النهضة العربية ووعي المفارقة

The Arab Renaissance and Consciousness of Paradox

أم. د. سربست محمد صالح نبي

جامعة كويه

*Assist. prof. Dr. Sarbast Mohammed Salih Nabi**Koya University**Email: Sarbast.nabi@koyauniversity.org*

المستخلص :

شكّل الوافد الأوروبي تحدياً لنظرة النهضويين للعالم ولمكانة المسلمين فيه. كانت نتائج هذا التحدي حافلة بالتناقضات، إذ بدا جذاباً ومثيراً للارتياح والقلق والنفور والتوجس في آن معاً، حتمياً وعارضاً، فجر لديهم الهواجس الذاتية المتراكمة عن الهوية، وأثار فيهم حدساً مباشراً بهويتهم، عكس حساسيتهم المفرطة في التفاعل مع هذا الوافد الغريب. ومنذ ذلك الوقت انهمك الفكر العربي بالسؤال عن الذات بإزاء هذا الآخر، ولم هو الأكثر تقدماً وقوة وسطوة؟

فرض هذا التحدي على الوعي استجابة معرفية فورية، لم تكن في المقام الأول نتاج تطور القوانين الذاتية للمجتمعات العربية، إنما أتت أساساً كردّ على عامل خارجي طارئ، جاء من خارج المجتمعات العربية، استقرّ بنيتها المستقرّة والراكدة، وبذلك تشكلت النهضة كتيار أيديولوجي عريض وعميق، وأنتجت ردوداً فعل فكرية متباينة غلب عليها طابع رجوع الصدى، اتسمت بالمفارقة.

ماتزال معضلة الوعي التاريخي بالنهضة تهيمن على مساحة واسعة من السجال الفكري والثقافي السائد اليوم. ويجري الحديث عن النهضة مجدداً وعن ضرورتها بصفقتها محالة الخلاص، إن كثرة الحديث عن إمكانات نهضة عربية ثانية أو ثالثة يضمن في حدّ أدنى إقراراً بفشل النهضة الأولى، ما يعني اعترافاً حاسماً بأنها لم تكن

في الأصل نهضة، ولم تشكل حالة تاريخية نهضوية. هنا ينتفض السؤال التاريخي على أنقاض هذا السجال، وإن يكن على نحو متطرف: هل كانت هنالك نهضة فعلاً؟ وما الذي يسوغ لنا القول بوجودها؟ وقياساً إلى ماذا؟ هل ما جرى من حدث نظري وتاريخي وتحقق منذ أواخر القرن الثامن عشر وطوال قرن من الزمان شكّل فعلاً نهضوياً؟ إذن كيف لنا أن نتحرّى عن أسباب فشله وانتكاسته؟ وإذا كان السؤال الأخير مشروعاً ومبرراً فهل من الصواب التمييز بين النجاح الفكري والنظري للنهضة من جانب والنجاح التاريخي من جانب آخر، مثلما يمكن التمييز في الإخفاق بين المستويين، وهل من الجائز الفصل بينهما؟

لم كانت هي نهضة؟ وبالقياس إلى ماذا؟ هل كانت النهضة الأوروبية النموذج الأمثل paradigm بالنسبة للأخيرة ولرؤاها؟ هل تمت قراءة النهضة الأوروبية فعلاً بعيون عربية تاريخية ناقدة؟ هل حقق النهضويون في أجوبتهم وتصوراتهم أي تقدّم حقيقي على صعيد القضايا التي تصدّوا لها؟ وهل من الصواب اليوم قراءة ما حدث من فعل نهضوي في ضوء النموذج الأوروبي؟ هل مثّل الأخير قالباً لتعيين الذات التاريخية، وهل استنفذت الأخيرة الشروط التاريخية والمعرفية للنهضة الأوروبية، أم كانت مجرد ظلال باهتة للتجربة الأولى والأصيلة؟

الكلمات الدالة: النهضة العربية، التنوير، المفارقة، الهوية، الحداثة، التقدّم، الفكر العربي، الإصلاح الديني، التراث، العلمانية، الدولة.

Abstract

The European newcomer posed a challenge to the renaissance intellectuals' view of the world and the place of Muslims in it. The results of this challenge were full of contradictions, as the newcomer seemed attractive, suspicious, and repulsive simultaneously, inevitable and accidental. He blew up their accumulated self-obsessions about their identity. He also aroused in them a direct intuition of their identity that reflects their excessive sensitivity in interacting with this alien newcomer. Since then, Arab thought has been preoccupied with questioning the self-identity against the Other. It also questioned why the Other is the most advanced, powerful and dominant? This challenge has imposed on the consciousness an immediate cognitive response. It was not primarily the result of developing the subjective laws of Arab societies. However, it came mainly due to an abrupt external factor, which came from outside Arab societies and provoked their stable and stagnant structure. Thus, the Arab Renaissance was formed as a broad ideological stream. It produced different and paradoxical intellectual responses dominated by reverberation. The dilemma of historical perception of the Arab Renaissance still dominates a wide area of the prevalent intellectual and cultural debate nowadays. There is a continuous argument about the Arab Renaissance as a necessary means for salvation. The excessive discussion on the potential of the second or third

Arab Renaissance, at a minimum, is an acknowledgement of the failure of the first one. This also means that the first one was not originally a renaissance and did not constitute a historical renaissance case. In this context, the historical question arises in the ruins of this debate, albeit extreme: Was there an Arab renaissance? What makes us say it has existed? How can we measure it? Did the theoretical and historical event since the late eighteenth century and during a century constitute a renaissance act? How can we investigate the reasons for its failure and setback? If the last question is legitimate and justified, is it correct to distinguish between the intellectual and theoretical success of the Renaissance and the historical success? Is it possible to distinguish between the failure of the two levels as well? Is it permissible to separate them? Why was it a renaissance, and compared to what? Was the European Renaissance the ideal paradigm for the latter and its pioneers? Was the European Renaissance reviewed from a historical and critical Arab perspective? Did the Arab renaissance intellectuals achieve any real progress on the issues they faced in their answers and perceptions? Is it right today to read this renaissance event in the light of the European model? Did the latter represent a template for the identification of the historical subject? Did the latter exhaust the historical and epistemological conditions of the European Renaissance, or was it merely a faint shadow of the first and authentic experience?

Key words: Arab Renaissance, Enlightenment, Paradox, Identity, Modernity, Progress, Arab Thought, Religious Reform, Heritage, Secularism, the state.

مقدمة

ثمة ترابط وثيق بين نزوع أمة من الأمم إلى النهوض والريادة من جهة أولى والطموح الفكري والفلسفي، الذي يعكس هذه الرغبة القوية في التقدّم والتفوق التاريخي من جهة أخرى. فالأمم التي تعجز فعلياً عن النهوض التاريخي أو تعاني إخفاقاً، تلجأ عادة إلى تبرير هذا العجز وتسويغته، وتخلّف وراءها أوهاماً أيديولوجية لتفسير فشلها، إذ تعكس تجاوزه بطريقة زائفة، إنها إجمالاً تعكس فشلها عن السيطرة على السيرورات الجديدة والمفاجئة. وفي هذا السياق يتجلى الوعي بالمفارقات النظرية والفكرية كأبرز مظاهر هذا الشعور بالعجز، ففي حالات القصور التاريخي يندفع الوعي، الذي يكابد المفارقة، إلى تسويات تلفيقية بين مفهومي متناقضين أو إطارين مرجعيين لردم الهوة الفاصلة بين الواقع وفهمه، وكذلك يستعين بصورة انتقائية بالمماثلات الثنائية الشكلية ويجمع بين المفاهيم والمنظومات اعتباطاً بمعزل عن سياقاتها، كمنهج لتخطي المفارقة.

والمفارقة Paradox مفهوم مراوغ وملتبس، ليس من السهل ضبطه في حدّ جامع مانع، لكنه في جوهره وعي ذاتي بالتناقض بين حدّين اجتماعي في قضية واحدة دون توقع اجتماعهما أو تزامنهما. ولهذا تثير المفارقة مشاعر

الدهشة أو التهكم وحتى الذعر أو القلق.. إلخ لدى المتلقي، وتكشف عن موقف الذات وطبيعة وعيها بالآخر والموقف.

إن النهضة العربية، التي فرضت على الوعي استجابة معرفية فورية لتحذّ خارجي، لم تكن في المقام الأول نتاج تطور القوانين الذاتية للمجتمعات العربية، إنما أنت أساساً كردّ على عامل خارجي طارئ، جاء من خارج المجتمعات العربية، استفزّ بنيتها المستقرّة والراكدة، وبذلك شكّلت النهضة كتيار أيديولوجي عريض وعميق، وأنتجت ردوداً فعل فكريّة متباينة (غلب عليها طابع رجوع الصدى، أكثر من المشاركة النديّة في الابتكار والمساهمة) (عبداللطيف، ١٩٩٢، ص ١٢) والتأصيل الفلسفي المبدع.

من المؤكد، أن الفكر العربي، منذ بواكير نهضته الأولى وحتى يومنا هذا، قد تمثّل بهذه الطريقة أو تلك، أسئلة واقعه القومي الخاص. وأخذ بالحسيان القضايا الأكثر أهمية من وجهة نظره، وظلّ تعاطيه معها، في أحوال كثيرة، يخضع لاعتبارات عملية. ومن هنا لم تكن الأجوبة التي قدمها مبرأة تماماً من الأوهام الأيديولوجية ومن عدد كبير من المفارقات النظرية. فإذا أردنا أن نفهم حقيقة الجدوى المعرفية والتاريخية لفكر النهضة يتعين علينا بداية أن نحيط بأثر العامل الأيديولوجي والمنطق الكفاحي وآلية عمله داخل هذا الفكر.

بيد أن تلك الهواجس الأيديولوجية والفكرية، التي فرضتها الاستجابة الفورية والعملية على التحديات، التي واجهتها المجتمعات العربية الإسلامية، انطوت، بالمقابل، على مشروعية تاريخية راسخة، برغم من افتقارها للمشروعية المعرفية في أحوال عديدة، لعجزها عن تخطي العقبات الأبستيمية لحدود الفهم العربي/ الإسلامي المدرسي كما يؤكد أركون (أركون، ١٩٨٢، ص ١٨٥). حيث اتخذت تلك الهواجس شكل مطالب سياسية مباشرة، أخفقت على صعيد التحقق التاريخي. وهي عادات نظرية وأيديولوجية ماتزال عميقة الجذور في الأدبيات النظرية والسياسية المعاصرة، وتسري في وعي النخب العربية، وتستند باتجاهات التفكير لديها.

ماتزال معضلة الوعي التاريخي بالنهضة تهيمن على مساحة واسعة من السجال الفكري والثقافي السائد اليوم. ويجري الحديث عن النهضة مجدداً وعن ضرورتها بصفتها محالة الخلاص، أو الرافعة التاريخية التي يحصل بواسطتها تخطي مآزق الحالة العربية الراهنة وتجاوز معضلات هذا الواقع دفعة واحدة.

إن كثرة الحديث عن إمكانيات نهضة عربية ثانية أو ثالثة تضمّر في حدّها الأدنى إقراراً بفشل النهضة الأولى، ما يعني اعترافاً حاسماً بأنها لم تكن في الأصل نهضة، ولم تشكل حالة تاريخية نهضوية. هنا ينتفض السؤال التاريخي على أنقاض هذا السجال، وإن يكن على نحو متطرف: هل كانت هنالك نهضة فعلاً؟ وما الذي يسوغ لنا القول بوجودها؟ وقياساً إلى ماذا؟ هل ما جرى من حدث نظري وتاريخي وتحقق منذ أواخر القرن الثامن عشر وطوال

قرن من الزمان شكّل فعلاً نهضوياً؟ إذن كيف لنا أن نتحرّى عن أسباب فشله وانتكاسته؟ وإذا كان السؤال الأخير مشروعاً ومبرراً فهل من الصواب التمييز بين النجاح الفكري والنظري للنهضة من جانب والنجاح التاريخي من جانب آخر، مثلما يمكن التمييز في الإخفاق بين المستويين، وهل من الجائز الفصل بينهما؟

لم كانت هي نهضة؟ وبالقياس إلى ماذا؟ هل كانت النهضة الأوروبية النموذج الأمثل paradigm بالنسبة للأخيرة ولرؤاها؟ هل تمت قراءة النهضة الأوروبية فعلاً بعيون عربية تاريخية ناقدة؟ هل حقق النهضويون في أجوبتهم وتصوراتهم أي تقدّم حقيقي على صعيد القضايا التي تصدّوا لها؟ وهل من الصواب اليوم قراءة ما حدث من فعل نهضوي في ضوء النموذج الأوروبي؟ هل مثل الأخير قالباً لتعيين الذات التاريخية، وهل استفذت الأخيرة الشروط التاريخية والمعرفية للنهضة الأوروبية، أم كانت مجرد ظلال باهتة للتجربة الأولى والأصيلة؟

إن أسئلة النهضة الرئيسية، بصفتها أسئلة حقبة انتقالية، لم تخلص إلى تقديم خطاب فلسفي متماسك عن قضاياها الرئيسية، مثلما قدّم لها الفكر الغربي، قديمه وحديثه، حيث ارتقى بمفاهيمه ومشكلاته إلى مستوى خطاب فلسفي أصيل، وبخلافه فشل فكر النهضة في إنتاج منظومات فلسفية ومذاهب ومدارس ترقى إلى مستوى عالمية الخطاب الفلسفي، ولهذا السبب لا نحظى لدى دراسة تاريخ النهضة برجال - أو نساء - تخطى أثرهم الفكري الحدود القومية، وعليه يتعذر اكتشاف نسق فلسفي أو فكري مستقل عن قضاياها الرئيسية، ونعني تصوّراً فلسفياً قائماً بذاته. وهذا الإقرار يؤكد، كما يتبين، واقع أن الفكر النهضوي ينتمي إلى وعي اجتماعي يتصل بمشكلات إنسان في ظرف تاريخي خاص ومحدد، تختلف خصائصه وشروط وجوده التاريخية عن محددات فكر النهضة الأوروبية.

