

## مقاربات منهجية لفكر " النهضة العربية الحديثة "

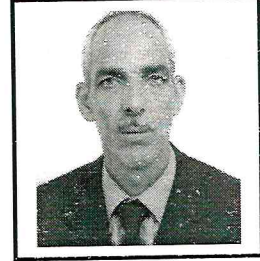
عباس محمد

أستاذ مساعد مكلف بالدروس

قسم اللغة العربية

معهد الآداب واللغات

المركز الجامعي / سعيدة



### توطئة:

يكاد يكون من المقرر تاريخيا أن وطننا العربي توقف عن التقدم الاجتماعي والفكري منذ القرن الثاني عشر للميلاد<sup>(1)</sup>، أي قبيل سقوط دولة الخلافة الإسلامية ببغداد على يد المغول سنة 1258م (656 هجرية).

والمؤرخون لهذه الفترة من التاريخ العربي - الإسلامي، لا يققون عند حد تقرير هذه النتيجة الفاجعة، وإنما هم في غمرة بحثهم عن الأسباب التي أدت إلى ذلك، يبتدئون بأن يصوروا لنا دراسة الغزو المغولي ووحشية تعامله مع الإنتاج الفكري والثقافي لذلك العهد، ويبتدئون بأن يعدوه (أي الغزو المغولي) الخاتمة لما يمكن نعتة بعصور "الازدهار" السياسية والفكرية والأدبية التي ابتدأت مع رسالة الإسلام وتوطدت أيام الأمويين وشهدت تألقها

ونضجها أيام العباسيين، والمقدمة لما سيعرف بعصر الضعف والانحطاط.

وهم يحتجون لذلك بما لا يكاد يختلف فيه إثنان: رقي حضاري طبع جوانب الحياة ماديها ومعنويها، وازدهار للأدب نثره ونظمه، وارتقاء للنقد من طور الحكم الذاتي يطلق إطلاقا إلى طور "التأصيل" يقعد تقعيدها، وحركة تدوين حفظت علينا إنتاج السلف وحصنته من التلف والضياع، وترجمة نقلت إلى العربية خير ما أبدع الفكر الإنساني في حينه، وترسيخ لعلم الكلام، وظهور جماعات فكرية منظمة وسمت العصر بميسمها من مثل إخوان الصفا والمعتزلة... إلى غيرها من الحجج التي لا يحدها حصر.

والواقع أن الخطير في هذا التوقف المشار إليه، والذي سيمتد به الزمن إلى أواخر القرن الثامن عشر

وبداية التاسع عشر، حيث بدأ الإحساس بالتأخر والتخلف، وبالتالي الطموح إلى النهوض والتقدم يرتسم في سماء الفكر العربي، أنه اقترن مع بداية نهوض أوروبا التي ستمثل النموذج.

يقول عابد الجابري: "لقد تزامنت انطلاقها الأولى (يقصد النهضة الأوروبية) في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين مع بداية التراجع الخطير الذي عرفته الحضارة العربية الإسلامية بفعل عوامل داخلية متشابكة متضافرة ثم صارت الأمور بعد ذلك في الاتجاه ذاته إذ بمقدار ما كان مسلسل التراجع يعود بالعرب إلى الوراء، كان مسلسل النهضة والتقدم يخطو بأوروبا خطوات إلى الأمام."<sup>(2)</sup>

والمهم الذي تجب الإشارة إليه، أن العالم العربي عاش بعد سقوط بغداد - مع ما أسهم في هذا السقوط من عوامل داخلية وأخرى خارجية - في سبات عميق، طال الصعيد السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية، وبقيت هذه حالة لمدة تستغرق قروناً طويلة، ولم تظهر عوارض استفاقته إلا مع ظهور بوادر النهضة الحديثة.

#### محدد منهجي:

والحديث عن ما يسمى بعصر "النهضة العربية الحديثة" حديث لا يخلو من كثير من

المصاعب المنهجية والمعرفية. ولعل أول ما يواجهنا من هذه المصاعب أن يكون بعض الآراء التي حاولت "مماثلة" هذه النهضة ورد التأثيرات التي أسهمت فيها، إلى أحداث تاريخية شهدتها البلاد العربية من مثل الإسلام، وإلى حركات فكرية وعلمية كانت لها، من مثل حركة التأليف التي شهدتها بوجه خاص العصور العباسية الأولى.<sup>(3)</sup>

وشبيه بهذا الرأي، تلك النظرة "التمائلية" التي ترد لقاء فكر "النهضة" بالفكر الأوروبي، إلى حركة الترجمة والنقل التي نشطت خلال العصور الإسلامية الأولى<sup>(4)</sup>، خاصة أيام الخليفة العباسي المأمون.

صحيح أن ظهور الإسلام كان قياساً إلى تاريخية العصر الذي ظهر فيه فعلاً "تهضوباً"، سواء من حيث الأفكار التي توجه بها إلى الناس، أم من حيث العلاقات العامة التي شرعها لتنظيم أمور الاقتصاد والاجتماع والحقوق والواجبات وضبطها... إلخ. غير أنه مع هذا، كان فعلاً مربوطاً بشرطه التاريخي ذي المحتوى المحدد والأهداف المغايرة.

وصحيح أيضاً أن الحركات الفكرية والعلمية، وحركات النقل والترجمة المشار إليها، كانت فعلاً "تهضوباً" باعتبار أنها وسعت في مجال المعارف، وانتقلت بها من طور الحفظ والمشاهدة إلى طور التأليف والتدوين، وباعتبار - أيضاً - تلقيحها الفكر

العربي بمعارف جديدة يونانية وفارسية وهندية... غير أنها كانت هي الأخرى فعلا له حدوده التاريخية ومضمونه الواقعي.

وليس هناك في تقديرنا، من تسويق علمي لمطابقة أو مماثلة هذا كله بحركة "النهضة الحديثة" التي هي نتاج ظروف مخالفة ومعطيات عصرية، وكانت لها "مشاريعها" الخاصة بها "ومنابعها" المغيرة التي استقت منها، وإلا صار كل حديث عن النهضة حديثا لاغيا مادام "النهوض" قد تحقق - بزعم هؤلاء- في التاريخ.

ونحن إذ نأتي لنحدد عصر النهضة، فإنما نبدأ من حيث كاد يتفق معظم الباحثين أن يبدأ أو أنه. فلقد صار في حكم المجمع عليه، أن الحملة الفرنسية على مصر عام 1789م<sup>(5)</sup>، وسعي محمد علي ( 1769 - 1849م) إلى تكوين الدولة المصرية "الحديثة"<sup>(6)</sup>، كانا بداية عصر "النهضة العربية الحديثة".

وللتحديد هنا مدلوله المنهجي، فهو يضعنا في جو الانشغال الفكري المصيري الذي طبع بقوة فكر عصر النهضة وأدبياته، بفعل الاصطدام المباشر بالحضارة الغربية، نريد تلك السؤاا المحير الذي واجه الرواد من مصلحي ومفكري وأبناء عصر النهضة، بدءا من محمد علي ورفاعة الطهطاوي، وصولا إلى لطفي السيد وطه حسين وعباس محمود العقاد، مروراً بجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وقاسم أمين وفارس الشدياق وعبد الرحمان

الكواكبي وغيرهم كثير، وهو كيف يتأتى للمسلمين الظفر بالعيش في قلب "العالم الحديث" لا على هامشه من دون أن يكون في ذلك مساس بدينهم وتقاليدهم وتراثهم العريق؟

وبتعبير آخر: "ماذا تأخرنا (نحن العرب نحن المسلمين نحن الشرق) ونقدم غيرنا (أوروبا المسيحية.. الغرب..) وبالتالي: كيف ننهض؟ كيف اللحاق بالركب ركب الحضارة الحديثة؟"<sup>(7)</sup>

### فعل الصدمة:

هكذا "هز" الفتح النابليوني جو الجهود الذي كان مخيما على مصر<sup>(8)</sup>. وليس من شك في أن هذه الهزة في حد ذاتها، كانت في مستوى درجة الخمول والجمود اللذين عانت منها البلاد العربية عموما، ومشرقها على وجه التحديد. ذلك أن الفتح النابليوني إلى جانب وجهه الاستعماري مثل أخطر انتهاك بالغرب في العصر الحديث، وكان بذلك الصياغة المباشرة الأولى المتجسدة على أرض الواقع لعلاقة لقاء ثقافة القاهرة (الغرب) بانحطاط ثقافة المقهور (الشرق).

ولعل هذا ما دفع محمد مندور إلى تلخيص تأثير الحملة الفرنسية في أمرين هما ولا ريب من أبلغ الآثار: نقل الطباعة إلى مصر وفتح منافذ بلاننا على العالم الغربي<sup>(9)</sup>.

نقول من أبلغ الآثار، ونحن نعني ما نقول. ذلك أن هناك في تقديرنا أثرا آخر لا يقل أهمية وخطورة عن الأثرين

السابقين، نريد نص المنشور الأول الذي توجه به نابليون إلى المصريين في بداية حملته<sup>(10)</sup>.

يقول المستعرب السوفياني لوتسكي:  
"...ووجه نابليون في اليوم ذاته نداء إلى الشعب المصري اقترنت فيه على نحو غريب أفكار الثورة الفرنسية مع تهديدات الفاتح المستعمر ومع التلاعب الدجلي السافر بالعواطف الدينية للسكان المتخلفين"<sup>(11)</sup>.

