الرومان وأن المصطلحات الشرعية مستقاة من كتب اليهود.

- بتر الأحداث وعرضها من جانب واحد: في هذا الصدد يقول عبدالعظيم الديب في كتابه "نحو رؤية جديدة للتاريخ الإسلامي": "... نجد المؤرخين للحملة الفرنسية يقولون لنا: استيقظ الشرق على

طلقات مدافع نابليون، وجاءت الحملة بأول مطبعة عرفها الشرق، وأول معمل للكيمياء ورسمت أول خريطة للبلاد وأصدرت أول صحيفة" وهذا صحيح!

ولكن كان يجب أن يقولوا أيضا" :إن الفرنسيين أول من نظموا المواخير والحانات، وأعطوها التراخيص جهاراً، وأول من أباحوا البغاء الرسمي، وأول من أدخلوا السفور والفجور، كان الأولى هذا بجانب ذاك وأن يذكروا التخريب والتدمير، وسفك الدماء، واستنزاف خيرات البلاد[42]."

6/الإرساليات التنصيرية:

كما أسهمت عوامل أخرى في بعث النشاط الفكري في المنطقة العربية، ومن ذلك دور الإرساليات التنصيرية في تحريك العجلة الثقافية والعلمية، وتطوير مجال التعليم وخصوصا في مصر وبلاد الشام، بالتوازي مع خدمة أهدافها الخفية من ضرب للعقيدة الإسلامية وتشجيع لتبني القيم الغربية.

وهكذا نجد القوى المسيحية تركز جهودها على تلك المنطقة انطلاقا من جزيرة مالطة التي شكلت قاعدة نشاط لها منذ أواخر القرن 16م، فمثلا بدأ عمل الإرساليات التنصيرية على عهد محمد علي باشا وقد كانت أول مدرسة هي مدرسة الأباء لأرنست التي ظهرت عام 1840م بالإسكندرية وأطلق عليها فيما بعد الكلية الفرنسية، وما لبث أن اتسع نشاطها زمن الخديوي إسماعيل 1863-1879م بسبب تشجيعه لها استرضاء للبلدان الأوربية التي كانت تزوده بالقروض المالية ولقد استهدف عمل تلك الإرساليات مجالين تمثلا في إنشاء المدارس والمعاهد البروتستانتية والكاثوليكية، وتشكيل كتائب للتنصير تحت مسمى الخدمات الطبية.[43]

---

[42] - محمد أحمد عبد الهادي،" الدور الثقافي للاستشراق "، موقع:
www.al-sharq.com/opinion/09/08/2013$ ،تاريخ الاطلاع 2022/02/10م

[43] - خالد محمد نعيم، الجذور التاريخية لإرساليات التنصير في مصر، كتاب المختار، القاهرة، د.ت، ص ص 23-24.

المحاضرة الخامسة: اتجاهات النهضة ومنطلقاتها.

تمهيد/

لقد أظهرت الأدبيات المؤرخة لفكر النهضة العربية تنوعا في الأطروحات، بفعل حلة الثراء المجتمعي اثنيا، وإيديولوجيا وسياسيا، وهي في تدافعها، قد حاولت أن تعرض حلولا لمواجهة حالة التخلف والركود الحضاري، التي وجد الإنسان العربي مشرقا ومغربا نفسه يحياها في القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين، لاسيما وهو يواجه أنموذجا حضاريا زاحفا في ميادين شتى عسكرية وسياسية، وأنماط فكرية ومنجزات علمية، وقوالب تقنية، ويتعلق الأمر بالعالم الغربي عموما وأوربا على وجه الخصوص.

فكان أن أفرزت الساحة العربية تصورات متعددة للخروج من تلك الحالة، وقد صعب وضع تحديد دقيق، وحدودا فاصلة زمنيا أو جغرافيا بين تلك الأفكار المتنافرة أحيانا، والمتقاطعة أحيانا أخرى، الأمر الذي جعل مسألة ضبطها بشكل دقيق على أسس واضحة، من الصعوبة بمكان، وبالتالي جرى الحديث عن تصنيفات، جعلها البعض ثنائية متضادة فيما يعرف بصراع الأصالة والمعاصرة، وعدّها آخرون ثلاثة اتجاهات رئيسة، وقد يتفرع عنها الكثير من المجموعات، وعموما سنعتمد نحن هنا التقسيم الذي يبدو لنا موضوعيا إلى حد بعيد، والذي يتمثل في: تيار الأصالة - تيار المعاصرة – التيار التوفيقي.

يرى أحد الباحثين أن العرب قد وجدوا أنفسهم عند بدء يقظتهم في أوائل القرن الماضي أمام نموذجين حضاريين، الحضارة الأوربية التي كان تحديها لهم ثقافيا وعسكريا المهاز الذي أيقظهم وطرح مشكل النهضة عليهم، والحضارة العربية الإسلامية التي شكلت ولازالت تشكل بالنسبة لهم السند الذي لابد منه في عملية تأكيد الذات لمواجهة ذلك التحدي ، ولما كان النموذج الأوربي قد حمل إليهم في آن واحد الحرية والقمع أي الإيديولوجية الليبيرالية والتدخل الاستعماري ولما كان النموذج

العربيالإسلامي يقدم نفسه لهم عبر قنطرة طويلة عريضة من الانحطاط والركود فلقد كان الاختيار مصحوبا بنوع من التوتر النفسي.[44]

إن وعي النهضة عند العرب يقوم أساسا على الإحساس بالفارق بين واقع الانحطاط المعاش وواقع النهضة الذي يقدمه لهم أحد النموذجين: النموذج العربي الإسلامي الذي يزداد مع الوقت توغلا في الماضي بالشكل الذي يجعل التفكير فيه يفقد أسبابه الموضوعية، والنموذج الأوربي الذي يتوغل في المستقبل بالشكل الذي يجعل الأمل في اللحاق به يتضاءل أمام اضطراد التقدم العلمي والتكنولوجي الهائل.[45]

1/ **تيار الأصالة/ النزعة السلفية:** يدعو إلى استعادة النموذج العربي الإسلامي كما كان قبل الانحراف والانحطاط، أو على الأقل الارتكاز عليه لتشييد نموذج عربي إسلامي أصيل، يحاكي النموذج القديم في الوقت ذاته الذي يقدم فيه حلوله المناسبة لمستجدات العصر، بحسب ما ذهب إليه المفكر محمد عابد الجابري.[46]

ويرى البعض أن هذا التيار مناقض تماما لتيار الحداثة، حيث يسعى للبحث عن أسباب التخلف ضمن إطار الإسلام نفسه، ويرى أن النهضة والتقدم، لا يمكن أن تتحقق للعرب والمسلمين، إلا بما حقق لهم في الماضي مجدهم ورقيّهم، أي بالرجوع إلى سيرة السلف الصالح والاقتداء به، والقطيعة الكاملة مع ما تحمله الحداثة الأوربية بوصفه مخالفا للشرع.

يذهب المفكر الإسلامي محمد عمارة في تحليله للخلاف القائم فيما بين العلمانيين والإسلاميين، إلى القول: " إن استحكام هذا الخلاف، وتعمق هذه الثنائية، قد أصابا حياتنا الفكرية بما يشبه الطائفية الحضارية فرأينا ونرى كل فريق يعيد تكرار حججه ومقولاته، دون أن يبذل جهدا حقيقيا في فقه حجج

---

[44]- محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مرجع سابق، ص ص 22-23.

[45]- المرجع نفسه، ص 24.

[46] - محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 16.

الفريق الآخر ومقولاته، علمانيون يرفضون التراث دون إحاطة به، بل ولا معرفة بمنابعه، وما لديه من عطاء صالح للحاضر والمستقبل، وتراثيون لا يقيمون وزنا لعلامات الاستفهام، وبواعث القلق من إسلامية الحياة والدولة لدى العلمانيين...والنتيجة المأساة هي تبديد طاقاتنا الفكرية ".[47]

وبالنسبة للباحث كمال عبد اللطيف، فإن خطاب التيار السلفي، قد عرف نوعا من المراجعات بين الجيل المؤسس له، على غرار جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، حيث حاول هؤلاء التوفيق بين قيم الإسلام وقيم العصر، فلا تناقض بين الإسلام والعلم، ولا بين الإسلام والفلسفة وكل مبتكرات الحضارة الغربية الراهنة في نظرهم، تعدّ في عمقها تتويجا لمحاولات بدأت في دار الإسلام، وفي زمن ازدهاره في عصور خلت، لكن السلفيين المتأخرين على غرار رشيد رضا وحسن البنا، وسيد قطب، قد رفضوا مبدأ التوفيق بين مظاهر الحضارة الغربية والإسلام ، واعتبروا أوربا المعاصرة بكل منجزاتها الفكرية والسياسية والتقنية مجرد جاهلية جديدة.[48]

ولعلنا نستشهد في هذا الباب بما كتبة سيد قطب(1906-1966): " ليست مهمتنا أن نصطلح مع واقع هذا المجتمع الجاهلي، ولا أن ندين بالولاء له، فهو بهذه الصفة – صفة الجاهلية – غير قابل لأن نصطلح معه...إن مهمتنا هي تغيير واقع هذا المجتمع الجاهلي من أساسه، إن أولى الخطوات في حركتنا، هي أن نستعلي على هذا المجتمع الجاهلي وقيمه وتصوراته وألا نعدّل نحن في قيمنا وتصوراتنا قليلا أو كثيرا، لنلتقي معه في منتصف الطريق ".[49]

ويتناغم في كثير من الجوانب مع هذه الرؤية الرافضة لمنطق استيعاب الفكر الغربي والتوافق معه الباحث أنور الجندي(1917-2002م) إذ يقول:" كيف يمكن أن نخلط فكر الإسلام القائم على التكامل والنظرة الجامعة مع فكر الغرب القائم على المادية الخالصة ... كيف يمكن أن تقوم قوائم النهضة العصرية بإضافة تراث أمة عاشت أربعة عشر قرنا في إطار منهج جامع متكامل أضاء العالمين شرقا

[47]- علي عبد الرازق،معركة الإسلام وأصول الحكم، تقديم عمار علي حسن، دار الكتاب المصري، القاهرة، 2012، ص 7.

[48] - كمال عبد اللطيف، المرجع السابق، ص ص 32-34.

[49] - سيد قطب،معالم في الطريق، ط6، دار الشروق، القاهرة، 1979، ص 19.

وغربا مع فكر مادي ليس له رصيد قديم إلا الأساطير، وأن كل ما فيه من قوة الآن وهو التجريب فقد أخذه من الإسلام ونمّاه وصنع به حضارة العصر ".[50]

ويضيف "إن الدعوة إلى الانفتاح على الغرب في مجال الفكر، يجب أن تكون مشروطة بحاجة الأمة الإسلامية وبما يصلح لها، وبحريتها الكاملة ..إننا بحاجة إلى العلوم التجريبية وحدها من الغرب ولسنا في حاجة إلى أسلوب العيش أو الأدب أو المفاهيم الاجتماعية الغربية، فان ذلك كله يختلف مع جوهر مفهومنا الاجتماعي والأخلاقي، وإننا في حاجة إلى الوسائل والأدوات ولسنا في حاجة إلى المناهج".[51]

2/ **تيار المعاصرة/ الحداثة/ النزعة الليبيرالية**:يرى أنصار هذا الاتجاه، بأن تحقيق النهضة والتقدم يكون في تبني الحداثة الغربية بشكل كامل، والقطيعة مع عصر الانحطاط، وما قبله من العصور العربية والإسلامية، حيث يدعو محتضنيه إلى تبني النموذج الغربي المعاصر، بوصفه نموذجا للعصر كله، أي النموذج الذي يفرض نفسه تاريخيا كصيغة حضارية للحاضر والمستقبل.

والواقع، أن هذا الاتجاه، قد جمع خليطا فكريا وإيديولوجيا ودينيا، حيث مثّله أساسا الكتاب المسيحيّون، لاسيما المنحدرون من بلاد الشام، وقاسمهم الطرح عدد من الكتاب والمثقفين المسلمين الذين عرفوا انفتاحاً واسعاً على الفكر الأوربيّ، واعتبروا العلم أساس المدنية، وقللوا من أهمية الدين وفكروا في دولة تفصل بين السلطة الزمنيّة والسلطة الروحيّة، ودافعوا باستماته عن النظريات العلميّة الاجتماعيّة السائدة في العالم الأوربيّ، واتخذوا من حياة أوربا النموذج النمطي للحياة.

لقد نقل المثقفون المسيحيُّون إلى الفكر العربيّ تيارات الفكر الأوربيّ وخاصة الجانب العقلانيّ الليبراليّ وتناولوا علاقة العلم بالدين والمجتمع، فأسهموا في تحسيس المجتمع العربيّ الإسلاميّ، وتركيز انتباهه على قضايا العلم بعيداً عن الدين، وتداولوا مقولات الفكر الاجتماعيّ قصد تغيير أوضاعهم الدينيّة

[50] - أنور الجندي، المعاصرة في إطار الأصالة، ط1، دار الصحوة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1987، ص 19.

[51] - المرجع نفسه، ص 83.

والاجتماعيّة، واعتبروا أنَّ كل تقدم اجتماعيّ منوط بالعلم لا بالدين بل اعتبروا التعصب الدينيّ أساس البلاء والتأخر.

ففي هذا السياق، رأى المفكر الفلسطيني هشام شرابي(1927 – 2005م)في تحليله لفكر قاسم أمين، إلى أنه يؤمن بأن العلم هو الأساس الشرعي الوحيد للحقيقة، وأن مفتاح الخلاص للمجتمع الإسلامي، يكمن في التغلب على الجهل، ونشر المعرفة والتنوير، وبسبب تأثر أمين بتعاسة الجماهير في مصر، والتي أرجعها بحكم الفلسفة التي يؤمن بها إلى النزعة المحافظة المتصلبة عند عامة الناس، وإلى مقاومتهم العمياء للتغيير، مما قاده إلى القول: " من بين أسباب نكبتنا، أننا نسند حياتنا على التقاليد التي لم نعد نفهمها، والتي نحافظ عليها فقط لأنها أعطيت لنا".[52]

وفي دراسته لفكر طه حسين، ذهب الباحث ماجد السامرائي(1945-حي 2021م) إلى أن هذا الكاتب المصري، قد بالغ في التنكر لانتمائه الحضاري، حينما أعلن في ثنايا كتابه الموسوم " مستقبل الثقافة في مصر "،بأن أرض الكنانة تمثل جزءا من أوربا في كل ما يتصل بالحياة العقلية والثقافية، على اختلاف فروعها وألوانها، مؤكدا أن من السخف الذي ليس بعده سخف اعتبار مصر قطعة من الشرق، وعلى الرغم من المراجعات التي وسمت كتابات طه حسين اللاحقة بحسب ذات الدارس إلا أن فكر الرجل ظل يرى بأن الثقافة الغربية بتمثلاته لها تبدو وكأنها محور حركة العالم.[53]

يقول المفكر عابد الجابري عن مسألة الحداثة: " نحن نعرف جميعا أن مسألة الأصالة والمعاصرة في فكرنا العربي الحديث، لم تطرح – عندما طرحت لأول مرة في القرن الماضي – من منظور يرفض الحضارة الغربية الحديثة، ومظاهر التقدم والرقي فيها، الاقتصادية منها والاجتماعية والسياسية والثقافية، بل على العكس لقد طرحت في إطار السؤال النهضوي المحوري في الفكر العربي الحديثلماذا

[52] - هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب، دار النهار للنشر، بيروت، 1981، ص ص 101-102.

[53] - ماجد السامرائي، الثقافة والحرية: قراءة في فكر طه حسين، ط1، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 1996 ص ص 50-59.

تأخرنا نحن العرب، نحن المسلمين، نحن الشرق، وتقدم غيرنا، أوربا المسيحية، الغرب، وبالتالي كيف ننهض؟ كيف اللحاق بالركب؟"

كتب إسماعيل مظهر(1891-1962م)في جريدة المقتطف يدعو إلى نقض العقلية الغيبية المخلوطة بشيء من العلم التي تميزت بها الحضارة الإسلامية وأحياها الأفغاني والى إحلال العقلية الأوربية محلها دون تقريب وتوفيق ، وبأسلوب المواجهة بين العقليتين المضمحلة والصاعدة :" إنني أتوقع وعسى أن يكون ذلك قريبا أن الخطوة التي خطوناها في سبيل الخروج من ظلمات الأسلوب الغيبي إلى وضح الأسلوب اليقيني ، سوف تقودنا سعيا إلى ميدان يتصادم فيه الأسلوبان تصادما يثير في جو الفكر عجاجة ينكشف غبارها عن الأسلوب الغيبي وقد تحطمت جوانبه واندكت قوائمه، وتترك الأسلوب اليقيني قائما بهامه الجبّار القوي الأصلاب مشرفا على الشرق وقد هبّ من رقاد القرون ليسير في الدروب التي مهدت سبله للأنام نواميس النشوء والارتقاء ".[54]

ويرى زكي نجيب محمود(1905– 1993م)، أن المشكلة الكبرى التي تواجه العرب هي كيفية التحول من ثقافة اللفظ إلى ثقافة العلم والتقنية والصناعة مشددا على أن ذلك لن يحصل بالرجوع إلى التراث القديم وأن مصدره الوحيد أن نولي وجوهنا إلى أوربا وأمريكا نستقي من منابعهم ما تطوعوا بالعطاء وما استطعنا من القبول ، ويتساءل أي الأفكار التي يريدوننا أن نبتعثها من الأسلاف ؟ وهل صحيح أننا واجدون في أفكار أسلافنا بالأمس ما يمكن أن ينير لنا الطريق؟ ليصل بالتحليل إلى أن الدعوة إلى إحياء التراث دعوة تغري السامع بنغمتها الجذابة، لكنها لا تنطوي على نتيجة عملية سوى ما يجده محترفو الدراسة الأكاديمية النظرية فيها من رياضة للذهن.[55]

إن المفكر العربي المعاصر يجد نفسه بين نارين، فإما أن يختار حياة فكرية حقيقية تنبض بمشكلاته وأزماته وما يقترح لها من منافذ للنجاة، لكنه في هذه الحالة يكون في حياته الفكرية متسولا

[54] - محمد جابر الأنصاري، الفكر العربي وصراع الأضداد، ط2، المؤسسة العربية لدراسات والنشر، بيروت، 1999، ص ص 59-60.
[55] - زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، ط9، دار الشروق، القاهرة، 1993، ص ص 82-86.

كما هو بالفعل متسولا في حياته المادية بأنظمتها وأجهزتها ، وإما أن يلوذ بأصالة آبائه فيما خلّفوه من إرث عظيم ، لكنه في هذه الحالة الثانية مضطر أن يقضي بقية حياته في متحف الآثار النفيسة ، فلا تعود له صلة حيوية مع دنيا الفاعلية والنشاط، فيعيش مرارة الغربة.[56]

ويرى سلامة موسى(1787 – 1958م)أن ماضينا كله سخافات وجهالات لا يصح الافتخار به، وعلى نفس الخط يكتب حسين فوزي:" أن الثقافة العربية ماتت عقب القرون الوسطى وذهب غبارها مع الثقافات الأخرى التي عرفت أوربا بين أغلال الإمبراطورية الرومانية وعصر النهضة ولا قيمة للثقافة العربية أكثر من أنها لعبت دور انتقال في العصور الوسطى، فكانت مستوردا لبعض مظاهر تفكير اليونان فيما قبل عصر إحياء العلوم، وقد كانت حلقة اتصال بسيطة بين اليونان وعصر النهضة، وقد انطفأ نورها كما ينطفئ السراج الذي نضب زيته وأحرقت ذبالته وانكسر إناؤها، وعلى جميع الأمم التي تتكلم العربية أن تنصرف عن هذه الثقافة فلا نضيع وقتنا في نبش قبور لن نجد فيها ولا عظاما متماسكة وكانت والى التراب تعود".[57]

يعتقد أحد الباحثين، أن النظر إلى التراث يجب أن يتم بكيفية واعية حيث يذكر:" الموقف من التراث لا ينبغي أن يكون موقف الإحياء السلبي أو موقف الاسترداد البليد، فضلا عن أنه لا ينبغي أن يكون موقف الرفض المطلق أو الانتقائية النفعية، إنما ينبغي أن يكون موقف النقد التاريخي الشامل".[58]

3/ **التيار التوفيقي**: اتخذ موقف التوفيق بين كلا الاتجاهين، وتتلخص أطروحته في العبارة القائلة: " نأخذ من الفكر الأوربي ما هو ضروري لنهضتنا وتقدمنا، ولا يتناقض مع قيمنا وأصالتنا، ومن تراثنا تلك الجوانب المشرقة، التي جعلت من حضارتنا أعظم الحضارات في عصرها، والتي لا تتعارض مع متطلبات التقدم في عصرنا.

---

[56] - زكي نجيب محمود، المرجع السابق، ص ص 98-99.

[57] - أنور الجندي، معالم الفكر العربي المعاصر، مطبعة الرسالة، د.م، د.ت، ص 177.

[58] - محمود أمين العالم، الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر، د.م، د.ت، ص 37.

وحول مسألة التوفيقية، كتب الأديب السوري محمد كرد علي(1876-1953م): " دعوت منذ بدأت الاشتغال في الصحافة العربية عام 1897مإلى نبث دفائن المدنية العربية، وبث خزائن الحضارة الغربية ...والجمود على القديم هو العقم بعينه وقطع الصلة مع المدنية الحديثة مضرة ومعرة ، ولا خير فيمن جهلت أصوله ولم يتخلق بأخلاق جيله وقبيله ".[59]

" فليعلم الجامدون على مسطور القديم، أن لا قيام لأمرنا بغير الأخذ من مدنية أوربا ويدرك أنصار الحديث، بأن هذه المدنية الجديدة التي بهرتهم بزخارفها وسفاسفها، لا تنفعهم وتنفع بني قومهم، إلا إذا رافقها ما يجمّلها من علوم الأسلاف وآدابهم، والأمة التي تنزع ربقة قديمها جملة واحدة، وتنتقل إلى طور آخر دفعة واحدة، قد ينعكس عليها الأمر، ويتلوى عليها القصد ".[60]

ويضيف مؤكدا على هذه القضية: " وبعد، فإن كل عاقل عرف تاريخ هذه الأمة، يرى الخير كل الخير في احتفاظها بقديمها، وفهم كل ما ينفع من هذا الجديد، على أن يكون للدين والعلم حريتهما فتكون المعتقدات بمأمن من طعن الطاعنين بها، وإذا رأى بعضهم في بعض المعتقدات ما لا ينطبق على روح الحضارة والعلوم العصرية، فالأولى أن يطبقوا العقل على النقل كما هو رأي كبار علماء الإسلام منذ القديم،وإذا عجزت عقولهم عن ذلك، فالأجدر بهم أن يأخذوا بعض القضايا بالتسليم، ويتركوا العالم حرا يسير وحده دون أن يعوقه عائق، وما نخال كل عاقل إلا ويعتقد أن صحيح النقل، لا يخالف صريح العقل".[61]

ويرى المفكر الجزائري مالك بن نبي(1905– 1973م)، ضرورة الانفتاح على الحضارة الغربية، فقد فرضت حضورها ولا يمكن القفز على هذا الواقع، حيث ذكر في هذا الباب: " ونحن في القرن العشرين نعيش في عالم يبدو فيه امتداد الحضارة الغربية قانونا تاريخيا لعصرنا ففي الحجرة التي

[59] - محمد كرد علي، القديم والحديث، ط1، المطبعة الرحمانية بمصر، 1925، ص 01.

[60] - المصدر نفسه، ص 6.

[61] - المصدر نفسه، ص 6.

اكتب فيها الآن كل شيء غربي، فيما عدا(القلة) التي أراها أمامي، فمن العبث إذن أن نضع ستارا حديديا بين الحضارة التي يريد تحقيقها العالم الإسلامي، والحضارة الحديثة ".[62]

وبالنسبة للمصلح خير الدين التونسي، فإن الاقتباس يمثل قانونا مطردا في التقدم والتأخر فالنهضة الأوربية تحققت بالاقتباس من العرب، وكذلك تتحقق النهضة الإسلامية الحديثة بالاقتباس من الغرب، وقد انطلق في طرحه من فكرة أساسية فحواها، أن العالم قد أصبح مترابطا، فلا يمكن أن نعيش في عزلة عن الآخرين، وفي هذا الصدد كتب:" إذا اعتبرنا ما حدث في هذه الأزمان من الوسائط التي قربت تواصل الأبدان والأذهان، لم نتوقف أن نتصور الدنيا بصورة بلدة متحدة تسكنها أمم متعددة، حاجة بعضهم لبعض متأكدة، وكل منهم وإن كان في مساعيه الخصوصية غريم نفسه، فهو بالنظر إلى ما ينجر بها من الفوائد العمومية مطلوب لسائر بني جنسه ".[63]

ويضرب بسهم وافر في أفكار هذا التيار، المصلح رفاعة الطهطاوي، فقد تحدث عن تمدين مصر والنهوض بها، وذكر في سياق حديثه عن روافد الأفكار التي جاء بها، والتي ضمّنها أحد أشهر كتبه المعروف اختصارا بمناهج الألباب:" اقتطفتها من ثمار الكتب العربية اليانعة، واجتنيتها من مؤلفات الفرنساوية النافعة، مع ما سنح بالبال ، وأقبل على الخاطر أحسن إقبال، وعززتها بالآيات البيّنات والأحاديث الصحيحة والدلائل المبيّنات، وضمنتها الجمّ الغفير من أمثال الحكماء، وآداب البلغاء، ومع كل ما ترتاح إليه الأفهام، وتنزاح به عن الذهن الأوهام ".[64]

ولا يمكن إغفال المساهمة الجزائرية في هذا الطرح، ففي هذا الصدد يكتب الشيخ الطيب العقبي(1890-1960م)داعيا إلى استنهاض الهمم لتدارك التأخر بكيفية عقلانية.