تطمح هذه الدراسة بتهييب إلى البحث في القضايا الأساسية، وليس كلها، للفكر النهضوي العربي، من خلال رصد المفارقات التي نشأت في الوعي النهضوي ووصف استجابته لها. فقد عكست تلك المفارقات حدود وآلية وعي النهضة بالتحديات التي واجهها، ممثلة بآراء وكتابات ونصوص أبرز رؤاد النهضة.

- مفارقة الهوية، نحن والآخر:

شكّل الوافد الأوروبي تحدياً لنظرة النهضويين للعالم ولمكانة المسلمين فيه. كانت نتائج هذا التحدي حافلة بالتناقضات، إذ بدا جذاباً ومثيراً للارتياح والقلق والنفور والتوجس في آن معاً، حتمياً وعارضاً، فجّر لديهم الهواجس الذاتية المتركمة عن الهوية، وأثار فيهم حذساً مباشراً بهويتهم، عكس حساسيتهم المفرطة في التفاعل مع هذا الوافد الغريب. ومنذ ذلك الوقت انهمك الفكر العربي بالسؤال عن الذات بإزاء هذا الآخر، ولم هو الأكثر تقدماً وقوة وسطوة؟ يشير الجابري إلى أن هذا العامل الخارجي - الغرب - لم يكن يقمّ نفسه في صورة واحدة، بل كان ولا يزال يحمل بالنسبة إلى مشروع النهضة العربية مظهرين متناقضين: مظهر يمثل العدوان والغزو الاستعماري والاحتكار

والهيمنة... الخ ومظهراً جذاباً يمثل الحداثة والتقدم بكلّ قيمها العصرية المادية والمعنوية، كالتقنية والعلم والديمقراطية والحرية... الخ.. وهذه الطبيعة المزدوجة للعامل الخارجي، العدو النموذج في الوقت نفسه، جعلت من موقف النهضة العربية من الماضي والمستقبل معاً موقفاً مزدوجاً كذلك، فالتبس وتداخل فيها ميكانيزم النهضة، الذي قوامه الرجوع إلى (الأصول) للانطلاق منها إلى المستقبل مع ميكانيزم للدفاع، الذي قوامه الاحتماء بالماضي والتشبث في مواقع خلفية) (الجابري، ١٩٩٠، ص ٢٧) لإعادة تعريف الذات (الهوية) وحماتها في مواجهة الوافد الجديد (الأخر)، وقد بات تهديداً حقيقياً لها.

على هذا النحو، فرض التحديّ الحتميّ نفسه على وعي الجميع، فولّد استجابات متنوعة ومختلفة، وعكست من خلال مقاربات مختلفة وزوايا نظر الاهتمامات والهواجس والتساؤلات المتباينة لدى كل متلق. لكن بالمقابل يبدو أن الجميع كان مكرهاً على مواجهة هذه الموقف التاريخي والتعاطي معه، ولم يكن يملك خيار إدارة الظهر له، أو الهروب أمامه.

من هذا الموقع، تعاطت قلة من رواد النهضة مع الظاهرة ككل، وهناك الأغلبية التي طبعت استجاباتها بطابع الانتقائية، وقدمت تفسيراً وحلولاً غلبت عليها المقاربة الجزئية والفهم الانتقائي، وذلك انطلاقاً من مقدمات أو مصادرات قيمة أخلاقية، أو دينية، أو سياسية... الخ فوجدت فيه تحدياً أخلاقياً بالدرجة الأولى، أو تحدياً للإيمان، أو تحدياً سياسياً، أو معرفياً.. إلخ وفي هذا السياق يعترف عدد من مؤرخي الفكر العربي، ومنهم الجابري، على حتمية الاختيار بين الأخذ به ورفضه لدى الاحتكاك بالنموذج الحضاري الغربي منذ الاحتكاك به في القرن التاسع عشر، الذي فرض نفسه كنموذج أكثر تقدماً على المستوى القيمي والحضاري، وعلى مستوى التنظيم السياسي، ناهيك بالتقدم العلمي والصناعي.

يعدّ سؤال الهوية (الأنا/ الآخر) المؤرق للوعي النهضوي، هو الأكثر حضوراً، والقابع خلف معظم سجلات مفكري النهضة. فقد مثل الجذر العميق لمعظم مفارقات الوعي بالنهضة، واحتل بؤرة مسائل الوعي النهضوي، واعتبرت مسألة المسائل، دوار وعي الذات بإزاء الآخر. من نحن؟ وماذا نكون؟ من هو الآخر؟ كيف نكون في هذا العالم، وماذا يجب أن نكون؟ وكيف يريد الآخر لنا أن نكون؟ ثم إن معظم مفكري النهضة الأوائل أمثال الطهطاوي وخير الدين التونسي انهمك بالبحث والسؤال المركزي التالي، وإن اختلفت أجوبتهم عليه وتوعدت (كيف للمسلمين أن يصبحوا جزءاً من العالم الحديث، دون أن يتخلوا عن دينهم) (حوراني، ١٩٦٨، ص ١٢١) أي هويتهم؟ تكلم أسئلة الوعي النهضوي في أواخر القرن التاسع عشر، أسئلة وعي ذاتي قلق بالمصير وحذر، يرتاب بالآخر ولا يرضى عن الذات، وعي أخذت اليقظة المرهقة تقلعه من سباته العميق.

وطبقاً لمنطق هذا الوعي، الذي لم يدرك سيرورة العالم إلا وفقاً لثنائيات متعارضة أشدّ التعارض، فقد تمّ تشطير العالم إلى عالمين أخلاقيين ولاهوتيين، مغلقين ومتعارضين على نحو مطلق. عالم الإسلام، من جهة ومن جهة أخرى عالم الآخر المختلف دينياً ومذهبياً وعقائدياً، وأدرج بنتيجة هذا التقسيم اللاهوتي المسيحيين العرب في سياق هوية الآخر. ومن ثمّ أفرزت هذه الثنائية الضدية الميتافيزيقية والمركزية لوعي النهضة (الأنا/ الآخر) ثنائيات ثانوية أخرى مثل: الشرق/ الغرب، الأصالة/ المعاصرة، التراث/ الحداثة، التأخر/ التقدم... الخ

أنتج عصر النهضة نصوصاً فكرية، متفاوتة القيمة، عكست معظمها اهتمامات النهضويين بالآخر الوافد، ورصدت ردّة فعلهم نحو زحف هذا الآخر. ويمكننا، على نحو ما، اعتبار كتاب الطهطاوي (١٨٠١ - ١٨٧٣م) "تخليص الإبريز في تلخيص باريز" أول نص فكري في تعريف الهوية والذات في العصر الحديث بإزاء الآخر، إن التفكير في الآخر لدى الطهطاوي يعكس في هذا السياق تفكيراً في الذات وفي الهوية، يؤكد العروبي ذلك بالقول، كان (هم المفكر العربي هو تحديد هويته من خلال تعريف الغير وتحديده، الذي هو الغرب. إذ يستحيل أن نصف مسيرة العرب نحو تعريف ذاتهم دون أن نصف في الوقت نفسه تاريخ تعرّفهم على الغرب وتعريفهم له) (العروبي، ١٩٩٥، ص ٢٤)

كان الأفغاني (١٨٣٨ - ١٨٩٧م) من أشدّ المتوجسين من التوسع الأوروبي بين رواد النهضة، ولم تشغله قضية نهضة الأمة الإسلامية بقدر ما كانت تشغله قضية الحفاظ على هويتها، عبر جعل المسلمين يفهمون دينهم ويمارسونه بصورة صحيحة وفق تعاليمه، وهذا وحده، برأيه، كفيل بجعلهم أمة قوية و متماسكة. كان الأفغاني مدركاً ومتوجساً تماماً لحجم التحدي أمام تفوق الأوروبيين، وكان على اعتقاد راسخ بأنه لا يمكن للمسلمين حماية هويتهم واستعادة قوتهم في مواجهة هذا الآخر إلا بالرجوع للإسلام. فالجزر الحقيقي لضعف المسلمين، لا يكمن في تخلفهم المادي والعلمي، وإنما في فسادهم وضلالهم، وهذا هو السبيل الرئيس لاستعادة دورهم وأمجادهم.

في البدء تشكل الوعي الذاتي لدى رواد النهضة الأولى بفعل الصدمة، التي نجمت عن الاتصال الحتمي مع الآخر الأوروبي، ولكن الغزو التركي أيضاً كان بمعنى من المعاني آخر بالنسبة للعرب، إلا أنه لم يثر لديهم هذا الوعي بالتمايز أول الأمر. ولهذا لم يكن هذا الوعي بداية وعياً ذاتياً نقدياً بالتاريخ، وعياً بالجماعة التاريخية المشتركة. إذ كان التحدي الغربي (المسيحي) هو الذي يثير وعياً عمومياً، مشتركاً ومجرداً، قوامه العصبية الإسلامية على حساب الوعي بالانتماء التاريخي القومي المتأخر نسبياً، وقد وجد هذا الوعي ترجمته السياسية في مطلب الأخوة الإسلامية - العثمانية. من هنا أدرك الرواد الأوائل أنفسهم على التوالي كمشرقيين ثم كمسلمين وأخيراً عثمانيين، وتمحورت مقاصدهم حول شعار "نهضة الأمة الإسلامية" وعدّوا في هذا السياق السلطة العثمانية القائمة وقتئذٍ تمثيلاً سياسياً وتجسيداُ شرعياً لهذا الشعار، ويتعين عليها التصدي للتهديد الأيديولوجي والديني القائم. هكذا تلخصت قضية

النهضة لدي الرواد (في إجابة واحدة هي النهوض لمقاومة خط الاستعمار الأوروبي، وبما أن هذا الخطر محقق على الأبواب، بل هو يخيم في بعض جنبات الدار، فإن الوقت لا يرحم، وليس هنالك وسيلة أقرب ولا أسهل من توظيف الرأسمال الموجود، الحاضر في القلوب " الدين" للتعبئة والتجنيد والنهوض لمقاومة الغازي المستعمر)) (الجابري، ٢٠٠٠، ص ٧١)

حدث الصدع الرئيس في الوعي الأولي بالهوية مع بدايات القرن العشرين، بظهور نمط جديد من معادلة علاقة (الذات/ الآخر). عند هذه العتبة التاريخية كانت السلطة العثمانية، الأخذة بالتفكك والانحلال، قد بلغت نهاياتها القصوى مع مطلع القرن العشرين وأواخر القرن التاسع عشر، إذ كانت التناقضات الداخلية الشاملة قد أودت بها، وآلت إلى فك سحر القداسة عن آخر ميادين سلطتها، ويعود إلى هذه البرهة الفضل في خلق ثقافات قومية، على أثر التفكك التدريجي والمستمر لمرجعيتها الدينية على العالم الإسلامي. وهنا انبثق وعي ذاتي أشد خصوصية من الإطار الكوزمولوجي المجرّد للجماعة الدينية، وعي يقوم على المشاعر الجمعية المشتركة للجماعة القومية/ الدنيوية ذات المصالح، ويعزز من تلاحمها القومي. فقد أسهم الرواد المسيحيون من أهل الشام بعمق في بلورة هذا الاتجاه التاريخي الدنيوي، وشكلوا أولى إرهابات وعي قومي عروبي يتقدم على أي وعي ديني بالانتماء أو الهوية، ونظروا إلى الإسلام نظرة براغماتية ترى فيه إرثاً دنيوياً وثقافياً مشتركاً، يعزز ويخصب من التاريخ العربي المشترك، ولا يتعارض مع الانتماء المسيحي إليه. ويشترك في هذا الاتجاه مع أديب اسحاق (١٨٥٦-١٨٨٥م) آخرون أمثال البستاني (١٨١٩-١٨٨٣م)، وفرح أنطون (١٨٧٤-١٩٢٢م)، وشبلي شميل (١٨٥٠-١٩١٧م)، ويعقوب صروف (١٨٥٢-١٩٢٧م).... وغيرهم

كان رواد النهضة، العرب المسيحيون، أكثر جذرية من نظرائهم المسلمين في تصورهم لمفهوم الهوية والدولة والنهضة الجديدة. فقد كانوا متحررين إلى حد كبير من القناعة المتعلقة بوحدة الأمة الإسلامية تحت سلطة العثمانيين، وغير مكترثين بضرورة العودة إلى الإرث الديني الإسلامي للنهوض ثانية. كان هؤلاء أكثر استعداداً لقبول المبادئ التحررية والأفكار التي تدعو إلى نهضة على غرار المجتمعات الأوروبية، ويدعون إلى مجتمع مواطنين يتمتعون بحقوق متساوية بصرف النظر عن دياناتهم المختلفة. يوحدتهم شعور قومي دنيوي، لاديني، يتمحور حول لغة واحدة هي (لغة الضاد). وفي الوقت نفسه آمن هؤلاء بقوة بمبدأ الحرية الدينية بين أصحاب العقائد المختلفة وضرورة الاحترام المتبادل بينهم.

- مفارقة الحداثة، التقدم والتأخر: تشترك جميع النهضات بتمزق الوعي وانقسامه بين المثال والواقع، بين الماضي والراهن والمستقبل، بين الأنا والآخر، بين الثابت والمتغير، بين الجديد والقديم، بين التقدم والتأخر، بين الرغبة في

التجاوز والتخطي والحنين للماضي، بين الأصالة والمعاصرة، نتيجة الصدمة الناشئة عن الاتصال مع الوافد الخارجي، الجديد والمتقدم، والتحديات التي يثيرها.