وتكاد تكون كلمات لوتسكي هذه، اختصارا لما بكل جوانب المنشور، غير أنه لا بأس - مع هذا - من اقتباس بعض الفقرات لتبيين المقصد وللتدليل على ما زعمناه لهذا المنشور من أهمية وخطورة.

يبدأ نابليون منشوره بالدعاء المعروف وينقديم نفسه على أساس من أنه رسول للحرية والمساواة "بسم الله الرحمان الرحيم لا إله إلا الله لا ولد له ولا شريك له في ملكه. من طرف الفرنسية المبنية على أساس الحرية والتسوية السر عسكر الكبير أمير الجيوش الفرنسية بونايرته"<sup>(12)</sup>.

ولا تحتاج إلى دليل الإشارة إلى المغزى الخفي وراء تصدير المنشور بهذا الدعاء. فما غاب عن بال نابليون - وهو العسكري الفذ والسياسي الداهية - أن البلاد التي يجرد عليها حملته، إنما هي بلاد إسلامية، وأن الشعب الذي يتوجه إليه، إنما هو شعب مسلم، يعد حملته في كل الظروف

وبكل المعاني - غزوا صليبيًا جديدًا، ويرى في أهدافها القريبة والبعيدة تقويضًا لدعائم الإسلام وهما لقواعده.

فلا غرابة - الحال هذه - أن يواصل نابليون الطريق نفسه، طريق الارتكاز على الدين سعيًا منه إلى تهدئة النفوس المرتابة في أسباب الحملة ونتائجها المحتملة، ومحاولة منه إلى خلق جو عام من التقبل والتقليص ما أمكن من عنف المقاومة المنتظرة:  
"يا أيها المصريين (كذا) قد قيل لكم أنني ما نزلت بهذا الطرف إلا بقصد إزالة دينكم فذلك كذب صريح فلا تصدقوه. وقولوا للمفترين إنني ما قدمت إليكم إلا لأخلص حقكم من يد الظالمين وإنني أكثر من المماليك أعبد الله سبحانه وتعالى وأحترم نبيه والقرآن العظيم"<sup>(13)</sup>.

ويضيف في مكان آخر، مؤكدًا الفكرة نفسها، لكن هذه المرة متوجهًا بها إلى نخبة الشعب، مستهدفًا كسب ودهم ودفعهم بالتالي إلى التأثير في رعايا الأمة: "أيها المشايخ والقضاة والأئمة والجرجية وأعيان البلاد قولوا لأمتكم أن الفرنسية هم أيضًا مسلمون (كذا) مخلصون وإثبات ذلك أنهم قد نزلوا في رومية الكبرى وخرّبوا كرسي البابا الذي كان دائمًا يحث النصارى على محاربة الإسلام"<sup>(14)</sup>.

واللافت للنظر، أن نابليون كان في منشوره كلما تصدى لمظالم المماليك وعسفهم واستثثارهم بخيرات البلاد على حساب بؤس وحرمان "الأهالي" قرن ذلك بالألماني يبسطها

للشعب عنوانها: مستقبل جديد تكون فيه الحرية أسمى قيمة، والمساواة (أو التسوية على حد تعبير النص العربي للمنشور) أرفع حق، والعقل أوحّد فرق بين الناس، والمناصب العالية ملك لعامة الشعب "الأهالي" وتنبير الأمور من نصيب العلماء والفضلاء والعقلاء يقول: "...وقولوا أيضا لهم (يقصد المفترين على حملته) أن جميع الناس متساوون عند الله وأن الشيء الذي يفرقهم عن بعضهم هو العقل والفضائل والعلوم فقط. وبين الممالك والعقل والفضائل تضارب. فماذا يميّزهم عن غيرهم حتى يستوجبوا أن يملكوا مصر وحدهم ويختصوا بكل شيء أحسن فيها من الجوّاري الحسان والخيول العناق والمساكن المفرحة، فإن كانت الأرض المصرية التزاما للممالك فليرونا الحجة التي كتبها الله لهم، ولكن رب العالمين رؤوف وعادل وحليم ولكن بعونه تعالى من الآن فصاعدا لا ييأس أحد من أهالي مصر عن الدخول في المناصب السامية وعن اكتساب المراتب العالية فالعلماء والفضلاء والعقلاء بينهم سيدبرون الأمور وبذلك يصلح حال الأمة كلها" (15).

إلى هذا الحد من المنشور (16) كان نابليون يبيّن ويزرع -وربما من غير أن يقصد- أفكاراً ومفاهيم ومعقولات جديدة على درجة من الخطورة والأهمية -وإن كانت ليست جديدة قطعاً على أفكار الثورة الفرنسية- وذلك "أن أول مجاري الثورة

الفرنسية إلى الشرق العربي، ولعله أعظمها كان الفتح النابليوني لمصر سنة 1789م أيام الإدارة" (17).

فإلي ذلك التاريخ، وفي حدود اطلاعنا، لم تطرح على قدر من الجدّة والحسم أفكار من مثل: الحرية ملك للجميع، والمساواة حق لا جدال فيه، وأن الذي يفرق بين الناس إنما هو العقل والعلم، وأنه ليس لأحد الاستئثار بالملك العام لوحده دون سواء، وأن المناصب مهما سمت من حق الجميع، وأن تدبير الأمور يكون بالأهلية لا بشيء آخر فوق البشر... هذا إلى سحب ورقة الدين من تحت أقدام المتنفذين الذين يستثمرونها لكسب الحصانة الدينية لمصالحهم الاجتماعية.

ثم إن هناك مسألة مهمة قمين بنا التوكيد عليها، وتلك هي الإرادة القوية التي أبداها المنشور -وبالتالي نابليون- لوضع حد النهائية لحكم الممالك من حيث هم ملتزمون (إقطاعيون). إنها أفكار الثورة الفرنسية البرجوازية التي نكت معاقل الإقطاع هناك (فرنسا)، نريد أن تخوض جولة لها هنا (مصر) لتقوض نظام الالتزام: الإقطاع.

من هنا بالذات زعمنا بأن لمنشور الحملة الفرنسية بحد ذاته أثراً بالغ الخطورة والأهمية (18). ومن هنا -أيضاً- "نجحت الحملة الفرنسية في أن تلعب دور "الماس الكهربائي" الذي لامس عقول الشرقيين وخاصة المصريين والعرب المشاركة إلى الحد الذي "ينبه ويوقظ" دون أن يعصف ويميت" (19).

## أثر الصدى:

ولأجل هذا الدرس في الفكر السياسي والاجتماعي والثقافي المصري-العربي الحديث، ستمحور جهود محمد علي، وإن كان لأهداف مغايرة وغايات مخالفة.

ومحمد علي هذا (1769 - 1849م) جاءت به ظروف الحملة الفرنسية ومضاعفاتها. فهو قدم مصر ضابطاً من ضباط الفرقة الألبانية التي كلفت وقتئذ بتسيق العمل والجهد مع الجيش العثماني لإخراج الغزاة الفرنسيين.

ومن عام 1801، عام طرد الفرنسيين، إلى عام 1805 م، عام اعتلائه سدة الحكم في مصر، كانت للرجل جولات في المكر والحيلة والتواطؤ وضرب القوى المتصارعة بعضها ببعض، مستثمراً في ذلك أحسن استثمار ظروف البلبلة والفوضى التي مرت فيها البلاد، بشرت بذكاء سياسي كبير يتمتع به.

وبفضل العلماء، وبفضل شعب مصر الذي رأى فيه الرجل القوي القادر على الوقوف في وجه ظلم المماليك وعسفهم، استطاع محمد علي أن يستصدر "قرمانا" سلطانيا يثبته والياً على رأس السلطة في مصر [9 تموز 1805] (20)

هذا التاريخ، تاريخ تنصيب محمد علي والياً على مصر، سيكون بداية البداية لتحول عميق وشامل في تاريخ مصر والعالم العربي الحديثين. فلقد كانت كل الدلائل تشير لمن عنده أية بصيرة في أمور السياسة

والتاريخ، أنه كان "رجل الأقدار" هذا الذي قيض له أن يقع على يديه هذا التغيير العظيم (21).

وبشير غالى شكري إلى أن محمد علي أدرك منذ البداية الأهمية الكبرى لمصر بوصفها "جوهرة" الأمبراطورية العثمانية. ومن ثمة عزّ عليه أن تكون هذه الجوهرة "حلية" ليس غير في عنق الأمبراطورية. لذلك خطط لأن تكون مصر مصراً، أي أن تصير وجوباً "مركزاً" للعالم العربي. (22)

ومن هذه القاعدة الصلبة وانطلاقاً من هذا الطموح ومنهج التفكير، أخذت تتشكل الملامح الأولى "الدولة الحديثة" في ذهن محمد علي. فكان عليه بادئ ذي بدء، أن يقطع مع القوى الاقتصادية-الاجتماعية التي تشكل النظام القديم، أي مع القوى الطبقية التي تشكل خطراً ماثلاً أمام مشاريعه الإصلاحية، لذلك انصب كل جهده وتفكيره في كيفية التخلص من المماليك.