---

[62] - مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر دمشق، 1986، ص 43.

[63] - خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تقديم محمد الحداد، دار الكتاب المصري، القاهرة، 2012، ص 51.

[64] - رفاعة الطهطاوي، مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية، تقديم عبده إبراهيم علي، دار الكتاب المصري القاهرة، 2012 ص 56.

هبّوا بني وطني من نوم غفلتكم ... جلّ المصاب وخطب الدهر يرمينا

تعلّموا العلم وامشوا في مناكبها ... وجانبوا كسلا أودى بماضينا

وزاحموا الغرب في الدنيا ولذّتها ... وجددوا عصر عزّ في تعالينا

ما كان قط حراما في شريعتنا ... سير بأوطاننا فيما يرقّينا

هذي بلادكم ترنو لنهضتكم ... وكنز ثروتكم لا زال مخزونا.[65]

ويحلل أحد الباحثين مرتكزات التيار التوفيقي فيكتب:" وإذا شئنا النظر إلى التاريخ في استمراريته، قلنا إن التوفيقية الحديثة هي لقاء آخر متجدد بين تراث الشرق الأدنى والعقل الأوربي منذ نشأته الإغريقية، وإن ما حدث هو مواجهة لموجة هيلينية جديدة قادمة هذه المرة من أوربا الغربية بثوب عصري، غير أن هذه النظرة الاستمرارية يجب ألا تحجب عنا تميز الظروف الجديدة وخصوصيتها، فهذه الموجة لا تأتي باختيار وبقرار من الخليفة لاستقدام الكتب الإغريقية وإنشاء دور لترجمتها، وإنما تجتاح ببوراج حربية، وبضغوط سياسية واقتصادية لا ترد، وبفكر نقدي عقلاني خالص ثائر على الأصول القديمة، تبشّر به الكتب والجامعات، شاء الخليفة أم أبى، بل إن هذه الموجة الجديدة قد أطاحت بالخليفة والخلافة في نهاية الأمر.[66]

[65] - موسى الأحمدي نويوات، المتوسط الكافي في علمي العروض والقوافي، ط4، دار الحكمة للنشر والترجمة، الجزائر 1994، ص 101.

[66] - محمد جابر الأنصاري، الفكر العربي وصراع الأضداد، مرجع سابق، ص ص 48-49.

المحاضرة السادسة: الحركات الإصلاحية في بعدها الديني/ ج1

تمهيد/ عرفت كلمة إصلاح[67]تطورا خلال القرن التاسع عشر من حيث دلالتها المفاهيمية، حيث أصبحت تطلق على الاتجاهات الفكرية والحركات السياسية والاجتماعية التي ظهرت في العالم الإسلامي، بهدف تغيير الأحوال السياسية والاجتماعية، تغييرا لا يصل إلى درجة الانقلاب، والفعل الإصلاحي يهدف لإلغاء وتقليص المسافة والفارق ما بين الواقع الذاتي القائم وذلك القياس النموذجي.[68]

الإصلاح لغة: عرّف ابن منظور الإصلاح بأنه نقيض الإفساد، وأصلح الشيء بعد فساده أي أقامه والاستصلاح نقيض الاستفساد[69]، وقد ورد فعل أصلح في القرآن الكريم في اثني عشر موضعا ومن ذلك قوله تعالى في سورة هود الآية 88: " وما أريد أن أخالفكم إلى ما أنهاكم عنه إن أريد إلا الإصلاح ما استطعت، وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب "**مفهوم الإصلاح اصطلاحا:** المراد به هنا، ما أعربت عنه دعوات الإصلاح التي شهدها العالم الإسلاميّ في العصور الحديثة، وحدَّدتْ أهدافها

---

[67] - الإصلاح الديني، لفظ ظهر في أوربا، ويطلق على الحركات الإصلاحية الدينية التي شهدتها القارة العجوز خلال القرن 16م، وتزعمها دينيون تأثروا بأفكار الحركة الإنسانوية، حيث برز مجموعة من المثقفين، أمثال الهولندي ديدي إيراسم والفرنسي فرانسوا رابلي، والإنجليزي توماس مور منحوا قيمة إنسانية للفرد، ورأوا فيه طاقة قادرة على التحرر من الموروثات الجماعية، وعلى الخلق والإبداع في مجالات الفكر والفن،وكانت هذه الحركة الأدبية، قد ارتكزت على الرصيد الفكري الإغريقي القائم على تحكيم العقل، واستندت إلى تقنية المطبعة التي ساهمت في بلورة هذه الثقافة الجديدة ونشرها، فوجهوا عدة انتقادات للكنيسة الكاثوليكية، وطالبوا بإصلاح ديني يواكب التحولات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، كتمهيد طبيعي لولوج أزمنة الحداثة.

لقد شكل الإصلاح الديني، الذي قسَّم أوروبا المسيحية إلى كاثوليكيين وبروتستانتيين، تجربة "فريدة" من الناحية التاريخية، كما يقول المؤرخ البريطاني يان كامرون، "إذ لم يسبق لحركة دينية، احتجاجية أو إصلاحية، منذ العصر القديم أن كانت على درجة كبيرة من الانتشار والصمود، ومن النقد العميق، ومن الهدم وإعادة البناء، كما كان لهذه الحركة ".

[68]- أحمد سوالم،" الإصلاح الديني في المغرب القرن التاسع عشر"، موقع : www.albayan.co.uk/MGZarticle2.aspx?id=6519، تاريخ الاطلاع 2020/03/15م.

[69]- ابن منظور، لسان العرب، المجلد الرابع، دار المعارف، القاهرة، د.ت،ص 2489.

ضمن محاولات التجديد والبعث للحضارة الإسلاميّة، في مواجهة التحديات الأوربيّة، الغازية بجيوشها وبضاعاتها، وأنظمتها وأفكارها.[70]

يميز الباحث المغربي علي أومليل(1940 – حي 2021م)عند الإصلاحيين العرب بين الإصلاح عند السلفيين التقليديين والإصلاح عند المحدثين، بالنسبة للأولين، كان مفهوم الإصلاح يدور في مدار الفكر الديني، "وبالتحديد علاقة مجتمع المسلمين بالإسلام"، لذلك كان مفهوم الإصلاح عندهم لا يتعدى عتبة السلف الصالح، مرتبطا بالماضي وليس المستقبل، تتحكم مواقف الأموات في مستقبل الأحياء، فالإصلاح بهذا المعنى هو "إصلاح الفساد الحاصل في المجتمعات الإسلامية، بإعادتها إلى نصوص حاكمة لا تتبدل بالزمان، وإلى حقبة مثالية، ولو أنها حدثت في الزمان، فإنها فوق الزمان وضدا عليه"، بهذا يكون إصلاح الفساد من داخل الإسلام بمعنى أن الإسلام يصلح ذاته بذاته، من دون حاجة إلى إصلاح من خارجه، مستغنيا بذلك عن كل إصلاح مصدره الغير.

أما مفهوم الإصلاح عند المسلمين في العصر الحديث، فقد فرضته صدمة الاستعمار أو بتعبير أدونيس "صدمة الحداثة"، خلقت عند المسلمين المحدثين وعيا بالتأخر الحضاري اتجاه الغرب الشيء الذي لم يحدث عند الإصلاحيين السلفيين، رغم الغزوات العديدة التي تعرضت لها أرض الإسلام، إن الوعي بالتأخر في العصور الحديثة، أدرك معه الإصلاحيون المسلمون أن وراء القوة العسكرية لأوروبا تقدما علميا وتقنيا، وتطورا في الإنتاج الاقتصادي، وتنظيما متطورا للدولة بمؤسساتها الإدارية والسياسية، وتقييدا للسلطة بالدستور، والمساواة أمام القانونبهذا الإدراك عند المسلمين بدأ مفهوم الإصلاح ينظر إليه من خلال ثنائية التقدم/ التأخر، وليس من خلال ثنائية الإصلاح/ الفساد، كما كان الشأن عند الإصلاحيين السلفيين، وبهذا الوعي والإدراك أصبح لمفهوم الزمان مدلولا وتصورا جديدين بحيث أصبح اتجاه الإصلاح هو المستقبل وليس العودة إلى حقبة من الماضي.[71]وبالإجمال يرى علي أومليل،

---

[70] - مراد زوين، الموقع السابق.

[71]- مراد زوين، "مفهوم الإصلاح من خلال كتاب أفكار مهاجرة لعلي أومليل" موقع:
www.mominoun.com/articles/3536، تاريخ الاطلاع 2019/03/15م.

أن الإصلاح القديم كان الدافع إليه الاقتناع بقيام خلل بين الإسلام الاجتماعي والإسلام المعياري، فوجب إصلاح الخلل برد المسلمين إلى الإسلام، فالخلل متصور أنه داخلي والإصلاح ذاتي، في حين أن الإصلاح الحديث انطلاقا من القرن الثامن عشر الميلادي ينطلق هو أيضا من وعي بخلل ولكنه مزدوج، فهو من ناحية يعود إلى الفارق بين المجتمع المسلم والإسلام ومن جانب آخر، انقلاب العلاقة بين المسلمين وأوربا من التفوق إلى الانحطاط.[72]

نماذج للحركات السلفية التجديدية:

1/ الحركة الوهابية:

بطاقة تعريفية بالمؤسس: محمد بن عبد الوهاب (1703-1791م)، أصيل بلدة العيينة بمنطقة نجد نال تعليمه الديني الأول بمسقط رأسه، ارتحل إلى مكة، والبصرة، وبغداد، وعدة حواضر أخرى لطلب العلم، انطلقت دعوته من بلدته، كان يستلهم من فكر ابن تيمية، وابن قيّم الجوزية تبنى المذهب الحنبلي، ترك العديد من المؤلفات في باب الاجتهاد الديني منها: -كتاب التوحيد – كشف الشبهات – الأصول الثلاثة – فضل الإسلام – كتاب الكبائر.

والوهابية، أخذت تسميتها من متزعم هذه الحركة الدعوية، وهي لفظة لم يطلقها أتباعه على أنفسهم وإنما أطلقها عليهم خصومهم، بينما هم يسمون أنفسهم بالموحدين ظهرت خلال النصف الثاني من القرن 18م بمنطقة نجد، وتحالفت سياسيا مع آل سعود مما مكنها من النجاح والتوسع، فانتشرت بشبه الجزيرة العربية، ومدت نشاطها إلى العراق وأطراف بلاد الشام، ودخلت في صدام عنيف مع السلطة العثمانية، التي عملت على تحجيم امتداد نفوذها جغرافيا، لكنها لم تفلح في منع عبور أفكارها إلى مناطق مترامية في العالم الإسلامي.

[72] - علي أومليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، ط1، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1985، ص ص 21-22.

أصبحت هذه الحركة مصدر إلهام للحركات والدعوات الإسلامية في القرن التاسع عشر ووجدت أفكارها أصداء في كافة أنحاء العالم الإسلامي، ويقول الباحث علي المحافظة في تقييمه لصداها: " ومهما قيل في الحركة الوهابية ، فقد صدمت نفوس المسلمين بعنفها وشدة تصلبها وعدم تسامحها تجاه الطقوس والعادات السيئة عند مجموعة المسلمين، ورفضها للطرق الصوفية والمدارس السنية المعترف بها، ولذلك فقت عطف وتأييد السنة واعتبروها هرطقة ".[73]

أطروحات الوهابية/ لقد هاجمت العادات التي كانت منتشرة في العالم العربي مثل التبرك بالأولياء والتمسّح بالمشائخ والتقرّب إلى الله بزيارة قبور الصالحين، واعتبر هذه العادات شركا، واعتبرت زيارة القبور بدعة بما فيها قبر الرسول (ص) ، وأنكرت بناء المآذن في المساجد والقباب على القبور، ودعا الشيخ محمد بن عبد الوهاب إلى فتح باب الاجتهاد، بعد ثمانية قرون من الانغلاق فكان له فضل كبير في تحرير الفكر الديني عند المسلمين، ودعا إلى التقشف في العيش وإجبار المسلمين على الصلاة والزكاة، والقيام بأركان الإسلام بحذافيرها.

يرى الباحث شارل سان برو Charles Saint-Prot، أنه لا يمكن بأية حال تصور فكر محمد بن عبد الوهاب، على أنه مذهب خامس للإسلام، فقد أنكر الرجل بنفسه هذا الأمر مؤكدا باستمرار بأنه تابع وليس مجددا، وقد أكد العديد من المتخصصين، احتواء دعوته على عناصر الحداثة: التشدد الأخلاقي، ورفض عبادة الأصنام والتعصب والجهل، والرغبة في إعطاء المسلمين ديناميكية اجتماعية وثقافية وسياسية، جديرة بعظمة ماضيهم.[74]

يقول أحمد أمين: " لم ينظر محمد بن عبد الوهاب إلى المدنية الحديثة وموقف المسلمين منها ولم يتجه في إصلاحه إلى الحياة المادية،كما فعل معاصره محمد علي باشا، وإنما اتجه إلى العقيدة وحدها

[73] - علي المحافظة، المرجع السابق، ص 43.

[74] - شارل سان برو، حركة الإصلاح في التراث الإسلامي، ترجمة أسامة نبيل، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة 2013، ص 102.

والروح وحدها فعنده أن العقيدة والروح وهما القلب، إن صلحا صلح كل شيء، وإن فسدا فسد كل شيء ".[75]

يقول محمد إقبال(1877-1937م) " لقد كانت الوهابية أول نبضات الحياة في الإسلام الحديث وقد كانت هذه الحركة مصدر الهام بصفة مباشرة أو غير مباشرة لمعظم الحركات الإسلامية الكبرى في إفريقيا وآسيا ".[76]

2/ الحركة السنوسية:

بطاقة تعريفية بالمؤسس:تنسب هذه الحركة إلى مؤسسها محمد بن علي السنوسي(1787-1859م) من مواليد مستغانم بالغرب الجزائري، تلقى تعليمه الأولي داخل وطنه، ثم بالمغرب الأقصى بجامع القرويين بفاس الذي مكث به سبع سنوات، وأصبح مدرسا بالجامع الكبير ونال المشيخة الكبرى بها، وهنالك تعمق في دراسة الطرق الصوفية، حتى أنه ألّف كتابا وسمه: السلسبيل المعين في الطرائق الأربعين، ولما تعاظم شأنه ووجد أن فاس لم تعد دار مقام ونشاط بفعل الفتن التي حدثت وأيضا الاختلاف مع السلطان مولاي سليمان، انتقل بعدها إلى الجزائر وقصد الصحراء التي كانت ملتقى القوافل من السودان، ليتعرف على أشهر الزوايا، فكانت له جولات ووقفات تعليمية ودعوية في عديد المدن، على غرار الأغواط، والجلفة، وبوسعادة، ارتحل بعدها إلى المشرق مرورا بتونس وطرابلس الغرب، لينتهي به المطاف إلى جامع الأزهر بالقاهرة عام 1824م، غير أن إقامته لم تطل هناك، نظرا لما أثارته أفكاره مع علمائه من خلاف، وعدم رضاه على سياسة محمد علي باشا فانتقل إلى الحجاز عام 1825م، وبعد الاحتكاك بالعديد من علمائها قام بتأسيس أول زاوية له بجبل أبي قبيس بمكة،ثم اتبعها في عدة مناطق على غرار المدينة المنورة والطائف، وجدة، وينبع، وقد كان خروج السنوسي من الحجاز عام 1840م، بعد أن ذاع صيته، واكتملت شخصيته الدعوية، وصار له أتباع في بلاد الحرمين

[75] - أحمد أمين، المصدر السابق، ص 15.

[76] - المصدر نفسه، ص 405.

ومن أهل المغرب،[77]وبحلول منتصف أربعينيات القرن التاسع عشر، كان لدعوته مركزان رئيسيان، شرقي في الحجاز وغربي في برقة، وعن هذين المركزين أخذت الدعوة السنوسية تنتشر بواسطة الزوايا هنا وهناك وأصبحت زاوية الجغبوب هي الزاوية الكبرى للسنوسية ومقر القيادة للحركة.[78]

مبادئ الحركة السنوسية:

- العودة بالإسلام إلى صفائه الأول.
- اعتبار الكتاب والسنة مصدري الشريعة الإسلامية.
- الدعوة إلى فتح باب الاجتهاد في الإسلام واعتبار غلقه سببا في تحجر الفكر الإسلامي ودخول البدع إليه.
- تطهير الدين مما علق به من بدع وخرافات.
- حصر الإمامة في قريش.

وتقييما لمنهجها الدعوي، يرى الباحث عبد الكريم بوالصفصاف(1944-2017) ، أن الحركة السنوسية، وهي إصلاحية سلفية، قد استمدت جذورها من مبادئ الحركة الوهابية، في الوقت الذي كانت فيه طريقة صوفية معتدلة جمعت بين النظرة الوهابية للإصلاح الديني، ومحاسن الطرقية فسلكت طريقا وسطا، استطاعت من خلاله أن تجلب أتباعا كثيرين، وكان هدفها الأسمى جعل الإنسان المسلم صالحا، لا صوفيا غيبيا.[79]

---

[77] - علي الصّلابي، تاريخ الحركة السنوسية في إفريقيا، ط3، دار المعرفة، بيروت، 2009، ص ص 23- 40.

[78] - محمد أحمد عبد الهادي رمضان، "محمد بن علي السنوسي ثقافته وأسلوبه الدعوي" www.binbadis.net/archives/7102، تاريخ الاطلاع 2021/03/14م.

[79] - عبد الكريم بوالصفصاف، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وعلاقاتها بالحركات الجزائرية الأخرى 1931-1945م منشورات المتحف الوطني للمجاهد، الجزائر، 1996، ص 42.

3/الحركة المهدية في السودان:

بطاقة تعريفية بالمؤسس:محمد بن أحمد بن السيد عبد الله، (1844م – 1885م)،ولد بجزيرة لبب في إقليم دنقلة بالسودان، درس القرآن والفقه الإسلامي في الخرطوم، مال إلى التصوف والتحق بالطريقة السمانية وما لبث أن نال مشيختها عام 1880م ، ثم شرع في نشر دعوته عبر أرجاء السودان، وقد وجد الأرضية المناسبة لحركته في تذمر الناس وسخطهم على الحكم المصري الانجليزي وفساده، وتدهور أحوالهم الاجتماعية الأمر الذي قاده إلى إعلان مهديته، وقد جاء في إحدى رسائله التي كان يبعث بها إلى أنصاره والى أحاب الشأن والنفوذ قوله:" كما أراد الله في أزله وقضائه، تفضل على عبده الحقير الذليل بالخلافة الكبرى، وأخبرني سيد الوجود صلى الله عليه وسلم بأني المهدي المنتظر ، وخلفني عليه الصلاة والسلام بالجلوس على كرسيه مرارا...وأيدني الله تعالى بالملائكة المقربين وبالأولياء الأحياء والميّتين من لدن آدم إلى متنقلا من أقصاها إلى أقصاها زماننا هذا وكذلك المؤمنون من الجنّ "[80].

انضم إلى المهدي في حركته العديد من الزعماء وشيوخ القبائل من مختلف أنحاء السودان وأعلن الثورة على السلطات المصرية البريطانية في شهر جانفي 1885م، حيث نجح في السيطرة على العديد من المدن منها الخرطوم، وتطلع إلى غزو مصر، بل وعيّن خلفاء له على بلاد الشام ومراكش.

تعاليم المهدي الدينية:

- العودة بالإسلام إلى ما كان عليه في عهوده الأولى، واعتماد الكتاب والسنة فقط.
- التوحيد بين المذاهب الأربعة السنية والانفراد بمذهب اجتهادي خاص.

[80] - علي المحافظة، المرجع السابق، ص ص 65-67.

- حصر الطريق الموصلة إلى الله بستة أمور وهي: صلاة الجماعة، والجهاد في سبيل الله الإكثار من كلمة التوحيد، وتلاوة القرآن الكريم، وامتثال أوامر الله ونواهيه، وتلاوة الراتب، وهو مجموعة من الآيات والأحاديث النبوية فرض على أتباعه حفظها.
- تحريم زيارة قبور الأولياء، وتحريم الرقص والغناء، ومنع شرب الدخان، ودعا إلى البساطة في المأكل والملبس.
- القضاء على الفساد السياسي في السودان وبقية الأقطار الإسلامية.[81]

إن النمط الذي اختاره محمد أحمد المهدي لإعلان دعوته القائم على فكرة المهدي المنتظر أقرب إلى فكرة المتصوفة منه إلى تعاليم الحركة الوهابية، لكن الدراسة التفصيلية لبرنامجه الإصلاحي تؤكد أن جوهر دعوته أقرب إلى دعوة التوحيد.[82]

[81] - علي المحافظة، المرجع السابق، ص ص 68-69

[82] - عمر سالم عمر بابكور، " الثورة المهدية وتأثرها بالدعوة السلفية"، موقع:
www.sudaneseonline.com/board/150/msg/1201686238، تاريخ الاطلاع 2021/04/23م.

المحاضرة السابعة: الحركات الإصلاحية في بعدها الديني/ ج2

4/الحركة الباديسية:

بطاقة تعريفية برائد النهضة:(1889-1940م) أصيل قسنطينة، من عائلة عريقة توارثت العلم والثراء والجاه بالشرق الجزائري، تلقى تكوينه الأساسي بجامع الزيتونة بتونس، حيث نال شهادة التطويع خلال السنة الدراسية 1910-1911م، بعد العودة تولى التدريس بالجامع الأخضر منذ عام 1913م، تولى رئاسة ج ع م ج التي تأسست عام 1931م ، وقد جمع حوله كوكبة من علماء الجزائر الذين تحملوا على عاتقهم بعث المشروع النهضوي بالجزائر.

أعلن هن مبادئه الوطنية في أول جريدة أصدرها وهي المنتقد عام 1925م، التي حملت شعار" الحق فوق كل أحد، والوطن قبل كل شيء "، وقد لخص حياته في مقال نشره بمجلة الشهاب صدر في جانفي 1937م قائلا: لمن أعيش أنا ؟ أعيش للإسلام والجزائر.[83]

أسس مشروع الجمعية النهضوي:

يرى المفكر فهمي جدعان أن ما أنجزته جمعية العلماء المسلمين الجزائريين بقيادة الشيخ ابن باديس يمثل خير تمثيل الصورة التي يمكن أن تتخذها الدعوة إلى النهضة من خلال العلم والتربية الأخلاقية، فقد اعتمدت هذه الدعوة في أسسها النظرية على أن العلم الصحيح والخلق المتين هما الأصلان اللذان ينبني عليهما كمال الإنسان وأن الإصلاح ذو شقين مترابطين : التعليم من ناحية ونبذ الجمود والطرقية والجغرافية من ناحية ثانية، فبهذا المنهج يمكن ترقية المسلم الجزائري في حدود إسلاميته، التي هي حدود الكمال الإنساني ، وحدود جزائريته التي بها يكون عضوا حيا عاملا في حقل

[83] - عبد الكريم بوالصفصاف، المرجع السابق، ص ص 58- 62.

العمران البشري ، وحدود عروبته التي تمنحه مع الجزائرية والإسلامية والإنسانية الشخصية التاريخية الثقافية المميزة.