في حدود وأفق تطور المجتمعات العربية الراكدة لم يكن محتملاً انتزاع أي اعتراف من مفكري النهضة، بأن العزلة التاريخية للمجتمعات العربية قد شرعت بالتقوّض أمام السيل الرأسمالي الجارف القادم لتوحيد العالم، وأن هذه المجتمعات القومية والدينية ستصبح جزءاً من المجتمع الإنساني، الحديث والأشمل، ويتقاسم معه قيم الحداثة السياسية والفلسفية والثقافية والأخلاقية الآخذة بالتشكل، التي ستفرض على العالم. والحال أنه في هذه البرهة التاريخية، كان من المتعذر على الفكر العربي، بسبب الأوضاع الاجتماعية العربية حائذ، ووعي قيم وشعارات الحداثة الأوروبية وتمثلها على نحو صحيح.

من هنا برزت مفارقة التقدم والتأخر في وعي النهضويين على شكل تساؤلات لاهوتية وشرعية أكثر من كونها أسئلة نقدية، تحاول استنطاق واقعها وتاريخها بأدوات ومفاهيم من داخله. فقد تعامل النهضويون مع مسألة تقدم المجتمعات الإسلامية وأعادوا النظر في مسألة تخلفها دون نقد جذري، وذلك بمفاهيم وأدوات من خارج خطاب التقدم والنهضة. كانوا يتساءلون بلغة يشوبها قلق ميتافيزيقي عميق (لم هذا التخلف، هذا العجز لدى شعب يعرف كلام الله، بينما الكفار الذين ظلوا صمّاً عن الاستماع للوحي قد حققوا ضروب تقدّم رائعة جداً في ميدان الثقافة والحضارة؟ وكان هذا السؤال يتطلب جواباً دينياً لدى عقول لا تتصرف من أجل حلّ لغز العالم والتاريخ إلا بلغة مثقلة بالأصداء المثقفة... إن كلام الله لا يمكن أن يكذّبه التاريخ، ولأريب في أن المسلمين قد نسوا معناه: هنا يجب تحديد متى، وكيف، ولماذا؟) (أركون، ١٩٨٢، ١٤٩)

إن غياب الوعي التاريخي بالذات وبالهوية وغياب القناعة بحتمية التقدم لدى رواد النهضة وُدد وعياً نكوصياً يرفض جميع المظاهر المصاحبة لسلوك الآخر، وهذا ما شكل مبرراً كافياً لرفض الحداثة السياسية والمعرفية حينئذٍ. و عوضاً عن الاستجابة النقدية لحركة التاريخ والتقدم نزع رواد النهضة إلى الجمع التلفيقي بين المفاهيم والمماثلة بينها دون الاكتراث بتباين سياقاتها النظرية المعرفية والتاريخية. وهذا ما دفع الطهطاوي بصفته رمزاً طليعياً من رواد النهضة إلى مواجهة إشكالية التأخر الإسلامي بروح انتقائية وذرائعية. إذ بدا الطهطاوي واعياً لأسباب التقدم الأوروبي، انطلاقاً من تجربته الأوروبية، ولاسيما معاشته للحياة الفرنسية، وكان هاجسه الشاغل هو كيف تنهض مصر، ومعها الأمة الإسلامية، من غفلتها وتقدم، إلا أنه التقدّم الذي كان يعنيه، لم يكن مرتبطاً بالدرجة الرئيسة بمعايير ومبادئ الحرية وحقوق الإنسان، بقدر ما كان يعني به التمدّن. إن محاولة تدجين مفاهيم الحداثة الأوروبية ضمن سياقات الفكر العربي الإسلامي واختلاق نسب شرعي لها، عبر تجريدها من أصولها الفلسفية وعلاقتها، ومن ثم تبنيها، عدّت آلية مركزية في كتابات الطهطاوي وتفكيره، فقد أراد بذلك أن يثبت (أن قضية التقدم بالمعنى

الذي يكون فيه التقدم مرادفاً للتمدن، ويكون فيه "التنظيم عين التمدن" و" تكون رسالة الرّسل بالشرائع هي أصل التمدن الحقيقي، الذي يعتد به ويلتفت إليه، وأن الذي جاء به الإسلام من الأصول والأحكام هو الذي مدّن بلاد الدنيا على الإطلاق)(عبداللطيف، ١٩٨٧، ٣٦)

يشير الطهطاوي بوضوح إلى (أن للتمدّن أصلين، معنوي، وهو التمدّن في الأخلاق والعوائد والآداب، يعني التمدن في الدين والشريعة، وبهذا القسم قوام الملة المتمدنة، التي تسمى باسم دينها وجنسها لتتميز عن غيرها... أما القسم الثاني، فهو تمدّن مادّي، أي التقدم في المنافع العمومية، كالزراعة والتجارة والصناعة...الخ)(الطهطاوي، ٢٠١٨، ص ١٣) ومن ثم يعاود تأكيد كل ما سبق بالقول (إن من أسباب التمدن، التمسك بالشرع وممارسة العلوم والمعارف، وتقديم الفلاحة والتجارة والصناعة...الخ)(الطهطاوي ٢٠١٠، ص ٤٠١)

وفي السياق الأخير، تبدو أقصى تطلعات الطهطاوي العلمية والمعرفية لأجل تحقيق التمدّن المادّي متمثلة بالاستعانة الانتقائية ببعض (العلوم الاستعمالية) كما أسماها، خشية من أن تضرّ بالعقائد الإسلامية برأيه. إذ كان يدعو صراحة إلى أخذ (العلوم الاستعمالية البرانية) التقنية مع الإبقاء على (العلوم الجوانية) أي العقائد. وعلى الرغم من إيمانه بأن سرّ تقدّم أوروبا الحديثة وعظمتها يكمنان في تعاطي العلوم العقلية، وبأن المسلمين.. ملزمون بتبني العلوم الأوروبية)(حوراني، ١٩٦٨، ص ١٠٨) لأجل تحقيق تمدنهم اليوم، إلا أنه بدا حذراً جداً من النتائج العرضية لاستخدام مثل هذه العلوم على العقائد الدينية والأخلاق السائد، وحرص مقابل ذلك على تجريد هذه العلوم من محمولاتها القيمية والثقافية.

وكما يبدو جلياً، وخلافاً لرواد النهضة الأوروبية، الذين كانوا أكثرا راديكالية على هذا الصعيد، حيث تحمسوا لثورة العلوم الدنيوية، مثلما أظهروا حماسة قوية للثقافة الوثنية والفنون الإنسانية الأخرى، أخضع رواد النهضة العربية التقدم العلمي لمطالب العقيدة الإسلامية والأخلاق السائدة. فالتمدّن في نظر الطهطاوي (يتحقق بحصول أمرين اثنين: الأول، تهذيب الأخلاق بالآداب الدينية والفضائل الإنسانية. الثاني، تعميم المنافع العمومية، التي تعود بالثروة والغنى وتحسين الحال)(انظر: عبداللطيف، ١٩٨٧، ص ٣٥) و ما يجدر ذكره في هذا السياق هو أن الطهطاوي، والرواد الأوائل، قدموا تأويلاً خاصاً لمفهوم العلم ووظيفته من خلال ربطه بالمقاصد المعنوية، وعليه تعذر عليهم الأخذ بالعلم الطبيعي في ذاته. فالعلم الطبيعي لا يردّ الأشياء إلى العناية الإلهية، بقدر ما يفسرها بأسبابها الجزئية ويدل على وجودها من خلال قوانينها الذاتية، ولذلك كانت المعرفة الطبيعية من أجل ذاتها تعدّ كفرًا، فهي تتأى بالأفكار عن معاني وجود الأشياء ومغزاها.

يشرح خير الدين التونسي (١٨٢٠ - ١٨٩٠م) دواع تحرير كتابه "أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك" بأنه

لمعرفة (أسباب التقدم والتأخر للأمة الإسلامية) (التونسي، ٢٠١٢، ص ٧٣) حيث بحث فيه بصورة خاصة أسباب تقدّم المجتمعات وقوتها في عصره. وكرجل دولة اختبر الشأن السياسي وشؤون الحكم، كان من المرجح أن يجد الجواب في المؤسسات السياسية الأوروبية الحديثة والتنظيمات كسبيل رئيس لتقوية المجتمعات الإسلامية وتحقيق نهضتها. من هنا انهمك التونسي في كيفية اقتباس الأفكار ونماذج المؤسسات الأوروبية، وشرع بالترويج لها في المجتمعات الإسلامية المحافظة وتبريرها، والسعي لإقناع الفقهاء الرافضين لها بأن الاستعانة بها لا يعد مخالفة للشريعة الإسلامية، إنما العكس فمثل هذه الخطوة تتسجم مع روح الإسلام، إذ عمل (جاهداً لتوضيح مسألة نظرية في منتهى الخطورة، وهي تأكده على عدم تناقض التنظيمات السياسية مع السياسة الشرعية) (عبداللطيف، ١٩٨٧، ص ١٥) ولهذا الغرض تأرجح التفسير الذي قدّمه التونسي لمسألة تقدّم المجتمعات ومؤسساتها السياسية بين مفاهيم الفكر الليبرالي ومفاهيم السياسة الشرعية، مع ميله نحو أسلمة الأولى في بنية الخطاب الفقهي.

بدورهما تساءل جمال الدين الأفغاني (١٨١٨ - ١٨٩٧م) ومحمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥م) في (العروة الوثقى) سنة ١٨٨٤م عن سبب ضعف الأمة وتخلفها والوسيلة الناجعة في علاجها وإنهاضها؟ تلخصت إجابتهما في: إن سبب الضعف والمرض هي انحراف الأمة عن أصول دينها، الذي به نهضت في الماضي وبفضله سادت على الأمم. وإذن فعلاجها الناجع إنما يكون برجعها إلى قواعد دينها والأخذ بأحكامه على ما كان عليه في بدايته وذلك بتطهير القلوب وتهذيب الأخلاق وجمع الكلمة والفداء وتؤكد المقالة على رفضها للطرق الأخرى للنهوض كما يروج له البعض، مثل التنوير ونشر المطبوعات وإنشاء المدارس وتعميم التعليم والمناهج العلمية الحديثة... (الجابري، ٢٠٠٠، ص.ص ٦٩-٧٠)

وبالرغم من قناعة محمد عبده بحتمية التقدم وضرورة تحديث المؤسسات السياسية بوجه هام، إلا أنه ظل متوجساً بشدة من النزوع إلى تكريس القوانين العلمانية في مجتمع إسلامي مثل مصر على حساب شرائعه الأصلية، لأن العلمانية، بحسب رأيه، تتعارض مع البيئة الثقافية والأخلاقية لمصر، وستؤدي إلى عكس النتائج المرجوة، بل قد تفسد المجتمع. فقد اعترف عبده بالحاجة إلى التغيير والتحديث إلا أنه ربط هذا الأمر بمبادئ الإسلام، الذي، بحسب قناعته، ينطوي على جميع القيم الخلقية والعقلية الكفيلة بأن تشكل أساساً صالحاً للتقدم والحياة الحديثة، ومن هنا كان دأبه البحث عن ماهية الإسلام الحقيقي والعودة إلى إرث السلف الصالح.

وبخلاف هذا الرأي اعتقد فرانسيس مرّاش الطبيب (١٨٣٦ - ١٨٧٣) بأن الحرية والعقل شرطان لازمان لأجل تحقيق أي تمدّن أو تقدم، فلا يمكن الحديث عن إمكانية التخلص من التخلف أو تخطي آثاره من دونهما (ولأن الحرية والعقل هما حجر الزاوية في التمدّن، فقد كانا أول ما يقود إلى الاصطدام بالنواهي المترسبة من ميراث التخلف) (القاضي وآخرون، ٢٠٠٩، ١٤٢).

بدوره بدا فرح أنطون (١٨٧٤ - ١٩٢٢م) أكثر حماسة من الجميع لقيم المدنية الغربية ولمؤسساتها، إذ عدّ المثال أو النموذج الأوحّد، الذي ينبغي أن يقتدى به في النهضة والتقدم (إن المدنية الغربية، بمفاهيمها وشعاراتها ومنجزاتها العلمية، هي المثال الذي يجب أن يحتذى، إذا ما أريد للمجتمعات العربية الإسلامية، أن تنهض وتنجو مما فيه من تخلف وتقهقر، فليس بغير المفاهيم الغربية يستطيع العرب والمسلمون أن يضعوا حدّاً لتراجُعهم الحضاري) (أبو حمدان، ١٩٩٢، ص ٩٥)

أما الكواكبي (١٨٥٥ - ١٩٠٢م) فقد رأى أن جذر التأخر والانحطاط يكمنان في الاستبداد الذي خيم على المجتمعات العربية والإسلامية. وبخلافه، مقدار ما تكون الحرية سائدة فيها ويحييها الأفراد يكون التقدم والرفي ممكناً. فمسألة التقدم والتأخر ليستا مسألة أزمة أخلاق أو تقوى دينية بمقدار ما هي أزمة نظام سياسي ومجتمعي. يؤكد الكواكبي أن التأخر الذي تعيشه المجتمعات العربية مردهما غياب الحرية والعبودية الناشئة عن الاستبداد وقال (متى بلغت أمة رشدها وعرفت للحرية قدرها استرجعت عزّها، وهذا عدل) (الكواكبي، ٢٠٠٩، ص ٣٠٦) ثم أشار إلى أن الإنسان محكوم بالتقدمي مالم يعترضه عقبة الاستبداد المشؤوم، وحينئذ (يقلب الاستبداد السير من الترقّي إلى الانحطاط، من التقدّم إلى التأخر، من النماء إلى الفناء.. ويحول الاستبداد ميل الأمة من طلب الترقّي إلى طلب التسلّل) (الكواكبي، ص. ص ٢٦٩ - ٢٠٧٠)