وهذا ما شرع بالفعل في تحقيقه بكل جرأة وحزم. فلا غرابة أن يكون أول مشروع جريء على طريق "بناء الدولة الحديثة"، شروعه في تطبيق الإصلاح الزراعي" الذي أنزل ضربة قاضية بملكية الأرض للملتزمين والمماليك". (23)

فبدءاً من عام 1808 وإلى غاية 1815م، توالى إصلاحاته الزراعية في تلاحق عجيب: صادر أملاك الملتزمين وحرّمهم من نصف الفائض. ودبر مكيدة القلعة فأباد حوالي 500 مملوك ووضع يده على جميع الأراضي

التي كانت بحوزتهم. ثم ألغى نظام الالتزام برمته وبصورة قطعية، فصار الفلاحون يدفعون الضرائب إلى الدولة مباشرة. وأخيرا استملك لصالح الدولة أراضي الأوقاف فأخذت هذه الأخيرة على عاتقها الإنفاق لإعالة رجال الدين وصيانة المساجد. (24)

ولا شك في أن هذه الإجراءات المتسارعة والمتعاقبة، قد مست بالتغيير المسألة الزراعية في مصر، وأعادت ترتيبها وتنظيمها وفقا للمعطيات المستجدة. ولا شك -أيضا- في أن هذه الإجراءات قد أعادت للفلاح المصري بعض الاعتبار، ورفعت عنه بعض الحيف والإجحاف.

غير أن نظرة متعمقة للمسألة في مضاعفاتها، تظهر أن محمد علي لم يذهب بإصلاحه الزراعي إلى آخر الشوط. فلقد بقي النظام من حيث هو مصالح طبقية دون مساس في العمق والجوهر. (25)

ويعزز هذا الرأي واقع تعامل محمد علي نفسه مع الأراضي المصـادرة. فبدأ من 01 ديسمبر 1829م تراجع محمد علي ووزع الأراضي المصادرة على القوى الاجتماعية الجديدة التي تمخض عنها الواقع الجديد، فشكلت سندا قويا لحماية النظام وتثبيت دعائمه: الأقارب والمقربين وكبار الأعيان. (26)

وبعد هذه الخطوة الجريئة، خطوة الإصلاح الزراعي، تدافعت إصلاحات محمد علي الباهرة، متلاحقة حيناً،

ومترافقة في كثير من الأحيان، فمست كثيرا من أركان الحياة وطالت معظم الصعد:

أولاً: الجهاز العسكري: كان عليه أن يبذل جهودا مضيئة لإصلاح المؤسسة العسكرية المتخلفة والمدخولة لكيما تكون في مستوى تحديات المرحلة الجديدة، ولتكون درعا يقي النظام من القلاقل الداخلية ومن المخاطر الخارجية. وهكذا كانت النتيجة أن قرر محمد علي مبدأ تجنيد الفلاحين المصريين في الجيش بعد الحملة على الجزيرة العربية [1811-1819] وخاصة بعد الحملة على مورة [1824-1828]. (27)

وفي الحق، إن الرجل بذل في هذا المضمار جهودا لا جدال في ريادتها وشموليته، ميّزتها تلك المدارس الحربية التي أنشأها لتدريب الجيش، وتأهيله على أساس من استلهم منجزات الفنون العسكرية الحديثة، مستعينا في ذلك بضباط وخبراء أوروبيين نذكر منها: مدرسة أركان الحرب [1825]، ومدرسة البيادة [1832] ومدرسة السواري [1830] ومدرسة الطوبجية [1831]... الخ (28)

هذا، إضافة إلى الإنجاز الشامخ، المتمثل في إنشاء دار بناء السفن بالإسكندرية (ترسانة الإسكندرية)، التي أنزلت إلى البحر أول سفينة ذات مائة مدفع عام [1831]. (29)

ثانياً: الجهاز الاقتصادي: أدرك محمد علي منذ السنوات الأولى لوصوله إلى سدة الحكم حقيقة أنه وارث عن المماليك اقتصادا خربا ومنهكا، وهو اقتصاد لا يمكن بأي

حال ما الأحوال أن يكون الوجه المشرف  
للدولة الحديثة، التي يسعى إلى خلقها على  
أرض مصر لذلك اتجه إلى تنشيط حركة  
إنشاء المصانع الكبيرة، وإلى إعطاء دفع قوي  
للزراعة، وقيام حركة تصنيعية كبيرة.

ولتأمين هذا الاقتصاد الوليد من  
الفساد والتلاعب، جعل محمد علي الدولة  
تضطلع باحتكار التجارة، توريدا إلى الخارج  
وتصديرًا منه.<sup>(30)</sup>

ثالثاً: - الجهاز الإداري: كان بناء  
"الدولة الحديثة"، وتأمين الإصلاحات  
الجارية من الانتكاس، يعني أول ما  
يعني، القمع مع جهاز الممالك الإداري، وهذا  
عين ما فعله محمد علي.

فهو بدأ - كما يشير إلى ذلك  
لوتسكي - بأن ألغى نظام الممالك الإداري،  
وأنشأ بدلاً منه جهازاً مركزياً للدولة، مستحدثاً  
عدداً من الوزارات، ومقسماً البلاد إلى سبع  
مديريات، والمديريات إلى مراكز، والمراكز  
إلى خطوط [نواحي].<sup>(31)</sup>

ونحن نرى في هذا الجانب بالذات  
من الإصلاحات، استلهم محمد علي الذي  
يكاد يرقى إلى مطابقة الأصل، لنظم  
نابليون الإدارية، والتي اصطنعها في مصر،  
خلال غزوه لها.

#### رابعاً: - الحركة العلمية والثقافية:

لا ريب في أن هذا الجانب في سياسة محمد  
علي الإصلاحية كان أكثر الجوانب شمولية،  
وأخطر الفتوحات أهمية.

نقرر هذه النتيجة وفي ذهننا، تلك  
الخطوات الرائدة، التي كانت الأولى من  
نوعها، من حيث الشمولية  
والتخطيط والبرمجة، في تاريخ مصر والعالم  
العربي، ونريد بها: البعوث العلمية إلى أوروبا،  
وبناء المدارس الحديثة، وفتح المطابع وإنشاء  
الجلات...

إن الوزن التاريخي لمحمد علي في  
نهضتها، يتأتى من هذا الجانب بالذات.  
فالرجل أدرك - وكان إدراكه مصيباً - أن  
لا اقتصاد ولا زراعة ولا إدارة، ولا جيش،  
يمكنها أن تكون قوية ومتقدمة،  
وفي مأمن من الفساد والانتكاس، ما لم ينزل لها  
علم السبل ويضبط لها الخطط، ولا جدال  
في أن العلم عنده، كان يعني في المقام الأول  
استلهم ما أنتجه الغرب وما توصل إليه من  
معارف ومنجزات.

من ههنا شرع محمد علي في إنفاذ  
البعوث العلمية إلى أوروبا. وقد توزعت هذه  
البعوث مختلف العلوم والفنون، من طب،  
وهندسة، وفنون حربية، وترجمة، وحقوق،  
 وإدارة، وكيمياء، وتاريخ، وعلوم رياضية  
وزراعية، وطباعة وصناعة سفن... إلخ.<sup>(32)</sup>

وفي موازاة هذه البعوث العلمية،  
شرع محمد علي في بناء المدارس الحديثة،  
والتي كانت تمس معظم الاختصاصات.  
بدأها بأن أنشأ مدرسة الطب سنة 1827، ثم  
مدرسة الصيدلة سنة 1830، فمدرسة  
الولادة سنة 1832، ومدارس زراعية  
عديدة بدأ من سنة 1830... إلخ.<sup>(33)</sup>

وفي قلب هذه الإنجازات الضخمة جاء بناء مدرسة الألسن سنة 1835 والتي اضطلعت بترجمة أمهات الكتب في الهندسة والفنون العسكرية.... الخ، ثم فتح دارا للطباعة (المطبعة الأهلية 1822) والتي يرجع إليها فضل السبق في إحياء كثير من كنوز التراث العربي، الفكري والثقافي والأدبي. وأرفق هذا بإنشاء صحيفة (الوقائع المصرية-1828) التي تعد الأولى من نوعها في تاريخ مصر.

ولا نظن أن هناك من يغمط هذه الجهود العلمية حقها في الأهمية والريادة، خاصة إذا علمنا أن العلوم في تلك الفترة - وحتى بعدها - كانت منزوية في أروقة الجامع الأزهر، وصحون بعض المساجد الأخرى من مثل: جامع الزيتونة بتونس والقرويين بالمغرب والأمويين بسوريا... الخ.

هذا، إلى مناهجها العتيقة، ومعارفها التقليدية التي تركز كلية على التراث تكرارا لا استلهاما نقديا وخوفها من العلوم العصرية والمعارف الجديدة.