لقد كان ابن باديس صريحا عندما أكد أن صلاح التعليم أساس الإصلاح، ورأى بأن عملية التغيير الاجتماعي ينبغي أن تنطلق من داخل الذات أو الضمير الإنساني لا من المؤسسات الاجتماعية، فالإصلاح إذن ينبغي أن ينصبّ على العقل أولا ، أي إصلاح العقائد، ثم على الأخلاق ثانيا.[84]

لقد حددت مجلة الشهاب في شهر ماي 1934م أهداف الجمعية بأنها تتمثل في إصلاح الشعب الجزائري العربي من الوجهة الدينية والوطنية والأدبية والعلمية، وبناء على رأي أحد الكتاب الفرنسيين فان للعلماء هدفان، أحدهما فوري، ويتعلق بتجميع كل القوى المثقفة بما في ذلك المحافظون تحت راية الإصلاح الاجتماعي، أما الثاني، فقد كان يتمثل في فصل الجزائر عن فرنسا تحت علم الوطنية.[85]

لاشك أن أفكار ابن باديس، وانجازات ج ع م ج ، تمثل إلى حد بعيد تطبيقا عمليا للأفكار التي ظل ينادي بها محمد عبده ورشيد رضا، وإذا كان صحيحا أن أطروحاتهما كانت معروفة في الجزائر غير أن مشروع الجمعية الإصلاحي، قد نبت من الخصوصية الجزائرية تحت السيطرة الفرنسية، ذلك أن ابن باديس نفسه، كان قد تحدث عن الاتهامات الموجهة إلى حركته بكونها عبدوية تارة، ووهابية تارة أخرى، وأوضح بأن الإصلاح الذي تبناه، لم يكن بتأثير من هؤلاء،وإنما جاء نتيجة لتأملاته في النصوص القرآنية الداعية إلى سنن التغيير، ومن ملاحظاته ومعايشته للعلاقات الثقافية- الاجتماعية بين الجزائري المستعمر، وبين السلطة الاستعمارية، التي رأت في جهل الجزائري وتضاؤل شخصيته مرتعا رحبا يقوي عزم المحتل على استئصال كل مقومات هذه الشخصية، التي رأى أنه ليس فيها القابلية للاستعمار فقط، بحسب ما قاله ابن نبي بل فيها القابلية للاحتقار، وفق ما ذهب إليه الشيخ

84 - فهمي جدعان، المرجع السابق، ص ص 459-460.

85 - أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، ج2، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1992، ص 397.

البشير الإبراهيمي.[86]لقد وقف العلماء من قضايا التقدم موقف المعتدل، فهم بالنسبة للمرابطين مجددون مصلحون وهم بالنسبة للنخبة محافظون تقليديون، وقد آمنوا بتقدم العلم وسيادة العقل وحرية الاجتهاد، وشجعوا على التعليم العملي وأنشأوا المدارس بل وأرسلوا أبناءهم إلى المدارس الفرنسية أيضا ، ونادوا بتعليم المرأة، ولم يتجمد هؤلاء عند الدعوة إلى التعليم الديني فقط واللغة العربية فحسب ، بل نادوا بتعليم كل العلوم وجميع اللغات الحية ، ولكن على أساس أنها مكملة لتعاليم الإسلام والثقافة العربية.[87]

5/ حركة محمد عبده:

بطاقة تعريفية: (1849 – 1905م)ولد محمد عبده في قرية محلة نصر بمحافظة البحيرة من أبوين مصريين متوسطي الحال ، تعلم في منزل عائلته المبادئ الأولى للقراءة والكتابة وبعد أن جاوز سن العاشرة أتم حفظ القرآن الكريم، على يد معلم خاص، وكادت الظروف أن تلقي بع خارج سياق العلم والتعلم، غير أن الله قد قيّض له أحد أخوال أبيه وهو الشيخ درويش خضر ، وقد تحدث عبده بنفسه عن الأثر الذي تركه احتضان الشيخ له فكتب:" لم أجد إماما يرشدني إلى ما وجهت إليه نفسي إلا ذلك الشيخ الذي أخرجني في بضعة أيام من سجن الجهل إلى فضاء المعرفة ومن قيود التقليد إلى إطلاق التوحيد...هذا الشيخ هو مفتاح سعادتي، هو الذي رد لي ما كان غاب عني من غريزتي وكشف لي ما كان خفي عني مما أودع في فطرتي".[88]

تابع تحصيله العلمي في جامع الأزهر وقد توج به بشهادة العالمية عام 1877م، ليعين بعدها مدرسا في دار العلوم، وباشر الكتابة في عدد من الصحف منها الأهرام والوقائع المصرية وقد اشترك في ثورة أحمد عرابي عام 1882م، حيث تعرض للسجن مدة ثلاثة أشهر، ثم تم نفيه خارج البلاد لمدة ثلاث سنوات، حيث قضى عاما في بيروت ثم انتقل إلى باريس بناء على دعوة أستاذه جمال الدين

86 - فهمي جدعان، المرجع السابق، ص ص 461-462.

87 - أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، ج3، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1992،ص ص 98-99.

88 - عثمان أمين، رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده، المجلس الأعلى للثقافة، د.م، 1996،ص 26.

الأفغاني، وهناك بالعاصمة الفرنسية أصدر الرجلان مجلة العروة الوثقى ، ولم يلبث أن عاد إلى مصر سنة 1888م بوساطة صديقه الوزير رياض باشا زمن الخديوي توفيق وعلى الرغم من أن مصر كانت تحت القبضة الانجليزية وقتئذ، إلا أن عبده قد باشر مشروعا للتجديد الديني وإصلاح المؤسسات الدينية كالأزهر، وفي عام 1899م تولى الإفتاء بالبلاد وتوثقت صلاته باللورد كرومر المندوب السامي البريطاني بمصر.[89]

الرؤية التجديدية عند محمد عبده:لقد ركز على إعادةتحديد ماهية الإسلام الحقيقيوالنظر في مقتضياته بالنسبة للمجتمع الحديث، وقد صوّب نظره تلقاء مؤسسة الأزهر حيث رأى بأن إصلاحه سيقدم للعالم الإسلامي خدمة جليلة، من خلال تطوير أساليب التعليم ومناهجه حتى يرقى إلى طموحات التحديث.

كما أن نظرة الإمام للمواءمة بين الإسلام والعصر تتبلور حول ثلاث نقاط: الأولى أنه أراد إثبات أن الدين ليس عقبة أمام التطور والتغير المادي ومن ثم فإن حرية نقل مظاهر الحضارة الأوروبية يجب أن توجد وذلك في إطار يحفظ ويصون الدين الإسلامي، أما الثانية أنه أراد الخروج عن ذلك التفكير التقليدي الذي صور الإسلام بصورة الأيديولوجية الجامدة والمغرقة في الغيبية وأن يقدمه في صورة الفكر الذي يحث على العمل والاتصال بالحياة وتطويرها ومن ثم فهو يتصور الدين على أنه صديق للعلم، الثالثة أن جهده في مجال الربط بين الإسلام وقضايا العصر كان جزءا من عملية التطور الثقافي التي كان يشهدها المجتمع المصري في النصف الثاني من القرن التاسع عشر فقد سعى إلى توضيح أسس الدين الإسلامي التي لا تتنافى مع المدنية الحديثة وذلك للرد على هجمات التيارات المناهضة للإسلام من ناحية ومناقشة الآراء العلمانية من ناحية أخرى، وهكذا سعى الإمام لتحقيق غرضين أساسيين أولهما إحياء الإسلام أو تقديم الإسلام في صورته الصحيحة والنقية بعيدا عما أحاط به من تغييرات جامدة، وثانيهما ربطه بالعصر وإعادة تفسيره بما يجعله يلاحق تطورات العصر والظروف المتغيرة مع الحفاظ على جوهره وأسسه.

89 - علي المحافظة، المرجع السابق، ص 80.

كما رأى الشيخ محمد عبده أن المسلمين بلغوا حالة من التخلف والتردي والضعف تدعو إلى الأسى والحزن، وأن المحاولات الإصلاحية التي سبقته لإصلاح حال المسلمين لم يكتب لها النجاح الكامل، وأن الإصلاح السياسي لا يمكنه وحدة القيام بعبء النهوض، وكان لابد من تحديد الأجواء التي ألمت بالأمة، وتشخيص الأمراض التي أنهكت جسدها العليل، فأرجع ما حل بها إلى غلبة الجهل وتغييب العقل، وسوء فهم الدين، وظهور الفرق والشيع التي أدت إلى تمزيق وحدة الأمة بما أحدثته من اضطراب في فهم الأصول الإسلامية، يضاف إلى ذلك غلق باب الاجتهاد وجمود الفقهاء عند ما وصلهم من الأسلاف دون تغيير أو تبديل.اعتبر محمد عبده أن تحرير الفكر من التقليد والأخذ بالسلفية المستنيرة في فهم الدين واستخدام العقل في إقامة صداقة وطيدة بينه وبين العلم هو جوهر السياسة والإصلاح السياسي ودعا إلى الاستناد إلى أدوات تقوي الصلة بين الإسلام ومتطلبات العصر، وتشير إلى العوامل التي تبرز الجانب الذي ينظم حياة المسلمين وأعمالهم، والتي تجعل الإسلام حيا وقويا دائما ومتمشيا مع قوانين العصر.[90]

لقد عمد عبده إلى استعمال العلوم الحديثة في تفسيره للآيات القرآنية، وقال في معرض ذلك:" على إننا نحن المسلمين لسنا في حاجة إلى النزاع فيما أثبته العلم وقرره الطب أو إضافة شيء إليه مما لا دليل في العلم عليه لأجل تصحيح بعض الروايات الأحادية ".[91]

لقد أجاب محمد عبده عن السؤال الذي شغل الفكر العربي طوال القرن التاسع عشر: ما الوسيلة الصحيحة لتجاوز الجمود وتحقيق النهضة؟ حيث قال:" لا يمكن للمسلم أن ينهض النهوض اللائق بدينه إلا بدءا من استعداده للدخول للآفاق اللامحدودة من العلم والعمل، التي شرعها له

[90]- عبده إبراهيم،" التجديد بين الأستاذ والإمام: جمود مبذولة وواقع مخذول"، موقع: www.acrseg.org/40580، تاريخ الاطلاع 2021/05/08م.

[91] - علي المحافظة، المرجع السابق، ص 84.

الإسلام، ولا يقدر على الشروع في هذا الاستعداد إلا بنبذ التقليد، والى النظر العقلي والى الاجتهاد والتجديد".[92]

لقد اختار الشيخ منهج السلفية العقلانية في طرح مشروعه الإصلاحي، حيث انتقد السلفية الإصلاحية لمجافاتها منهاج النظر العقلي،وأعلن بأن هدفه من وراء دعوته: تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف، معتبرا أن السلفية الوهابية قد جافت العقل والعقلانية، فغدت أضيق أفقا من المقلدين، فابتعدت بالتالي عن طريق العلم والمدنية كما انتقد الغلو المادي الوضعي الذي ذهب أصحابه إلى حد تأليه العقل، وفي هذا الصدد، تحدّث عن المتغربين من أبناء الشرق الذين سقطوا في هذا المستنقع، ومن ثمة انحرفوا فقال:" يوجد في كل أمة وفي كل زمان أناس يقذف بهم الطيش والنقص في العلم إلى ما وراء ساحل اليقين، فيسقطون في غمرات من الشك في كل ما لم يقع تحت حواسهم الخمس، بل قد يدركهم الريب فيما هو من متناولها ".[93]

[92] - صلاح زكي أحمد، أعلام النهضة العربية الإسلامية في العصر الحديث، ط1،مركز الحضارة العربية، القاهرة، 2001 ص 68.

[93] - محمد عمارة، المنهج الإصلاحي للإمام محمد عبده، مكتبة الإسكندرية، الإسكندرية، 2005،ص ص 68-71.

المحاضرة الثامنة: القومية العربية: مفهومها، دوافعها، ومراحل تطورها/ ج1

تمهيد/يعد التأريخ للفكر القومي، من حيث بدايات الظهور وتفسير النشوء، وتحديد الطبيعة والمحتوى من أكثر القضايا إثارة للجدل والاختلاف بين الباحثين والدارسين في الشرق والغرب ومن هذا المعطى، لا غرابة إذن في أن نسجل تلك الاختلافات المتعلقة بتعدد التعاريف التي صاغها المفكرون العرب، من بين أولئك الذين تركوا بصماتهم في هذا الباب، ومن ثمة،كان طبيعيا للغاية ألا يحصل التوافق والاتفاق فيما بينهم، حول مفهوم مرجعي مضبوط، ذلك أن المسألة تتحكم في طرحها الأيديولوجيات، والمنطلقات، والمعتقدات، وهي التي سمحت بظهور تخريجات ومقاربات متنوعة وصلت إلى حد التضارب.

في الواقع، لقد دأبت الكتابات على اعتبار القرن التاسع عشر عصر القوميات، وهي الظاهرة السياسية والاجتماعية التي حفلت بها القارة الأوربية، بفعل عوامل متعددة، لا يمكن الغوص في استعراضها هنا، لأنها ستذهب بنا بعيدا عن الموضوع المطروق، وفي هذا المناخ، بدأ تنامى الوعي القومي العربي على التضاد مع الحكم التركي، مطالباً بالاستقلال، وبالوحدة العربية لاسيما في مطلع القرن العشرين، ثم انبرى بعد الحرب العالمية الأولى، لقيادة حركات التحرر الوطني ضد الاستعمار الغربي المتكالب على المنطقة، واقتراباً من النصف الثاني من القرن العشرين وما بعده، تطور الفكر القومي على شكل مشروعات سياسية حاكمة، على شاكلة الناصرية في مصر، والبعثية في سوريا والعراق وعملياً، اكتسح الساحة السياسية والشعبية في الوطن العربي إلى منتصف السبعينيات من القرن الماضي، ليعرف تراجعا وانحسارا في العقود اللاحقة.

القومية مصطلح ومفاهيم:لقد تعددت التعريفات التي حاولت الإحاطة بهذا المصطلح، بحسب تباين منطلقات وعقائد واضعيها، فهي ذات مفهوم واسع، وهي من المعاني التي تطغى فيها الصعوبة على السهولة، ويمكننا أن نعتمد هنا جملة منها فيما يخص القومية العربية، وهي تعبر عن اتجاهات فكرية متمايزة من اليمين إلى اليسار، لكنها تشترك في إيمانها بوجود الفكرة، وبحتمية بعثها بصيغة من الصيغ.

يعرفها محمد مصطفى زيدان، بأنها الإحساس أو الشعور بالانتماء والارتباط بأفراد الأمة، أي هي تلك الروابط النفسية، والثقافية التي تربط مجموعة من الناس، وتجعل الفرد فيها ينفعل بانفعالاتها ويرتبط بحاضرها ومستقبلها، ويتشرّب لغتها وثقافتها.[94]

وعرّفها البعض، بأنها مبدأ سياسي اجتماعي، يفضل معه صاحبه كل ما يتعلق بأمته على سواه مما يتعلق بغيرها، أو هي عقيدة تصور وعيا جديدا، يجد فيه الإنسان جماعة محدودة من الناس يضمها إطار جغرافي ثابت، ويجمعها تراث مشترك، وتنتمي إلى أصول عرقية واحدة.[95]

وبالنسبة للمفكر محمد عمارة، فإن مصطلح القومية، مشتق من مادة "قوم "،التي وردت في القرآن الكريم 384 موضعا، غلبت عليها جميعا الدلالة على الجماعة المحددة بحدود، والمجتمعة تحت مظلة روابط معينة، فهي تطلق على المجتمع المتميز بصفات تجمعه، و" قوم " الرجل، هم شيعته وعشيرته، كما أن قوم كل رسول، هم مجموع الأمة التي بعثه الله لهدايتها.[96]

ويذهب الباحث هاني الهندي(1927-حي 2021م) إلى القول: إن القومية العربية هي فكرة تهدف إلى تحقيق وحدة الأمة العربية، وإقامة دولة واحدة لها في الوطن العربي الكبير، وبناء نهضة جديدة بعد قرون من الغياب شبه الكامل عن مسيرة التاريخ الإنساني، فالقومية في جوهرها دعوة لتأكيد هوية الأمة، وإبراز شخصيتها الخاصة المميزة أمام الغير.[97]

وخلص المؤرخ أبي القاسم سعد الله(1930-2013م)، إلى القول:" من الممكن تعريف القومية بأنها حركة أيديولوجية وعاطفية وثقافية وسياسية، تستهدف توحيد جميع العرب باعتبارهم ينتمون إلى أمة

---

[94] - عامر حسن فياض وعلي عباس مراد، القومية والأمة: مدخل إلى الفكر السياسي والقومي، ط1، العربي للنشر والتوزيع القاهرة، 2017، ص ص 41-42.

[95] - محمد الغزالي، حقيقة القومية العربية وأسطورة البعث العربي، ط3، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة،ص 67.

[96] - محمد عمارة،" تعريفات سياسية: القومية العربية"، ضمن كتاب: قراءات في الفكر القومي: الكتاب الأول القومية العربية فكرتها ومقوماتها ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1993،ص 698.

[97] - هاني الهندي، الحركة القومية العربية في القرن العشرين: دراسة سياسية، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2015 ص 180.

واحدة، تشترك في التاريخ واللغة والحضارة والمصير المشترك، إنها حركة أيديولوجية، لأن لها مضمونا فلسفيا وإنسانيا، وهي حركة عاطفية، لأنها تقوم على رد فعل جماهيري وغيرة على التراث القومي، وحماس روحي لتحقيق رسالتها، وهي حركة ثقافية لأنها تؤمن بايجابية الحضارة العربية ماضيا ومستقبلا، وأخيرا، فهي حركة سياسية، لأنها ترمي إلى الوحدة الشاملة بين أجزاء الوطن العربي ومن الواضح، أن القومية العربية بهذا المعنى، ليست حركة عنصرية ولا طائفية، إنها ببساطة واختصار، حركة قومية ، دفاعية، إنسانية ".[98]

ومن الشائع اليوم الاستخدام التقابلي المتبادل بين مصطلحي القومية والأمة للدلالة على : مجموعة بشرية ذات وجود مادي ملموس، يرتبط أعضاؤها بروابط مادية ومعنوية، ذاتية وموضوعية، فعلية وافتراضية مثل وحدة الأصل والانتماء، ووحدة اللغة، والطابع الحضاري والمعتقد والتاريخ، والمصالح والأهداف، وأكثر الأحيان وحدة الإقليم الجغرافي أو اتصاله.[99]

دوافع انبعاث الحركة القومية العربية:نظرا إلى اختلاف الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية في أقطار الوطن العربي، كانت انطلاقة القومية العربية ومسيرتها متباينتين، ففيما كانت أجزاء عديدة من المشرق العربي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين خاضعة للسلطة العثمانية، كانت بقية الأقطار العربية الأخرى مشرقا ومغربا تقبع تحت السيطرة الاستعمارية الأوربية.

ومن هنا يمكننا تلخيص الدوافع التي أدت إلى انبعاث هذه الحركة في النقاط الآتية:

- السياسة التركية تجاه العنصر العربي ولاسيما في فترة حكم التنظيم المتطرف جمعية الاتحاد والترقي التي أوصلت الإمبراطورية في نهاية المطاف إلى التفكك وإلغاء الخلافة.

98 - أبو القاسم سعد الله، " الجزائر والقومية العربية" ضمن كتاب: قراءات في الفكر القومي، المرجع السابق، ص 587.

99 - عامر حسن فياض وعلي عباس مراد، المرجع السابق، ص ص 48-49.

- انتشار الأفكار القومية في القارة الأوربية، وتسربها إلى المنطقة العربية على مراحل متعددة وبآليات متنوعة، علاوة على اندلاع الحركات الانفصالية القومية عن الإمبراطورية العثمانية، كما حصل في منطقة البلقان.
- الهجمة الاستعمارية الغربية، وما صاحبها من تدمير للذات العربية، مما أدى إلى تعميق الإحساس بضرورة استعادة الكيان العربي، الذي تعرض للإبادة المادية والمعنوية.

وفي سياق الخطوات العملية لبداية تبلور الفكرة القومية، يرى جورج أنطونيوس(1892-1942م)، أن أول جهد منظم في حركة العرب القومية، قد وقع عام 1875م عندما ألف خمسة شبان مسيحيين، ومنهم فارس نمر جمعية سرية ببيروت، ضمت اثنتان وعشرون شخصية من مسيحيين ومسلمين، ولما كانت أهدافهم ثورية صريحة، فإنهم لم يستطيعوا الاستفادة من وسائل النشر والإعلان فكانت اجتماعاتهم سرية، لتدارس الواقع، ووضع الخطط، ونشر الأفكار السياسية بوسائل خاصة كالاتصالات الشخصية، ثم اختاروا وسيلة لصق المنشورات في الشوارع بشكل خفي، وتحت جنح الظلام وكان هذا الفعل يجد بعض الصدى في اليوم الموالي، حينما يتجمع الناس لقراءة هذا الجديد وكانت هذه المنشورات تتضمن تنديدا عنيفا بمساوئ الحكم التركي، وتهيب بالسكان العرب أن يثوروا عليه ويطيحوا به ومهما يكن من أمر، فإن نداءات تلك الجمعية، كانت أول صرخة استنفار أطلقتها الحركة العربية الوليدة، فقد كانت أول جمعية تؤلف والهدف السياسي غايتها الأولى.[100]

ويقول أنطونيوس عن مراحل القومية المتدرجة " ومن طبيعة المزاج العربي، أن يدرك الأمور في أجزاء وفترات متقطعة، أكثر من إدراكه لها إذا جاءت في خطة متكاملة، قائمة على جهود متواصلة

[100] - جورج أونطونيوس، يقظة العرب، ترجمة ناصر الدين الأسد وإحسان عباس، ط8، دار العلم للملايين، بيروت 1987، ص ص 149-156.

ولذلك، كان تاريخ الحركة القومية بمثابة سجل لانفجارات متوهجة، تتخللها فترات من التوقف والتأهب ".[101]

وقد أوردت العديد من الأدبيات المعبرة عن أنصار الفكر القومي تلك المناداة التي ألقاها إبراهيم اليازجي (1847- 1906م) في قصيدته المشهورة، منطلقا بارزا لبداية الحديث عن تحفز هذا الفكر فقد قال: تنبهوا واستفيقوا أيها العرب ... فقد طمى الخطب حتى غاصت الركب.

بالله يا قومنا هبوا لشأنكم ... فكم تناديكم الأسفار والخطب.

ألستم من سطوا في الأرض واقتحموا ... شرقا وغربا وعزّوا أينما ذهبوا[102]

وقال أيضا: أقداركم في عيون الترك نازلة ... وحقكم بين أيدي الترك مغتصب.

فيا لقومي وما قومي سوى عرب ... ولن يضيع فيهم ذلك النسب.[103]

والظاهر أن عمل الجمعيات والتنظيمات، قد أخذ يتزايد نشاطه وغاياته، ففي عام 1881م أنشئت جمعية سرية أخرى هي " جمعية حقوق الملة العربية " من المثقفين العرب في بيروت ودمشق وطرابلس وصيدا، وكانت تنادي بالوحدة الإسلامية المسيحية، ضمن الإطار القومي العربي وتوزع المنشورات المخطوطة باليد، التي تحث العرب على الاتحاد واليقظة والتمرد على استبداد السلطان عبد الحميد الثاني، وقد جاء في أحد منشوراتها: " أين أنتم وأين هم؟ من منكم اليوم أمير ومن منكم اليوم وزير ...بل كل واحد منكم فقير وكبيركم مثل صغيركم حقير ".

وفي الفترة نفسها، ظهرت دعوة جديدة تقول بإقامة خلافة عربية، مقام الخلافة العثمانية، على يد عبد الرحمن الكواكبي في كتابه " أم القرى "، فقد تناول مسألة الخلافة، وألقى بذور الشك في صحة

---

[101] - جورج أونطونيوس، المصدر السابق، ص 161.

[102] - منذر معاليقي، المرجع السابق، ص 172.

[103] - جورج أونطونيوس، المصدر السابق، ص 14.

اعتبار السلاطين العثمانيين خلفاء للمسلمين، ودعا إلى حق العرب في الخلافة، ودعا إلى ثورة العرب على الأتراك حيث قال: " أجدادكم ينامون الآن في قبورهم مستوين أعزاء، وأنتم أحياء معوجّة رقابكم أذلاء ".[104]

وبفعل هذه الحركات والجمعيات تبلورت المفاهيم القومية، وأضحت المنطقة العربية تمور بنشاطات أدبية وسياسية، تدعو إلى اللامركزية والاستقلال، وأصبح عنصر المفاجأة بالنسبة إلى الإنسان العربي شيئا عاديا حيث يترقب انبلاج حياة جديدة، تعيد إليه مجده وعزّته، وقد جاء انطباعات أحد الرحالة الفرنسيين الذي زار بلاد الشام في سبعينيات القرن 19م تأكيده على انتشار علائم الامتعاض من الأتراك، والرغبة في التخلص من حكمهم، وقد كتب عن ذلك يقول: " لقد قابلت في كل مكان ذلك الإحساس الواحد الدائم المشترك كراهية الأتراك ".[105]

كان لسياسة تركيا الفتاة العنصرية أكبر الدور في تنوير العرب على قضاياهم القومية ومطالبهم العربية، لأنها عملت تحت غطاء الجامعة الإسلامية، على ضرب القوميات غير التركية وتذويبها في العنصر الطوراني التركي، وصبغ الحياة العامة بالتركية: " علينا أن نعمد إلى الجيش والأسطول والعلوم والآداب والشرائع والقوانين وكل شيء، فنصبغه بالصبغة التركية المحضة ".[106]

إن كره الأتراك للعرب، جعلهم يطلقون صفات مهينة جرت على ألسنتهم مجرى الأمثال: فهم يسمون عرب الحجاز، بتعبير ويلنجي عربي، أي العرب الشحاذين، ويطلقون على المصريين، كور فلاح، أي الفلاحين الأجلاف، ويستعملون لفظة بس عربي، أي العربي القذر، بل أن بعض الغلاة عمدوا إلى شن ما عرف بحملة تطهير لغوية، شملت التخلص من الكلمات العربية في اللغة التركية وراحوا يعملون على إحياء الماضي من خلال الاعتزاز برموز مثل: جنكيز خان، وهولاكو وتيمور لنك ، ووصل الأمر

[104] - علي المحافظة، المرجع السابق، ص ص 132-133.
[105] - منذر معاليقي، المرجع السابق، ص 173.
[106] - المرجع نفسه،ص 178.