تساءل شكيب أرسلان (١٨٦٩ - ١٩٤٦م) تحت عنوان (لماذا تأخر المسلمون؟ ولماذا تقدّم غيرهم؟) كانت الإجابة محسومة لديه وأشدّ نكوصية وتطرفاً، ينبغي رفض الحداثة والتقدم القادمين من الغرب والانكفاء إلى روح الإسلام كسبيل رئيس للتقدم، يقول (إن أسباب الارتقاء كانت عائدة في مجملها إلى الديانة الإسلامية، التي كانت ظهرت جديداً في الجزيرة العربية، فدانت بها قبائل العرب، التي تحولت بها من الجاهلية إلى المدنية) بيد أن التناقض لا يلبث أن يعصف برأي شكيب أرسلان حين يلجأ إلى تفسير التخلف الذي يعيشه العرب والمسلمون في وقته، إذ يقول (إن إدخال الأديان في هذا المعترك وجعلها هي وحدها معيار الترقّي والتردي ليس من النصفة في شيء. أما الإسلام فلا جدال في كونه سبب نهضة العرب وفتوحاتهم المدهشة... ولكنه لم يكن سبب انحطاطهم فيما بعد كما يزعم المفترّون، الذين لا غرض لهم سوى نشر الثقافة الأوروبية بين المسلمين...) (أرسلان، ٢٠١٧، ص ٨٠)

وبخلاف شكيب أرسلان، فقد تمثل المصدّ الرئيس للتقدم، ومن ثمّ للنهضة لدى سلامة موسى (١٨٨٧ - ١٩٥٨م) في عجز العرب والمسلمين عن هزيمة القرون الوسطى في حياتهم وخضوعهم للدعوة القائلة (عودوا للقدماء) بحسب قوله. وبالمقابل فالانحطاط والتأخر يكمنان في هيمنة الغيبيات على عقولهم والبحث عن خلاصهم في الماورائيات، بهذا المعنى كانت دعوته للتقدم أكثر انسجاماً مع قيم الحداثة الأوروبية وفلسفة التنوير، ومثلت بداية تأسيسية للوعي النقدي بالتاريخ لدى مفكري النهضة. كتب سلامة موسى قائلاً: ينبغي (النظر إلى هذه الدنيا كأنها

الغاية التي ليس وراءها غاية تُخدم. وإنما نحن البشر يجب أن تكون لنا آداب وفلسفات لا تمت بصلة إلى الغيبات، وإن علينا أن نعتمد على أنفسنا في تحقيق السعادة على هذه الأرض نفسها، وألا نزهد عنها إيثاراً عليها للعالم الثاني، كما هي النظرة الغيبية.... فالنهضة لا تعني الآن شيئاً سوى "البشرية" أي: إن البشر، أو الإنسان، يجب أن يشتغل ويعتمد على نفسه في هذا العالم، ويعمل لحضارته وسعادته في جرأة وفهم، إذ ليس له في هذا الكون كله ما يعتمد عليه سوى عقله، وليس له خلاف هذا العالم عالم آخر يمكنه أن يطمع في تحقيق سعادته فيه، وأن الانحطاط لم يعن في القرون الوسطى ولا يعني الآن، سوى قصر الذهن البشري على خدمة" ما وراء الطبيعة" ونشدان السعادة في غير هذه الأرض، والاقتران من الفنون والعلوم على خدمة الآراء بل العقائد الدينية)(موسى، ٢٠١٢، ص.ص ١٦-١٧)

- مفارقة الإصلاح، الأصالة والمعاصرة، التراث والتجديد: بدا واضحاً، أن رواد النهضة ودعاتها، الذين تبنا الإصلاحات منذ أواسط القرن التاسع عشر، حاولوا تبرير ذلك وتسويغه بمفاهيم مستلهمة من الخطاب الديني الإسلامي، وفي هذا السياق وجدوا العودة إلى الإسلام، أو الرجوع إلى الأصول كفيل باكتشاف الجذر الحقيقي لمثل هذه المشروع. ويعتقد الجابري بأن هذه الدعوة لم تتخذ شكل الرجوع إلى الماضي من أجل تجاوزه، إنما للتحصن به بسبب وجود التحدي الخارجي، وجود تهديد (الأخر)، الذي اكتسب شكل تحدي للذات، مما جعلها تحتمي بالماضي، وتتخذ موقع الدفاع عن نفسها ضد الخطر الخارجي. إن إحدى عقبات النهضة وعثراتها تكمن هنا (وهذا كله راجع إلى الظروف الموضوعية لحركة اليقظة العربية الحديثة، التي جعلت من ميكانيزم النهضة ميكانيزماً للدفاع... فأصبح الماضي مطلوباً ليس فقط من أجل الارتكاز عليه والقفز إلى المستقبل، إنما أيضاً، وبالدرجة الأولى من أجل تدعيم الحاضر، من أجل تأكيد الوجود وإثبات الذات.. وهذا يبرهن ثانياً على أن النهضة الحديثة كانت أساساً، ومنذ البداية، وليدة الصدمة مع قوة خارجية مهددة، قوة الغرب الرأسمالي)(الجابري، ١٩٩٠، ص ٢٦)

كان تفكير الرواد الأوائل ينوس بين حدّين لا غير، ومحكوماً به، حدّ الرغبة في الإصلاح والمعاصرة وحدّ الحفاظ على الأصالة، وهذا ما أوقعهم في المماتلات التلغيفية والازدواجية على صعيد المفاهيم حيناً والانتقائية الفجة أحياناً أخرى. وشكّل هذا الموقف فحاً عميقاً للعقل الإصلاحي، لاسيما مع الطهطاوي وخير الدين التونسي، اللذان انشغلا بالسؤال، كيف للمسلمين أن يصبحوا معاصرين للأوروبيين ويتمدّنوا دون أن يتخلوا عن أصالتهم ودينهم؟ وحاولا أن يجمعا على مائدة واحدة بين الأشعري وابن قيم الجوزية وابن تيمية والماوردي وابن خلدون رفقة مونتسكيو وجون لوك وروسو وفولتير، دون أيّ ضمان لنشوء أي سوء تفاهم طارئ بينهم، وكان جميع الضيوف، المكرهين على الجلوس معاً، مطالبين أن يدلوا بشهادتهم لمصلحة الطهطاوي والتونسي.

لقد طغت النقاشات الفكرية حول الإصلاح وضرورته طوال قرن من الزمان، وبرزت مشكلة (الأصالة والمعاصرة) التراث والتجديد" وكأنها المنطق، أو محور كل النقاشات، الذي لا غنى عنه في كل مرحلة انتقال من عصر إلى آخر، وعلى هذا المنطق قامت معظم حركات الإصلاح الديني، التي كانت في الغالب أقرب إلى الأصالة منها إلى المعاصرة) (حنفي، ١٩٨١، ص ٢٤٩) وظهر الهاجس الرئيس لدى مفكري النهضة خلالها وهو إعادة انتزاع الاعتراف بأصالة المدنية العربية - الإسلامية وجدارتها بين الأمم الحديثة، وتقديم أقل التنازلات الممكنة عن خصوصيتها وأصالتها في مواجهة عاصفة الحداثة الأوروبية الوافدة.

وحقيقة الأمر، فقد عمدوا إلى فعل ذلك لا بهدف تأسيس وعي نقدي بالإصلاح وضرورته، بصفته حاجة تاريخية ومعرفية ملحة، أو التأسيس لمرجعيات ثقافية ودينية وسياسية لقضاياهم وتطلعاتهم الإصلاحية، إنما بغاية إعادة الاعتبار للتراث الديني والأدبي والفكري، والرجوع إلى العصور المزدهرة والمشرقة من التاريخ الإسلامي بصفقتها النموذج الأمثل للإصلاح، ومن ثم استلهام الشرعية المعرفية والتاريخية منها لأجل قضايا معاصرة. من هنا طغت اللغة العاطفية والإنشائية على خطاب الإصلاح بدلاً من اللغة العلمية والفلسفية. ولجأ هؤلاء إلى التراث الإسلامي، المادي والرمزي، لمخاطبة المخيال والوجدان الجمعي، لا إلى العقل النقدي، لكسب القبول والتأييد لتبرير حديثهم عن الإصلاح.

شكلت تلك العودة عقبات ابستيمية وتاريخية ومصداًت حالت دون إنتاج خطاب فلسفي متماسك عن الإصلاح، وكان من الصعوبة بمكان على الرواد فعل ذلك دون وعي نقدي حقيقي بالتراث أو إعلان القطيعة مع الماضي، وتحرير العقل النهضوي من المصادرات الثقافية والتاريخية. وهذا ما كرّس تلك المفارقات والثنائيات التليفقية في خطاب الإصلاح، وناء تحت ثقلها الوعي النهضوي. حيث تعاطى هؤلاء مع التراث والموروث الإسلامي وفسّروه بأدواته وعباراته، وأعادوا القراءة فيه دون تمحيص جاد ودون نقد جذري، وبمفاهيم وأدوات من داخله، وكأنه مكتف بذاته، فجاءت آراؤهم عن الإصلاح والتجديد كرجع صدى له.

يمكننا أن نستنبط حقيقة النزوع الإصلاحي وحدوده لدى الطهطاوي من سعيه لترجمة الدستور الفرنسي، واختياره لأعمال فولتير Voltaire وروسو Rousseau و مونتسكيو Montesquieu لترجمتها ونشرها، وفي هذا السياق يعتبر محمد أركون كتاب الطهطاوي "تخليص الإبريز..." (أول كتاب في الإصلاح، يرسم فيه سلفاً الأفكار الأساسية للنهضة) (أركون، ١٩٨٢، ١٤٨). وهذا الأمر له دلالاته العميقة على صعيد المقاصد الفكرية والسياسية غير المعلنة لدى الطهطاوي. وما يبدو واضحاً منها هي رغبته في التأكيد على أن مبادئ الدستور الفرنسي لا تتعارض مع روح الإسلام. إلا أن مغامرة الترجمة هذه مع هيمنة الصيغ اللغوية الفقهية التقليدية لديه دفعت به إلى منزلق خطير من المماثلات المفاهيمية بصورة تليفقية وثنائيات، من قبيل الشعب/ الرعية، الإنصاف/ المساواة،

القانون/ الشريعة، الديمقراطية/ الشورى دون أي اهتمام بالسياقات الثقافية والفلسفية المنتجة لمثل هذه المفاهيم. ولاشك في أن رغبة الطهطاوي المخلصة في نقل تلك الأفكار الإصلاحية الحديثة والمفاهيم إلى ثقافته، وإشاعتها وتوطئتها بتلك الطريقة، هي التي تكمن وراء مغامرته في التلفيق والتقريب بين الوافد (الجديد) والتراث، التحديث والتقليد، الأصالة والمعاصرة.

وقد حالت المرجعيات النظرية والمنظومات العقائدية للطهطاوي دون التوصل إلى النتائج الحقيقية للتحديث والإصلاح والدفع بها وعرضها عارية دون كساء أيديولوجي عقائدي، وهي التي دفعته ودفعت نظرائه النهضويين إلى الجمع بين الأشعري والشاطبي والماوردي وابن تيمية مع مونتسكيو وروسو وفولتير على مائدة واحدة. من هنا لا نجد تأصيلاً نظرياً، فلسفياً عن الإصلاح السياسي والديني وقضاياه في كتاباته. وفي نهاية المطاف فقد اعتقد الطهطاوي، كغيره من المفكرين الإسلاميين، أن هذا التأصيل موجود، في التراث الديني ونصوصه المقدسة، واكتفى بالنظر إلى النصوص الفلسفية الغربية في ضوء قيم ومعايير ومبادئ هذا الأخير وأعاد تأويلها. فقد قدّم الشريعة والنقل على العقل وأخذ على الفرنسيين تغليبهم لمبادئ العقل، واستهجن اعتباره المعيار الرئيس في كل شيء، ومنح الفرنسيين الأولوية للزمني على الروحي، ولهذا هم ليسوا أهل هداية ونجاة حسب رأيه.

وفي المنحى ذاته رفض الطهطاوي وضعية القوانين السائدة لدى الفرنسيين وعدّ ذلك هرطقة، فقد سلّم بأن القرآن ينبغي أن يكون أساس التشريع، لا المصالح الدنيوية للأفراد يقول: (إن أحكامهم القانونية ليست مستنبطة من الكتب السماوية، إنما هي مأخوذة من قوانين أخرى أغلبها سياسي، وهي مخالفة بالكلية للشرائع) (الطهطاوي، ٢٠١٢، ص ١١٨) من هنا نستنتج، طبقاً للطهطاوي، إن إصلاح القوانين أو عصرنتها غير ممكنة من خلال التأكيد على أن الشعب هو مصدرها، إنما بخلاف ذلك من خلال العودة للكتاب والتراث الديني والقياس عليهما.