وبالجملة، نستطيع أن نصف إصلاحات محمد علي -وهي التي مست مختلف القطاعات- بالجدية ورحابة الأرجاء وبعد النظر، فعمله الذي طال النواحي السياسية والاجتماعية والاقتصادية والزراعية والعسكرية والعلمية، أوشك أن يدفع بالحياة في طريق انقلاب جذري: "إنه بالجيش الوطني والاقتصاد الوطني القريب من فكرة الاكتفاء الذاتي والتعليم الغربي أراد أن يؤسس "الدولة الحديثة" ... لقد كان عمل محمد علي

أشبه ما يكون "بعجن" مصر وخبزها من جديد." (34)

غير أن إصلاحات الرجل، مثلها مثل كل إصلاح رائد ومحاط بظروف استثنائية، لم تخل من كثير من الثغرات والنقائص، بعضها راجع إلى العوامل الموضوعية، وبعضها الآخر تابع مــــن طبيعة محمد علي نفسه.

يرى ألبرت حوراني "أن إصلاحاته - يقصد إصلاحات محمد علي- لم تكن منبثقة عن عقيدة ما ... فقد قام بها قبل كل شيء لتدعيم مركزه الخاص... ثم إنه كان، وهو الذي لم يثقل أي دراسة ولم يتعلم القراءة إلا في الأربعين من عمره، أقل استجابة من سلاطين زمانه للأفكار السياسية المنطلقة من أوروبا الحديثة." (35)

ومن جهته، يؤاخذ لويس عوض إصلاحات محمد علي بجملة أمور، أساسها واحد: إبعاد المصريين عن المراكز الحساسة خوف الانقلاب عليه. ففي مجلس الحكومة الذي أنشأه لا نجد من ضمن وزرائه مصرياً واحداً، وفي التنظيم الإداري الذي اصطنعه كانت رئاسة المديريات [المحافظات] من نصيب الأتراك، أما المصريون ففي أسفل السلم مأمير على القرى. أما الجيش فمعادلاته كانت سهلة للغاية: الضباط من الأتراك والجنود من المصريين. (36)

والواقع أنه مهما انعقد الاتفاق حول هذه النقائص والثغرات، التي تعزى تأكيداً، لشخص محمد علي وإصلاحاته، والتي يجيء في أساسها الطابع الفردي لسلطته، وإبعاده

المصريين عن المراكز الحساسة والحكم والجيش والإدارة، نقول مهما انعقد الاتفاق حول هذا كله، فليس هناك ما يمنع من الاتفاق حول نقطة جوهرية طبعت برنامج إصلاحه في كليته لا في تفاصيله -وهي شئنا أم أبينا خدمت التاريخ المصري والعربي الحديث خدمة لا جدال في أهميتها- نريد وضعه الأساس المادي النوعي -قياسا إلى حال مصر والعالم العربي عصرئذ- لنهوض على درجة من النقل حاسمة، طبعت الجهود المبذولة لبناء "الدولة الحديثة"، التي أمدت الشعور القومي الذي كان يتجمع آنذاك مضمونه الفعلي، وفتحت النوافذ على "الآخر" [الغرب] لاستلهم منجزاته العلمية والمعرفية، ففي حدود التنبه لقاعدة النفع والضرر، وهذه الجهود هي التي جعلت الخطوة الأولى تتأهب للدخول في "العالم الحديث".

#### الفكر النهضوي والمرتكز الليبرالي:

الدخول في العالم الحديث!! من هنا بالضبط النقل الفعلي والأهمية التاريخية لإصلاحات محمد علي. ومن هنا -أيضا- المسألة الأكثر سخونة التي واجهت مفكري عصر النهضة ومصلحيها نريد: الحداثة والتحديث.

لقد أشرنا في غير هذا المكان، إلى أن مفكري عصر النهضة وجدوا أنفسهم في مواجهة سؤال مأساوي محير، وهو كيف يتأني للمسلمين -والعرب منهم- الظفر بالعيش في قلب العالم الحديث لا على هامشه من دون

أن يكون في ذلك مساس بدينهم وتقاليدهم وتراثهم العريق؟

ولا جدال في أن السؤال كان في مستوى إرادة مشروع النهضة، أي في مستوى الإقرار بإرادة العيش في قلب العالم الحديث لا على هامشه، مع الاحتفاظ بكل تأكيد- بالدين والتقاليد والتراث العريق.

وهنا، لابد من فتح قوس للإشارة إلى مسألة منهجية، نعدّها على درجة من الأهمية كبيرة، فعلى أساس من التوكيد عليها، نفهم كل خطوة خطاها رواد النهضة، ويفهم كل عمل نهضوا لـه، نريد أن الرواد في تعاملهم مع موضوع "الحداثة" من حيث هي صياغة نظرية، ومن حيث هي محتوى منشود للمجتمع/المشروع، كانوا يتعاملون بلغة توطيد أواصر العلاقة مع الماضي -الإسلام تحديدا- لابلغة القطع الجدلي [النقدي] معه -إلا فيما ندر-، وبلغة النهوض به لا بلغ التقم<sup>(37)</sup>.

وهذا في نظرنا مفتاح فهم [التوفيقية] بين الماضي القومي [الإسلامي-العربي]، والراهن الحضاري [الغرب] التي راوح فيها فكر النهضة، ممثلا في الغالبية العظمى من رموزه.

وربما سبقنا منطق البحث إذا نحن لاحظنا أيضا، على ما يسمى "بالإحياء" الألبني في تجسيديّة الأكثر تمثيلا: النقد والشعر، مواجهته للمعضلة المنهجية المشار إليها. ففي حين يقتصر النقد في تصديه للعمل الإبداعي على الجانب اللغوي دون غيره من الجوانب الأخرى، راح الشعر يبحث له عن مخرج

من التصنع الفني والفقر المضموني في معارضته الأقطاب من شعرائنا القدماء، خاصة شعراء العصر العباسي.

والأزمة "ههنا، ليست قطعا أزمة فكر من حيث هو فكر، بقدر ما هي أزمة" غالبية (من المفكرين) كانت تمثل خطأ يؤن بميلاد قوى طبقية جديدة لا تنتمي في جوهرها إلى الإقطاع ولا إلى العرش ولا إلى الاستعمار.. قوى سوف تعرف فيها بعد بالبرجوازية.."<sup>(38)</sup>

داخل زاوية التحديد هذه، نؤطر الدور الرائد الذي قام به "النبي الأول للبرجوازية المصرية في عصر ولانتها المتعسرة غاية العسر"<sup>(39)</sup>، نريد الشيخ رفاعة رافع الطهطاوي، ففي فتحه باب "الحديث" أمام فكرنا العربي، الذي عبثا تلمس طريقه للنهوض من سبات عميق طال قروننا فما كاد يتبين معالمها.

صحيح ان إهتمام الرجل، من المنبع إلى المصب، لم يكن، كما يقول هشام جعيط: "تحولا داخليا نحو حقيقة جديدة، بل هو إيجاد الصيغة التي تتيح للبلدان الإسلامية استعادة قوتها.."<sup>(40)</sup> وتلك الصيغة تكمن بالنسبة إليه في "تبني العلوم الطبيعية"<sup>(41)</sup>، لكن الصحيح أيضا أن هذا الاهتمام من الطهطاوي في حد ذاته يعد كسبا للفكر العربي.

وبكلمة أخرى ولأن الرجل مثل "أول عين عربية تأملت، في وعي عميق، ومن موقع المحب الناقد، حضارة الغرب الحديثة، ممثلة في حضارة الفرنسيين"<sup>(42)</sup>. فهو راح يصوغ

لمجتمعه أفكارا ومعقولات جديدة، عليه وعلى ثقافة عصره، متحققة سلفا في العالم الحديث [الغرب] الذي بهره وأعجبه إلى حد كبير، من خلال الإحتكاك الحي والمباشر به.

إن الطهطاوي كان يصوغ في كثير من العسر "مواصفات" القوى الاجتماعية الجديدة التي تنبأ بها، وكان مجتمع محمد علي يتمخض عنها ويشير إليها، ذلك لأنه لم يكن يمثل طبقة قائمة أو إحدى شرائحها، وإنما كان يجسد مطلق الفكر البرجوازي الذي من شأنه أن يحول مجتمع محمد علي - مجتمع ينشد الانفلات من التخلف المملوكي - إلى مرحلة أرقى هي المرحلة البرجوازية"<sup>(43)</sup>

وانطلاقا من هنا بالذات أهمية مؤلفة العظيم "تخليص الإبريز في تلخيص باريز"<sup>(44)</sup> وخطورته في فكرنا العربي الحديث، والذي يعد برأي غالي شكري "بيان البرجوازية المصرية الأول".<sup>(45)</sup>

ولقد وصف المسيو جومار أحد أساتذة الطهطاوي هذا الكتاب بقوله: "ظهر لي أن هذا التأليف يستحق كثيرا من المدح، وأنه مصنوع على وجه يكون به نفع عظيم لأهالي بلد المؤلف. فإنه أهدى إليهم نبذات صحيحة من فنون فرنسا وعوائدها وأخلاق أهلها وسياسة دولتها. ولما رأى أن وطنه أدنى من بلاد أوروبا في العلوم البشرية والفنون النافعة أظهر التأسف على ذلك، وأراد أن يوقظ بكتابه أهل الإسلام ويدخل عندهم الرغبة في المعارف المفيدة ويولد عندهم محبة تعلم التمدن الإفرنجي والترقي في صنائع المعاش. وما

تكلم عليه من المباني السلطانية والتعليمات وغيرها، أراد أن يذكر به لأهالي بلده أنه ينبغي لهم تقليد ذلك.<sup>(46)</sup>

ونحن نكاد نجزم بأن الطهطاوي هدف بمؤلفه "التخليص..." عين ما قصده جومار، أي تلقين مصر والعالم العربي دروسا لا عهد لهما بها في التعريف بالحكم والوزارات والدواوين التي عرفها المجتمع الفرنسي وتمرس بها، وهو يطبقها في حياته اليومية<sup>(47)</sup>، وفي حق فرنساوية المنسوب عليه<sup>(48)</sup>، وفي عاداتهم وأغذيتهم ومآكلهم ومشاربهم<sup>(49)</sup> وفي ملابسهم<sup>(50)</sup>، وفي اعتناء باريز بالعلوم الطبية<sup>(51)</sup>، وفي دين أهلها<sup>(52)</sup>... إلخ

وهو في كل هذه الأحاديث، ما كان يصدر عن "ذائقة" السائح وبقة ملاحظته وحسب، بل وإلى هذا، كان يصدر عن وعي المفكر الذي خبر التجربة الحية في عمق، ويريد أن يبينها ناس مجتمعة وعصره في عمق أيضا.