ببعضهم إلى حذف أسماء الصحابة من المساجد، وتعويضهم بأسماء أولئك الملوك، وأمام هذا الواقع، قام العديد من رجالات النهضة يدحضون مزاعم الأتراك، ويلهبون مشاعر العرب القومية.[107]

يلخص الكواكبي النفور المستحكم وقتئذ بين العرب والترك، حيث يذكر الرد العربي على الإساءات اللفظية التي كان يتلقاها بقوله: " هذا، والعرب لا يقابلونهم سوى بكلمتين: ثلاث خلقن للجور والفساد القمل والترك والجراد "، والكلمة الثانية تسميتهم بالأورام، كناية عن الريبة في إسلامهم، والواقع، أن مثل هذا النفور لا يجد صداه في لغة قوم، إلا إذا كان متأصلا في أذهان الشعب، عريقا في تفكيرهم.[108]

يقول أنيس الصايغ(1931-2009م)، إن النتاج الفكري للدعوة القومية العربية، قد تميّز قبل الكواكبي ونجيب عازوري باللون الرومانسي، واعتمدت الدعوة على تبيان أمجاد العرب الماضية، وإحياء تراثهم ولغتهم، والتغني بأدبهم بأسلوب حماسي زاه، وغزل بالوطن في الشعر وأسلوب مسجع، وجمال لفظي في النثر، إلا أن الكواكبي وعازوري كانا الجسر الذي عبرت منه تلك الحركة، من عاطفية القرن التاسع عشر، إلى واقعية القرن العشرين.[109]

[107] - منذر معاليقي، المرجع السابق، ص 179.

[108] - جورج أونطونيوس، المصدر السابق، ص ص 17-18.

[109] - هاني الهندي، المرجع السابق،ص 198.

المحاضرة التاسعة: القومية العربية: مفهومها، دوافعها، ومراحل تطورها/ ج2

دور النخب العربية المسيحية والمسلمة في تجذير القومية:

كانت أغلب الكتابات العربية التي ظهرت في أواخر القرن التاسع عشر، قد استعملت مفهوم العروبة والقومية العربية كمترادفين، دون أن تميز بينهما، على أساس أن لكل منهما مجالين مترابطين ومتداخلين، الأول ثقافي، يتعلق بنشأة الجماعة والهوية العربية والأمة العربية والإسلامية والثاني سياسي مختص بقيام دولة عربية على أسس إسلامية،ولم تعرف أغلب تلك الكتابات هذا التمييز بين المجالين الثقافي والسياسي لكل من العروبة والقومية العربية، لذلك تعاضدا، ولم يظهر بينهما أي قدر من الخلاف، ربما بسبب التحدي الغربي، ثم تحدي التتريك.

ويلاحظ عبد العزيز الدوري (1919-2010م)، أن الخط الإسلامي العربي، ابتداءً من الكواكبي اتخذ وجهة عربية قومية لا ترى أي تعارض في الأصل بين الإسلام والقومية العربية، لأن العرب في غالبيتهم الساحقة، كانوا مسلمين ولأنه إلى جانب أهداف تقرير المصير، والتوق إلى الحكم الذاتي، كانت هناك أهداف وغايات أخرى، منها النهوض لحماية الإسلام، ولاستعادة أمجاده الغابرة، ويندرج ضمن التيار الإسلامي العربي، ويعبر عنه بدرجات مختلفة، فكر وعمل محمد رشيد رضا ، ومحمد كرد علي ومحب الدين الخطيب، وشكيب أرسلان.[110]

ركزت معظم كتابات ساطع الحصري(1880-1968م)، على موضوع القومية العربية فكراً وممارسة، إذ قلما نجد كتاباً من كتبه لم يتناول هذا الموضوع إن لم يكن موضوعه الأساسي وهكذا دارت جل كتاباته حول شرح نظريته في القومية العربية والأمة العربية، والتصدي لمعارضيها من العرب وغيرهم.

[110] - محمد شومان، " تأملات في العلاقة بين الإسلام والقومية العربية"، موقع: www.youm7.com/story/ 3578074، تاريخ الاطلاع 2021/04/16م.

وكان الرجل من المؤمنين إيماناً قطعياً بوحدة الأمة العربية وإشراق شمسها، وكان يقول عن ذلك: " أنا أعتقد أن وحدة التاريخ واللغة، ستعمل عملها في العالم العربي حتماً، وستتطور الأمور من جراء ذلك تطوراً ينتهي إلى اتحاد الأقطار العربية عاجلاً أو آجلاً ".

يمكن النظر إلى ساطع الحصري في ذلك الوقت، باعتباره المنظر الأول والأهم للقومية العربية والتي انتقلت معه من نزعة سياسية، إلى أيديولوجيا حداثية علمانية، تقوم على رابطة اللغة والتاريخ، مع نفي أية أبعاد دينية متأثرا في ذلك بالقوميين الرومانسيين الألمان، وقد تصدى أيضا إلى دعاة الهويات الوطنية كمحاولات إحياء الفرعونية في مصر، وما حمله كتاب طه حسين "مستقبل الثقافة في مصر"، كما كان للحصري دوره في اعتبار الامبريالية تمثل عدوا للقومية العربية، إلى جانب عدائها مع الأطروحة الطورانية.

يرى ساطع الحصري ردا على الأصوات التي تتهم القوميين العرب بمعاداتهم للدين الإسلامي بأن تلك الأصوات ترتكب خطأ كبيرا، فالقومية العربية علمانية، ولكنها ليست "لادينية"، ففي رده على شفيق غربال جاء في كتابه: العروبة أولا: " ألاحظ أنه يربط القومية باللادينية، وينعت القوميين باللادينيين، ويجني بذلك على القومية وعلى القوميين، لأن الفكرة القومية لا تتضمن إنكار الدين، أو استنكاره بوجه من الوجوه"، ويخلص إلى أن الإسلام يحتوي جانب ملازم ومشترك، وجانب مستقل عن القومية العربية يحمل الصفة العالمية.[111]

وفي تحليل مغاير، يرى الباحث محمد جابر الأنصاري (1939-حي 2021م) أن التفكير القومي العربي قد اكتسب لأول مرة مفهوما علمانيا على يد المفكر المسلم ساطع الحصري فلم يعد الدين عنصرا جوهريا حاسما في القومية، ولاحت إمكانية تأسيس أمة عربية جديدة غير مرتبطة ضرورة بمفهوم دار الإسلام ، وإذا كان لطفي السيد قد دعا إلى وطنية مصرية علمانية، فان عمله هذا لم يكن في مستوى خطورة ما هدف إليه ساطع الحصري، الذي كان مغزى فكرته يتركز في علمنة العروبة وهي مادة

[111] - إلياس فرح،"القومية العربية والإسلام في تفكير الرواد"، ضمن كتاب: قراءات في الفكر القومي، المرجع السابق، ص ص 732-733.

الإسلام تاريخيا، إذ عندما تتعلمن العروبة لابد أن يتعرض ذلك المزيج العضوي التاريخي للتحلل بافتراق عنصرية ، العصبية العربية والدعوة الدينية إذا شئنا استخدام مصطلح ابن خلدون ومفهومه التاريخي.[112]

وبالمقابل، كثيراً ما يتردد في الأدبيات سواء الناقدة، أم المؤيدة للقومية العربية عن دور النخب المسيحية في بلدان المشرق، في تجذير واستدعاء الفكرة القومية، فالاتهام الأساسي أن الفكرة القومية مستنبتة في المنطقة وأصلها غربي، وجاءت على جسر المثقفين المسيحيين في المشرق.

فمن بين تلك الأنشطة، كانت الحملة التي قام بها نجيب عازوري، حيث بدأها من باريس حينما أسس عام 1904م عصبة الوطن العربي ligue de la patrie arabe، وكان هدفها تحرير بلاد الشام والعراق من السيطرة التركية، ونشرت العصبة حوالي خمسين نداءا موجها إلى العرب، تدعوهم إلى الثورة على الأتراك ونشر عام 1905م كتابا بالفرنسية بعنوان يقظة الأمة العربية de la Nation arabe Le Révei دعا فيه إلى فصل الولايات العربية عن الدولة العثمانية، على أن تكون الحجاز مقرا لخلافة عربية، وأن تكون الشام والعراق دولة عربية موحدة عصرية، واستطاع أن يستميل بعض الكتاب الفرنسيين المشهورين، ويكسب تعاونهم فأصدر مجلة شهرية عنوانها الاستقلال العربي l'Indépendance arabe ظهرت في أفريل 1907م وبالرغم من الجهود التي بذلها عازوري، إلا أن تأثيراتها كانت ضعيفة، فقد حالت الرقابة العثمانية دون وصول نداءاته ومنشوراته إلى البلاد العربية، كما أن ظهور أنشطته بعاصمة أجنبية، وبلغة أجنبية كان أمرا أسهم في الحد من تأثيرها.[113]

وجاءت أطروحات ميشيل عفلق (1910-1989م) أحد أبرز قيادات حزب البعث لتؤكد على التلاحم بين القومية العربية والدين الإسلامي، فقد أوضح بأن الفكر البعثي، وعكس ما يشاع بخصوص أطروحاته العلمانية، فإنه يذهب إلى أن مفهوم العلمانية لا يقوم على فكرة الفصل بين الدين والدولة، ولا على الاندماج بينهما، ولكن على تكاملهما، وفي هذا الصدد يكتب: " العلمانية كانت عند

[112] - محمد جابر الأنصاري، الفكر العربي وصراع الأضداد، مرجع سابق،ص 64.

[113] - علي المحافظة، المرجع السابق،ص ص 134-135.

ظهور الحزب، تعني الدعوات التي تعتبر القومي العربي هو الذي يتجرد من معتقداته الدينية، ويلتقي مع أخيه العربي على صعيد القومية العربية الحقوقية والرابطة الوطنية، وكان لهذا المذهب رواج كبير بين الشبيبة المثقفة، ولكننا لم نستسغه، ولم ننخدع به واعتبرناه سطحيا وجامدا ...لذلك كان من أول من تصدى له حزبنا في بدايته، هو هذه القومية المجردة ، القومية التي تأتي من الغرب، نحن ذهبنا بكل بساطة وصراحة إلى واقعنا الحي، إلى العلاقة العضوية بين العروبة والإسلام ".[114]

مراحل القومية العربية:

لقد حاول البعض وضع معالم زمنية لتطور أطروحات الحركة القومية، منذ بدايات ظهورها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي، إلى غاية نهاية القرن العشرين، من خلال رصد أنشطتها، وتتبع انتشارها فبدا أنها قد مرت بثلاث مراحل بارزة، ومن الممكن، أنها قد دخلت طورا جديدا في مرحلتها الحالية، التي لا تزال تحيط بها الضبابية.

ففي مرحلتها الأولى، التي امتدت إلى مطلع القرن الماضي، يمكن وصفها بالقومية الثقافية، حيث اتسمت قومية هذه المرحلة بالليبرالية والانفتاح، وفي هذا، يقول أنيس الصايغ، إن النتاج الفكري للدعوة القومية العربية قد تميّز قبل الكواكبي ونجيب عازوري باللون الرومانسي، واعتمدت الدعوة على تبيان أمجاد العرب الماضية وإحياء تراثهم ولغتهم، والتغني بأدبهم بأسلوب حماسي زاه، وغزل بالوطن في الشعر وأسلوب مسجع وجمال لفظي في النثر، إلا أن الكواكبي وعازوري، كانا الجسر الذي عبرت منه تلك الحركة، من عاطفية القرن التاسع عشر، إلى واقعية القرن العشرين.[115]

أما المرحلة الثانية، وتمتد طيلة النصف الأول من القرن العشرين، فهي مرحلة القومية السياسية حيث برزت مطالب الاستقلال والتحرر، واتسمت قومية هذه المرحلة، ببداية النزوع نحو الراديكالية، حيث كان من ملامحها البارزة، الصدام العنيف بين العرب والأتراك، فيما عرف بالثورة

[114] - إلياس فرح، المرجع السابق، ص 743.

[115] - هاني الهندي، المرجع السابق، ص 198.

العربية الكبرى 1916م، التي قادها الشريف حسين، وجرت وقائعها خلال الحرب العالمية الأولى وراهن خلالها العرب بتحريض من القوى الغربية على إمكانية تحقيق الحلم العربي، بخلق الدولة العربية.

في حين جاءت المرحلة الثالثة، الممتدة تقريبا من مطلع الخمسينيات إلى منتصف السبعينيات حافلة بالكثير من التطورات التي أصبحت خلالها القومية العربية ذات شعبية بالغة، حيث سيطرت على الساحة السياسية والفكرية في العالم العربي مشرقا ومغربا، فقد كان من تجلياتها البارزة، التي أعقبت تشكيل جامعة الدول العربية عام 1945م، تلك الأجواء المفعمة بالتفاؤل على المستويين الرسمي والشعبي، والتي رافقت نجاح الثورة المصرية عام 1952م، وصعود المد القومي، واجتياح الناصرية لعقول وقلوب الملايين، والتي أعطت الإحساس ببلوغ القومية محطتها النهائية،المتمثلة في التتويج بالاستقلال والوحدة، خصوصا وأن الفترة شهدت موجة تحرر مست غالبية البلاد العربية وعاشت تجربة وحدوية تعتبر الأولى من نوعها بين مصر وسوريا عام 1958م وأصبحت التنظيمات القومية حاضرة ومؤثرة في الساحة المشرقية خصوصا، على غرار حزب البعث، وحركة القوميين العرب.

ويرى البعض، بأنه اعتبارا من الربع الأخير من القرن العشرين، تعيش القومية مرحلتها الرابعة حيث طوت خلالها سجلها الذهبي، ودخلت في مرحلة من التراجع والانحسار، بفعل متغيرات متعددة إقليمية ودولية لعل أبرزها سلسلة الصدام والصراعات التي عاشتها مختلف الأنظمة العربية واكتساح العولمة التي تعمل جاهدة على تدمير القوميات والثقافات، لصالح أنموذج ليبيرالي استعماري في ثوب معاصر.

الفكر القومي العربي في مواجهة المعارضين:

تأتي معارضة الفكر القومي من ثلاثة اتجاهات رئيسية :

- **التيار الوطني الليبرالي:** عارض المد القومي مجموعة من المفكرين الليبراليين المتعلقين بالغرب والذين يدعون إلى الحفاظ على السيادة الوطنية، بحجة وجود هوية أو هويات قطرية نابعة من حضارات مرت على الوطن العربي، واندثرت الآن من فينيقية وفرعونية وكنعانية وبابلية، ويبرز هذا التيار بأقوى

صوره في مصر ولبنان على سبيل المثال، فقد رأى بعض الكتاب المصريين من أمثال أحمد لطفي السيد، وطه حسين، ونجيب محفوظ ولويس عوض، أن هناك اختلافات ثقافية بين مصر وبقية الدول العربية، وادّعوا بأن هناك ثقافة مصرية ولغة مصرية، وفي نفس السياق، برز بعض اللبنانيين المنادين بقومية لبنانية، مثل سعيد عقل .، والأمر ذاته حصل في سوريا مع أطروحات أنطوان سعادة.

- **التيار الديني المتشدد:** لاقت القومية العربية معارضة من بعض رجال الدين المسلمين، وبخاصة من التيار الوهابي، الذين شككوا بنوايا مؤسسي الفكر القومي، واتهموا أصحابه بافتقارهم الأيديولوجية اللازمة للتعامل مع الإنسانية، والمجتمع سواء في بلاد الإسلام أم خارجها، واتهموا القوميين بأنهم تلقوا أفكارهم من أحضان الغرب والماسونية، وفي هذا الصدد، قاد أنور الجندي حملة على دعاة القومية العلمانية، حيث كتب:" فقد كانت حركة القومية العربية حركة علمانية خدع بها الكثيرون أول الأمر، ثم تكشّف أنها تدعم الصهيونية، وأنها تحارب الإسلام بوصفه مجتمعا واحدا، وبوصفه منهج حياة ورسالة وكانت القومية بهذه الصورة تحمل مفاهيم مضطربة بين الليبيرالية والاشتراكية...لقد كانت القوميات نتاج ماسوني "[116]

- **التيار الشيوعي:**يؤمن الشيوعيون بالعالمية، وفي الرؤية الماركسية، الشيوعية هي مرحلة حتمية في تاريخ البشرية، تأتي بعد مرحلة الاشتراكية، التي تقوم على أنقاض المرحلة اللا قومية، برز هذا التناقض والخلاف بين الشيوعيين والقوميين خلال عهد حزب البعث العربي الاشتراكي في العراق وفي وسورية، وخلال حكم جمال عبد الناصر في مصر .

- **التيارات القومية للأقليات:**اصطدمت القومية العربية منذ انطلاقها بتيارات قومية معارضة ويتعلق الأمر بالقومية الكردية في كل من العراق وسوريا، وبالتيار البربري في بلدان المغرب العربي وخصوصا في الجزائر.

[116] - أنور الجندي، التيارات الوافدة، ط1، دار الصحوة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1994، ص 8.

رواد الفكر القومي:

- ميشيل عفلق: 1910-1989م، مفكر وسياسي سوري، ينتمي إلى عائلة مسيحية أرثوذكسية تلقى تكوينه في الدراسات العليا بجامعة السوربون الفرنسية، يعتبر مؤسس ومنظّر حزب البعث العربي بمعية زكي الأرسوزي وصلاح الدين البيطار، اعتنق الفكر الاشتراكي، ساهم في تحقيق الوحدة المصرية السورية، وفي أواسط الستينيات اختلف مع رفاقه في سوريا، وبعد انقلاب عام 1966م، اختار الإقامة ببيروت، ثم الاستقرار بالعراق منذ عام 1975م، حيث أصبح مقربا من صدام حسين، وقد أشارت عدة شهادات إلى أنه قد ترك رسالة بخط يده مؤرخة في 12 تموز 1980م، أعلن من خلالها أنه اعتنق الإسلام، ووقعها باسم أحمد ميشيل عفلق، عثر عليها نجله إياد بين صفحات المصحف الذي كان يقرأ فيه القرآن الكريم، خلّف العديد من المقالات وكتابا بعنوان " في سبيل البعث " في خمسة مجلدات.[117]
- زكي نجيب الأرسوزي: 1900-1968م، مفكر سوري ، من عائلة علوية، درس الفلسفة في جامعة السوربون بين سنوات 1927-1930م دون التتويج بشهادة جامعية اشتغل في حقل التعليم الثانوي، يعتبر من أهم مؤسسي الفكر القومي العربي، يتنازع مع ميشيل عفلق مسألة خلق حزب البعث، قاد حملة للدفاع عن لواء الاسكندرونة الذي تخلت عنه فرنسا لصالح تركيا عشية الحرب العالمي الثانية، بعد انقلاب عام 1966م بسوريا وانقسام حزب البعث إلى فرعين سوري وعراقي أصبح الأرسوزي مقربا من القيادة السورية على عهد حافظ الأسد، من مؤلفاته: - الأمة العربية –العبقرية العربية في لسانها – الجمهورية المثلى – رسائل المدنية

117 - حول حياة وأطروحات ميشال عفلق الفكرية ومواقفه السياسية من قضايا عصره ينظر: محمد عمارة، التيار القومي الإسلامي، ط1، دار الشروق، القاهرة، 1997.

والثقافة – رسالة الفلسفة والأخلاق – متى يكون الحكم ديمقراطيا- صوت العروبة في لواء الاسكندرونة.[118]

- نجيب عازوري: 1873-1916م، كاتب وسياسي لبناني، تابع دراسته في العلوم السياسية بباريس تقلد منصب مساعد نائب حاكم القدس خلال الفترة 1898م- 1904م، دعا إلى استقلال سوريا والأقطار العربية عن الدولة العثمانية ، تمركز نشاطه بالعاصمة الفرنسية، حيث أسس عام 1904م عصبة الوطن العربي، ثم أصدر مجلة الاستقلال العربي عام 1907م، وبعد سقوط السلطان عبد الحميد عاد إلى فلسطين، لكنه اضطر إلى مغادرتها إلى مصر، بعد أن صدر في حقه حكم بالإعدام من طرف الاتحاديين بتهم القيام بأنشطة تمس بأمن الدولة، من أهم مؤلفاته كتاب يقظة الأمة العربية الصادر باللغة الانجليزية والمترجم إلى اللغة الفرنسية.[119]

[118] - حول حياة وأطروحات الأرسوزي الفكرية ومواقفه السياسية من قضايا عصره ينظر: عصام نور الدين، زكي نجيب الأرسوزي: حياته وآراؤه في السياسة واللغة، ط1، دار الصداقة العربية، بيروت، 1996.

[119] - ينظر موقع: نجيب عازوري /www.3rabica.org

المحاضرة العاشرة: خير الدين التونسي حياته وأطروحاته الإصلاحية

تمهيد/

يرتبط اسم خير الدين التونسي بفكر النهضة العربية الحديثة، فهو يذكر بوصفه رائدا من روادها وعلما من أعلامها، فقد تضمن كتابه " أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك " برنامجا إصلاحيا يختزل مجموع ما سعى النهضويون العرب إلى تحقيقه في القرن التاسع عشر، وتميز خير الدين بأنه لم يكن من مفكري النهضة وحسب، بل كان أيضا رجل سياسة ونفوذ، حيث تولى مناصب بالغة الأهمية على مستوى تونس وبمركز الدولة العثمانية، وقد ذاع صيته شرقا وغربا وساح في البلدان والتقى بعظماء عصره، وقد حاول توظيف كل تلك المكاسب والخبرات في طرح مبادرات إصلاحية إلا أن الظروف المختلفة المحلية والدولية لم تكن إلى جانبه لتحقيقها، فقد سارت الأمور عكس ما تمناه مرتين: مرة أولى بالمملكة التونسية التي تراجعت فيها الإصلاحات فغادرها الرجل بدون رجعة، ومرة ثانية بالأستانة حيث عجز وهو صدرا أعظم عن إيقاف تدهور الإمبراطورية إلى الهاوية.

أولا: حياة خير الدين التونسي:

تختلف الكتابات التي أرخت لحياته في تحديد سنة مولده، فقد جعلها البعض عام 1810م وعدّها البعض عام 1820م، وأرجعها آخرون إلى 1822م[120] ، كما تجهل الكثير من الأمور حول مولده وصباه، أما هو فقد سجل في مذكراته بأنه شركسي الأصل، فقد عائلته صغيرا بعد اختطافه حيث عاش مراحل طفولته في خدمة أحد الأعيان بالأستانة، ثم جرى تقديمه هدية إلى باي تونس التي انتقل إليها عام 1839م، وأصبح منذ ذلك الوقت في رعاية القصر وخدمته درس بعض العلوم اللغوية والإسلامية، لكن تكوينه الأساسي كان في ميدان الحربية، وبالاحتكاك بعدد من الفنيين الفرنسيين

[120]- مثلا فهمي جدعان، المرجع السابق، ص 123.

تمكن من إتقان فن العسكرية الحديثة وتعلم اللغة الفرنسية[121]، وتدرج لألمعيته وذكائه في المناصب حتى أصبح رئيس وزراء تونس.[122]

في عام 1852م أرسله الباي أحمد إلى باريس لمعالجة قضية صعبة تتعلق بدعوى رفعها وزير سابق على الحكومة، وبقي هناك أربع سنوات كانت له حقبة تثقيفية، فكان يراقب حياة مجتمع سياسي كبير، وبعد عودته إلى تونس عين وزيرا للبحرية، وقضى ست سنوات في صميم حركة الإصلاح الدستوري،فكان عضوا في اللجنة التي وضعت دستور 1860م، ورئيسا لمجلس الشورى.[123]

في عام 1873م أصبح رئيسا للوزراء، حيث قام طوال مدة أربع سنوات بإجراء إصلاحات عدة،[124]فاهتم بالوقف والتعليم، حيث أسس جمعية لإدارة الأوقاف، واهتم بإصلاح التعليم الزيتوني وسنّ عدة نصوص تنظيمية في هذا المجال، وكان من أهم ما أقدم عليه تأسيس المدرسة الصادقية نسبة إلى الصادق باي عام 1875م، وهي أول مدرسة حديثة في تونس تدرس العلوم العصرية كالرياضيات والفيزياء والكيمياء،و العلوم العربية والشرعية وبجانبها تعليم اللغات التركية والفرنسية والايطالية، وجمع الكتب المبعثرة في المساجد، وكوّن بها مكتبة أهداها ألفا من كتبه، وحسّن مطبعة الدولة، فأوكل لها نشر الكتب الأدبية والعلمية.[125]

في عام 1877م أبعد من دائرة السلطة في تونس، وأصبح محل دسائس ومؤامرات، ففضل الانتقال إلى عاصمة الخلافة، وتزامن تواجده هناك مع إمساك السلطان عبد الحميد بزمام الأمور فقد عينه صدرا أعظم سنة 1878م، غير أنه لم يمكث سوى بضعة أشهر في هذا المنصب، حيث ساهمت

121 - خير الدين التونسي، المصدر السابق، ص 31.
122 - صلاح زكي أحمد، المرجع السابق، ص 30.
123 - ألبير حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة 1798-1939، ترجمة كريم عزقول، دار النهار للنشر، بيروت، د.ت ص 111.
124 - المرجع نفسه، ص 111.
125 - أحمد أمين، المصدر السابق، ص ص 168-169.