كذلك تنوس المفاهيم الإصلاحية لدى خير الدين التونسي بين مرجعيتين، الأولى معاصرة، تعدّ مثلاً واقعياً من الحاضر الأوروبي، تثير الحماسة والإعجاب لديه انطلاقاً من وعي الحاجة للإصلاح لديه. الثانية معيارية محكوم بها ومشدود إلى قيمها ومبادئها هي مرجعية التراث العربي الإسلامي الماضي، وفي الحالتين ينوء الخطاب الإصلاحية لدى التونسي تحت ثقل هذه الازدواجية المنهجية، حيث يخلص إلى نتائج مفارقة على المستويين، النظري والواقعي. بدوره يميز كمال عبداللطيف في هذا السياق بين إيقاعين في كتابة التونسي (إيقاع الخطاب المتحمس للتنظيمات، لنموذج التمدن الأوروبي كوسيلة لتجنب الاستبداد وإصلاح أحوال العالم الإسلامي، وإيقاع الخطاب المتوتر بين مفاهيم السياسة الشرعية، ومفاهيم الفلسفة الليبرالية، كما تبلورت في مناخ الفكر الأوروبي منذ القرن السابع عشر إلى منتصف القرن التاسع عشر..... ويدافع التونسي عن الإصلاح السياسي في صورته الليبرالية، إنه يدافع عن ضرورة الاستفادة من الغرب، ضرورة اقتباس ما يشكّل أساس قوة الغرب، وعند محاولته إقناعنا بذلك

يلجأ إلى إظهار عدم تناقض المفاهيم السياسية الليبرالية مع بعض المفاهيم التي تبلورت في إطار الأحكام السلطانية، وتمت صياغتها ضمن أبواب السياسة الشرعية، إنه لا يكثرث بأن المماثلة التي يقيّمها بين مفاهيم السياسة الشرعية ومفاهيم السياسة العقلية تؤدي إلى تكسير كلتا المنظومتين المرجعيتين، إنها تكسر الإسلام والغرب معاً) (عبداللطيف، ١٩٨٧، ص ١٨)

هكذا خلط خير الدين التونسي بمنهجية انتقائية السياقات المفاهيمية وأطاح بعقلانية خطاب الإصلاح السياسي المعاصر عبر زجّه في سياق الميتافيزيقا الدينية في تعارض واضح مع فلسفة الحداثة وخطابها، ونعني بذلك التأويل الإسلامي لسياسة الإصلاح، كما تجسدت في المؤسسات والتنظيمات والمفاهيم الحديثة، كالبرلمانية، والديمقراطية، والتقدم.... الخ

ومن المعلوم أن ظاهرة الإصلاح تثير تحدياً الانتقال وآليته من ثقافة قديمة إلى ثقافة جديدة، من ثقافة دينية غيبية إلى ثقافة عقلانية نقدية وحديثة. هذه العملية المعقدة تتخذ أشكالاً عديدة من التفاعل والاتصال. إما تغليب وسيادة الأخيرة على الأولى عبر خلق قطيعة بينها وبين تاريخها وهويتها أو ابتلاعها ودمجها في بنيتها الأعد، أو تفاعل ديناميكي جلي بين الداخل والخارج، أو الترقيع والتلفيق بين البنيتين.

وتستخدم عبارة "الإصلاح الديني" في سياق تاريخ النهضة، وبصورة خاصة، للإشارة إلى الإسهام الفكري والنظري الذي قدّمه جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده. وهذه اللحظة تؤشر إلى تحوّل دلالي في استخدام المفهوم داخل خطاب النهضة من المستوى السياسي والاجتماعي إلى المستوى الديني.

وبالنسبة لمحمد عبده وجمال الدين الأفغاني وآخرين، فقد كان هنالك امتحان رئيس يواجهانه، يتلخص بعبارة واحدة، في مقاومة الغزو الثقافي والأخلاقي والسياسي الأوروبي، المخيم على أطراف المجتمعات الإسلامية، والذي شكّل تهديداً وجودياً لها. وبالمقابل كان الدين الإسلامي وتراثه يقدّمان الموارد النظرية والإيمانية والعاطفية للتعبئة والنهوض والمواجهة. إنه حاضر في الوجدان الجمعي وفي القلوب ولا يحتاج إلا لإثارته وإخراجه وتحويله إلى قوة مادية لمقاومة هذا الغزو. ومن هنا فقد عمد الأفغاني إلى الاتكاء على الخطاب الديني لمناهضة التحدي القادم من الغرب، وانخرط بصورة مباشرة في العمل السياسي وإلى منطق السياسة العملية استجابة للتحديات السياسية الملحة، وكان ذلك على حساب مشروعه النهضوي والإصلاحي. حيث قضى حياته وهو يحذر وينبه إلى الخطر الخارجي، السياسي والثقافي، المحقق بالعالم الإسلامي، الخطر الوجودي الذي يهدد بالقضاء على الإسلام نفسه، كثقافة ودين وهوية. وهذا هو سرّ طغيان هاجس الإصلاح السياسي على هاجس الفكري في إصلاح الدين.

ورغم هذا التأجيل أو التعليق لمطلب الإصلاح، فقد كان الأفغاني، مثله مثل أي سلفي، يعتقد بأن الإصلاح غير ممكن من دون الرجوع إلى إرث الماضي المجيد وإلى الدين، لأن الدين وحده هو السبيل الذي يضمن الوصول إلى نهضة الشعوب وإصلاحها برأيه. والإصلاح المطلوب في هذا السياق هو ذلك الذي ينبغي تحقيقه في إطار الأسس والقواعد الإسلامية بحيث يتوافق مع الهوية والعقيدة الإسلامية، وأكد الأفغاني مخاطباً المسلمين (بأننا إذا لم نؤسس نهضتنا وتمدنا على قواعد ديننا وقرآنا فلا خير لنا.. ولا يمكن التخلّص من وصمة انحطاطنا وتأخرنا إلا عن هذا الطريق) (انظر: المغربي، ١٩٨٧، ص ٩٧)

تستحق هذه البرهة التأسيسية للوعي الأصولي الوقوف عندها والتأمل فيها. إذ نشهد هنا تمييزاً أخذ يتكرّس في الفكر الإسلامي تالياً، ويتأصل نظرياً حتى يومنا هذا بين الفكرة والواقع، بين الإسلام المثالي والتاريخي، بين الأصل الصحيح والنسخة الزائفة، بين الإسلام المعياري والإسلام القائم فعلياً، حتى غدا الإسلام المأمول، النموذج الذي نشده الأفغاني لتحقيق الإصلاح والتمدّن إسلاماً مفارقاً للتاريخ، جوهرأً متعالياً، لم يعد للبشر في عصره صلة به أو علاقة. وفي الوقت نفسه، يعكس مقدار ابتعاد المسلمين عنه في وقته درجة الانحطاط، الذي كانت تعيشه المجتمعات الإسلامية. فالمسلمون، ورثة الإسلام، هم من خذلوا الإسلام برأي الأفغاني، وليس العكس، ولهذا يتعين عليهم العودة إلى الأصل، إلى جوهر الرسالة العظيمة، والتكفير عن خطيئة الانحراف التاريخي عنه، حتى يستعيدوا قوتهم ومجدهم ثانية. إن العود الفهكري تقتضي القفز الورائي فوق التاريخ وحوادثه للوصول إلى الينابيع النقية للإسلام " للإسلام الصحيح" دون اكتراث للوقائع والتغييرات التي طرأت عليه، وهذا هو الردّ العملي الذي قدّمه الأفغاني لأجل نهضة العالم الإسلامي ومواجهة التهديد الذي شكله الغرب الكولونيالي وحضارته.

وعلى منوال من سبقه انهمك محمد عبده، تلميذ الأفغاني، بالسؤال كيف يمكننا أن نحقق الإصلاح في مجتمعاتنا بحيث نكون معاصرين للآخر المتقدم ودون أن نخالف في الوقت نفسه قيماًنا الدينية ونحافظ على إرثنا الإسلامي العربي القديم، الذي بُدّد بتقدم الآخر وغزوه لنا، وذلك كي تكون لنا حياة إسلامية ومعاصرة في آن؟ بالدرجة الأولى بدت الإجابة الصحيحة لديه في السلوك الأخلاقي والتربوي، إذ يتعين علينا ألا نتعارض أنماط سلوكنا المعاصرة وقيمنا مع ما ورثناها من الأسلاف. هكذا شرع محمد عبده في انتزاع مسألة الإصلاح من شروطها المادية والتاريخية ومن سياقاتها النظرية والفلسفية وحوّلها إلى مجرد مسألة أخلاقية وسلوكية تربوية، ووجد أنه ينبغي ترسيخ التربية الصالحة في النفوس قبل إطلاق الحريات الديمقراطية، محذراً من خطورة مثل هذه الدعوات قبل إعداد النفوس لها تربوياً. وراهن محمد عبده في هذا السياق على التربية الإسلامية وعلى المؤسسات التربوية الجديدة مثل دار العلوم والأزهر كسبيل تدريجي رئيس للإصلاح والتحرر، كما راهن على دور القضاء وإصلاح المحاكم والأوقاف والمؤسسات الدينية عموماً.

هنا وبخلاف موقف الأفغاني، سعى محمد عبده إلى تجبير السياسة لأجل المقاصد الدينية، لأنه اعتبر الدين بذاته هو الإصلاح، والإسلام هو التمدن، كما يؤكد الجابري، وعليه يجب أن تبدأ النهضة بإصلاح تدريجي يشمل التعليم والعقيدة والسياسة.

لقد عاش محمد عبده فترة الاصطدام بين نظامين ثقافيين مختلفين، فكان (هاجس الموقف التوفيقي لديه يوازي البحث عن الكتابة التي توصل القديم بالجديد) (حداد، ٢٠٠٣، ص ١٢) وعلى منوال التفكير، الذي عهدناه لدى الطهطاوي والتونسي والأفغاني في التوفيق والمماثلة والتلفيق بين المفاهيم التقليدية للفكر الإسلامي مع نظيراتها السائدة في الفلسفة الغربية، تحولت (الشورى) لديه إلى الديمقراطية البرلمانية و (الإجماع) إلى الرأي العام... الخ هكذا أراد عبده تحرير العقل المسلم وإصلاح مجتمعه وذلك بخلق نوع من التوافق والانسجام بين مفاهيمه وقيمه وبين المكتشفات العلمية في عصره والقيم الثقافية والسياسية السائدة. ومع هذا تبدو طموحاته السياسية في الإصلاح أكثر حداثة وانفتاحاً على القيم السياسية للحضارة الغربية، وإن بدت خجولة وفي إهاب ديني تقليدي، أكثر من مقارنة أسلافه، ولاسيما الأفغاني.

كذلك فقد خطا محمد عبده على صعيد الفكر الإسلامي ومنهجه خطوة بدت راديكالية في عصره، إذ حاول نقل العقائد الدينية من ميدان التقليد إلى ميدان الاجتهاد.... أنه بذلك لم يغير الدين، لكنه خوصصه، أي جعله قائماً على القناعة الشخصية وليس على سلطة خارجية، على أساس الحاجات الجديدة والمصلحة، وليس على أساس الطريقة القياسية المعهودة في الاجتهاد الفقهي التقليدي. وبهذا حقق عبده طموح الإنسان الحديث الباحث عن تدين مقبول عقلياً (انظر: حداد، ٢٠٠٣، ص ٣٧)

غير أن العديد من الأسئلة تثار هنا وتكشف عن جدوى هذه الخطوة، مقارنة مع تجربة الإصلاح اللوثيري، تتعلق أولاً بماهية تصور محمد عبده للإنسان؟ ماذا كان يقصد بالعقل وما هي حدوده؟، هل يقَرّ باستقلال الإنسان عقلياً وانفتاحه؟ هل يعترف بمركزية الإنسان في هذا العالم، وهل يعده معياراً للحقيقة كما افترض فلاسفة الحداثة؟

إجمالاً بدأ خطاب الإصلاح الديني في عصر النهضة كجهد أيديولوجي لإعادة بناء وترميم خطاب العقيدة من مواد وأنقاض الخطاب الديني التقليدي القديم لأداء وظيفة عملية، اجتماعية، في إهاب معرفي مقدس، ولإدارة شؤون الخلاص للجماعة، كما كان يسميه ماكس فيبر M. Weber، في مواجهة التحدي الخارجي وتلبية للرغبة في تأكيد الذات الجمعية بإزاء الآخر.

- مفارقة الدولة، العلمانية والدين: كانت أوروبا الرأسمالية في القرن (١٩) قد تخطت ذاتها الدينية ووعيتها الكوزمولوجي، وشرعت منذ القرن السادس عشر تنظر إلى الدين بعيون بشرية، وراحت تتمركز حول ذاتها ومنافعها

القومية الدنيوية والمادية. وبهذا استقرت الوعي لدى الأطراف، التي شكّلت، بمعنى ما، وعياً ماهوياً مضاداً، وعياً لم يتخلص بعد، وإلى حدّ كبير، من أفقه الروحاني والميتافيزيقي. وبالمقابل كان العرب في هذه البرهة من تاريخهم دون وعي تاريخي وقومي بالذات، إذ كان وعي الجماعة الإسلامية والعصبية الدينية هو المهيمن لديهم.

اعتبر الطهطاوي الدين (أصلاً للتمدّن وقوَّاماً للأمة المتمدنة، تتميز به عن غيرها من الأمم) (الطهطاوي، ٢٠١٨، ص ١٣) ولم يجد حتى هذا الوقت مبرراً للانفصال عن السلطة العثمانية العلية. وبهذه الروح، ومن منطلق هذا الشعور بالهوية الدينية، دعا الأفغاني ومحمد عبده إلى الوحدة الإسلامية الجامعة، بمواجهة التهديد الأيديولوجي والديني الذي تمثله أوروبا المسيحية، والخضوع لسلطة ولي أمر المسلمين. وعجزاً عن الاعتراف بأن السلطة هي شأن إنساني دنيوي لا صلة لها بالسماء، وإن للإنسان وحده الحق في تقرير خياراته السياسية. فقد رفض جمال الدين الأفغاني بحزم (فصل الدين عن السياسة، وأمن بأن أقرب طريق للتعبئة السياسية للأمة الإسلامية هو توظيف الدين فيها، وكان جمال الدين يرفض الوطنية والفكرة القومية ويعتقد بأن "جنسية المسلمين في دينهم" وأن "جامعة الدين" فيهم أقوى وأبلغ من أية رابطة أخرى....) (الجابري، ٢٠٠٠، ص ٧٦).

معلوم أن السلاطين العثمانيين اختلقوا لأنفسهم "نسباً مقدساً" باعتبارهم ورثة للخلافة الأصلية، وكرسوها بخرافة تاريخية بررت قداسة سلطتهم وشرعنتها، الأمر الذي فرض على جميع المسلمين أن يتبنوا هذا الوضع الخاص والفريد بهم ويعتقدوا بشرعية هذا الوهم الأيديولوجي. وقد ساد هذا الاعتقاد لدى معظم الرواد النهضويين أول الأمر، اقتضى الانزياح عنه أكثر من نصف قرن لنسف هذا الاعتقاد. كانت الحاجة هنا إلى مفكر من طراز لورنتزو فاللا L. Valla (توفي عام ١٤٥٧) الذي قوّض فكرة قداسة " الكرسي البابوي" وكانت تعتمد أصلاً إلى تقليد موروث عن القديس " بطرس الرسول" (انظر: برينتون، ١٩٨٤، ص ٤٢).