وبتعبير آخر، كان يريد أن يغرس في شعبه بدلا من التواكل والتقليد ومرض الثبات والانقياد الأعمى وراء المعتقدات البالية التي توارثتها الأجيال، والانصراف عن جليل الأعمال، نقول كان يريد أن يغرس في شعبه بدلا من ذلك كله معقولات وسلوكات "حديثة".

فا لطحطاوي عندما يصف لنا الشعب الباريسي، والمجتمع الباريسي يتحدث إنطلاقا من انبهاره بالقيم السلوكية والمعرفية، القيمة بالافتاء في نظره. فأهل باريس مولوعون

"بمعرفة" أصل الشيء والاستدلال عليه فهم ليسوا أسراء التقليد<sup>(53)</sup>. ومن طبائعهم التطلع والتلوع بسائر الأشياء الجديدة وحب التغيير والتبديل في سائر الأمور<sup>(54)</sup>. ومن أوصافهم توفيتهم غالبا بالحقوق الواجبة عليهم وعدم إهمالهم أشغالهم أبدا<sup>(55)</sup>

ونحن نزع أن كان يكفي الطهطاوي ريادة، حتى لو قدر لكتابات أن تقف عند هذا الحد من الكلام. فليس يسيرا، ولا هينا، أن يبت "شيخ" شعبه مثل هذه المعقولات والسلوكات "الحديثة" التي لا جدال في أهميتها، قياسا إلى حال البلاد العربية عصرئذ، وإلى حال فكرها المنحط وسلوكاتها المتخلفة.

غير أن "مؤسس نهضة مصر الثقافية"<sup>(56)</sup>، أبي أن يقف بفكره النير عند ذلك الحد. فهو أراد بكل حيوية المفكر الرائد والمتقف الواعي- أن يذهب في الشوط إلى أبعد. وما كان الشوط غير ترجمة [الشرطة - LA CHARTE] والتعليق على كثير من موادها، والكشف عن أهدافها ومراميها.

إن ترجمة الشرطة في أربع وسبعين مادة<sup>(57)</sup>، هو بتقديرنا المدخل الحقيقي لفهم الدور التبشيري بـ "الفكر الديمقراطي الليبرالي"<sup>(58)</sup> الذي زرعه الطهطاوي في فكرنا العربي الحديث، والذي سيوفر الإطار المرجعي الذي انطلقت على أساس منه كثير من جهود الدعوات الحارة إلى تقييد السلطة وإقرار الدستور وإنشاء الحكم البرلماني النيابي، والشروع عامة في الإصلاحات الليبرالية.

وليس في هذا تحمل ولا مزايمة.  
فالرجل نفسه يؤكد على قصدية التأثير،  
حين يقدم لترجمة الشرطة فيقول:  
"...ولنكشف الغطاء على تدبير الفرنساوية،  
ونستوفي في غالب أحكامهم، ليكون تدبيرهم  
العجيب عبرة لمن اعتبر". (59)

وتتأكد قصديه التأثير هذه، بكثير من  
الوضوح، عندما يقول في معرض تعليقه على  
بعض من مواد الشرطة: "إذا تأملت رأيت  
أغلب ما في هذه الشرطة نفيسا. وعلى كل حال  
فأمره نافذ عند الفرنساوية، ولنذكر هنا  
بعض ملاحظات نقول: قوله في المادة  
الأولى: "سائر الفرنساوية  
مستوون قدام الشريعة" معناه سائر من يوجد  
في بلاد فرنسا من رفيع ووضيع لا  
يختلفون في إجراء الأحكام المذكورة في  
القانون، حتى إن الدعوة الشرعية تقام على  
الملك، وينفذ عليه الحكم كغيره، فانظر إلى هذه  
المادة الأولى فإنها لها تسلط عظيم على  
إقامة العدل وإسعاف المظلوم  
وإرضاء خاطر الفقير نظرا إلى إجراء  
الأحكام، ولقد كانت هذه القضية أن تكون من  
جوامع الكلم عند الفرنساوية، وهي من الأدلة  
الواضحة على وصول العدل عندهم إلى درجة  
عالية... ألخ" (60)

ويحسن بنا أن نفتتح قوسا، لنشير إلى  
أن هذا العدل الذي يتحدث عنه الطهطاوي،  
إنما هو مرادف للحرية في ذهنه، وليس هو  
العدل كما نعرفه مطروحا في الأدبيات  
الاقتصادية والاجتماعية المعاصرة. يقول: "ما

يسمونه الحرية ويرغبون فيه، هو  
عين ما يطلق عليه عندنا  
العدل والإنصاف. (61)

وإن، فاحتكاك الطهطاوي بالفكر  
الفرنسي وترجمته لـ "الشرطة"، أوصلاه  
- وربما من حيث لا يريد بوصفه جزءا من  
جهاز دولة محمد علي ذي الطابع الفردي- إلى  
"إرهاصات في نظرية الحكم" هي في كثير  
من فواصلها أفكار الليبرالية. هذه "الإرهاصات"  
التي تقع بالتأكيد في الطرف النقيض من "فلسفة  
الحكم التي سادت عالمنا العربي - الإسلامي  
إلى ذلك الحين، والتي تحقق تجسيدها في  
الدولة الثيوقراطية [THÈOCRATIE]  
والحكم الأوتوقراطي [AUTOCRATIE].

إن الإرهاصات ههنا، تريد أن تدفع  
- ضمنا وتصريحا- فكرنا العربي في طريق  
عد "سائر الناس مستوون قدام الشريعة"، وأن  
إنتهاك هذه الشريعة هو إنتهاك للحق العام،  
والمطلوب إقامة الدعوة وإجراء الحكم على  
المنتهاك حتى ولو كان ملك البلاد أو سلطانها.

ولكن الشريعة هنا غير مقامة على  
أساس من قوة القانون، ولا من إحترام  
الحق العام. فما العمل؟ وما الحل؟

نلمس في إجابة الطهطاوي ما يشبه  
التحريض. فهو عندما يعلن  
أن قضية الشريعة وإحترامها والعمل  
على أساس منها، كانت أن تكون من جوامع  
الكلم عند الفرنساوية، وهذا من الأدلة  
الواضحة على وصول العدل عندهم إلى درجة  
عالية، إنما يريد أن يقول -لو أتيح له

إمكان ذلك:- ما المانع أن تكون لنا "شريعتنا- شرطتها" وأن نحترمها ونعمل على هدى منها، حتى يمكننا التفاخر صدقا وحقا بوصول العدل [الحرية] عندنا إلى درجة عليا.

بل نحن لا نتخرج من الإضافة: أن الرجل أراد التقرير: لا سلطة إلا للشريعة، ولا أحد فوق القانون حتى ولو كان ملك البلاد أو سلطانها.

من هنا، يفهم حديث الطهطاوي الحميمي عن ثورة الشعب الباريسي [1830] وتعاطفه مع القوى الرافعة للواء الحرية والمساواة. فلقد مكنته معاشته المباشرة لها، ومتابعته لأحداثها من كتب، أن يدرك في أصالة المثقف المستنير، أسبابها الخفية والأصول الطبقيّة للقوى الاجتماعيّة المتصارعة فيها. يقول: "إعلم أن هذه الطائفة في الرأي فرقتين أصليتين، وهما: الملكية والحرية. والمراد بالملكية أتباع الملك القائلون بأنه ينبغي تسليم الأمور لولي الأمر من غير أن يعارض فيه من طرف الرعية بشيء، والآخرين يميلون إلى الحرية، بمعنى أنهم يقولون: لا ينبغي النظر إلا إلى القوانين فقط، والملك إنما هو منفذ للأحكام على طبق ما في القوانين، فكأنه عبارة عن آلة... والملكية أكثرهم من القسوس وأتباعهم، وأكثر الحريين من الفلاسفة والعلماء والحكماء وأغلب الرعية." (62)

غير أن الطهطاوي، هذا العظيم الذي سبق عصره في كثير من المسائل الفكرية،

أجملناها في دعوته للفكر الديمقراطي اللبيرالي، ما نسي لحظة أنه "رسول الأزهر إلى فرنسا أو مبعوث الأصالة إلى المعاصرة" (63). وبكلمة أخرى ما كان له أن يقفز فوق إرثه الفكري والثقافي، أو يحدث معه قطيعة حادة، تتصدى للأصول ولا تتوقف عند حد الفروع. فلا عجب أن سجل كثيرا من التحفظات على بعض من السلوكات التي بهرته، وعلى أصول الفكر الذي ألهمه.