عدة وقائع في إبعاده، ولما كان من غير الممكن الرجوع إلى تونس، فقد آثر إكمال بقية حياته في الأستانة بعيدا عن الأضواء حتى وفاته عام 1890م.

ومما يعاب عليه أنه باع كل أملاكه في تونس للفرنسيين، ذلك أن الباي ضيّق على التونسيين سبل شرائها، وقد تعرض خير الدين من جراء ذلك إلى اللوم والتقريع باعتباره قد فرّط في أراضي تونسية شاسعة لصالح القوة التي ستستعمر تونس وهي فرنسا.[126]

الإصلاح في فكر خير الدين:

لقّب خير الدين بأبي النهضة التونسية الحديثة، وهو لقب يستحقه عن جدارة واستحقاق فقد كان الأب الروحي والعقل المنظم لعمليات الإصلاح في تونس إبان النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وكانت تونس حينما وصلها خير الدين مملوكا في وضع داخلي مهترئ، فلا مؤسسات تنهض بالمجتمع، ولا خطوات جدية تنهض بمشاريع التحديث إلى منتهاها، فالحياة العلمية متخلفة، وأبرز مظاهرها كتاتيب بدائية منتشرة في الريف كما في المدينة، تتولى تحفيظ القرآن الكريم، وإدارة البلاد تشوبها الفوضى، والحاكم حر التصرف بلا قيود أو ضوابط، والعدل والظلم متروكان للمصادفات وكانت الدولة تتبع الإمبراطورية بشكل يكاد يكون اسميا، فعلاقات الطرفين تتلخص في هدايا وأموال ترسل إلى الأستانة، وفرمان الاعتراف ينزل إلى تونس مع بذل الدولة العثمانية للمساعي الدبلوماسية حالما يتم تسجيل أي نزاع بين حكومة الباي وقوى أجنبية.[127]

اشتهر خير الدين بكتاب " أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك"، وقد صدر هذا المؤلف في حياته عام 1867م، وتشير العديد من الشهادات إلى أن الرجل قد استعان في عملية الصياغة والتحرير بالشيخ سالم بوحاجب، وقد كتب المؤلف باللغة العربية أول مرة، واشرف خير الدين بنفسه على

---

126 - خير الدين التونسي، المصدر السابق، ص 43.

127 - مجدي عز الدين حسن، " النهضة والإصلاح عند خير الدين التونسي"، مجلة أبعاد، العدد 07، مختبر الأبعاد القيمية للتحولات الفكرية والسياسية بالجزائر، جامعة وهران 2، ديسمبر 2018م، ص ص 35-36.

ترجمة المقدمة إلى الفرنسية التي تولاها أحد مساعديه، وقد صدرت بباريس عام 1868م، أما الترجمة التركية فقد تأخرت إلى غاية 1878م، وبعد مرور قرن من الزمان صدرت ترجمة انجليزية للكتاب عام 1967م، وقد عرّف الرجل كتابه أقوم المسالك بأنه بحث " في أسباب التقدم والتأخر للأمة الإسلامية ".[128]

بيّن خير الدين التونسي أنه استقى بعض معلوماته وآرائه في " أقوم المسالك "، من كتب أوربية في السياسة والتاريخ والاقتصاد والقانون، ذكر منها كتابا في التاريخ للمؤرخ ديبون ويت وروح الشرائع لمونتسكيو، وكتاب فرونكفيل في القانون وهؤلاء معاصرين له، كما أشار إلى الدور الذي لعبته مؤلفات روسو وفولتير في الثورة الفرنسية مما يعني أنه قرأها أو قرأ أهمها، ومن بين الكتابات المتنوعة التي ذكرها لمفكرين آخرين أورد أسماءهم ديكارت، ونيوتن، وفرانسيس بيكون، وتعرض بالذكر أيضا إلى الكثير من الأعمال الفنية المسرحية لمشاهير على غرار وليام شكسبير.[129]

كان هذا المؤلف الأدبي الوحيد إلى جانب أوراقه الرسمية ومذكراته، التي نشرت بعد موته بزمن طويل، وقد أثارت مقدمته بعنوان " الإصلاحات الضرورية للدول الإسلامية " اهتماما كبيرا في ذلك الوقت، ويقول آلبير حوراني : " يبدو أن خير الدين وضع هذا الكتاب وهو على شيء من الاعتقاد أنه يفعل للعصر الحديث ما فعله ابن خلدون لعصر أسبق، فالمؤلفان تونسيان، وضعا كتابيهما في فترة عزلة عن الحياة السياسية وعالجا فيهما كل على طريقته قضية نشوء الدول وسقوطها، وقد قسم كل منهما كتابه إلى مقدمة لعرض المبادئ العامة والى أجزاء عدة،إلا أن التشابه يقف عند هذا الحد ".[130]

لقد أراد خير الدين أن يظهر عبر كتابه ما هي أسباب قوة المجتمعات وتمدنها، وبنوع خاص دور الدولة في المجتمع، وذلك بتحليل تلك المجتمعات الأشد قوة والأكثر تمدنا في العالم الحديث وأن يثبت أن

---

128 - خير الدين التونسي، المصدر السابق ص ص 47-48.

129 - نازك سابا يارد، المرجع السابق، ص 24.

130 - آلبير حوراني، المرجع السابق، ص ص 113-114.

السبيل الوحيد في العصر الحاضر لتقوية الدول الإسلامية، إنما هو في اقتباس الأفكار والمؤسسات عن أوربا،وإقناع المسلمين المحافظين بأن ذلك ليس مخالفا للشريعة ، بل منسجما مع روحها.[131]

يؤكد خير الدين لقرائه أن تقدم أوربا لم يكن قط ناجما عن كونها مسيحية ، فالمسيحية دين يستهدف السعادة في الآخرة، لا في هذه الدنيا، ولو كانت هي سبب التقدم الدنيوي لكانت دولة البابا أرقى الدول، لا أكثرها تأخرا في أوربا ، وعلى هذا فليس على الدول الإسلامية أن تتبنى الدين المسيحي إذا هي حاولت اقتباس أسباب التقدم الأوربي، بل عليها فقط أن تتبنى ما يعادل المؤسسات الإسلامية القديمة من مؤسسات حديثة، موضحا أن تلك المؤسسات تتمثل في الوزارات المسؤولة البرلمانات وحرية الصحافة، وعلى هذا الأساس يكون تبني المؤسسات الأوربية تطبيقا لروح الشريعة وتحقيقا لغايتها.[132]

ويقول الباحث التونسي أحمد عبد السلام، فكتاب " أقوم المسالك " يدل بمحتواه على أن المثقفين التونسيين لم يبقوا في أوائل النصف الثاني من القرن التاسع عشر يعيشون في مجتمع ضيق منغلق على نفسه، ولم يبقوا ضمن ذلك المجتمع في برج عاجي بعيدين عن التفكير في الشؤون العامة، بل صاروا مهتمين بالعالم الذي يحيط بهم وخاصة بأوربا وسياستها وحضارتها، وقد اهتموا بصورة خاصة بأسباب تقدم الأوربيين في ذلك العصر، فوجدوا أن السبب الذي يقف وراء ذلك يتمثل في التنظيم السياسي والاقتصادي.[133]

لقد حاك البعض اللوم لخير الدين على عدم قيامه بسعي حقيقي لإعادة الحياة الدستورية حينما أصبح رئيسا للوزراء في تونس مطلع السبعينيات، لكنه أجاب منتقديه بمذكرة شرح فيها دوافعه، فقال هناك طريقتان كي تكون التنظيمات السياسية ذات جدوى: إحداهما أن يكون تأسيسها من الراعي

---

[131] - ألبير حوراني، المرجع السابق، ص 114.

[132] - المرجع نفسه، ص 118.

[133] - أحمد عبد السلام، مواقف إصلاحية في تونس قبل الحماية، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، 1986م،ص 26.

وثانيتهما أن تطلبها الرعية، أو أن يكون في العامة استعداد إلى فهمها وقبولها والأمران مفقودان في تونس.[134]

أرجع التونسي الأسباب التي فسر بها حالة التأخر والتخلف وكذلك جملة العوامل المؤدية إلى النهضة والعمران إلى طبيعة التنظيمات السياسية، فجوهر المشكل سياسيا بالأساس، والحل يكمن في تحويل السلطة المطلقة إلى سلطة مقيدة بالقانون، وفي المقابل، اعتبر أن تأخر الشرق بما فيه البلاد الإسلامية راجع إلى طبيعة أنظمته القائمة على الاستبداد ومصادرة الحريات.[135]

ويرى أحد الباحثين، أن المقاربة التي أقامها التونسي بين ما يسمى بالمنظومة المفاهيمية لليبيرالية السياسية والمعجم المفاهيمي لفقه السياسة الشرعية، تتمثل مشكلتها في أنها تناست أو غفلت ولم تنتبه إلى اختلاف الفضاء الابستيمي لكل من طرفي المقاربة، ففي حين أن المنظومة المفاهيمية للأحكام السلطانية قد أفرزها فضاء معرفي قروسطي، نجد بالمقابل أن المنظومة الليبيرالية المتعلقة بالتنظيم المدني للمجتمع والسياسة تنتمي بشكل كلي إلى عصر الأنوار الأوربي الذي استقل عن أية مشروعية سوى تلك المستمدة من العقل وحده.[136]

انتقد خير الدين الإصلاح على الطريقة التي عرفت بتركيا في عصر التنظيمات، وكتب الآتي: " مبدئيا يستحيل غرس مؤسسات بلد في بلد آخر، حيث تختلف طباع الناس وعاداتهم وثقافاتهم وكذلك ظروفهم المناخية...منذ أربعين سنة حاولت العديد من المرات الحكومات التي توالت على الدولة العثمانية إعادة تنظيم المؤسسات السياسية والإدارية والقضائية للبلد غير أن جهودها لم تفض إلى نتيجة، لأننا لم نسع بصراحة وحزم إلى إصلاحات جذرية مناسبة للحاجيات الحقيقية للبلاد ولتقاليد أهله ".[137]

134 - ألبير حوراني، المرجع السابق، ص ص 120-121.

135 - مجدي عز الدين حسن، المرجع السابق، ص 43.

136 - المرجع نفسه، ص ص 41-42.

137 - خير الدين التونسي، المصدر السابق، ص ص 43-44.

تصدى مشروع خير الدين للنهوض لثلاث مشاكل أساسية قدم لها حلولا تناسبها وتتمثل في النقاط الآتية:

- مشكلة تقدم أوربا وضرورة الأخذ عنها
- مشكلة نظام الحكم المطلق الاستبدادي، وضرورة أن يتم تغييره بنظام مقيد بالشرع والقانون والعدل.
- مشكلة التخلف والانهيار العمراني وضرورة الخروج منها ببناء نظام عصري تكون فيه الحرية شرطا لازدهار الاقتصاد والعمران، نظام شبيه بالنظام الرأسمالي الأوربي.[138]

استعمل خير الدين كلمة اقتباس للحديث عن موقف الانفتاح والتفاعل الايجابي وجعل الاقتباس قانونا مطردا في التقدم والتأخر، وحدد الأطراف التي رأى أنها تعوق هذا الاقتباس وهي: - بعض علماء الدين المتزمتين – بعض رجال السياسة ممن يتمسكون بنظام الحكم المطلق.- العامة من المسلمين الذين يبادرون بإدانة كل جديد ولو كان نافعا، وحذّر من أن الممالك التي لا تأخذ بالتنظيمات الحديثة سوف تجد نفسها ضعيفة، وستسقط غنيمة سهلة للأقوياء، وهذا ما يهدد المسلمين، فإذا لم يكن في دينهم ما يمنعهم من الاقتباس، فما الذي يجعلهم يرضون هذا المصير لأنفسهم، والأغرب من ذلك أنهم لا يتورعون عن اقتباس المنافع الكمالية مثل الملابس وأثاث السكن، ثم يرفضون اقتباس الضروري مثل الحرية والعلم.[139]

يرد خير الدين على الذين لا يستحسنون ما تأتي به المدنية الغربية، فيقول لماذا تنكرونها فقط في التنظيم ونتائجه والإدارة وضبطها والعدل وإقامته، ولا تنكرونها فيما تتنافسون فيه من الملابس

[138] - فهمي جدعان، المرجع السابق، ص 145.

[139] - خير الدين التونسي، المصدر السابق، ص ص 51-53.

والأثاث والمخترعات وأسباب الترف؟ فالذين صنعوا أدوات الزينة والنعيم هم الذين صنعوا الأسلحة واخترعوا العلوم والمعارف، أنفتح الباب للأخذ منهم فيما لا ينفع ونغلقه أمام ما ينفع؟ أنصد عن الأخذ عنهم؟ إنهم ما وصلوا إلى استغلالنا إلا بمعارفهم، ولم ترتق معارفهم إلا بالعدل والحرية ، فكيف يسوغ لعاقل أن يصدّ عن ذلك ويغمض عينه ولا يسمح به استنادا إلى خرافات وأوهام.[140]

ختم خير الدين مقدمته الإصلاحية بمصارحة معاصريه بأن قضية الإصلاح لم تعد قضية اختيارية، ونقل عن بعض أعيان أوربا قولهم: " إن التمدن الأورباوي تدفق سيله في الأرض فلا يعارضه شيء إلا استأصلته قوة تياره المتتابع، فيخشى على الممالك المجاورة لأوربا من ذلك التيار إلا إذا حذوه وجروا مجراه في التنظيمات الدنيوية فيمكن نجاتهم من الغرق ".[141]

لقد ذهب خير الدين التونسي بعيدا حينما ربط بين التقدم العمراني والحرية، وقد أضاف إليها عنصرا هاما هو التنظيمات الدنيوية، فكان بذلك مفكرا جمع بصورة لا نظير لها من قبل بين الأصالة والحداثة، وبين الإسلام وابن خلدون والماوردي من ناحية ومنجزات العصور الحديثة من ناحية أخرى، فأعطى بذلك للإسلام وجها أكثر حيوية وإشراقا وفاعلية وقدرة على تخطي الصعاب وعلى التقدم.[142]

أما خير الدين التونسي فيمثل نمطا آخر من المواجهة مع المدنية الأوربية، نمطا يضيف في هذه المسألة إلى الآمر الديني اعتبارات سياسية واجتماعية اقتصادية وإدارية عميقة، وذلك بسبب حياة الرجل السياسية وتنقله في مناصب سياسية كبرى بين تونس والأستانة، فضلا عن اتصاله المباشر بالغرب وعلمه الدقيق بالدول الغربية ونمط حياتها.

---

140 - أحمد أمين، المصدر السابق، ص 160.

141 - خير الدين التونسي، المصدر السابق، ص ص 68-69.

142 - فهمي جدعان، المرجع السابق، ص 129.

إن كتابه يكشف عن عقل مستنير يبحث عن موقف يقفه العالم الإسلامي في النصف الثاني من القرن 19م إزاء المدنية الأوروباوية، موقف أكثر نضجا من ذلك الذي اتخذه الطهطاوي وأقرب إلى المحيط العربي الإسلامي الذي تمثّله ابن خلدون.[143]

وبصرف النظر عن الطموحات الشخصية التي كانت أمرا عاديا في تلك الفترة، فإن رؤية خير الدين كانت واضحة ومتماسكة، فقد اعتبر التهديد الأوربي الخطر الأكبر، واعتبر الحكم الفردي عائقا دون التصدي لهذا التهديد، ودعا إلى تمتين أواصر الخلافة الإسلامية والدولة العثمانية ليس باتجاه منح مزيد من النفوذ إلى الخليفة أو إحكام سيطرة الدولة على الولايات، بل باتجاه إقامة سلطة تنفيذية مسؤولة أمام مجلس وطني تعمل تحت إشراف السلطان، ومنح التسيير الذاتي للمقاطعات والأقطار مقابل تأكيد السيدة العثمانية عليها.[144]

في أكثر من موضع في كتابه يحذر خير الدين من خطر الاستعمار الأوربي، ولكنه يحدد بصورة حاسمة أن سلوكنا لطريق النهضة هو السد المنيع ضد هذا الخطر الساحق، وقد ربط تقدم الأمة بقوة الدولة والتي لن تتأتى إلا بالحكم الصالح والذي حسب رأيه يقوم على دعامتين: العدل والحرية.[145]

الوطنية والأمة والبعد الإنساني في فكر خير الدين:

تنضح كتابات خير الدين بإيمان عميق بالأمة الإسلامية التي تجمع بين أبنائها وحدة الدين وبالخلافة الإسلامية التي رآها مستمرة في سلاطين آل عثمان الذين تمكنوا من جمع ممالك المسلمين تحت حكمهم العادل وما أنجزوه من فتوحات، وكان فخورا كثيرا بمنجزاتها وحريصا على وحدتها، وعارض كل

---

[143] - المرجع نفسه، ص 123.

[144]- خير الدين التونسي، المصدر السابق، ص 46.

[145] - صلاح زكي أحمد، المرجع السابق،ص ص 31-32.

حركة استقلالية، ويعزو البعض موقف هذا إلى نظرته الاستراتيجية لأحوال العصر، حيث رأى بأن بقاء الدولة العثمانية متحدة قوية خير ما يحمي المسلمين من مطامع الدول الغربية.[146]

وإذا كان الرجل لم يحدد معنى الوطن ، غير أنه أظهر حبّه لتونس وطنه بالتبني، وقد وصف في المذكرات التي تركها لأولاده تلك الجهود التي بذلها لترقية العلم والزراعة والصناعة فيها وتحسين أحوالها الاقتصادية، وكان يسعى لإنقاذها من الخطر الأوربي الذي بدأ يستشرفه من خلال ربطها بالدولة العثمانية.[147]

ومن المعاني التي حازت اهتمام الرجل بشكل لافت مفهوم الحرية، فقد تردد هذا اللفظ عنده في أقوم المسالك، ففي المقدمة تداول اللفظ ما يقارب خمسين مرة، وقد عنى بتفسير اللفظ ومعانيه الأصلية والفرعية عند الأوربيين في زمانه، وعقد لذلك فصلا خاصا، حيث قسّم الحرية إلى شخصية من جهة وسياسية من جهة أخرى، فالشخصية هي ما يعرف اليوم بالحرية المدنية وعرفها خير الدين بأنها" إطلاق تصرف الإنسان في ذاته وكسبه، مع أمنه على نفسه وعرضه وماله، ومساواته بأبناء جنسه لدى المحاكم بحيث أن الإنسان لا يخشى هضيمة في ذاتها و في سائر حقوقه.[148]

وقد اهتم خير الدين بمظهر ثالث للحرية زيادة على بعديها الشخصي والنيابي، حيث قال عنه:" وبقي وراء ذلك للعامة شيء آخر يسمى حرية المطبعة، وهو أن لا يمنع أحد منهم أن يكتب ما يظهر له من المصالح في الكتب والجرنالات التي تطلع عليها العامة أو يعرض ذلك على الدولة والمجالس ولو تضمن الاعتراض على سيرتها "، وقد أقر التونسي بأن هناك تفاوت بين البلاد الأوربية في استخدام هذه الحرية بين الإطلاق والمشروطية بحسب خصوصيات كل مملكة وشعب.[149]

---

146 - نازك سابا يارد، المرجع السابق، ص 42.

147 - نازكسابايارد،المرجعالسابق، ص 45.

148 - أحمد عبد السلام، المرجع السابق، ص ص 128-129.

149 - المرجع نفسه، ص 130.

لقد عبر خير الدين عن شعور عميق بوحدة الإنسانية، فلاحظ أنه :" إذا اعتبرنا ما حدث في هذه الأزمان من الوسائط التي قربت تواصل الأبدان والأذهان، لم نتوقف أن نتصور الدنيا بصورة بلدة متحدة تسكنها أمم متعددة حاجة بعضهم لبعض متأكدة، وكل منهم وان كان في مساعيه الخصوصية غريم نفسه، فهو بالنظر إلى ما ينجر بها من الفوائد العمومية مطلوب لسائر بني جنسه ".[150]

[150] - أحمد عبد السلام، المرجع السابق، ص 149.

المحاضرة الحادية عشرة: الفكر الإصلاحي عند رفاعة رافع الطهطاوي

تمهيد/

يمثل الطهطاوي بالنسبة لقطاع واسع من المؤرخين العرب، رائدا للنهضة العربية الحديثة، حيث يبدأ مع تجربته انفتاح الوطن العربي على الغرب، ذلك أن الفترة التي عاش فيها الرجل، تعد بحق مرحلة اكتشاف الذات والتعرف على الآخر، وقد أبانت أفكاره وإسهاماته، على أن قطار التغيير قد بدأت عجلاته في التحرك، وأن العقل العربي قد تلقى بالفعل جرعة لاستنهاضه بعدما ظل لقرون عديدة مكبلا بستار الظلام والتقوقع وبالنظر إلى طبيعة الأفكار التي نادى بها وعمل على تطبيقها في حياته، فقد تم تصنيفه ضمن سلسلة المفكرين التوفيقيين والإصلاحيين.

فمن هو الطهطاوي؟ وما هي روافد تكوينه؟ وما هي الإسهامات الفكرية التي طرحها لتحقيق النهضة؟

الطهطاوي حياة ومسار تكويني ووظيفي: رفاعة بن بدوي بن محمد بن علي بن رافع، من نسب شريف، أصيل مدينة طهطا بصعيد مصر، ولد عام 1801م،حفظ القرآن الكريم والكثير من المتون انتقل إلى الأزهر ومكث به خمس سنوات، ختم فيه دروسه، وأصبح أهلا للتدريس فيه حيث قضى عامين يقوم بذلك، وبسبب الظروف العائلية الصعبة التي مر بها، تحول عام 1824م ليتولى مهمة الوعظ والإمامة لإحدى فرق الجيش المصري النظامي، وظلّ في ذلك المنصب، حتى قررت الحكومة المصرية إيفاد أكبر وأهم بعثاتها العلمية إلى فرنسا فكانت السنوات الخمس 1826-1831م التي قضاها هناك، أهم أعوام تكوينه الفكري، وبعد عودته من باريس، تولى على مدار عشرين عاما بين 1831-1850م، العديد من المناصب وترجم كثيرا من الكتب، وقد أرسل إلى السودان لافتتاح إحدى المدارس، زمن الخديوي عباس الأول، غير أنه ترك هناك لمدة أربع سنوات بين 1850-1854م، حيث اعتبرت فترة نفي، عاد

بعدها إلى القاهرة على عهد الخديوي سعيد حيث عين ناظرا للمدرسة الحربية في قلعة القاهرة، وفي عهد الخديوي إسماعيل تولى قلم الترجمة.[151]

تلقى رفاعة تعليمه وثقافته على أيدي كثير من الأساتذة، كان أبرزهم الشيخ حسن العطار الذي كان يختلف كثيرا عن شيوخ عصره خصوصا في تعاطيهم مع الفرنسيين، فقد انتبه إلى ما عندهم من علم وحياة تخالف ما عرفته مصر، ورأى ضرورة معرفة ما عندهم أملا في مستقبل أفضل، وتولى العطار رفاعة بالرعاية والتهذيب، كما حبب إليه الأدب والقراءة في مختلف الفنون والآداب، وهو من قام بإقناع محمد علي باشا لانتدابه لإمامة الجيش، وهو من أرسله ليكون واعظا وإماما للبعثة، وكما يقول رفاعة فإن الشيخ العطار هو من أشار إليه قبل رحلته إلى فرنسا أن يدون رحلته في تلك الأقطار، فكان كتاب " تخليص الإبريز في تلخيص باريز ".[152]

عين الشيخ رفاعة رافع الطهطاوي مدرسًا بالأزهر عقب تخرجه، وبعد عامين من العمل بالتدريس بالأزهر انتقل إلى وظيفة الوعظ والإمامة في الجيش، وقد رشحه لهذه الوظيفة الشيخ حسن العطار حينما طلب منه الوالي محمد علي باشا ترشيح أحد العلماء ليكون بمثابة الإمام الديني للبعثة الدراسية التي سافرت إلى باريس عام 1826م،وقد أوصاه أستاذه العطار بتدوين مشاهداته في بلاد الفرنسيين على النحو الذي صنعه الرحالة المسلمون القدماء من أمثال ابن جبير، وابن بطوطة، لينتفع المسلمون بمطالعة هذه المشاهدات.[153]

---

151 - رفاعة الطهطاوي، مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية، مصدر سابق،ص ص 17-18.