ولحسن الحظ برز هنا في الشرق رجالان كانا بالأهمية ذاتها. الأول هو السوري عبد الرحمن الكواكبي، الذي اتخذ من " العلمنة" أي فصل الدين عن سلطة الدولة، مبدأ للنهوض، وجهر بذلك علناً. وكان نظير الفيلسوف الألماني عمانوئيل كانط Kant يعلن بوضوح أن السلطة الدينية التي تسبغ القداسة على نفسها والاستبداد يدوسان حقوق البشر المقدسة. وفي هذا الصدد طالب الكواكبي في جريدة " المقطم" (١٨٩٩م) قائلاً: يجب على الخاصة من أن يعلموا العامة التمييز بين الدين والدولة، لأن هذا التمييز أصبح من أعظم مقتضيات الزمان والمكان اللذين نحن فيهما. ذلك أن الغرض المقصود من الدولة والغاية التي تسعى الدولة إليها في زماننا هذا هي غاية دنيوية محضة... وأما الدين، فالغاية مقصودة منه واحدة على اختلاف الزمان والمكان وهي صلاح في هذه الدنيا، حتى يدخلوا جنات النعيم في الآخرة (داية، ١٩٨٨، ص ٦٤). وقد حظيت آراء الكواكبي هذه بردّ ساخط من تلميذ محمد عبده رشيد رضا، الذي خوّنه وكفّره، داعياً عليه بالقول: قاتل الله قائل هذا القول.

أشار الكواكبي إلى تلازم السياسية والدين خدمة للاستبداد عبر التاريخ وأن (بين الاستبداد السياسي والديني مقارنة لا تتفك، متى وجد أحدهما في أمة جرّ الآخر إليه، أو متى زال زال رفيقه... وشواهد ذلك كثيرة لا يخلو منها زمان ولا مكان) (الكواكبي، ٢٠٠٩، ص ١٩٧)

لم يكن المفكر اللبناني شبلي شميل (١٨٥٠ - ١٩١٧م) أقلّ جرأة وجذرية في موقفه من علاقة الدين بالسياسة ودور المؤسسة الدينية في الحياة العامة. إذ رهن شميل شرعية تمثيل الإرادة العامة للكلّ الاجتماعي بإزاحة الدين ومؤسساته من الحياة العامة، فمن دون تحييد الدين في الميدان السياسي ستعصف الانقسامات والتناحرات بالمتحد الاجتماعي، فلا يمكن أن تكون هناك إرادة عامة دون وحدة واتحاد اجتماعي تقوم عليه، ما يقتضي فصل الدين عن الحياة السياسية، إذ أن الدين هو عنصر تفرقة.. والأمم تقوى بمقدار ما يضعف الدين في الحياة العامة... وما أضعف الأمة ليس الإسلام بذاته أو القرآن، بل سلطة رجال الدين (حوراني، ١٩٦٨، ص ٣٠٠).

إذا شئنا أن نجد صوتاً علمانياً، صريحاً وجلياً، آخر بين النهضويين العرب، صوت لا لبس في قناعاته وانحيازه للعلمانية، صريح وغير خجول، لا تحكمه التسويات التلقينية ولا المدهانات البراغماتية، فلا شك يمثله فرح أنطون (١٨٧٤ - ١٩٢٢م) أفضل تمثيل. فقد وجد أن الفصل بين السلطتين الزمنية والروحية، بين نطاقي السياسة والدين، بات أمراً ملحاً وضرورياً للدولة الحديثة، وذلك لأسباب خمسة أوضحها وفصلها في مناظرته مع محمد عبده وهي: أولاً، لأن غاية كل سلطة مختلفة عن الأخرى ومتناقضة معها إلى حدّ كبير. فالأديان تعلم البشر عبادة الله وتحثهم على الفضائل الخلقية، في حين أن غرض الحكومات دنيوي يتعلق بتنظيم شؤون البشر وحفظ الأمن بينهم وصون حرية كل شخص ضمن دائرة الدستور. والحال طالما أن كلّ دين يدعي الحقيقة المطلقة لنفسها فمن الطبيعي أن تضطهد السلطات الدينية كل شخص وتلاحقه لاختلافه في الرأي معها وبالأخص المفكرين وأصحاب العقول. في حين أن الحكومات الدستورية لا تضطهد الأفراد بسبب آرائهم وقناعاتهم، إذ من واجبها وغاياتها الأساسية هي ضمان حريتهم البشرية في التفكير والتعبير.. الخ. ثانياً، الرغبة في المساواة المطلقة بين أبناء الأمة بقطع النظر عن مذاهبهم وأديانهم... ثالثاً، ليس من شؤون السلطة الدينية التدخل في الأمور الدنيوية للحكم، لأن الأديان شرعت لتدبير الآخرة... رابعاً، إن الأمم والدول التي تسيطر عليها السلطة الدينية هي ضعيفة، فهي تجعل الأذكياء وأصحاب العقول ينفرون ويبتعدون... وأخيراً فإن السلطة الدينية تضعف الدين نفسه وتعرض المقدسات الدينية لأحوال السياسة. خامساً، استحالة الوحدة الدينية في ظل السلطة الدينية، فهي من أكبر الأسباب مدعاة للفتن والاضطرابات.. (انظر: أنطون، ١٩٨٨، ص.ص ٢٤٧ - ٢٥٤).

في منحنى آخر، يشغل المصري الأزهرى، المارق، كما نُعت، الشيخ علي عبد الرازق (١٨٨٨ - ١٩٦٧م) أهمية استثنائية على هذا الصعيد النقدي، وقد دفع ثمناً باهظاً لاجتهاده بسلب الشرعية ونفي القداسة عن الخلافة العثمانية.

إذ دعا في كتابه الذائع الصيت "الإسلام وأصول الحكم" إلى الانفصال بين الدين والدولة، وتخطى فيه أطروحات سابقه، الأفغاني ومحمد عبده، على هذا الصعيد. رأى عبد الرزاق أنّ القرآن والسيرة النبوية والأحاديث ليس فيها ما يثبت الخلافة، ويعلّل ذلك بقوله: وكل ما جرى من أحاديث النبي عليه الصلاة والسلام من ذكر الإمامة والخلافة والبيعة.. إلخ لا يدلّ على شيء أكثر ممّا دلّ عليه المسيح حينما ذكر بعض الأحكام الشرعية عن حكومة قيصر)) (عبد الرزاق، ٢٠٠٠، ١٢٥).

كان علي عبد الرزاق الأكثر جرأة وجذرية في طرح السؤال الأهم، ألا وهو، هل هنالك نظام إسلامي للحكم أصلاً؟ وبهذا السؤال الأكثر حدية في تاريخ الفكر الإسلامي ألقى بظلال شك ثقيلة على اجتهادات عشرات المفكرين وعشرات الكتب الفكرية خلال قرون مضت. قاده السؤال السابق إلى آخر أكثر عمقاً وإثارة للارتباب، هل الخلافة ضرورية بالفعل في هذا العصر؟ في المبدأ لم يكتثر علي عبد الرزاق بالمبررات والمسوغات التي أرهقت العقول خلال قرون، وترتبت على السؤال الشائع في السجلات الإسلامية، من أين تستمد سلطة الخليفة شرعيتها من عدمها، وهل هي واجبة أم لا؟ فالقرآن أصلاً لم ينص، برأيه، علي الخلافة، باستثناء الحديث العابر عن احترام (أولى الأمر) أو (طاعة الإمام)، دون تحديد مهام الأخير وحدودها. من هنا اعتبر عبد الرزاق الحديث عن سلطة الخليفة أو أيّ نظام إسلامي للحكم أمراً نافلاً، ناهيك بأن وجود الخليفة ليس شرطاً ضرورياً للعبادة والخير والعام، وليس جزءاً ضرورياً من الدين الإسلامي أو العقيدة. حيث برر عبد الرزاق هذا الرأي بأن النبي محمد (ص) لم تكن له أية وظيفة أخرى، طوال حياته، غير وظيفة النبي الربانية، الداعي إلى الحق وقد انتهت بموته، وانتفتت بموته السلطة المقدسة التي خوّل بها، ولم يرسل لممارسة أية سلطة سياسية بصورة فعلية.

وبذلك نستطيع أن نستنتج ببسر ونؤكد أن علي عبد الرزاق واصل تكريس النهج العلماني للكواكبي وفرح أنطون عبر إثارة تلك المشكلة التاريخية المركزية في الفكر الإسلامي، مشكلة الخلافة والنظام السياسي في الإسلام، الذي عدّ بمثابة القفل الصدئ للفكر السياسي الإسلامي، وإن الإسهام الذي قدّمه بهذا الخصوص يُعدّ لحظة تأسيسية في الخطاب العلماني النهضوي. فقد آمن بأن دائرة الفعل السياسي ينبغي أن تظلّ مستقلة عن النطاق الديني، وأن الشرعية السياسية لأيّ فعل أو سلطة تتأسس على المصالح الدنيوية، إنها شأن بشري ووضعي، ينبغي فصلها بالضرورة عن كل شرعية دينية أو معايير مقدسة تتعلق بالعقيدة واهتماماتها، حتى أن الشرعية الدينية للخلفاء الذين تعاقبوا على الدول والإمبراطوريات الإسلامية هي ليست بمنأى عن الشكّ والتساؤل.

- **مفارقة السلطة، الحرية والاستبداد:** نافح معظم مفكرو النهضة عن قضية الحرية كقضية حتمية، لكن بحذر وتوجس، فلم يكونوا جذريين إلى درجة الأخذ بها، لذاتها وبذاتها، إنما عمدوا إلى تلقفها ومن ثم تسويغها والتمهيد لها عبر إسنادها إلى الثقافة الشرعية العربية الإسلامية، دون الاهتمام بسياقات المفهوم النظرية والفلسفية ودلالاته. فقد

سعى هؤلاء مجدداً إلى البرهان على أن قيم الحرية والمساواة السائدة في أوروبا هي ليست جديدة أو طارئة على الثقافة العربية الإسلامية، وإن غيّبت وتمّ تجاهلها لأمد غير قصير، بيد أن التراث الإسلامي يزخر بها.

بهذا الاعتبار عدت مشكلة الحرية والاستبداد وطابعهما العلائقي المُشكل أحد المداخل الأساسية لخطاب النهضة عن السلطة والإصلاح والتمدّن، وعكست بقدر كبير ميكانيزمات الدفاع الذاتي عن الهوية في مواجهة غزو الآخر.

كان الطهطاوي أول المتحدثين عن الحرية والداعين لها بين مفكري النهضة، وكما عهدناه تتوء لغته وخطابه الإصلاحية تحت ثقل المعجمية الفقهية والشرعية. وهو حينما يتحدث عن هذا المفهوم، إنما يتحدث عنه بمعزل عن الاستبداد السياسي، كنعقيض للطغيان فحسب. ولأجل الحدّ من جور هذا الأخير، يؤكد الطهطاوي على أهمية تقييد سلطة الحاكم. دون ذلك غالباً ما يلجأ إلى الكتابة عن مفهوم الحرية بدلالات متنوعة، تلتبس غالباً لديه مع مفهومي العدل والإنصاف، وأحياناً أخرى يستخدم المفهوم بدلالة المساواة.

بهذا الشكل سعى الطهطاوي إلى تسويغ مفهوم الحرية في الثقافة الإسلامية عبر إيجاد مرادف لغوي ونسب شرعي لها، فيقول (إن ما يسمونه عندهم الحرية، ويرغبون فيه هو عين ما يطلق عندنا العدل والإنصاف، وذلك لأن معنى الحكم بالحرية، هو إقامة التساوي في الأحكام والقوانين، بحيث لا يجور حاكم على إنسان..)(الطهطاوي، ٢٠١٢، ص ١١٣) وفي الوقت ذاته، ماثل الطهطاوي بين مفهوم العدل في الدستور الفرنسي والعدل في الشريعة الإسلامية، مؤكداً أن الشريعة الإسلامية ساوت بين الجميع في العدل والإنصاف، لأنها المبتغى في الدنيا والآخرة.

وعلى المنوال ذاته، قدّم تعريفاً شاملاً للحرية بالقول (إنها من حيث هي رخصة العمل المباح، من دون مانع غير مباح، ولا معارض محظور... إلا المانع المحدد بالشرع أو السياسة مما تستدعيه أصول مملكته العادلة... الخ)(الطهطاوي ٢٠١٠، ص ٥٠٥) بهذا المعنى تحدث الطهطاوي عن حرية مقيدة بحدود شرعية وسياسة معاً.

إن النزوع إلى التوفيق بين مرجعيتين فكريتين للمفهوم يكشف عن مفارقات فاضحة لدى الطهطاوي، فهو حين تحدث عن المساواة، إنما تحدث عن (مساواة في العبودية) لكن حتى في العبودية لا يبدو الكل متساويين في الحقوق، من وجهة نظره، إذ إن هذه المساواة تختلف باختلاف الانتماء الديني للفرد، وهذا الأمر يتعارض مع أية حرية يمكن أن يتباهى بها الطهطاوي. إن الطهطاوي، كما بدا واضحاً، يجرّد مفهومي الحرية والمساواة المرتبطين بفلسفة الحقوق الطبيعية، التي أقرت المساواة بين الأفراد على أساس الطبيعة البشرية الواحدة وحسب، وبعكس ذلك فقد أسس الطهطاوي المفهومين على قاعدة التفاوت في الإيمان بين البشر. إنه بدلاً من القول إن البشر متساوون بطبيعتهم البشرية، فقد برهن على تفاوتهم على أساس إيمانهم الديني، يقول (ثم إن أخوة العبودية، التي هي التساوي في الإنسانية عامة في حقوق أهل المملكة بعضهم على بعض، التي هي حقوق العباد، وهناك حقوق العبودية الخاصة،

التي هي الأخوة الإسلامية، وهي اكتساب ما يصير به المسلمون إخواناً على الإطلاق... الخ) (الطهطاوي، ٢٠١٨، ص ٨٦) هذا ورغم تأكيده المتكرر على مفهوم المواطنة في كتاباته، إلا أنه يجهل أو يتجاهل لدى حديثه عن مركب "أخوة العبودية" إنه يتعارض تماماً مع مفهوم المساواة في المواطنة وحرية المواطن كحق سياسي مكتسب.