وهذه التحفظات توزعتها كثير من المواضيع في الكتاب. ففي أثناء حديثه عن خصال الشعب الباريسي وسلوكاته التي أعجبت بهرته، لم ينس أن يسجل أن فيهم من النقائص ما يتصادم مع الإرث الفكري والثقافي الذي يحمل، أي مع مرجعيته الأصلية.

يقول: "ومن فعالهم أيضا صرف الأموال في حظوظ النفس والشهوات الشيطانية واللهو واللعب، فإنهم مسرفون غاية السرف..." (64). ثم "إن الرجال عندهم عبيد النساء." (65) "ومن خصالهم الرديئة: قلة عفاف كثير من نساءهم، كما تقدم، وعدم غيرة رجالهم فيما يكون عند الإسلام غيرة." (66) "ومن عقائدهم القبيحة قولهم: إن عقول حكمائهم وطبائعيهم أعظم من عقول الأنبياء وأزكى منها" (67). وبالجملة، فهذه المدينة كباقي مدن فرنسا وبلاد الإفرنج العظيمة مشحونة بكثير من الفواحش والبدع والضلالات" (68)، يريد باريس.

وتظهر مثل هذه التحفظات أيضا، وبكثير من الحسم عند ترجمته للشرطة. فهو

يقدم لها بكلام فيه مزيج من الإعجاب بما تضمنته من مبادئ تقن وتنظم علاقة الناس بعضهم ببعض، ومن الحسرة الخفية التي لبست لبوس التعريف والحياد، على أن لا تكون هذه المبادئ مستقاة من كتاب الله وسنة رسوله، يقول: "والقانون الذي يمشي عليه الفرنسيون الآن ويتخذونه أساسا لسياساتهم هو القانون الذي ألفه لهم ملكهم المسمى لويز الثامن عشر ولا زال متبعا عندهم ومرصيا لهم، وفيه أمور لا ينكر نورا العقول أنها من باب العدل... فلنذكره لك، وإن كان غالب ما فيه ليس في كتاب الله تعالى ولا في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، لتعرف كيف قد حكمت عقولهم بأن العدل والإنصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد، وكيف إنقادت الحكام والرعايا لذلك حتى عمرت بلادهم، وكثرت معارفهم، وتراكم غناهم، وارتاحت قلوبهم، فلا تسمع فيهم من يشكو ظلما أبدا، والعدل أساس العمران..."<sup>(69)</sup>

وفي الحق، إن الطهطاوي لم يكن استثناء في التوكيد على مثل هذه التحفظات، ذلك أن هذه التحفظات كانت تقع في قلب إشكالية السؤال النهضوي في كليته.

#### الفكر النهضوي والمرتكز الديني:

وهذا ما حدث بالضبط، مع رائد آخر من مفكري عصر النهضة، ومن ورائه الحركة المسماة بحركة "الإصلاح الديني الحديث"، نريد جمال الدين الأفغاني.

ههنا، كانت المسألة بالنسبة لجمال الدين الأفغاني، وحركة الإصلاح الديني الحديث، أكثر تعقيدا. فما عاد الإشكال ينحصر في قرب المسلمين أو بعدهم عن دينهم، بل صار تحديد نقطة الانطلاق هذه، يستوجب نظريا وعمليا إثارة كيفيات التصدي للتحديات الحضارية الراهنة ممثلة في حضارة الغرب. ويحسن بنا فتح قوس قبل الاستطراد، للإشارة إلى أن مسألة الإصلاح الديني بالنسبة لمحمد بن عبد الوهاب [1703 - 1791] مثلا، كانت تنحصر تحديدا في ابتعاد المسلمين عن "جوهر" دينهم، وشيوع البدع والضلالات والسلوكات التي لا تمت إلى الإسلام بصلة بينهم. ومن ثمة، كانت "أهم مسألة شغلت ذهنه في درسه ورحلاته مسألة التوحيد التي هي عماد الإسلام"<sup>(70)</sup>.

غير أن نقطة الضعف في برنامج محمد بن عبد الوهاب، هي أنه "لم ينظر... إلى المدنية الحديثة وموقف المسلمين منها، ولم يتجه في إصلاحه إلى الحياة المادية"<sup>(71)</sup>.

لأما هذا التصدي للمدنية الحديثة، وموقف المسلمين منها، أي التصدي لما يمكن تسميته بـ "التحديات الحضارية الراهنة"، فكان من اهتمام حركة الإصلاح الديني الحديث وعملها، وعلى رأسها جمال الدين الأفغاني.

وجمال الدين، كان في حياته مستمر التنقل من بلد إلى بلد، دائم الحركة داخل أروقة الفكر والسياسة، كثير التذبذب تجاه المواقف السياسية والفكرية التي واجهته. فهو تارة قريب من عقلانية الماديين الأوروبيين في القرن

الثامن عشر، وتارة أخرى قريب من الفكر السلفي البالغ التزمّت في تفسير الإسلام والتعرض لمسائل التحديث فيه، وهو مرة مع الوحدة القومية كلما تعلق الأمر بمواجهة السلطنة العثمانية، ورفض أن يكون الدين أساساً للحكم فيها. ومرة ثانية مع الوحدة الإسلامية والخلافة الإسلامية متى استشعر خطر الانجليز وقرر الوقوف بحزم في وجههم<sup>(72)</sup>.

غير أن الذي يهمننا من الأكوام التي قام بها الأفغاني، هو الإمام بجوهر القضايا التي أثارها، والتي أسهمت إلى هذا الحد أو ذاك في بلورة فكر النهضة.

يقول أحمد أمين مقارناً بين جانب الإصلاح الذي دعا إليه الأفغاني، وجوانب الإصلاح التي تصدى لها مصلحون سبقوه إلى الميدان "لئن كان محمد بن عبد الوهاب يرمي إلى إصلاح العقيدة، ومدحت باشا يرمي إلى إصلاح الحكومة والإدارة، فالسيد جمال الدين يرمي إلى إصلاح العقول والنفوس - أولاً - ثم إصلاح الحكومة - ثانياً - وربط ذلك بالدين"<sup>(73)</sup>.

ولملاحظة أحمد أمين هذه، أهمية قصوى في تقويم عمل جمال الدين الأفغاني. فلقد كان هذا فعلاً إهتمامه المركزي. فهو يعتقد - في كثير مما كتب - أن نهوضنا إذا لم يؤسس على قاعدة من ديننا فلا خير فيه. فنحن - برأيه - لا يمكن أن نتخلص من تقهقرنا وانحطاطنا وتخلّفنا إلا به.

ومن هنا، دعوته الحماسية إلى القيام بحركة دينية، أي إلى تخليص الدين من كل ما

علق به من أوشاب. ذلك إن التمدن الغربي نفسه، كان - برأيه - نتيجة حركة دينية قام بها لوثر<sup>(74)</sup>.

وواضح أن ليس صحيحاً بكل المعاني ما يقول به الأفغاني، من أن التمدن الأوروبي الحديث، كان نتيجة حركة دينية قام بها شخص فرد مهما علت مرتبته. فالمسيحية كما نعلم، لم تدخل عنصراً فاعلاً في مشروع النهضة الأوروبية الجديدة، بل على العكس من ذلك تماماً، كانت المسيحية إحدى القلاع الرئيسية التي طالها معول النقد الكاسح.

وهنا، مفارقة ذات دلالة بين مشروعَي النهضةين الأوروبية والعربية. ففي الوقت الذي نظر فيه المسلمون "إلى عصر الإسلام الأول العظيم كأنه صورة لما ينبغي للعالم أن يكون عليه"<sup>(75)</sup> كانت أوروبا قد أحدثت القطيعة الحادة مع الكنيسة، وأعانت النظر في كثير من المسلمات السابقة، وقطعت شوطاً حاسماً في فصل الدين عن الدولة.

نقول هذا، وفي ذهننا الفرق البين بين الدينين المسيحي والإسلامي. فإذا كان الإسلام قد ظل في كل الفترات المزدهرة من تاريخه ديناً للإيمان والعمل، فإن المسيحية قد حولتها الكنيسة اللاهوتية إلى مجموعة من الممارسات الطقوسية المنحرفة، تكرر التواكل وتؤكد الاستغلال المجحف، وترفع لواء معاداة العقل والفكر.

وإنّ، ففي ظل هذا الجو المشحون بقضايا التحديث، والمواجه بكثير من النقائص الفكرية والمصاعب المنهجية، كان الأفغاني

يتحرك، وكانت تتحرك من ورائه حركة الإصلاح الديني الحديث.

وكان عليه والحال هذه، أن يبدأ من البداية، أي من ضرورة البدء بالإصلاح الديني وذلك بالعودة إلى الأصول الدينية الحقة من قرآن وسنة، وتحرير الفكر الديني من قيود التقليد وذلك بتبني دعوة الإبقاء على باب الاجتهاد مفتوحا ورفض إدعاء إغلاقه: "ما معنى باب الاجتهاد مسدود؟ وبأي نص سد باب الاجتهاد؟" (76).