152 - المصدر نفسه، ص ص 19-20.

153 - محمد الجوادي، " رفاعة طهطاوي: شيخ أضاء العقل العربي"، موقع: www.mubasher.aljazeera.net/blog-post/، تاريخ الاطلاع 2021/02/11م.

أولى الطهطاوي أهمية خاصة لحركة الترجمة، فقد تولى تدريس اللغة الفرنسية، واقترح على محمد علي باشا إنشاء مدرسة الألسن حيث تم تأسيسها بالقاهرة عام 1835م وقد عرفت في البداية بمدرسة الترجمة ثم بالألسن، وقد تخرج فيها جيل من المترجمين، كما تولى الإشراف على إدارة العديد من المعاهد، كما أسندت إليه رئاسة تحرير جريدة الوقائع المصرية عام 1842م حيث أعطاها محتوى جديدا، وحوّلها بالفعل إلى جريدة عربية في المقام الأول،بعدما كانت لغتها الرئيسة اللغة التركية.[154]

لم يكن رفاعة أول منشئ لجامعة مدنية عربية فقط، بل وأول عربي أنشأ متحفا لآثار مصر وخطط لجمعها وصيانتها، ففي نفس العام الذي بعث فيه مدرسة الألسن 1835م، قدّم مشروعا إلى محمد علي لحماية الآثار، ونشرت الوقائع المصرية الدعوة إلى ذلك، فكان أن تحول فناء مدرسة الألسن إلى نواة لأول متحف للآثار في مصر، ولم يكن اهتمامه بآثار البلاد ضربا من ضروب التعلق بالفن، بل كان فوق دوافع المثقف وقبلها موقفا وطنيا مرتبطا بحبه لوطنه، وعدائه الأصيل لحركة النهب الاستعماري التي استغلت غفلتنا عن آثارنا وقصورنا عن إدراك أهميتها ودورها في تكوين وجداننا القومي.[155]

الإصلاح السياسي في فكر الطهطاوي:

لقد كان الطهطاوي أول الأصوات التي تتحدث إلى المصريين والى كافة المسلمين من الداخل أي على لسان واحد منهم وليس على لسان غريب يأتيهم من الخارج، وقد أعلن هذا الصوت نهاية حصار الظلام على مصر، نهاية عصور العزلة، ليس فقط من الوجهة العقلية والصناعية ووجهة

---

154 - رفاعة الطهطاوي، مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية، مصدر سابق، ص 30.

155 - الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي، ج1 التمدن والحضارة والعمران، دراسة وتحقيق محمد عمارة، مكتبة الأسرة، القاهرة، 2010م،ص 68.

الطرائق الفنية، بل وكذلك من الوجهة الإنسانية، وسيكون رفاعة بكتابه الآنف الذكر داعية متحمسا للاتصال مع الإفرنج الذين قويت شوكتهم ببراعتهم وحسن تدبيرهم.[156]

لقد كان الطهطاوي بارعا في اتخاذه شتى أساليب التحفظ فيما ضمنه كتابه " تخليص الإبريز في تلخيص باريز "، وذلك ليكسب القارئ إلى صفه، دون أن يصدمه، لاسيما وهو يخاطب أبناء مجتمعه المحافظ والمتحفظ الذي يكنّ عدوانية للفرنجة، ولكي يجعلهم بعد ذلك يتجرعون جرعات قوية من أفكار الجسارة والتجديد لا مثيل لها، ولا تقارن بأية جسارة فكرية أخرى في تاريخ الشرق الحديث.[157]

وربما كان من أعظم مساهمات هذا الكتاب الفريد الذي ترجم لاحقا إلى التركية أنه الأول في تاريخ التأليف العربي الحديث الذي دعا المسلمين إلى عالم جديد من الأفكار السياسية والاجتماعية فكانت بذورا قوية في أرض كانت بالفعل معدة لاستنباتها.

لقد حجز مفهوم الحرية مكانة أساسية في كتابه، وبدلا أن يترجم اللفظ باللفظ أي المقابلة بين كلمة Liberté باللغة الفرنسية وما ينظرها بالعربية وهو الحرية، عبّر عنها بقوله كما نسميه عندنا العدل والإنصاف، وهذا الإطار المتدرج يمثل عند الرجل اتجاها عاما لا يريد أن يصدم قارئه على الفور بما لا يعرف وبما هو غير متعود، وهو كذلك دليل قوي على أن جهد رفاعة يتعدى محض الأخبار بكثير أو محض الترجمة لنصوص مهما تكن أهميتها، فما عرضه يمثل جهدا أصيلا ومحاولة مهمة للتجديد في الفكر.[158]

ولعل من غير المألوف الذي جنح إليه الطهطاوي، هو أنه عند الاستشهاد يذكر تأييدا لكلامه أقوالا للعلماء أو الحكماء وليس آيات أو أحاديث، ولكم كان هذا جديدا وتجديدا، في وقت كان فيه

---

[156] - الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي، المرجع السابق، ص 26.

[157] - عزت قرني، العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت، جوان 1980م، ص 23.

[158] - المرجع نفسه، ص ص 27-33.

المنطق البريء نفسه متهما في الأزهر بأنه زيغ عن الشريعة وضلال، وكان القول الرائج " من تمنطق فقد تزندق " يمثل القول الفصل.[159]

ذهب الباحث عبده إبراهيم علي في تقديمه لكتاب " مناهج الألباب " إلى القول: قدم الطهطاوي رؤيته التي حفزت العقل العربي والإسلامي للنهوض بهذه المجتمعات، وإلحاقها بركب التقدم من خلال المشروع الفكري الذي بثه في العديد من مؤلفاته وكتاباته العديدة، وتوجّه ببرنامج للنهوض بهذه الأمة جاء في شكل كتاب أطلق عليه" مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية "، وكما يؤكد العديد من دارسي الطهطاوي فإنه في مناهج الألباب طرح للمصريين برنامجا ومنهاجا واضحا كان يتناسب مع وضعهم السياسي والاجتماعي والثقافي حينئذ.

في الواقع، نحن أمام مفكر جاء من قلب المؤسسة الأزهرية التي كان معظم رجالها يهتمون بالعلوم الشرعية بصورة تقليدية، بعيدا عن التجديد أو الاهتمام بالعلوم الأخرى، إلا أن رفاعة الطهطاوي ونظرا لاطلاعه على العلوم الغربية، وتعرفه على تلك الثقافة من منابعها الأصلية، ساهم في قيادة المجتمع المصري والعربي والإسلامي بصورة كبيرة نحو التقدم، وسلك مسالك النهضة سواء بما أبدعه من أفكار، أو نقله من علوم ومناهج، أو بما اقترحه من مؤسسات.[160]

إن القراءات التي وقفت على أطروحات الطهطاوي في ميدان النهضة، تشير إلى أنه وإن لم يقدم مشروعا للنهضة العربية عموما غير أنه أعطى مشروعا للنهضة الوطنية في مصر، والتي تعد تاريخيا نواة رئيسة للنهضة العربية الشاملة، ومع ذلك، فإن كتابات الرجل لم تغفل البعد القومي فهو يدعو القومية بالجنس، وربما تكون فكرة القومية قد اختلطت في ذهنه بفكرة القومية، ويبرز ذلك في التعريف الذي صاغه للجنس البشري:" جماعة الناس الساكنة في بلدة واحدة ، تتكلم بلسان واحد وأخلاقها واحدة، وعوائدها متحدة، ومنقادة غالبا لأحكام واحدة، ودولة واحدة وتسمى الأهالي والرعية

[159] - عزت قرني، المرجع السابق، ص 35.

[160] - رفاعة الطهطاوي، مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية، مصدر سابق، ص ص 15-16.

والجنس وأبناء الوطن "، و'ذا كان يبدو من التعريف الآنف السرد أن الطهطاوي قد أهمل المقومات التاريخية والمصير المشترك المميزة لوجود القومي، إلا أننا لا يمكن أن ننفي عن الرجل حسه العربي، فقد ترددت مصطلحات العرب والعروبة كثيرا في كتاباته.[161]

في الواقع، لم يكن محمد علي باشا يرغب في أن يتعرف طلابه على الحياة في فرنسا أكثر مما ينبغي،لكن الطهطاوي استطاع أن يقوم بمشاهدات دقيقة للعالم الحديث والقديم معا،ويقتبس معرفة واسعة عن المؤسسات والعادات السائدة في ذلك المجتمع الأعظم، والأكثر ازدهارا في زمانه،وقد نشر بعد عودته إلى مصر بقليل،وصفا لإقامته في باريس بعنوان تخليص الإبريز في تلخيص باريز، وهو ينطوي على عدة ملاحظات طريفة وصادقة عن آداب الفرنسي الحديث وعاداته،إذ أن إعجاب الطهطاوي بفرنسا، لم يكن إعجابا أعمى،فهو يرى أن الفرنسيين،" أقرب للبخل من الكرم" و " أن الرجال عندهم عبيد للنساء "، لكنه وجد فيهم الكثير مما يستحق الثناء،كالنظافة،وتربية الأولاد بعناية،وحب العمل والمعرفة،كما وجد أن من طباعهم حب التغيير والتبديل في سائر الأمور الخارجية غير الهامة،وثباتهم على آرائهم في الأمور الهامة،ثم وفاءهم بالوعد وعدم الغدر وقلة الخيانة.

إنتاجه الفكري:

إن ما قام به رفاعة من جهود تعبر عن ثقافته الواسعة التي استقاها من عدة مصادر، وتبرز مكتبته الثرية تنوع اهتماماته ويعكس حجمها سعة اطلاعه وحبه للعلم، كما تكشف التنوع المدهش للتراث العربي الإسلامي وهو التنوع الذي أحاط به رفاعة وهو ما يساعد على فهم عدم انبهار الطهطاوي بالحضارة الغربية على خلاف الكثيرين ممن جاءوا بعده، فكان إنتاجه الفكري المتميز الذي تفرق بين التأليف والترجمة وإسهاماته في العديد من المواقع التي شغلها.[162]

---

161 - موسى بوبكر، إشكالية فكر النهضة العربية دراسة نقدية لمشروع النهضة،أطروحة دكتوراه العلوم في الفلسفة، قسم العلوم الإنسانية، جامعة الحاج لخضر باتنة، 2010-2011م،ص 33.

162 - رفاعة الطهطاوي، مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية، مصدر سابق،ص ص 26-27.

وفيما يلي استعراض لمؤلفاته:

-تخليص الإبريز في تلخيص باريز: ويسمى بالديوان النفيس في إيوان باريس كتبه الطهطاوي في باريس مصورا فيه رحلته إليها، وقد أضاف له فصولا بعد عودته من فرنسا، وقد طبع مرتين في حياته، الأولى عام 1834م، والثانية عام 1849م، وصارت له طبعة ثالثة عام 1905م.

- مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية: وهو الذي خصصه الطهطاوي لمعالجة التمدن وأودع فيه فكره الاجتماعي، وقد طبع مرتين في 1869م، ثم عام 1911م.

- المرشد الأمين في تربية البنات والبنين: وهو الذي خصصه الطهطاوي لفكره في التربية وآرائه في الوطنية والتمدن، وقد طبع عام 1873م.

كما عزم الرجل على تأليف موسوعة تاريخية وقد شرع في إعدادها،فقد حمل الجزء الأول المعنون: أنوار توفيق الجليل في أخبار مصر وتوثيق بني إسماعيل، وقد تناول تاريخ مصر القديمة حتى الفتح العربي، وتاريخ العرب حتى إرهاصات ظهور النبي صلى الله عليه وسلم، وقد طبع عام 1868م كما عزم على انجاز الجزء الثاني المعنون: نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز، استعرض فيه سيرة المصطفى عليه السلام ومقومات الدولة الإسلامية الأولى، وقد شرع في حياته ينشر مقاطع منه في مجلة " روضة المدارس" التي كان يشرف عليها، وحالت وفاته دون إتمام العمل في صورته النهائية فتولى نجله علي فهمي رفاعة القيام بذلك وطبع في عام 1873م، هذا علاوة على انتاجات شعرية ومحاولات في قواعد اللغة العربية وبحث في موضوع الاجتهاد.

وكانت الترجمة حاضرة بقوة في آثاره، فقد ترك لنا العديد من الأعمال المتنوعة العلمية والأدبية والفكرية نذكر منها: - تاريخ قدماء المصريين – تعريب قانون التجارة – تعريب القانون المدني الفرنساوي – كتاب قدماء الفلاسفة – مبادئ الهندسة – المنطق وغيرها.[163]

- آراؤه الإصلاحية:

لقد أدرك الطهطاوي أن وراء احتكاك أوربا بالشرق أهدافا استعمارية يبتغيها الأوربيون فحذر من رد الفعل الانعزالي لدى الشرقيين إزاء هذه المطامع، ونبه إلى ضرورة الاستفادة حتى من المخالطة التي تحدث نتيجة للصراعات التي تقوم بيننا وبين أعداء بلغوا درجة أرقى منا في سلم التطور العمراني، واستنكر موقف الرافضين، فهو بعد أن تحدث عن المنافع المترتبة عن المخالطة العادية حين قال:" فمخالطة الأغراب لاسيما إذا كانوا من أولي الألباب تجلب للأوطان من المنافع العمومية العجب العجاب "، ذكر بشأن الاحتكاك العنيف والساخن مؤكدا حصول المنافع أيضا " إن هذه المنافع مؤكدة حتى ولو كانت مترتبة على التغلب والاغتصاب فربما صحت الأجسام بالعلل ".[164]

ومن الأشياء الهامة التي لفتت نظر الطهطاوي بباريس " الديمقراطية الليبيرالية " ومؤسساتها السياسية ودستورها وقوانينها، ولقد أعطى الرجل هذه الناحية اهتماما كبيرا ، ورام -من خلال الحديث عنها والترجمات التي قدمها عن الدستور وغيره- أن يدخل هذا الفكر السياسي إلى الشرق الذي سادت فيه أنظمة الحكم الفردي وشريعة الاستبداد.[165] لم يكتف بترجمة الدستور الفرنسي والتعليق على مصادره ومقارنتها بالشريعة الإسلامية وهي أول دراسة مقارنة في تراثنا الدستوري

[163] - الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي، المرجع السابق، ص ص 102-107.

[164] - المرجع نفسه، ص 120.

[165] - المرجع نفسه، ص ص 132-133.

والتشريعي، بل كان يشرح مواده لقومه ويرسل إليهم رسائل لإيقاظهم وإخراجهم من عصور الاستبداد.[166]

لقد كان الطهطاوي داعية للتفاعل الحضاري وليس للتبعية والمحاكاة والتقليد، وكان العقل المسلم الأصولي الذي أراد لأمته أن تنهض في عصرها الحديث بالانفتاح على أهل التمدن والتحضر، كما صنع أسلافنا إبان ازدهارنا الحضاري دونما تبعية أو انغلاق ، فهو امتداد للكندي القائل: " خليق بنا أن لا نخجل من الاعتراف بالحقيقة واستيعابها مهما كان مصدرها ".[167]

لقد وجدنا في فكر الطهطاوي صياغات نظرية تتحدث في القومية والوطنية حديثا غير مسبوق في المناخ الفكري السائد قبل هذه الفترة، ويذهب محمد عمارة إلى أن عبارة " حب الوطن من الإيمان " التي أشار أحد الباحثين إلى أنها فكرة جديدة في اللغة العربية ونسبها إلى بطرس البستاني 1819-1883م الذي جعلها شعارا لمجلته المسماة " الجنان "، بأن هذه الفكرة قد أوردها الطهطاوي مرارا في كتابه تخليص الإبريز.[168]

تحدث رفاعة على أن العروبة هي مفهوم حضاري وليس مفهوما عرقيا أو نسبيا، فناقش الذين يزعمون أن بناة الفكر العربي المنحدرين من أصلاب غير عربية ليسوا بعرب ولا يدخل فكرهم في التراث العربي ، فرد على هذه الدعوى بأن مفهوم العروبة هو مفهوم حضاري وهؤلاء المفكرون هم أبناء الحضارة العربية فهم عرب بالحضارة وإن لم تكن أصولهم من عدنان أو قحطان.[169]

تظهر مطالعة كتابات الطهطاوي المتعلقة بالفكر الاجتماعي والاقتصادي أنه كان ضد الإقطاع ومن أنصار الفكر الليبيرالي ولكن بطريقة معتدلة، فقد أنكر المأثورات التي حاولت إشاعة الزهد

166 - الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي،المرجع السابق، ص 134.

167 - المرجع نفسه، ص 152.

168 - المرجع نفسه، ص ص 157-158.

169 - المرجع نفسه، ص 175.

والعزوف عن الحياة الدنيا، ومجد تحصيل الثروة، وهكذا نجده يدافع بحرارة عن إطلاق الحرية للمشروع الخاص في الزراعة والتجارة والصناعة، موضحا بأنها أعظم المنافع العمومية[170].

كتب محمد عمارة يقول: " إنني قد أحسست وأنا أقرأ آراء الطهطاوي في الزراعة المصرية ومقترحاته لتطويرها، وأحاديثه عن التعليم المصري والثقافة والتمدن الذي يريده لبلاده وأمته أنني أمام أنموذج من المثقفين النادرين، الذين تمثلوا أكثر ما في حضارات عصرهم تقدما وعصرية ثم طوعوها لواقعهم البسيط الساذج، الذي ظلوا مرتبطين به كل الارتباط، ومن ثم فإنهم قد امتازوا بعبقرية تتمثل في الربط الخلاق ما بين النظرية والواقع والتطبيق ".[171]

الطهطاوي والقضايا الاجتماعية:

ومن القضايا المثارة موقفه من المرأة وفكرة المساواة بالرجل، ذلك أن الإطار العام لهذه النقاشات والأطروحات كان يسيطر عليه فكر القرون الوسطى، ومن ثمة فقد كان موقف الطهطاوي الإطلالة الأولى للعقل العربي الحديث بنظرة حديثة وموقف متقدم، وإن عرض آرائه وحججه، هو أمر تتعدى أهميته نطاق التاريخ، وتدخل في صميم الصراع الفكري والاجتماعي اللذين لا يزالان دائرين حتى الوقت الحاضر عند شعوب الشرق.

لقد كافح الطهطاوي تلك النظرة التي تعتبر المرأة مجرد ملاذ للرجل،ليس من منطلق رفضه لفكرة الملاذ فهذه مسألة اعتبرها من متعلقات الأنوثة بالنسبة للمرأة، ومن متعلقات الذكورة بالنسبة للرجل، وذهب إلى القول بوجود تناغم بين صفات كلا المخلوقين بما يحقق المساواة بينهما باستثناء بعض الفروق البسيطة، حيث ذكر: " فإذا أمعن العاقل النظر الدقيق في هيئة الرجل والمرأة ، في أي وجه كان من الوجوه، وفي أي نسبة من النسب، لم يجد إلا فرقا يسيرا يظهر في الذكورة والأنوثة وما يتعلق

---

170 - الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي، المرجع السابق، ص 233.

171 - المرجع نفسه،ص 90.

بهما، فهما موضع التباين والتضاد "، فليس هناك نقص طبيعي في التكوين وأصل الخلقة مما يجعلها دون الرجل في تحمل أعباء الحياة في عديد الميادين.[172]

والحقيقة أن الطهطاوي، لم يكن يريد المرأة رجلا بل رأى ضرورة المحافظة على ميزتها التي تجعل منها مكملة للرجل، وهو في هذا الطرح لا يتنازل عن فكرته الداعمة للمساواة، ومن ذلك حديثه عن المساواة بين الزوجين ، فقد سخر من الذين يعطون الحق للرجل ويحيلون الواجب على المرأة، ويقول في هذا الباب:" وكثير من الرجال يرى أن له حقا على زوجته، وليس لها حق عليه وأن جميع ما يفعله معها جميل "[173].

ويلخص محمد عمارة المكانة التي خص بها الطهطاوي المرأة تربية وتعليما وحقوقا حيث قال: فنحن أمام شيخ يفهم تراث الإسلام فهما مستنيرا، أمام مصلح يناضل كي يحرر المرأة الشرقية من أغلال الجهل، وأكثر من ذلك أمام إنسان متحضر في نظرته للمرأة.[174]

ومن القضايا التي تصدى لها الطهطاوي مسألة التقليد ورفض التجديد، ذلك أن النغمة السائدة قبل عصره تقول بأن الخير كل الخير في التقليد والإتباع، والشر كل الشر في محاولات التجديد والابتداع وعاب على من يردد قول:

وكل خير في إتباع من سلف ... وكل شر في ابتداع من خلف

ومن موقعه كرائد للفكر المستنير، لم يعترض على مسألة التقليد والإتباع في الأمور الدينية وإتباع الأحكام الشرعية من الحلال والحرام، لكنه بالمقابل أنكر الوقوف عند انجازات السلف وقد قال: " إن مخترعات هذه الأعصر المتلقاة عند الرعايا والملوك بالقبول، كلها من أشرف ثمرات العقول".[175]

---

172 - الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي، المرجع السابق، ص ص 255-257.

173 - المرجع نفسه، ص 259.

174 - المرجع نفسه، ص 262.

وعلى الرغم من غياب المفهوم القومي العربي عن ذهن الطهطاوي، فإنه قد استطاع أن يقدم لنا مشروعا للنهضة الوطنية يصلح للتطبيق في مصر وغيرها من الأقطار العربية، التي كانت تسعى للنهوض مجددا، بعد عصور طويلة من الانحطاط، وقد شمل مشروعه هذا الذي يمكن أن نسميه المشروع الوطني للنهضة العربية جميع الوجوه السياسية والاقتصادية والاجتماعية والتربوية ولكن مع هذا، ظلت مصر في وجدان الرجل وعقله هي الوطن الذي يقصده، ويهدف إلى بلوغ التغيير فيه، فقد قدم لنا أول فهم حديث للسياسة وأقسامها، وللسلطات الثلاث، مميزا بين القوة الحاكمة ، والقوة المحكومة، وبذلك نقل لنا التجربة السياسية الفرنسية، وكذلك التجربة الحضارية والثقافية والاجتماعية ومن هنا يعتبر الطهطاوي أول جسر عربي عبرت عليه الثقافة الأوربية عموما والفرنسية خصوصا مؤذنة ببدء النهضة.[176]

ويذهب ألبير حوراني إلى أن الطهطاوي قد استطاع أن يقوم بمشاهدات دقيقة للعالم الحديث والقديم معا، ويقتبس معرفة واسعة عن المؤسسات والعادات في فرنسا، وقد ضمّن ذلك كتابه الذائع الصيت " تخليص الإبريز "، وهو ينطوي على عدة ملاحظات طريفة وصادقة عن آداب الفرنسي الحديث وعاداته، على أن إعجاب الطهطاوي بفرنسا لم يكن إعجابا أعمى، فهو يرى أن الفرنسيين أقرب للبخل من الكرم، وأن الرجال عندهم عبيد للنساء.[177]

لقد رأى الطهطاوي أنه من الضروري أن تتكيف الشريعة وفقا للظروف الجديدة، معتبرا ذلك التكيف أمرا مشروعا، وإذا كان صحيحا أن باب الاجتهاد كان لا يزال مقفلا حسب ما يتردد من أقوال ولم يحاول فتحه إلا جيل لاحق، إلا أن الرجل كان قد خطا خطوة في هذا السبيل مؤكدا أن لا فرق كبير بين مبادئ الشرع الإسلامي ومبادئ القانون الطبيعي التي ترتكز عليها قوانين أوربا الحديثة

---

[175] الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي، المرجع السابق، ص ص 282-283.

[176] - موسى بوبكر، المرجع السابق، ص 33.

[177] - ألبير حوراني، المرجع السابق، ص 93.

ومن ثمة رأى أن من واجب علماء الشريعة أن يتعرفوا إلى العلم الحديث، وأن يتصالحوا مع العلوم الجديدة.[178]

[178] -ألبير حوراني، المرجع السابق، ص 99.

المحاضرة الثانية عشرة: عبد الرحمن الكواكبي: نضاله وأفكاره

تمهيد/

لاشك أن الكواكبي قد كان من أبرز الأقلام التي عالجت موضوعا حساسا وجوهريا ألا وهو مسألة الاستبداد، ومن ثمة فقد وضع الأصبع على الجرح فيما يخص أهم معوق من معوقات التطور والتقدم، وقد خاض في سبيل إعلاء صوته تجربة صعبة قادته في نهاية المطاف إلى الفرار بجلده خارج بلاد الشام والاستقرار بمصر، وبالرغم من ذلك إلا أن سهام الغدر قد طاولته فمات مغتالا على ما ترجح الروايات التاريخية على أيدي رموز الديكتاتورية العثمانية.