يعدّ خير الدين التونسي، داعية الإصلاح الأكثر إخلاصاً في عصر النهضة، وكانت ثقته عميقة بالحلول بالإصلاحات الليبرالية التي قوامها الحكم الدستوري والحرية الاقتصادية، و متحمساً للاستفادة من تجارب النظم السياسية الأوروبية ومؤسساتها، ولم يكن بمنأى عن تأثير أفكار فلاسفة الأنوار مونتسكيو، فولتير، وروسو.. الخ وآرائهم في الحرية والاستبداد. إلا أن آلية تعاظم التونسي مع تلك الآراء فرضت تأويلاً ذاتياً لها، لم يخرج عن مبادئ السياسة الشرعية وتقاليده العقيدة، ونأى بها عن معانيها ودلالاتها الأصلية وعن التأصيل النظري لها، علماً أن قراءته تلك بدت أكثر جرأة وتقدماً من فهم الطهطاوي والأفغاني وعنده معاً. ومع هذا كانت قراءة متوترة حافلة بالمفارقات بين مفاهيم السياسة الشرعية ومفاهيم الفلسفة الليبرالية العقلية.

سعى التونسي للاستفادة من الموارد النظرية للشرع والتراث الإسلاميين للبرهان على صحة مطالبه في الإصلاح السياسي، معتقداً بأنها لا تتعارض مع روح الإسلام وجوهره، وساق بهذا الخصوص البراهين الشرعية، التي تسوّغ للمسلمين الاقتباس من الآخر، غير المسلم، في الشؤون الدنيوية، شرط ألا يتعارض الاقتباس مع الأدلة وأحكام الشرع.

نوّه التونسي بأشكال الحريات عند الإنكليز ومنها حرية التعبير والنشر ووصفها بالقول إنها (الرخصة في طبع الآراء ونشرها في البلاد في أسرع وقت، ولا يتوقفون في إنشاء " جرنال" أو تأليف كتاب في أيّ غرض شائوا) (التونسي، ٢٠١٢، ص ٣١١) كذلك أشار إلى القوانين التي تضمن حرية التملك والتنقل دون عوائق أو قيود.

وبوجه عام أكد التونسي على أهمية نوعين رئيسيين من الحريات، إذ قال: ان لفظ الحرية يطلق في عرفهم بإزاء معنيين. أحدهما يسمى الحرية الشخصية وهو إطلاق تصرف الانسان في ذاته وكسبه، مع أمنه على نفسه وماله، ومساواته لأبناء جنسه لدى الحكم، بحيث إن الانسان لا يخشى هزيمة في ذاته ولا في سائر حقوقه ولا يحكم عليه بشيء لا تقتضيه قوانين البلاد المقررة لدى المجالس....

وبالجملة فالقوانين تقيدّ الرعاة كما تقيدّ الرعية ... المعنى الثاني، الحرية السياسية، وهي تطلب الرعايا التداخل في السياسات الملكية، والمباحثة فيما هو الأصلح للمملكة، ويؤكد التونسي على أن هذا المعنى مضان في الشريعة الإسلامية، مشيراً إلى دعوة الخليفة الثاني عمر بن الخطاب إلى ضرورة تقويم أيّ انحراف في سياسته للأمة) (انظر: التونسي، ٢٠١٢، ص ١١٦).

الحرية التي نشدها خير الدين التونسي لم تكن تلك التي تناقض الاستبداد في مطلق الأحوال، إذ بدت أحياناً متماهية مع معنى المساواة لديه وغالباً ما عني بها العدل، وهي تلك التي تتفق مع الأصول الشرعية.

وعلى أي حال، كان هاجس التهديد الأوروبي طاغياً على تفكير التونسي، كغيره من رواد النهضة، وعدّ الحكم الفردي المطلق عقبة أمام التصدي لهذا التهديد، من هنا كانت مطالبه بالإصلاح السياسي ودعوته لتقييد الحكم الفردي في ظلّ الخلافة العثمانية وكان الهدف منها تقوية الدولة وإصلاحها، أكثر مما لو كانت ناشئة عن وعي بضرورة الحاجة للحرية.

لم تشكل مسألة الحرية هاجساً نظرياً رئيساً لدى جمال الدين الأفغاني، وأبدى تبرمه من مفهوم الحرية كما نظّر له الفلاسفة الغربيون، لأنه برأيه يسوّغ الإباحة العقيدية ويقود إلى فوضى العقائد، كما أنه يعدّ عتبة لتفويض الوحدة الدينية للمسلمين، التي هي أساس الوحدة السياسية، فهذا المفهوم يمنح الجماعة القومية ويبرر لها الحق في الاستقلال والانفصال عن الأمة الإسلامية. هكذا اعتقد الأفغاني أن التهديد الأوروبي هو الخطر الأكبر، يليه خطر النزعات القومية، داعياً إلى تقوية الوحدة الإسلامية تحت قيادة خليفة عادل وقوي، وهو "المستبد العادل" المقيد بحكم الشورى، وهو القائل (لن تحيا مصر ، ولا الشرق بدوله ، وإماراته ، إلا إذا أتاح الله لكل منهما رجلاً قوياً عادلاً يحكمه بأهله على غير تفرد بالقوة والسلطان)(انظر: إمام، ١٩٩٤، ص٧٢)

لأسباب معرفية وسوسولوجية، بدا الأفغاني غير مؤهل للنظر في مفهوم الحرية ضمن أفق ديمقراطي وتأسيسه في سياق نظام سياسي ديمقراطي، وأبدى رفضاً صريحاً للديمقراطية الغربية وأسس نظام التمثيل النيابي فيها، لأنها لا تتواءم مع تقاليد الشعوب الإسلامية حسب اعتقاده، ولا تتسجم مع مصالحها. وبدوره، فقد عزّف الاستبداد، مثل الطهطاوي بمثابته طغياناً، أي غياب العدل والشورى وعدم تقييد الحكم بالدستور، وبالتالي التفرّد بالسلطة. وعليه اقتصرت دعوته على ضرورة وحدة الأمة، وبناء دولة إسلامية قادرة على التصدي للتهديد الأوروبي، وتقوية سلطة الخلافة الإسلامية المشروطة بالشورى، التي تراعي إرادة الأمة ومصالحها. ضمن هذا الأفق يمكن فهي مساعي الأفغاني وترحاله القلق بين بلاط الحكام المسلمين ورهاناته الفاشلة عليهم وخيباته منهم في تبني مشروعه السياسي في الإصلاح. كذلك يمكن من هذا المنظور قراءة تأييده لحكم السلطان عبد الحميد، وطرحه الملتبس لمفهوم المستبد العادل.

المستبد، في نظر الأفغاني ومحمد عبده، هو ليس من يحتكر السلطة، ويصادر على القرار السياسي في إرادته، وهو ليس من يمنع المشاركة السياسية على الآخرين، أو يحكم على المختلفين معه والمعارضين لسلطته بالسكوت، إنه باختصار ليس من يحتكر السياسة في نفسه بوصف السياسة شأناً خاصاً به وحده، بقدر ما هو يحتكر حق

الاجتهاد والتأويل ويفرض الشورى ويفرض وصايته على الشريعة. إنه مستبد أساساً لأنه يحتكر حق التحدث بالدين والشريعة. ومن هنا نفسر حماسة محمد عبده لمفهوم "المستبد العادل" الذي خصه بمقالة بعد أن جرّده من محمولاته في الفلسفة الغربية، ومن ثم تنبأه في سياق فكر إسلامي. وأيضاً نفهم دعوته للسلطة المدنية كبديل عن السلطة الثيوقراطية، فهذه السلطة المدنية تسوّغ له الدعوة إلى خلافة قوية توحد المسلمين تحت سلطتها. يقول محمد عبده: لا يجوز في الإسلام (لصحيح النظر أن يخط الخليفة عند المسلمين بما يسميه الإفرنج "ثيوقراطياً" أي سلطاناً إلهياً فإن ذلك عندهم هو الذي ينفرد بتلقي الشريعة عن الله وله حق الأثرة بالتشريع، وله في رقاب الناس حق الطاعة، لا بالبيعة، وما تقتضيه من العدل وحماية الحمى..)(عبده، ٢٠١٢، ص ٨٢) ويلاحظ هنا من جانب أول إن محمد عبده، كرجل دين ومجتهد، ينزع عن الخليفة سلطة احتكار حق الاجتهاد والتشريع، إذ ليس من حقه الاستئثار بتفسير الكتاب والسنة، وبالمقابل يمنحه أكبر سلطة سياسية ممكنة، هو ليس الخليفة المعصوم المقدس، لكنه الحاكم الذي يعدّ الخروج عليه معصية.

محمد عبده وسلفه لا يدعوان إلى جعل السياسة شأنًا عامًا للمواطنين ونطاقاً لممارسة الحرية السياسية، إنما يجعلانها شأنًا خاصاً بالخليفة وجيش الفقهاء والمجتهدين من حوله، الذين تكمن وظيفتهم في إسباغ الشرعية الدينية لقراراته السياسية وتأسيسها على مبادئ الشورى، وكما هو معلوم فقد تصدى لفرح أنطون الذي قال بضرورة فصل الدين عن الدولة، وجعل السياسة شأنًا دنيوياً.

المستبد المطلوب إذن، هو العادل والقوي والحازم، وينقل عن عبده قوله الشهير (إنما ينهض بالشرق مستبد عادل، مستبد يتمكن به العدل أن يصنع في خمس عشرة سنة ما لا يصنع العقل وحده في خمسة عشر قرناً) (الجابري، ٢٠٠٠، ص ١٣٠)

إن قناعة محمد عبده بأن (مستبدا عادلا هو الحل لمشكلات المشرق) ناشئة عن رغبتين متلازمتين لا صلة لهما بمسألة الحرية. الأولى تجريد الخليفة من شرعية الاجتهاد واحتكارها وجعلها شأنًا خاصاً برجال الدين المتفهمين، أي أهل الاجتهاد والشورى. الثانية، تبرير الدعوة إلى سلطة سياسية إسلامية قوية، تحتكر السياسة في نفسها، وتستند على الشورى وإجماع أهل الرأي والعلم والدين، وهذا الأمر لا علاقة له لا بالديمقراطية ولا بالمشاركة السياسية، كما يزعم البعض بانبهار.

كانت الحرية، التي دعا الكواكبي إلى التمتع بها في الوطن، هي ليست تلك التي تأتينا عن طريق ثورة حمقاء، إنما هي التي نقتنع بها ونتخذها مبدأً لحياتنا. واشترط لقبولها التمهيد والاستعداد لها، مبدياً حذر وتوجسه الشديدين من

الثورات الحمقاء" ضد الاستبداد، لأنها قد تقضي جذور الاستبداد، إلا أنها لا تقضي إلى الحرية بالضرورة، إنما مرجح أن تتوّل إلى استبداد أشدّ قسوة.

وهكذا لا تبدو الحرية لدى الكواكبي، على الرغم من ضرورتها وأهميتها، وعي حاجة، إنما بالدرجة الأولى وعي بالرفض للاستبداد، إذ لا نجد لديه تنظيراً عن مفهوم الحرية يعادل سخطه وتنظيره عن الاستبداد أو يوازيه، فالمستبد (عدو الحق، عدو الحرية، وقاتلها) (الكواكبي، ٢٠٠٩، ص ١٩٢) ولهذا اعتقد بأن (الأمة التي لا يشعر كلّها أو أكثرها بالآلام الاستبداد لا تستحق الحرية) فالأمة ينبغي أن تشعر أولاً بكرهيتها للاستبداد، وتصل لقناعة بأنها لا يمكنها أن تتعايش معه، ومن ثم تبدي رفضها له، الذي ينبغي (آلاً يقاوم بالشدة إنما يقاوم باللين والتدرج) وقبل ذلك أيضاً يجب (تهيئة ماذا يستبدل به الاستبداد؟! !! وهي ليست الحرية بالضرورة) (الكواكبي، ٢٠٠٩، ص ٣٠٠).

وبذلك فالأولوية، إذن، لدى الكواكبي هي ليست الحاجة للحرية كبداية لوجود الإنسان، إنما رفض الاستبداد الكريه. الكواكبي بمقدار سخطه على الاستبداد، لم يكن متحمساً بالقدر نفسه لمبدأ الحرية غير المشروطة، فهو لم يتوصل أولاً إلى القناعة بأن الوجود البشري لا يستقيم من دون الحرية كبداية. ويبدو هذا التوجس أو الحذر من الانحياز المطلق وغير المشروط للحرية لدى الكواكبي ناشئاً عن غموض ولبس في مفهومه، حيث نجده ساخطاً بشدة على الاستبداد ومظاهره دون حماسة بالقوة نفسها للحرية. إن رغبته القوية في تجاوز الاستبداد لا تدفعه بالضرورة نفسها للتبشير بالحرية، فهو يتحدث عن حدّي الحرية والاستبداد، وفق منطق (من جهة ومن جهة أخرى) وهنا تكمن المفارقة الكبرى لدى الكواكبي عن السلطة.