ومفهوم أن الاجتهاد عند الأفغاني، وعند حركة الإصلاح الديني عامة، ليس قطاعا من نوع "الاجتهاد المسيحي"، الذي طال الكنيسة بمعول النقد، ودعا في صراحة إلى فصل الدين عن الدولة، وإنما هو "تحديث" للإسلام بإحياء ماضيه المجيد، وبتأهيله للقيام بأدوار إضافية من أجل بناء "مشروع النهضة العربية الحديثة"، ووضع أسس "الدولة الحديثة" القوية بإسلامها ووحدةها. وهذا يعني أن جمال الدين الأفغاني تحرك على أساس من الدين، لا على أساس من وضع الدين نفسه موضع النقد.

وفي إطار من هذا الفهم، نَمَوْضِعْ عدم تحمس الأفغاني المعروف لفكرة الحكم النيابي البرلماني، ووضعها في المرتبة الثانية، بعد مرتبة إصلاح النفوس على أساس من إصلاح الدين، بنبذ كل ما علق به من خرافات وبدع وضلالات.

وسواء كان الرجل مخطئا أم مصيبا، في ترتيب هذه الخطوات والأهداف، فإن زاوية

الرؤية هذه، حصرت في دائرة الاهتمام بأمرين يكمل أحدهما الثاني:

الأول: -إعتقاده الحماسي بأن أوروبا مستعدة لقبول الإسلام، ذلك أن اليون بينة وبين غيره من الألبان شاسع، وأن الذي يقدها دون ذلك، إن هو إلا أوضاع المسلمين الزرية، لما هم عليه من سوء أحوال.. وعالينا لكي يحدث العكس التمسك بخصال الإسلام (77).

ثانيا: -دعوته التي تكاد تستغرق جل انشغاله الفكري والعملي إلى نبذ الخلافات المذهبية، والتمسك بعروة الإسلام. ففي مقالة له عنوانها: "أمة واحدة: لا سنة ولا شيعة"، يؤكد الأفغاني على ضرورة وإلزامية الحفاظ على الوحدة الإسلامية، وتهميش الخلافات المذهبية، ذلك لأن هذه الخلافات إذا افترض صلاحها في زمانها فهي ضارة في زماننا (78).

والذي نراه، أن جمال الدين الأفغاني هدف بهذين الاهتمامين إلى إيجاد صيغة "مقبولة" لحل "العقدة" العvisية، وهي أن الحضارة الغربية التي اتخذناها "نموذجاً" نتأثره ونقتديه لا تخلو من أزمات. فهي نفسها محتاجة إلينا، وإلى ديننا الإسلامي، لما فيه "من حلول" لمشاكلنا ومشاكلهم على حد سواء!

ثم إنه بإصلاح النفوس، عن طريق "تحديث" الإسلام، وبواسطة التمسك بـ"الوحدة الإسلامية"، نستطيع أن نتجاوز ضعفنا وهواننا - العارفين فينا- بسبب من ابتعادنا عن ديننا وتعاليمه، وانسياقنا وراء الخرافات والبدع والضلالات، واتخاذنا الحضارة الغربية "النموزة" نمونجا ومثالا!

ولا ريب أن مثل هذه الانشغالات السياسية والفكرية، على تبسيطها للأمور، كانت في زمانها ذات ثقل. فلقد مثّلت "العودة" إلى الإسلام خصوصاً، والتراث العربي عموماً، حصناً متمرس خلفه رواد النهضة واتخذوه ملاذاً وملجأً، في محاولة منهم صدّ "الوجه النميم" للحضارة الغازية، نريد الاستعمار الغربي الذي كان قد نق كثيراً من الأبواب، وهو يستعد لدق أبواب أخرى.

فلقد كانت الأطروحة المركزية عند جمال الدين الأفغاني، ومن ورائه حركة الإصلاح الديني، صلاحية الإسلام من حيث العمق والجوهر لكل العصور. أما ما نلاحظه من وهنٍ وانحطاط وتخلّف فنتاج عن تقاعس المسلمين وتكالب الأعداء الأجانب عليهم.

وتأسيساً عليه فإن هذه الخطوط التي سعت إلى اصطناع هيكل للنهضة الحديثة على أساس من "تحديث" الإسلام، سيضطلع بها تلميذ من تلاميذ الأفغاني، الذي كتب على أيديهم نجاح كثير من خطرات الإصلاح، ذلكم هو الشيخ محمد عبده.

والشيخ عبده [1845 - 1905] كان من أكثر التلاميذ وعياً للدرس، ذي المعني المزوج، الذي كان الأفغاني يبنه في الناس:

1- الاقتناع بحتمية الوقوف بصرح فكري "خاص"، في مقابل الوجه الاستعماري النميم للحضارة الغربية.

2- العمل الدؤوب في سبيل تقويض كل الوجوه المتخلفة التي طبعت واقع الإسلام والمسلمين<sup>(79)</sup>.

والواقع أن محمد عبده الذي هضم هذا الدرس، راح يرى إلى الإصلاح في شموليته؛ إصلاح الدين ببث روح التجديد فيه، وإصلاح التعليم بالجهود التي تبناها وعمل في سبيلها لجعل الأزهر مؤسسة علمية حقاً وصديقاً، وإصلاح اللغة بالدعوة إلى الإقلاع عن أمرين كليهما ضار: الأسلوب الرث والسجع المتكاف، وإصلاح السياسة بتبصير العيون بما للرعية من حقوق على الحاكم.

يقول محمد عبده مجملًا برنامج إصلاحه الذي وقف عليه -كما يؤكد أحمد أمين- كل حياته الفكرية والعلمية: "ارتفع صوتي بالدعوة إلى أمرين عظيمين: الأول تحرير الفكر من قيد التقليد وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى، واعتباره من ضمن موازين العقل البشري التي وضعها الله لترد من شططه، ونقل من خلطه وخبطه... وأنه على هذا الوجه يُعد صديقاً للعلم، باعثاً على البحث في أسرار الكون، داعياً إلى إحترام الحقائق الثابتة، مطالباً بالتعويل عليها في أدب النفس وإصلاح العمل... والأمر الثاني: إصلاح أساليب اللغة العربية في التحرير سواء كان في المخاطبات الرسمية أو في المراسلات بين الناس، وكانت أساليب الكتابة في مصر تنحصر في نوعين كلاهما يمجّه الذوق، وتتكبر لغة العرب: الأول ما كان مستعملاً في مصالح الحكومة وما يشبهها، وهو ضرب من ضروب التأليف بين الكلمات رث خبيث غير مفهوم ولا يمكن رده

إلى لغة من لغات العالم، لا في صورته ولا في مآلته، والنوع الثاني ما كان يستعمله الأدباء والمتخرجون من جامع الأزهر، وهو ما كان يراعى فيه السجع وإن كان بارداً، وتلاحظ فيه الفواصل وأنواع الثجناس وإن كان رديئاً في الذوق بعيداً عن الفهم، ثقيل على السمع، غير مؤيد للمعنى المقصود.

"وهناك أمر آخر كنت من دعائه والناس جميعاً في عَمى عنه ولكنه الركن الذي تقوم عليه حياتهم الاجتماعية، وما أصابهم الوهن والضعف والذل إلا بخلو مجتمعهم منه. وذلك هو التمييز بين ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب، وما للشعب من حق العدالة على الحكومة. نعم كنت في من دعا الأمة المصرية إلى معرفة حقها على حاكمها، وهي لم يخطر لها هذا على بال من مدة تزيد على عشرين قرناً، دعوناها إلى الاعتقاد بأن الحاكم وإن وجبت طاعته هو من البشر الذين يخطئون وتغلبهم شهواتهم، وأنه لا يرده عن خطئه، ولا يقف طغيان شهواته إلا نصيح الأمة له بالقول والفعل جهرنا بهذا القول والاستبداد في عنفوانه، والظلم قابض على صولجانه، ويد الظالم من حديد، والناس كلهم عبيد له أي عبيد..." (80)

ولكن ما الذي تحقق من هذا البرنامج الطويل العريض؟

بضيف الشيخ محمد عبده مجيباً: "ولم أكن في كل تلك الإمام المتبع، ولا الرئيس المطاع، غير أنني كنت روح الدعوة، وهي لا تزال في كثير مما ذكرت قائمة ولا أبرح أدعو

إلى عقيدتي في الدين، وأطالب بإتمام الإصلاح في اللغة وقد قارب. أما أمر الحكومة والمحكوم فتركته للقدر يقدره، وليد الله بعد ذلك تدبره، لأنني قد عرفت أنه ثمرة تجنيها الأمم من غراس تغرسه، وتقوم على تميمته السنون الطوال، فهذا الغراس هو الذي ينبغي أن يعنى به الآن، والله المستعان" (81).

والواقع أن بعض الآراء التي جاء بها محمد عبده لم تكن جديدة على المجتمع الإسلامي كل الجدة، فقد ظهر مثله رجال معلمون دعوا إلى بعض ما نادى به ودعا إليه من إصلاح. ولكن محمد عبده هو الذي أكسب هذه الآراء قوة التأثير وعنه شاعت (82).