فما هي ملامح حياة الكواكبي؟ وفيم تتجلى أبرز أطروحاته؟

الكواكبي بطاقة حياة:ولد عبد الرحمن الكواكبي عام 1854مبحسب ما أورده ابنه أسعد الكواكبي إلا أننا نجد اختلافات كثيرة في تواريخ[179] الميلاد ، بينما تشير الأوراق الإدارية الرسمية نعثر على تاريخ سنة 1848م ويفسر نجله ذلك التضارب بأن والده اضطر إلى تغيير تاريخ ميلاده وإضافة ست سنوات وذلك حتى يتمكن من ترشيح نفسه للانتخابات العثمانية في ولاية حلب أثناء نضاله ضد سلطة العثمانيين، تنتسب عائلته إلى الأشراف، حيث تعود شجرته العائلية إلى الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه ، كما حازت عائلته مكانة اجتماعية وعلمية مرموقة حيث تولى والده مناصب الإفتاء والإمامة والقضاء بل وعضوا في المجلس الإداري في تلك الولاية،ومن ثمة، فان أسباب الرفاهية والثراء كانت متوفرة.[180]

[179] - تضاربت الدراسات حول تحديد تاريخ ميلاده فهناك من جعل تاريخ 1848م على غرار أحمد أمين، المصدر السابق ص 249.
- وذهب أحدهم إلى تحديد تاريخ الميلاد والوفاة كالآتي: 1849-1903م ينظر: هاني الهندي، المرجع السابق، ص 196.

[180] - محمد عمارة، عبد الرحمن الكواكبي شهيد الحرية ومجدد الإسلام،ط2، دار الشروق، القاهرة، 1988م، ص ص 16-18.

تلقى تكوينه العلمي في مدرسة أسرته بحلب والمعروفة بالمدرسة الكواكبية وكانت مدرسة تسير على الطريقة الأزهرية فيما يقرأ من كتب، وما يتبع من منهج، كما تولى بنفسه قراءة بعض العلوم الرياضية والطبيعية، وطالع كثيرا من الكتب التاريخية،واعتنى بدراسة قوانين الدولة العثمانية،[181] وانبرى للتحكم في اللغات، حيث تعلم العربية والتركية والفارسية، وإذا كانت الظروف لم تتح له دراسة إحدى اللغات الأوربية، فلقد ظهرت في كتاباته آثار قراءة المترجمات عن هذه اللغات، وخاصة في مؤلفه " طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد "، وامتدت ثقافته لتتجاوز الإطار التقليدي لعصره.[182]

الكواكبي مهام ونضال:

في عام 1876م اقتحم عالم الكتابة الصحفية حينما انضم محررا إلى جريدة " الفرات " التي كانت تصدر بمدينة حلب باللسانين التركي والعربي، لكن سرعان ما غادرها بعد تجربة قصيرة لم تتعدى العامين لعدم توافق خطها الرسمي مع روحه المتحررة، ومن ثم بادر إلى القيام بعمل مستقل حيث اشترك مع هاشم العطار وأنشأ معا صحيفة "الشهباء " عام 1878م وهي أول صحيفة عربية خالصة تشهدها ولاية حلب، وبالرغم من أن هذه التجربة لم تعمر طويلا حيث أوقفها الوالي التركي كامل باشا القبرصي الذي سيصبح لاحقا صدرا أعظم، بعد أن صدر منها خمسة عشر عددا كانت مليئة بالأفكار التحررية النارية للكواكبي، ولكن الرجل لم يستسلم وأخرج في العام الموالي جريدة " الاعتدال "، حيث واصل فيها تقديم آرائه وأفكاره، فكان مصيرها كسابقتها.[183]

إن نزوعه المبكر للثورة على الأتراك لم يكن بدوافع الإحساس بالحرمان في المجتمع ، ولا بسبب فقدان المكانة اللائقة في الولاية مسقط رأسه، فقد كان له من الثروة والمال والتجارة ما يملأ طموح كل راغب في العيش الرغيد، كما كانت له من أرصدة المجد والمهابة التي أثمرتها وضعية أسرته ونسبها

---

181 - أحمد أمين، المصدر السابق، ص 250.

182 - محمد عمارة، عبد الرحمن الكواكبي شهيد الحرية ومجدد الإسلام، مرجع سابق، ص ص 18-20.

183 - المرجع نفسه، ص ص 21-22.

ومركزها،مما يجعله يتعايش مع الأتراك بكل أريحية، وعلى الرغم من المناصب العديدة التي تولاها في حلب ومنها رئيس غرفة التجارة ورئيس كتاب المحكمة الشرعية وغيرها إلا أنه كان دوما عاشقا للحرية ميالا إلى رفض الظلم والخنوع، ولذلك نراه يستقيل من تلك الوظائف، بل ويتحول إلى كاتب شكاوى وعرائض الناس والتي مكنته من إدراك حقيقة الواقع الاجتماعي.[184]

ويرى أحمد أمين، أن الاستبداد العثماني بلغ منتهاه في عهد السلطان عبد الحميد مما ولد ظهور الجمعيات السرية والمعارضين في الدخل والخارج، ووسط هذه التحولات طلع الكواكبي وكان ظهوره بكتابيه، طبائع الاستبداد وأم القرى جرأة كبيرة، فكتاب " طبائع الاستبداد"، قد كان عبارة عن مقالات نشرت في عدة صحف بمصر، وقد ظهر عام 1902م وحملت مقدمته قول مؤلفه: " إني نشرت في بعض الصحف أبحاثا علمية سياسية في طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، منها ما درسته، ومنها ما اقتبسته، غير قاصد بها ظالما بعينه ولا حكومة مخصصة، إنما أردت بذلك تنبيه الغافلين لمورد الداء الدفين، عسى أن يعرف الشرقيون أنهم هم المتسببون لما هم فيه، فلا يعتبون على الأغيار، ولا على الأقدار ".[185]

وكتاب طبائع الاستبداد، يدور حول تعريف الاستبداد بأنه صفة للحكومة المطلقة العنان التي تتصرف في شؤون الرعية كما تشاء بلا خشية حساب أو عقاب، ويأتي هذا من كون الحكومة مطلقة التصرف لا يقيدها قانون ولا إرادة أمة، أو أنها مقيدة بنوع من ذلك ولكنها تملك بنفوذها إبطال هذه القيود، والسير على ما تهوى، والمستبد يودّ أن تكون رعيته بقرا تحلب، وكلابا تتذلل وتتملق، وعلى الرعية أن تدرك ذلك فتعرف مقامها منه، هل خلقت خادمة له، أو هي جاءت به ليخدمه فاستخدمها.

والحاكم المستبد تسرّه غفلة الشعب، لأنه يتمكن بغفلتهم من الصولة عليهم، يغصب أموالهم فيحمدونه على لإبقاء حياتهم، ويضرب بعضهم ببعض فيصفونه بحسن السياسة والكياسة ويسرف في

184 - محمد عمارة، عبد الرحمن الكواكبي شهيد الحرية ومجدد الإسلام،مرجع سابق ، ص ص 22-26.

185 - أحمد أمين، المصدر السابق، ص ص 253-254.

أموالهم فيقولون إنه كريم، وعلى الجملة، فأخوف ما يخاف المستبد من العلم، العلم الذي يعلّم أن الحرية أفضل من الحياة، والشرف أعزّمن المنصب والمال، والحقوق وكيف تحفظ والظلم وكيف يرفع والإنسانية وقيمتها، والعبودية وضررها.[186]

ورأى الكواكبي أن قواعد التخلص من الاستبداد، تتمثل في:

- الأمة التي لا يشعر كلها أو أكثرها بآلام الاستبداد لا تستحق الحرية.
- الاستبداد لا يقاوم بالشدة وإنما يقاوم باللين والتدرج.
- يجب قبل مقاومة الاستبداد تهيئة ماذا يستبدل به الاستبداد.[187]
- أما الكتاب الثاني " أم القرى "، فأدلّ على الابتكار، وأوضح في إظهار الشخصية، يقف فيه من المسلمين موقف الطبيب من المريض، يفحص داءه ويتعرف أسبابه.[188]

يحمل الكواكبي على الاستبداد حملة شعواء إذ يقول:" لو كان الاستبداد رجلا، وأراد أن يحتسب وينتسب لقال: أنا الشّر، وأبي الظلم، وأمي الإساءة، وأخي الغدر، وأختي المسكنة، وعمي الضر وخالي الذّل، وابني الفقر، وبنتي البطالة، وعشيرتي الجهالة، ووطني الخراب، أما ديني وشرفي وحياتي، فالمال المال المال ".[189]

وخلاصة البحث، أنه يلزم أولا تنبيه حس الأمة بآلام الاستبداد،ثم يلزم حملها على البحث في القواعد الأساسية السياسية المناسبة لها ،بحيث يشغل ذلك أفكار كل طبقاتها ،والأولى أن يبقى ذلك

186 - أحمد أمين، المصدر السابق، ص ص 254-258.

187 - عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، كلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة، د.ت، ص 115.

188 - أحمد أمين، المصدر السابق، ص 267.

189 - عبد الرحمن الكواكبي، المصدر السابق، ص 53.

تحت محض العقول سنين بل عشرات السنين حتى ينضج تمامًا، وحتى يحصل ظهور التلهف الحقيقي على نوال الحرية في الطبقات العليا، والتمني في الطبقات السفلى.[190]

كان من المسائل التي شغلت المفكرين في عصر النهضة قضية الخلافة، وفي هذا الباب، فقد اعتبر الباحث هاني الهندي بأن الكواكبي كان أشجع وأصرح من طرح هذه المسألة، مؤكدا حق العرب المطلق فيها،وكان لكتابيه " طبائع الاستبداد وأم القرى"، دور مهم ومؤثر في تعميق الوعي العربي وكان للندوات التي عقدها مع الأحرار العرب الهاربين إلى مصر خشية الطغيان الحميدي مع المثقفين المصريين تأثير واضح في تنبيه العرب وإيقاظهم.

وكان من أفكاره الثورية المهمة ،أنه اعتبر العرب أمة واحدة، وتشمل أهل الجزيرة والعراق والشام ومصر وشمال إفريقيا، ورأى في اللغة العربية الرابطة الأولى بين العرب، ويبدو أن تأثره بالمفاهيم الحديثة للوطنية والجنسية أي القومية، جعله يرى أن الأمة تربطها روابط جنس ووطن وحقوق مشتركة، وشدد كثيرا على أهمية الاتحاد الوطني دون الديني، والوفاق الجنسي أي القومي دون المذهبي، والارتباط السياسي دون الإداري، هذا وقد اعتبر لوتسكي أن الكواكبي هو بحق مؤسس نزعة القومية العربية.[191]

لم يكن الكواكبي أول عربي يتصدى للاستبداد بالنقد والتجريح في العصر الحديث، فقد سبقه إلى ذلك مفكرون كثر من أمثال خير الدين التونسي، وابن أبي الضياف، والأفغاني بالإضافة إلى عدد من المسيحيين السوريين، لكن من المؤكد أن الرجل كان أول عربي يتصدى للاستبداد بالتحليل والدراسة الجادة، ومع أنه قد استقى عددا من أفكاره من كتاب الايطالي فيتوري الفيري 1749-1803م عن الاستبداد- وهو كتاب يرجح أن يكون الكواكبي قد اطلع عليه بعدما تمت ترجمته إلى التركية من قبل عبد الله جودت- إلا أن إسهامه الذي لا ينكر يكمن بصورة خاصة في أنه قد عبّر عن

190 - عبد الرحمن الكواكبي،المصدر السابق، ص 120.

191 - هاني الهندي، المرجع السابق، ص ص 196-197.

هذه الأفكار بوضوح وشدة في الوقت المناسب ، أي في أوج الاستبداد الذي وصل إليه الحكم الحميدي في حدود العام 1900م.[192]

لقد كان كتاب أم القرى عبارة عن محضر لاجتماعات تخيل الكواكبي أنها قد عقدت بمكة وحضرها ممثلون للمسلمين من كل أنحاء الأرض تحت اسم مؤتمر النهضة الإسلامية، وأن أعضاء المؤتمر وعددهم اثنان وعشرون فاضلا، ومنهم السيد الفراتي الذي لم يكن في حقيقة الأمر سوى معبرا عن وجهة نظر الكواكبي.[193]

لقد نشر الكتابان كلاهما بالقاهرة في حياة الكواكبي دون أن يذكر عليهما اسم المؤلف وتلقفهما الناس بالقراءة والمناقشة على نطاق واسع، وهرّبت نسخ منهما إلى بلاد الشام ووزعت خفية، وحين ننظر إلى الكتابين معا نجد فيهما تحليلا عميقا بارعا لضعف العالم الإسلامي عامة وأقطاره العربية خاصة وفيهما دعوة حارة إلى اقتباس العلاج الصحيح، وكان يبدو له أن ثمة مطلبين لهما قيمة جوهرية، الأول: وجوب بذل جهود جدية منظمة لمحاربة اتجاه الفقهاء الذين يقفون في طريق التقدم الفكري ومكافحة الجهل المنتشر بين الجماهير، والثاني: أن يستعيد العرب مكانتهم اللائقة ودورهم في تقرير مستقبل الإسلام ومصيره، وهذا الكتابان من حيث هما مشاركة في الحركة العربية يتبوءان مكانة فريدة وحدهما في أصالتهما واتساع أفقهما وجرأتهما.

تتمثل أصالة الحملة التي بدأها الكواكبي في أنها ميزت بين الحركة العربية والدعوة العامة إلى النهوض بالعالم الإسلامي، وهي التي دعا إليها جمال الدين الأفغاني واستغلها السلطان عبد الحميد لتلائم أهدافه الخاصة، وإذا كان هناك وجوه شبه أكيدة في الشكل والجوهر بين الكواكبي والأفغاني ، إلا أن الأول قد ميز تمييزا دقيقا بين الشعب العربي والشعوب المسلمة من غير العرب وقد استوحى هذا

192 - فهمي جدعان، المرجع السابق، ص 298.

193 - صلاح زكي أحمد، المرجع السابق،ص 53.

التميز من الدور الذي قام به العرب في ظهور الإسلام وانتشاره، ومن الصلة الوثيقة بين العبقرية العربية وروح الإسلام، وهكذا نراه يؤيد تأييدا كاملا فكرة الوحدة الإسلامية ولكنه يدعو إلى إلغاء حق السلطان في لقب الخلافة ووجوب مبايعة رجل عربي من قريش.[194]

ومن الأقوال التي تنسب إلى الكواكبي والتي أوردها معاصره رشيد رضا في جريدة المنار قوله:" إن الإنسان يتجرأ أن يقول ويكتب في بلاد الحرية ما لا يتجرأ عليه في بلاد الاستبداد، بل إن بلاد الحرية تولّد في الذهن من الأفكار والآراء ما لا يتولد في غيرها ". [195]

لقد لقي الكواكبي في مصر متنفسا لأفكاره وآرائه، وزادا جديدا لعبقريته، فقد وجد بها أسماء لامعة من المناضلين والمثقفين والعلماء على غرار رشيد رضا، ومحمد كرد علي، وطاهر الجزائري، وعبد القادر المغربي ورفيق العظم، وعبد الحميد الزهراوي وغيرهم، فكان مقهى سبلندد بار بالقاهرة بمثابة ناد أدبي وسياسي يجمع هؤلاء، ولعل من الأجواء التي ساعدت الكواكبي على نشاطه، حسن استقبال السلطات المصرية له، فالخديوي عباس حلمي الذي كان في صراع مع العثمانيين، قد وفر له ظروف الإقامة اللائقة.[196]

وفي عام 1901م قام الكواكبي برحلة شهيرة إلى بلدان الشرق، امتدت زمنيا على مدار نصف سنة زار خلالها إفريقيا الجنوبية والشرقية، والحبشة والصومال وشبه الجزيرة العربية، وزار سواحل آسيا الجنوبية والهند، وطاف بالسواحل الجنوبية للصين، وكانت دراسته لهذه البلاد تشمل إلى جانب الناس والثقافات الاقتصاد والثروات، وكل ما يهم المفكر الكبير الموسوعي.[197]

---

[194] - جورج أنطونيوس، المصدر السابق، ص ص 170-171.

[195] - محمد عمارة، عبد الرحمن الكواكبي شهيد الحرية ومجدد الإسلام، مرجع سابق، ص 36.

[196] - المرجع نفسه، ص ص 37-38.

[197] - المرجع نفسه، ص ص 39-40.

وفاته:

تتحدث الروايات إلى أنه قد تعرض للاغتيال من طرف أحد جواسيس السلطة العثمانية الذي دسّ له السم وقد توفي يوم 14 جوان 1902م ، وشيعت جنازته في موكب مهيب، وفي وسط تلك الأجواء بادر السلطان عبد الحميد إلى خطوة إجرامية ثانية تمثلت في سرقة مخطوطين لمشروع كتابين هما " صحائف قريش"، و " العظمة لله " .

وقد رثا شاعر النيل حافظ إبراهيم الكواكبي على شاهد قبره فكتب:

هنا رجل الدنيا، هنا مهبط التقى ... هنا خير مظلوم، هنا خير كاتب

قفوا واقرأوا أم الكتاب وسلموا ... عليه، فهذا القبر قبر الكواكبي.[198]

198 - محمد عمارة،عبد الرحمن الكواكبي شهيد الحرية ومجدد الإسلام، مرجع سابق، ص ص 41-42.

المحاضرة الثالثة عشرة: التجربة النهضوية في الميزان

تمهيد:

لقد تصدت العديد من الأقلام بالدراسة والتحليل للأطروحات التي جادت بها عقول عشرات المفكرين العرب مشرقا ومغربا على مدار عقود من فحص الواقع العربي والإسلامي وتقديم الرؤى الخاصة بآليات تحقيق التقدم والتخلص من الركود والتراجع، ومن ثمة محاولة الوقوف على مكامن القوة والإصابة ونقاط الضعف والاختلال في مختلف الوصفات التي طرحت لتحقيق النهضة والتي لا ريب أنها قد حفلت بالتعدد الإيديولوجي، ونهلت من مشارب متمايزة.

يرى الجابري أن من بين مطبات الفكر النهضوي التي تعج بها الكتابات الصادرة عن ذوي الاتجاهات الإسلامية أو القومية أو الليبيرالية من المفكرين العرب، هي ظاهرة التضخيم على مستوى الطموح، التضخم الذي يربط النهضة بقيادة الإنسانية وليس فقط باللحاق بالركب الحضاري الراهن ويستطردا ساخرا فيقول:" فكما وقف ابن خلدون بالأمس شاهدا على تراجع الحضارة العربية الإسلامية وبداية نشوء وتكون الحضارة الأوربية الحديثة، ينصّب كثير من الكتاب العرب أنفسهم اليوم بل منذ قرن أو يزيد شهداء على قرب انهيار الحضارة الغربية المعاصرة وبالتالي على قرب قيام الحضارة العربية المستقبلية التي ستحل محلها في قيادة العالم، ولكن مع هذا الفارق وهو أن ابن خلدون كان شاهدا على واقع، أما الكتاب العرب المعاصرون فهم شهداء على حلم.[199]

يذهب تحليل الجابري إلى أن مشاريع النهوض السياسية والثقافية العربية في القرن التاسع عشر وخلال العقود الأولى من القرن العشرين قد فشلت،لأنها لم تدرك أهمية تفجير ديناميت النقد في الفكر العربي المعاصر، أما موقع التفجير المناسب فهو آلية اشتغال الفكر آلية العقل العربي، هذا العقل الذي

[199]- محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 26.

ظل مكتفيا باجترار محصلة تاريخ محاصر بآليات عتيقة في النظر، ولم يستطع لا تكسيرها ولا تجاوزها.[200]

يقدم المفكر هشام جعيط تمييزا مفيدا بين النهضة والإصلاح، فالنهضة هي دعوة إلى التغيير من خارج الدين، ولا تدعو إلى الدين، بل إنها في الغالب دعوة أدبية فنية، ويستقي جعيط هذا التمييز مما وقع في أوربا، لقد كانت النهضة فنية وأدبية ومستقلة عن أية دعوة دينية وبينما كان الإصلاح دينيا من خلال دعوات الإصلاح الديني التي عرفتها أوربا وهذا ما وقع بالتحديد في العالم العربي.[201]

يذهب الباحث عبد الرحمن اليعقوبي، في تحليله لأطروحة الجابري المتعلقة بتفسير ظهور النهضة العربية إلى استنتاج نتيجتين مهمتين تتعلق أولاهما بالآثار المعرفية للاتصال بالغرب، حيث قاد إلى طرح التساؤل: ماذا يجب أن نأخذ من الغرب وما يجب أن ندع؟ وإشكالية أخرى نفسية وهي كيف يجب أن نحافظ على هويتنا في وجه هذا المد الحضاري، وكيف يجب أن نتواصل مع الآخر للاستقاء من معينه المعرفي؟ الأمر الذي أدي إلى حصول وضعية التقاطب بين اتجاهين متقابلين إن لم نقل متناحرين في العلاقة مع الآخر، إنها وضعية تمزق أيديولوجي في الفكر العربي يضاف إليه تمزق على الصعيد السياسي، أدى إلى ضرورة الاختيار الصعب " مع الغرب أو ضده يشمل الصعيدين معا السياسي والأيديولوجي ولكن دون أن يعني تطابقهما بالضرورة، فلقد كان هناك من كان مع الغرب إيديولوجيا وضده سياسيا وكان هنالك العكس ، والأمر ذاته ينطبق على المواقف في الساحة العربية بشأن الموقف من الأصولية الإسلامية والخلافة العثمانية بين القبول والرفض أيديولوجيا أو سياسيا وهكذا وجدت قوى النهضة العربية نفسها في وضعية معقدة وضعية الصراع من أجل الخيارات، وهو ما صنع في النهاية حالة من اللاحسم على الصعيد الفكري أو السياسي.[202]

---

[200]- عبد الرحمن اليعقوبي، الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي العربي المعاصر، ط1، مركز نماء للبحوث والدراسات بيروت، لبنان، 2014، ص 170.

[201]- المرجع نفسه، ص 175.

[202]- المرجع نفسه، ص ص 182-183.

يرى الباحث جابر الأنصاري محللا أطروحة التيار التوفيقي ومدى صلابتها العملية في مواجهة التحديات الفكرية والأيديولوجية معتبرا نموذج محمد عبده قالبا تمثيليا لها، أن قوة التحدي الأوربي الحضاري والسياسي كانت أعظم من أن تصمد لها توفيقية محمد عبده ومعادلته التي حاولت بعد أزمان من التنافر والعداء الجمع بين الإسلام والغرب في صيغة تصالحية، فلقد استطاع الغرب أن يصفي الكيان العربي الإسلامي الموحد نهائيا لأول مرة في التاريخ في مطلع القرن العشرين، حينما تمكن الفرنسيون والبريطانيون من بسط سيطرتهم على المشرق العربي والقضاء على نظام الخلافة.

أصبحت مؤثرات الغرب تبعا لذلك تنفذ إلى المجتمعات العربية بقوة واندفاع دون أن يكون لهذه المجتمعات حرية الانتخاب أو الرفض، ونتج عن ذلك سوء استيعاب للمؤثرات الغربية، فاختل التوازن إلى حد كبير بين موروثها وجديدها.[203]

ومما يستحق المقارنة، أنه في الفترة ذاتها التي ظهرت فيها كتابات محمد عبده داعية إلى إحياء الإسلام ما بين 1900-1905م كان اللورد كرومر أبرز حاكم غربي تحديثي في الشرق العربي ينشر كتابا عام 1908م يزعم فيه أن الإسلام إذا لم يكن ميتا فإنه في طور الاحتضار اجتماعيا وسياسيا وأن تدهوره المتواصل لا يمكن إيقافه مهما أدخلت عليه من إصلاحات تحديثية بارعة لأن التدهور كامن في جوهره منذ الأصل، والحقيقة أن ميزان القوة كان بالفعل مختلا بين قوة كرومر ودولته بريطانيا ومن ورائه الحضارة الأوربية، وبين القوة المحلية المغلوبة المشتتة التي يحاول تجميعها محمد عبده، ومن ثمة نستطيع أن ندرك مغزى المهادنة التي أظهرها الشيخ عبده تجاه كرومر وهي الروح التي ستتحول إلى نزعة قبولية شبه مطلقة للفكر الأوربي وللسياسة الأوربية ونظمها لدى الفرع العلماني من مدرسته كما تمثله شخصيات: لطفي السيد، وطه حسين، وسعد زغلول، وإسماعيل مظهر.[204]

---

[203]- محمد جابر الأنصاري، الفكر العربي وصراع الأضداد، مرجع سابق، ص 55.

[204]- المرجع نفسه، ص ص 55-56.