من المهم في هذا الختام الإشارة إلى مقارنة إثنين من أهم رواد التيار الليبرالي في فكر النهضة، وأكثرهم وضوحاً وتأثيراً لجهة انحيازهما لمسألة الحرية في مواجهة الاستبداد السياسي، وهما اللبناني (الأرمني الأصل) أديب اسحاق (١٨٥٦ - ١٨٨٥ م) والمصري أحمد لطفى السيد (١٨٧٢ - ١٩٦٣ م) اللذان كانا أكثر انسجاماً مع قيم الحداثة السياسية وأقرب إلى روح الأنوار في عصرهم.

يعد أديب اسحاق من أكثر وأعمق الكتاب صلة بالثورة الفرنسيّة ومبادئ مفكرتها، على حدّ تعبير رثيف خوري. فقد آمن بالحرية ضمن حياة دستورية تنظمها القوانين، وآمن بتلازم الحرية مع المساواة، حيث لا يمكن الحديث عن أحدهما دون الآخر (فلا حرية مع الامتياز... فحدّ الامتياز أن يعمل أحد الناس ما لا يجوز لسائرهم، وأن يحظر على الجميع ما يجوز لبعض الأفراد بحيث لا يتمتع الممتاز بمزية مالم يمسّ حرية سائر القوم، و لا ينال هؤلاء حريتهم إلا بانعدام تلك المزية، فالامتياز والحرية متخالفان..) (إسحاق، ١٩٠٩، ص ٤٨)، وهو يعني بذلك المساواة

الحقوقية والسياسية، التي تنفي التراتبية على أساس الدين أو الجنس أو الطبقة، كما عناها فلاسفة الأنوار، ومن هذا المنطلق نبذ التعصب الذي عدّه مفسداً للحرية وبالمقابل أكد على قيمة التسامح بين المختلفين.

ويعدّ إسحاق أول مفكر نهضوي استطاع أن يميز عن وعي دقيق وحاذق بين الحرية الإنسانية الطبيعية وحرية المواطن السياسية، وبالتالي ميّز بين منظومتي الحقوق، الحقوق الطبيعية للإنسان بصفته عضواً في المجتمع المدني، وحقوقه كمواطن، أي عضو في الجماعة السياسية (الدولة) وهذا مالم يسبقه إليه أيّ مفكر من قبله، كما لاحظنا، وشكّل بذلك انزياحاً حقيقياً عن خطاب الحرية لرؤاد النهضة، يقول (فالحرية ثالث موحد الذات، متلازم الصفات، يكون بمظهر الوجود، فيقال له الحرية الطبيعية، وبمظهر الاجتماع فيعرف بالحرية المدنية، وبمظهر العلاقات الجامعة، فيسمى بالحرية السياسية) (إسحاق، ١٩٠٩، ص ٤٣).

عدّ لطفي السيد الحرية السياسية شرطاً ضرورياً لكل أنواع الحرّية، معتقداً أن الحريات الفردية الضرورية لا يمكن ضمانها إلا بقوانين مدنية تحدّ من بطش السلطة. فبالحرية تقوم ذاتنا الإنسانية ووجودنا. وفي هذا السياق رفض بحزم فكرة "المستبد العادل" ساخراً منها بوصفها خيالية.

تتجلى في قناعات الأخير تأثير الفلسفة الليبرالية عموماً بوضوح ولاسيما فلسفة جون ستيوارت مل J. S. Mill وكما يعترف هو فإن مفهومه عن الحرية هو (مفهوم ليبرالي القرن التاسع عشر... فقد شكلت مسألة الحرية محور كل تفكيره، وعنت بصورة جوهرية غياب رقابة الدولة غير الضروري، التي لا يحق لها التدخل في حياة الفرد إلا لضرورات الحفاظ على الأمن والعدل، وعدا ذلك يعدّ تدخلاً جائراً...) (حوراني، ١٩٦٨، ص ٢١٣).

- الخاتمة: ظلال نهضة. كزست النهضة الأوروبية في نموذجها الأمثل أسساً نظرية وتقاليد عملية شكلت شرطاً لأية نهضة حديثة محتملة. ومثل رؤاد النهضة العربية بدورهم الضمير النظري لتاريخ نهضوي محتمل، إلا أنه لم يكن ممكناً، لأسباب تاريخية عديدة، أن تقوم نهضة فعلية بالمثل، أو أن تقود تلك الهواجس النظرية المجردة وحدها إلى تحقيق نهضة تاريخية.

وبالمقابل، بقدر ما يمكن أن توصف الأزمنة العربية الحديثة بـ "نهضويتها" وبجدة معالم الحياة الثقافية والاجتماعية والسياسية فيها، ونقديتها، فإنها ظهرت في بداياتها وثيقة الصلة بمطلب العصبية الإسلامية المشتركة، التراث الإسلامي والتقليد، ووصاية السلطة المقدسة على حياة الناس.

إن التخلص من تلك الهيمنة لم يتم دفعة واحدة بحسم وإحكام، وبجولة واحدة، وفي مناسبة محددة. فقد ظهر الموقف أشد تعقيداً وتركيباً، مثقلاً ومحدوداً بإمكاناته التاريخية، شاقاً وعسيراً ودرامياً إلى حدّ كبير. ولهذا السبب لا

يمثل ما تحقق من مظاهر نهضوية نقلة نوعية، جديدة كل الجدة، من وضع راكد قديم إلى وضع ناهض متقدم، قياساً إلى النموذج التاريخي المؤمّل للنهضة الأوروبية. لأننا حتى يومنا هذا لا نزال نعاني من المثالب التي ورثناها من تلك الحقبة، فهي تمثل لحدّ الآن معضلات تاريخية أمام أية نهضة حقيقية، يتساءل الجابري قائلاً) لماذا لم تنجح النهضة العربية.. الحديثة في تحقيق هذا التجاوز النهضوي؟ لماذا ظلّ التراث "عندنا" منذ بداية القرن الماضي (١٩) إلى اليوم، بصورة أو بأخرى مقابل تحدّيات العصر؟ (الجابري، ١٩٩٠، ص ٢٤) ويؤكد الجابري أن الفكر العربي، الحديث والمعاصر، عانى أزمة إبداع وفشل بالتالي في تحقيق التجاوز التاريخي المطلوب لأنه ظلّ مقيداً إلى نموذج فكري سابق عليه، فرض عليه نوعاً من ميكانيزم التفكير الماورائي، وكّرّس لديه خطاب اللاعقل.

وبالفعل فقد ناء الخطاب النهضوي تحت عبء التراث الإسلامي، الذي أثقل كاهله بالمصادر الفقهية والأخلاقية وحتى الميتافيزيقية، وحال دون انفتاحه اللازم للموضوعية لكشف الأسباب الحقيقية للتخلف والتردي، اللذان كانا يعصفان بالمجتمعات العربية. وبصيغة أخرى علل الجابري هذا الإخفاق بافتقار الذات النهضوية (العربية) إلى الاستقلال التاريخي، أي افتقار الوعي والفكر العربيين إلى الشرط اللازم للموضوعية المتمثل بالاستقلال التاريخي، ومن هنا شكّل وعياً مستلباً وزائفاً برأيه. فقد عجز عن التفكير في موضوع بمنأى عن مصادرات الآخر، سواء الآخر "الماضي" التراثي، أو الآخر "الغرب" المعاصر. وبالمقابل راح يدعو الذات العربية المعاصرة إلى تحقيق "الاستقلال التاريخي التام" وذلك بالتحرر من "النموذج العربي السلفي" التراثي و"النموذج الأوروبي"، أي التحرر من سلطتيهما ومرجعيتيهما معاً (انظر: الجابري، ١٩٩٤، ص.ص ٢٠٤ - ٢٠٥).

ويبقى السؤال قائماً، هل ثمة إمكانية من أن يتوصل عرب اليوم إلى تحقيق نهضة، بوسعها أن ترقى بواقعهم إلى مستوى التاريخ المعاصر؟ وهل ثمة مبرر لمثل هذه الدعوة مجدداً، التي قد تبدو زائفة بمعنى من المعاني؟ وفي الأصل يجب أن نتساءل، هل يتسق القول بنهضة عربية جديدة وفق منطق القرن التاسع عشر وروح ذلك العصر وأسئلته وحاجاته مع الشروط الكونية الجديدة للعولمة وتحدياتها الحتمية الناشئة؟ هل ثمة جدوى لكل ذلك؟ فإذا انتقلنا إلى الواقع العربي، كما أشار محمود أمين العالم في حينه (لتبين لنا أنه بعد مرور أكثر من قرن لا تزال الأسئلة التي فجرها مفكرو عصر النهضة منذ أواخر القرن التاسع عشر هي الأسئلة، التي لا تزال مثار النقاش حتى وقتنا) (العالم، ٢٠٠٣، ص.ص ١٨-١٩) حيث نجد أن كثيراً مما نعده اليوم معضلات دنيوية وواقعية قائمة، تدين في نشأتها إلى تلك المرحلة. وواقع الحال أنها لم تكن كذلك بهذه الخصوصية التاريخية في بداياتها كما نعدها اليوم وهي معضلات تنتمي إلى الوضع العربي الراهن، وتجعله "دون مستوى تاريخه" المعاصر، وقد فصلت الآن على مقياس الواقع العربي. إن السمة الانتقالية لتلك اللحظة المنقطة بالدلالات، حيث لا تزال المسائل متعانقة، متشابكة

ومعقدة، هي التي تؤرخ لولادة أسئلة زمن جديد - حديث، نطمح، بتهيب، إلى افتراضه في هذا السياق. لكنها لا تؤشر بالفعل أو تبرهن على حدوث نهضة، ذلك أن وجود أسئلة نهضوية لا يعني بالضرورة وجود نهضة بالفعل.

ثبت مصادر البحث ومراجعته

١. أبو حمدان، سمير. (١٩٩٢)، فرح أنطون: صعود الخطاب العلماني العالمية للكتاب، دار الكتاب العربي، بيروت.
٢. أرسلان، شكيب. (٢٠١٧)، لماذا تأخر المسلمون؟ ولماذا تقدّم غيرهم؟ مؤسسة هنداوي، ويندسور. المملكة المتحدة.
٣. أركون، محمد. (١٩٨٢)، الفكر العربي، ترجمة عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت.
٤. إسحاق، أديب. (١٩٠٩)، الدرر: منتخبات الطيب الذكر الخالد، جمعها عوني اسحاق، المطبعة الأدبية، بيروت.
٥. العالم، محمود أمين. (٢٠٠٣)، الفكر العربي بين الخصوصية والكونية، دار المستقبل العربي، القاهرة.
٦. التونسي، خيرالدين. (٢٠١٢)، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تقديم محمد الحداد، دار الكتاب المصري - القاهرة، دار الكتاب اللبناني - بيروت.
٧. الجابري، محمد عابد. (١٩٩٠)، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
٨. الجابري، محمد عابد. (١٩٩٤)، الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
٩. الجابري، محمد عابد. (٢٠٠٠)، المشروع النهضوي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
١٠. العروي، عبدالله. (١٩٩٥)، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت.
١١. المغربي، عبد القادر. (١٩٨٧)، جمال الدين الأفغاني، ط٣، دار المعارف، القاهرة.
١٢. الطهطاوي، رفاة رافع. (٢٠١٠)، المرشد الأمين للبنات والبنين، الأعمال الكاملة، ج٢، دراسة وتحقيق محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة.
١٣. الطهطاوي، رفاة رافع. (٢٠١٢)، تخليص الإبريز في تلخيص باريز، مؤسسة هنداوي، وندسور، المملكة المتحدة.
١٤. الطهطاوي، رفاة رافع. (٢٠١٨)، مناهج الألباب المصرية في مباحث الآداب العصرية، مؤسسة هنداوي، وندسور، المملكة المتحدة.

١٥. الكواكبي، عبد الرحمن. (٢٠٠٩)، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة.
١٦. إمام، عبد الفتاح إمام. (١٩٩٤)، الطاغية، سلسلة عالم المعرفة، العدد ١٨٣، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت.
١٧. أنطون، فرح. (١٩٨٨)، ابن رشد وفلسفته مع نصوص المناظرات، تقديم طيب تيزيني، دار الفارابي، بيروت.
١٨. برينتون، كرين. (١٩٨٤)، تشكيل العقل الحديث، ترجمة شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة (٨٢)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت.
١٩. حوراني، البرت. (١٩٦٨)، الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨ - ١٩٣٩، تر: كريم عزقول، دار النهار، بيروت ١٩٦٨
٢٠. حنفي، حسن. (١٩٨١)، في فكرنا المعاصر، دار التنوير، الطبعة ١، بيروت ١٩٨١
٢١. حداد، محمد. (٢٠٠٣)، محمد عبده: قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني، دار الطليعة بيروت.
٢٢. داية، جان. (١٩٨٨)، الإمام الكواكبي، فصل الدين عن الدولة، دار سوراقيا، لندن.
٢٣. عبدالرازق، علي. (٢٠٠٠)، الإسلام وأصول الحكم، دراسة وتوثيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.
٢٤. عبده، محمد. (٢٠١٢)، الإسلام بين العلم المدنية، مؤسسة الهداوي للتعليم والثقافة، القاهرة.
٢٥. عبداللطيف، كمال. (١٩٨٧)، التأويل والمفارقة: نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت-الدار البيضاء.
٢٦. عبداللطيف، كمال. (١٩٩٢)، قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، دار الطليعة، بيروت.
٢٧. القاضي، أحمد عرفات وآخرون. (٢٠٠٩)، فلسفة الحرية: أعمال الندوة الفلسفية السابعة عشرة، جامعة القاهرة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
٢٨. موسى، سلامة. (٢٠١٢)، ماهي النهضة؟، مؤسسة هنداوي، ويندسور - المملكة المتحدة.