وفي سياق مخالف، يذهب أنور الجندي، إلى التأكيد بأن اليقظة العربية قد أعطتنا القدرة على مواجهة الفكر الغربي دون الاستسلام له، لقد أعطتنا القدرة على إسقاط عقدة الأجنبي وذلك ببلوغنا مداه في الحضارة والمدنية والتقنية، ومن هنا أصبح في مقدورنا ألا ننظر إليه نظرة المغلوب إلى الغالب.[205]

يُحلل زهير توفيق صاحب كتاب " النهضة المهدورة:مراجعات نقدية في المشروع النهضوي العربي وبناه المعرفية " سقطات وانحرافات الخطابات المُقدّمة من قبل النهضويين العرب لاستنطاق الغامض والموارب منها، ودفعه إلى الاعتراف بتناقضه، ويرى أنه في مرحلة لاحقة شكّلت العوامل الداخلية مع الخارجية عاملاً واحدًا تمظهر بالتأخر التاريخي الشامل والتخلف مُتعرضًا بالشرح والتحليل لعدد من التجارب النهضوية العربية لإثبات فرضيته القائمة على مسؤولية ضعف الخطاب النهضوي العربي الكاملة عن إخفاقه في تحقيق آماله.

ويذهب **إلى** أن المشروع النهضوي العربي أخفق منذ بداياته المبكّرة بشقيه الإسلامي والليبرالي؛ فجاء تخلف مشروع الإصلاح الإسلامي وانكساره الذي قاده الإمام محمد عبده بسبب مقاومة أقرانه له والوقوف ضد مشروعاته في الإصلاح ومنهم تلميذه محمد رشيد رضا الذي ارتد لمواقع سلفية، فضلًا عن أن الفكر انفصل عن الممارسة، فلم تجد أفكار الإمام بيئة تنمو فيها لغياب الحامل الموضوعي لأفكاره مُمثّلا بالسلطة والسياسة، ومن ثم جاءت مبادرة التلميذ الداعي للردّ على تحديات التجديد والعلمنة والحداثة إلى اعتبار كل جهود الإصلاح مجرد مؤامرة صليبية لإبعاد الناس عن الإسلام، أما فيما يتعلق بالتيار الليبرالي، فقد فشل في تحقيق التحديث أو اللبرلة، بعد ما حوّل الأمر إلى تغريب وتبعية نتيجة فشله في التوفيق بين التراث والمعاصرة، هذا الفشل الذي استغله العسكر الذين أجهزوا على التجربة وطووا صفحة المشروع النهضوي.[206]

---

[205]- أنور الجندي، معالم الفكر العربي المعاصر، مطبعة الرسالة، د.م، د.ت، ص 11.

[206] - حنان عقيل،" مراجعات نقدية في المشروع النهضوي العربي " موقع: /www.alarab.co.uk، تاريخ الاطلاع 2021/05/18.

إن التناقض وعدم التكامل في مرجعيات البنية التكوينية للخطاب النهضوي سببٌ رئيسي في فشله بحسب ذات الدارس، إذ أنتجت الحداثة الأوروبية مشاريع متعددة ومتناقضة، وعلى الصعيد السلفي تمت استعادة الماضي بتفكيك كليته وانتقاء ما يناسب الحاضر بتناقضاته، فتناقض التراث مع ذاته، واندثرت بعض المشاريع الغربية منذ بداية الحداثة الفكرية، ولكن بعضها تابع مسيرته المعرفية وظلت النهضة محكومة بتناقضات الواقع الذي انبثقت عنه، ومثّلت تلك التناقضات صراعًا ضد ذاتها من جهة وضد نقيضها من جهة أخرى، وقد تحدث عن تناقضات وثغرات كلا المشروعين السلفي والليبرالي والسجالات الدائرة بينهما؛ فالأول مشروع تاريخي فقد تاريخيته بعد تحققه في الماضي البعيد، والثاني مشروع مستقبلي يفتقر للتاريخية، فهو غير قادر على أن يجد ذاته إلا كامتداد لتاريخ الآخر، فالمشروعان متصارعان بين ذاكرة كونيّة متحققة في الماضي فقدت صيرورتها، وذاكرة ذاتية لمشروع مُتخيل في المستقبل.[207]

لقد بات المفكر النهضوي في الوقت الراهن مطَالبًا بالانفتاح على الفكر الغربي الحديث والمعاصر في تاريخيته وتحديد طبيعته ومستواه لصياغة نموذج إرشادي جديد يبحث في أعماق البنى المُحرّكة للمجتمع العربي، وتحديد علل التقدم والتأخر فيه، مع ضرورة طرح البدائل لتجاوز الأزمة المجتمعية الراهنة وإزاحة المرجعيات المعرفية والسياسية المسؤولة عن التأخر والتعامل مع النهضة كمشروع إرادي شامل يتعلق بإعادة بناء الدولة العربية ومجتمعها الحديث.

يستنتج زهير توفيق أن القوى والبنى المسؤولة عن التأخر غير مستعدة إلى الآن لمغادرة المشهد العام والاعتراف بالأمر الواقع، وهو ما يدل عليه استمرار نهج الفوضى المعرفية والتفكك المنهجي وتناقض الأنساق المجتمعية وصراع الحرية والاستبداد، وهو ما يؤكد على ضرورة إيلاء العوامل

207 - حنان عقيل، الموقع السابق.

الذاتية النصيب الأوفر من النقد والتحليل، مع الأخذ في الاعتبار العوامل الخارجية التي استمدت فاعليتها من ضعف السلطة، وفقدان النسق السياسي القدرة على فرض سيادته.[208]

ويرى أحد الباحثين أن عصر النهضة قد دشّن منهجا جديدا في التفكير، عماده الإصلاح الديني وإعادة النظر في العلاقة بين الديني والسياسي، فلقد سعى خطاب النهضة لتبرئة تعاليم الإسلام من فكرة السلطة الدينية ودافع عن مدنية السلطة في الإسلام واستمداد شرعيتها من الأمة مما فتح آفاقا جديدة لتطور التعبير عن فكرة فصل الدين عن السياسة، وفصل الدين عن الدولة.

إن خطاب عصر النهضة قد فتح الباب أمام رفض الواقع، والتمرد على السائد بما يحقق فهما أكثر عصرية للمجتمع، وفتح فصلا جديدا من فصول البحث والنقد والتحليل، شمل كافة جوانب المجتمع السياسية والاجتماعية والثقافية والدينية.[209]

وفي تقدير أحد الدارسين، فإن ثقافة القرن التاسع عشر العربية قد ولت وجهها شطر عصر التنوير الأوربي، ذلك أن مفكري النهضة قد اعتقدوا أن أفكار التنويريين الأوربيين هي التي أنجزت ثورات أوربا البرجوازية وتقدمها اللاحق، ومن ثمة، راحوا يبشرون بما بشر به روسو وفولتير ومونتسكيو وديدرو وغيرهم بوصفه مفتاحا لبلوغ ما وصلت إليه أوربا، ومع إقراره بأن تلك الأفكار تعد تقدمية بالقياس إلى القرون التي سبقت تحت السيطرة العثمانية، إلا أن ذلك الأمر في نظره لا يعد كافيا، فهيهات للأفكار وحدها أن تصنع التاريخ، حيث أن الفكر البرجوازي العربي المغترب كان يفتقد إلى البرجوازية العربية الصاعدة المهيمنة اقتصاديا، ولهذا لم يتحول إلى فعل ثوري، فجاء تأثير فكر النهضة العربية تأثيرا محدودا لم يتعد أوساط جمهور من المثقفين المخلصين لأوطانهم.[210]

---

[208]- حنان عقيل، الموقع السابق.

[209] - لينا جزراوي، صورة الفلسفة النسوية في الفكر العربي المعاصر، Alaan Publishing Co، د.م، 2018، ص 104.

[210] - أحمد برقاوي، محاولة في قراءة عصر النهضة، ط2، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 1999، ص ص 42-43.

فالتأمّل في شهادات الأنتلجنسيا العربية يحيلنا على أنّ الوعي بالنهضة هو في صميمه وعي بالهزيمة، وحين يشير مصلح ما أو سياسي عاصر أو كان قريبا من الفترة التي يطلق عليها "النهضة" في التاريخ العربي، فإنّه يلمّح إلى إدراك هوّة واسعة تزداد اتساعا تفصل العرب عن المجتمعات الغربية، لكن مع أنّ هذه النهضة مجرّد عنوان غير مجسّد على أرض الواقع، ومفهوم يحيل على الوجدان والحلم أكثر مما ينضح عن حركة تدبّ في كياننا الفكري والسياسي، فنحن غير معفيّين من تتبّع جينيالوجيا[211] هذا المفهوم؛ فلا بدّ أن نتساءل متى بدأ العربي يتحدّث عن نهضته؛ وفي أيّ سياق تاريخي ؟

لقد ذهب عابد الجابري في أحكامه على المشاريع النهضوية إلى أنها جميعا تصدر عن وعي شقيّ لأنها تنطلق من الشعور بالفارق والهوة العميقة، التي تزداد تعمقا كل يوم بين الشرق والغرب، فالوعي النهضوي قد تشكّل منذ البدء على قاعدة وعي شقي بالفارق بين الانحطاط الذي يحياه النهضويون وواقع النهضة الذي يقدّمه إليهم أحد الأنموذجين: العربي الإسلامي في الماضي والأوروبي في الحاضر فهذا الإحساس بالفارق بين ماض ممجّد في المخيال الإسلامي وحاضر يبتعد عنا باستمرار، أي الحاضر الأوروبي، تكون نتيجته أننا لا نحاول فهم واقعنا الذي نعيش فيه، نشخّص عيوبه وتناقضاته، من أجل تجاوزها، بل يكون مشروعا حالما يحاول أن يسقط واقعا آخر، أحده مضى وانقضى، والآخر لا تتوفر شروطه المعرفية وقاعدته المادية. إنّ القراءتين معاً تؤديان إلى إهمال الواقع، وهي إذ تجهل هذا الواقع ومعطياته، تحاول مواراة هذا الجهل بخطاب إيديولوجي متضخّم، وهذا ما يعنيه الناقد حين يتحدّث عن غياب المعقولية؛ أي "عدم قدرة الخطاب على رؤية حلمه النهضوي من خلال الشروط التي تسمح منطقيا وواقعيا بتحقيقه، من هنا يقر الجابري بحقيقة أن ليست النهضة في الواقع هي التي لم تتحقق، بل ثمة غياب منذ البداية لتصوّر واضح المعالم لهذا النهوض.[212]

---

[211] - الجينيالوجيا Généalogie، تنحدر الكلمة من أصل إغريقي، وتعني دراسة شجرة العائلة، بمعنى آخر دراسة الأنساب، أما من ناحية اشتقاقية، فهي البحث عن النشأة والتكوين والوقوف عند الأصل.

[212] - عادل الطاهري،" نحو قراءة جديدة لإشكالية النهضة في الفكر العربي"، موقع: www.mominoun.com/articles/5682، تاريخ الاطلاع 2022/03/17م.

يعتقد الباحث كمال عبد اللطيف أن الوعي باستمرار تأخرنا التاريخي يدعونا لمباشرة إعادة التفكير في مشروع النهضة العربية المرتقبة: الوحدة والتقدم وصناعة التاريخ، وذلك بالمساهمة في قراءة جديدة للكتابة النهضوية وطموحات المصلحين العرب، ويتعلق الأمر بفتح حوار مع واقعنا وتاريخنا القريب، وليس مجرد القيام بقراءة تاريخية محايدة أو فحص إبستيمولوجي بارد، من أجل كشف أنظمة الكتابة ومفارقات المكتوب وعوائق تجاوز الموروث.[213]

ويرى ذات الدارس أن الوعي العربي قد تغير في النصف الثاني من القرن العشرين، حيث ظهرت محاولات نهضوية لنقد الوعي الإصلاحي الناشئ في القرن التاسع عشر، ودعت إلى التفكير في بدائل ثورية قادرة على تمكين العرب والمسلمين من تحقيق نهضتهم المنشودة، إلا أن هذه المشاريع ظلت مجرد برامج رافدة لحركية الوعي، دون أن يتمكن العرب من الانجاز الفعلي لنهضة ما فتئوا يتجهون صوبها.[214]

وفي حوصلة لمآلات النهضة وإفرازاتها، يذهب البعض إلى أن الخلل في مشروع النهضة قد بدأ مبكرا منذ تجربة محمد علي والطهطاوي مرورا بطروحات محمد عبده ورشيد رضا حتى مدارس التحديث في دول ما بعد الاستقلال ومجتمعاتها، فقد بدأ حين تحولت جرعة التغريب والتفرنج أو الأوربة والتي كان الهدف منها التنوير والإحياء والمراجعة إلى عنصر رئيسي ثم العنصر الوحيد في مشروع اختيارنا النهضوي وتركيبته حتى وصلنا إلى مشروع الحداثة المعاصر، الذي لا يخفي تقليده الكامل لنموذج متقدم موجود في الغرب، ويتجاهل منطق الاستمرارية التاريخية وهي المسألة التي لا يمكن كبتها طويلا على مستوى الذاكرة الجماعية، ذلك أن اغتصاب التاريخ سيكون له مفعول عكسي

213 - كمال عبد اللطيف المرجع السابق، ص 14.

214 - المرجع نفسه، ص 22.

مما سيقوده إلى الانتقام لذاته بعنف، فلا يمكن في النهاية صنع الحاضر والمستقبل إلا بأخذ الماضي بعين الاعتبار.[215]

[215] - فادي إسماعيل، الخطاب العربي المعاصر: قراءة نقدية في مفاهيم النهضة والتقدم والحداثة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، 1994، ص ص 160-161.

بيبليوغرافيا المطبوعة

أولا: الكتب

1/ علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة 1798-1914م، الأهلية للنشر والتوزيع، ط5، بيروت لبنان، 1987م.

2/ عبد الكريم الفكون، منشور الهداية في كشف حال من ادعى العلم والولاية، تحقيق أبي القاسم سعد الله، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1987م.

3/ أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، د.ت.

4/ فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ط3، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان الأردن، 1988م.

5/ محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ط5، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1994م.

6/ علي أومليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، ط1، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت 1985.

7/ محمد جابر الأنصاري، تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي 1930-1970م، عالم المعرفة الكويت، 1980م.

8/ كمال عبد اللطيف، مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر، ط1، دار الطليعة، بيروت 1992.

9/ عبد الرحمن اليعقوبي، الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي العربي المعاصر، ط1، مركز نماء للبحوث والدراسات،بيروت، 2014م.

10/ جيرار جهامي، موسوعة مصطلحات الفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر، ج3، ط1 مكتبة لبنان، بيروت 2002م.

11/ محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، ط3 بيروت، 1990م.

12/ رفاعة رافع الطهطاوي، الأعمال الكاملة، الجزء الأول التمدن والحضارة والعمران، دراسة وتحقيق محمد عمارة، طبعة خاصة لمكتبة الأسرة، دار الشروق، 2011م.

13/ منذر معاليقي، معالم الفكر العربي في عصر النهضة العربية، دار اقرأ، بيروت، د.ت.

14/ خالد محمد نعيم، الجذور التاريخية لإرساليات التنصير في مصر، كتاب المختار، القاهرة د.ت.

15/ محمد بديع شريف وآخرون، دراسات تاريخية في النهضة العربية الحديثة، مكتبة الأنجلو المصرية د.ت.

16/ رفاعة رافع الطهطاوي، المرشد الأمين للبنات والبنين، تقديم منى أحمد أبو زيد، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 2012م.

17/ شكيب أرسلان، النهضة العربية في العصر الحاضر، تقديم محمد شيا، ط1، الدار التقدمية الشوف، لبنان، 2008م.

18/ نازك سابا يارد، الرحالون العرب وحضارة الغرب في النهضة العربية الحديثة، ط2، نوفل للنشر د.م، 1992م.

19/ علي عبد الرازق، معركة الإسلام وأصول الحكم، تقديم عمار علي حسن، دار الكتاب المصري القاهرة، 2012م.

20/ سيد قطب،معالم في الطريق، ط6، دار الشروق، القاهرة، 1979م.

21/ أنور الجندي، المعاصرة في إطار الأصالة، ط1، دار الصحوة للنشر والتوزيع، القاهرة 1987م.

22/ هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب، دار النهار للنشر، بيروت، 1981م.

23/ ماجد السامرائي، الثقافة والحرية: قراءة في فكر طه حسين، ط1، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 1996م.

24/ محمد جابر الأنصاري، الفكر العربي وصراع الأضداد، ط2، المؤسسة العربية لدراسات والنشر بيروت، 1999م.

25/ زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، ط9، دار الشروق، القاهرة، 1993م.

26/ أنور الجندي، معالم الفكر العربي المعاصر، مطبعة الرسالة، د.م، د.ت.

27/ محمود أمين العالم، الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر، د.م، د.ت.

28/ محمد كرد علي، القديم والحديث، ط1، المطبعة الرحمانية بمصر، 1925م.

29/ مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر دمشق، 1986م.

30/ خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تقديم محمد الحداد، دار الكتاب المصري، القاهرة، 2012 م.

31/ رفاعة الطهطاوي، مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية، تقديم عبده إبراهيم علي، دار الكتاب المصري القاهرة، 2012م.

32/ موسى الأحمدي نويوات، المتوسط الكافي في علمي العروض والقوافي، ط4، دار الحكمة للنشر والترجمة، الجزائر 1994م.

33/ شارل سان برو، حركة الإصلاح في التراث الإسلامي، ترجمة أسامة نبيل، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2013م.

34/ علي الصّلابي، تاريخ الحركة السنوسية في إفريقيا، ط3، دار المعرفة، بيروت، 2009م.

35/ عبد الكريم بوالصفصاف، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وعلاقاتها بالحركات الجزائرية الأخرى 1931-1945م منشورات المتحف الوطني للمجاهد، الجزائر، 1996م.

36/ أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، ج2، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1992م.

37/ أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، ج3، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1992م.

38/ عثمان أمين، رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده، المجلس الأعلى للثقافة، د.م، 1996.39/
صلاح زكي أحمد، أعلام النهضة العربية الإسلامية في العصر الحديث، ط1،مركز الحضارة العربية القاهرة، 2001م.
40/ محمد عمارة، المنهج الإصلاحي للإمام محمد عبده، مكتبة الإسكندرية، الإسكندرية، 2005م.
41/ عامر حسن فياض وعلي عباس مراد، القومية والأمة: مدخل إلى الفكر السياسي والقومي ط1، العربي للنشر والتوزيع، القاهرة، 2017م.
42/ محمد الغزالي، حقيقة القومية العربية وأسطورة البعث العربي، ط3، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، د.ت.
43/ محمد عمارة،" تعريفات سياسية: القومية العربية"، ضمن كتاب: قراءات في الفكر القومي: الكتاب الأول القومية العربية فكرتها ومقوماتها، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1993م.
44/ محمد عمارة، التيار القومي الإسلامي، ط1، دار الشروق، القاهرة، 1997م.
45/ هاني الهندي، الحركة القومية العربية في القرن العشرين: دراسة سياسية، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2015م.
46/ جورج أونطونيوس، يقظة العرب، ترجمة ناصر الدين الأسد وإحسان عباس، ط8، دار العلم للملايين، بيروت، 1987م.
47/ أنور الجندي، التيارات الوافدة، ط1، دار الصحوة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1994
48/ آلبير حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة 1798-1939، ترجمة كريم عزقول، دار النهار للنشر، بيروت، د.ت.
49/ أحمد عبد السلام، مواقف إصلاحية في تونس قبل الحماية، الشركة التونسية للتوزيع، تونس 1986م.
50/ عصام نور الدين، زكي نجيب الأرسوزي: حياته وآراؤه في السياسة واللغة، ط1، دار الصداقة العربية، بيروت، 1996م.

51/ الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي، ج1 التمدن والحضارة والعمران، دراسة وتحقيق محمد عمارة مكتبة الأسرة، القاهرة، 2010م.

52/ عزت قرني، العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت، جوان 1980م.

53/ محمد عمارة، عبد الرحمن الكواكبي شهيد الحرية ومجدد الإسلام،ط2، دار الشروق،القاهرة 1988م.

54/ عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، كلمات عربية للترجمة والنشر القاهرة، د.ت.

55/ عبد الرحمن اليعقوبي، الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي العربي المعاصر، ط1، مركز نماء للبحوث والدراسات بيروت، لبنان، 2014م.

56/ فادي إسماعيل، الخطاب العربي المعاصر: قراءة نقدية في مفاهيم النهضة والتقدم والحداثة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة، 1994م.

57/ لينا جزراوي، صورة الفلسفة النسوية في الفكر العربي المعاصر، Alaan Publishing Co، د.م، 2018م.

58/ أحمد برقاوي، محاولة في قراءة عصر النهضة، ط2، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق 1999م.

ثانيا: القواميس

1/ ابن منظور، لسان العرب، المجلد الرابع، دار المعارف، القاهرة، د.ت.

2/ مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ط4، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2004م.

ثالثا: الرسائل والمقالات الأكاديمية

1/ موسى بوبكر، إشكالية فكر النهضة العربية دراسة نقدية لمشروع النهضة،أطروحة دكتوراه العلوم في الفلسفة، قسم العلوم الإنسانية، جامعة الحاج لخضر باتنة، 2010-2011م.

2/ مجدي عز الدين حسن، " النهضة والإصلاح عند خير الدين التونسي"، مجلة أبعاد، العدد 07 مختبر الأبعاد القيمية للتحولات الفكرية والسياسية بالجزائر، جامعة وهران 2، ديسمبر 2018م.

3/ علي بودربالة،" الترجمة ودورها في فكر النهضة العربية الحديثة "، مجلة دراسات في العلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد 20، العدد 01، جامعة الجزائر2، 2020م.

4/ علجية يموتن،" المشروع النهضوي العربي: قراءة في مقاربة محمد عابد الجابري "، مجلة مقاربات فلسفية، المجلد 4، العدد 01، مخبر الفلسفة والعلوم الإنسانية، جامعة مستغانم، السداسي الأول 2019م.

رابعا: المواقع الالكترونية

1/ محمد أحمد عبد الهادي رمضان، "محمد بن علي السنوسي ثقافته وأسلوبه الدعوي"
www.binbadis.net/archives/7102

2/ عادل الطاهري،" نحو قراءة جديدة لإشكالية النهضة في الفكر العربي"
/5682www.mominoun.com/articles –

3/ حنان عقيل، " مراجعات نقدية في المشروع النهضوي العربي "
www.alarab.co.uk

4/ محمد الجوادي، " رفاعة طهطاوي: شيخ أضاء العقل العربي "
www.mubasher.aljazeera.net/blog-post/

5/ محمد أحمد عبد الهادي رمضان، " محمد بن علي السنوسي ثقافته وأسلوبه الدعوي "
www.binbadis.net/archives/7102

6/ مراد زوين، "مفهوم الإصلاح من خلال كتاب أفكار مهاجرة لعلي أومليل "
www.mominoun.com/articles/3536
7/ محمد ناصر،" حياة الشيخ إبراهيم أبي اليقظان دروس وعبر "
www. alroya.om/post/206992
8/ عارف عادل مرشد،" أثر الفكر الأوربي على الفكر الإسلامي في القرن التاسع عشر"www.kalema.net/home/article/view/784

9/ إبراهيم غرايبة،" ظلال القرن التاسع عشر على الإصلاح"

www.mominoun.com/articles /1402

10/ بيتر هيل، " إعادة النظر إلى المساحة الفكرية للنهضة العربية
www.ifpo.hypotheses.org/6076"
11/ الطباعة في العالم العربي www.aleqt.com/2017/12/29/article_1306276.html
12/ أحمد سوالم،" الإصلاح الديني في المغرب القرن التاسع عشر"
www.albayan.co.uk/MGZarticle2.aspx?id=6519
13/ علي أومليل، "التغيير والإصلاح في الفكر الإسلامي"
14WWW .Imamsadr.net/news.php =6783/ عبده إبراهيم،" التجديد بين الأستاذ والإمام: جهود مبذولة وواقع مخذول" www.acrseg.org/40580
15/ محمد شومان،"تأملات في العلاقة بين الإسلام والقومية العربية"
www.youm7.com/story/3578074

فهرس الموضوعات

الرقم	عنوان الموضوع	الصفحات
01	واقع العالم العربي عشية النهضة	6-1
02	النهضة: المفهوم وإشكالات المصطلح	10 -7
03	عوامل النهضة في الوطن العربي/ ج1	15 -11
04	عوامل النهضة في الوطن العربي/ ج2	20 - 16
05	اتجاهات النهضة ومنطلقاتها	30 - 21
06	الحركات الإصلاحية في بعدها الديني/ ج1	38 – 31
07	الحركات الإصلاحية في بعدها الديني/ ج2	44 - 39
08	القومية العربية: مفهومها، دوافعها، ومراحل تطورها/ ج1	51 - 45
09	القومية العربية: مفهومها، دوافعها، ومراحل تطورها/ ج2	59 - 52
10	خير الدين التونسي حياته وأطروحاته الإصلاحية	70 - 60
11	الفكر الإصلاحي عند رفاعة رافع الطهطاوي	83 – 71
12	عبد الرحمن الكواكبي: نضاله وأفكاره	91 - 84
13	التجربة النهضوية في الميزان	100 - 92
14	بيبليوغرافيا المطبوعة	108 - 101