وبالجملة فإن الشيخ محمد عبده، وإن كان اقتنع في الأخير، أو ربما أقنع بمنصب الإفتاء (83) يواصل من على منبره دعوته إلى الإصلاح، تاركاً أمر الحكومة والمحكوم للقدر يقدره وليد الله بعد ذلك تدبره، فيكفيه أنه كما قال هو نفسه - بث "روحا" من الدعوة إلى التجديد، سينهض لها تلاميذ له ومريدون، يذهبون بها كل حسب الوجهة التي ارتأها لنفسه في الإصلاح.

هكذا راح قاسم أمين [1863-1908]، وهو الصديق الوفي للشيخ محمد عبده، يطرق باباً من أخطر الأبواب، ذلك هو موضوع "تحرير المرأة" الذي وقف عليه كل جهده. فقد أصدر عام 1899 كتاباً سماه "تحرير المرأة" رأى فيه أن النظام القائم يقوم على احتقار القوي للضعيف وامتهان الرجل للمرأة، واعتبر أن مركز المرأة يتحسن بالتربية التي

تشمل إعداد المرأة لكسب الرزق بالإضافة إلى القراءة والكتابة، والعناية بتبوير المنزل. كما نزه فيه الإسلام عن امتهان حقوق المرأة واعتبر أن الشريعة ساوت بينها وبين الرجل إلا في حالة تعدد الزوجات<sup>(84)</sup>.

فكان أن أثار هذا الكتاب ضجة صاخبة، وجوبه صاحبه بالتجريح في دينه وأخلاقه<sup>(85)</sup>، مع أنه طالب فيه فقط بالحجاب الشرعي والتعليم الابتدائي.

هذه المجابهة، وهذا التجريح، دفعاه إلى تأليف كتابه الثاني "المرأة الجديدة" عام 1900 والذي تجاوز فيه موقفه الأول معتمداً على العلوم الاجتماعية بدلاً من النصوص والمراجع الدينية، ومصرًا على استقلال الإنسان في التفكير والإرادة والفعل، وعلى اعتبار حرية المرأة أساساً لجميع الحريات الأخرى<sup>(86)</sup>.

وهذا التحول في الأرضية المرجعية من القرآن والسنة إلى الفكر الغربي، سهل تسويغه. فالرجل ذو ثقافة غربية (فرنسية) متينة. ثم إن الضجة التي افتعلت حول كتابه الأول، دفعت إلى أن يكون تطرفه من نوع التطرف نفسه الذي جوبه به. فليس غريباً، والحال هذه، أن يشط قلم الرجل إلى الحد الذي معه عدّ كل اعتزاز بالموروث الثقافي والتاريخي سبباً من أسباب العجز والضعف، يقول:

"هذا هو الداء الذي يلزم أن نبادر إلى علاجه، وليس له دواء إلا أن نربي أولادنا على أن يتعرفوا شؤون المدنية الغربية، ويقفوا على

أصولها وفروعها وآثارها. إذا أتى ذلك الحين - ونرجوا أن لا يكون بعيداً - انجلت الحقيقة أمام أعيننا ساطعة سطوع الشمس، وعرفنا قيمة التمدن الغربي، وتيقنا أنه من المستحيل أن يتم إصلاح ما في أحوالنا إذا لم يكن مؤسساً على العلوم العصرية الحديثة"<sup>(87)</sup>.

### الفكر النهضوي وموضوع الاستبداد:

وفي هذه الأثناء بالذات، كان رجل آخر من رجالات النهضة العربية الحديثة ينظر إلى الحرية من منظورها الشامل، ومن أساسها الواقعي، لا من تفاصيلها الجزئية وميادينها المنفصل بعضها عن بعض، إنه عبد الرحمن الكواكبي.

ففي كتابه "طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد" (1900)، راح يمنهج مسألة طالما لامستها الأفكار الإصلاحية السابقة ولم تتعمقها، هذا إذا استثنينا جهود أديب إسحق في هذا المضمار، وتلك هي مسألة الاستبداد بوصفه شكلاً للحكم، وممارسة طبقية تركز النهب والاستغلال وتشيع التخلف والانحطاط والتأخر. يقول جورج كثرة مجملًا تقويمه لكتاب الكواكبي المشار إليه أعلاه: "يطرح الكتاب نفسه ومن خلال التقديم العام أو التصدير باعتباره معالجة للمسألة الاجتماعية التي يعاني منها الشرق، أي ما أصاب هذه المنطقة من انحطاط وتأخر قياساً على فترة النهضة والتقدم في العهود الخالية"<sup>(88)</sup>

والدارس لفكر الكواكبي لا يتعب في تقصي أسباب هذا الانحطاط والتأخر عنده. فهو

يرده إلى "الاستبداد السياسي" الذي صار عنوان الحكم في الشرق في حينه. ولا يكاد يرى خلاصا من التخلف والانحطاط، أي من الاستبداد، إلا بالحكم الشوري الدستوري.

وتأسيسا على هذا الفهم، نظر الكواكبي في إشكالية الاستبداد، يقول: "الاستبداد لغة، هو اقتصار المرء على رأي نفسه فيما تتبغى الاستشارة فيه"<sup>(89)</sup>. ويضيف "يراد بالاستبداد عند إطلاقه استبداد الحكومات خاصة، لأنها هي أقوى العوامل التي جعلت الإنسان أشقي نوي الحياة"<sup>(90)</sup>

وللتخصيص هنا، دلالاته المنهجية في طرح الكواكبي لمسألة الاستبداد. فهو لا يكاد يرى استبدادا غير استبداد الحكومات: "وأما تحكم رؤساء بعض الأديان وبعض العائلات، وبعض الأصناف، فيوصف بالاستبداد مجازا أو مع إضافة"<sup>(91)</sup>.

وعلى أساس من هذا، يعرف الكواكبي المستبد من خلال موقفه العسفي في حكم المحكومين، ومن خلال أيضا مقياسي الحق والحرية: "المستبد يتحكم في شؤون الناس بإرادته لا بإرادتهم، ويحاكمهم بهواه لا بشريعتهم ويعلم من نفسه أنه الغاصب المعتدي فيضع كعب رجله على أفواه الملايين من الناس يسدها عن النطق بالحق والتداعي لمطالبته"<sup>(92)</sup>.

هكذا، وبهذا الفكر المتقد راح الكواكبي يعيد الحسابات الصحيحة مع الحكم الاستبدادي، وتجسيدا ته الإطلاقية على كل الصعد. وهو في رؤيته تلك، تميز من معظم

الأفكار الإصلاحية السابقة له والمعاصرة، التي كانت تطالب بإجراءات إصلاحية برلمانية ودستورية تقيد حكم الحاكم بعض القيد، لا تعيد النظر فيه من الأساس.

غير أن السلطة التي كانت لها مقاييسها التي تروى بها إلى الحرية بكل جوانبها، والحكم وكيفية ممارسته، لم تمهل الكواكبي طويلا، حيث دبرت له اغتيالاً أنهاء جسديا، وإن لم يستطع إنهاء أفكاره، التي أعطت أكلها في وقت لاحق.

ولقد كنا في تقديمنا لموضوعه الاستبداد عند الكواكبي، استثنينا مفكرا هو أديب اسحق من المفكرين الذين لامسوا الاستبداد ولم يتعمقه.

ففي الحق، إن هذا المفكر الواسع الاطلاع، والخطيب اللسن النائر بالأوضاع، وإن لم يخصص للاستبداد كتابا على شاكلة الكواكبي، فهو قبل تأليف هذا الأخير لمؤلفه "طبائع الاستبداد..." بأكثر من عقد من السنين، كان قد ربط في كثير من مقالاته اللاهبة التي كان ينشرها في جريدته "مصر القاهرة" و"التقدم" بين الاستبداد بوصفه شكلا متخفا للحكم وبين ما أصاب الشرق من خمول وهبوط.

يقول: "قضى على الشرق جهل عامته، واستبداد خاصته، وخيانة زعمائه، وتعصب رؤسائه، أن يهبط بعد الارتفاع، وينزل بعد الامتاع، ويكون هدفا لسهام المطامع

والمطالب، تعبت به أيدي الأجانب من كل جانب، فمنهم من يغير عليه بحجة الغيرة على الإنسانية، ومنهم من يتطرق إليه بدعوى إقامة أمر المدنية، ولم نر منهم من صدق في دعواه بل كلهم تابع في ذلك قصده وهو اه<sup>(93)</sup>.

ويؤكد في مكان آخر، في معرض حديثه عن آثار الاستبداد في الدول الشرقية عموماً، والدولة العثمانية خصوصاً، الفكرة نفسها "فإذا تبين ذلك علم إن استبداد ملوك الشرق واستئثارهم بالمنافع، هي العلة الحقيقية في سقوط دولهم واختلال أمورهم وتلاشي أحوالها." اه<sup>(94)</sup>

ولأن أديب إسحق كان في العمق مع الشورى ضد الاستبداد ومع التقدم ضد التخلف، فهو وقف من الاستبداد بوصفه محصلة لكل أدواء الشرق موقفاً معادياً على طول الخط، دون مهادنة ولا ملاينة: "فإما أن يبدد الشرق بأنوار الحرية ظلمات التعصب، ويقطع بسيف العزم علائق الاستبداد، ويهدم بأيدي العلم سجون الاستعباد فيعود إلى شأنه السابق ومجده اللباسق. وإما أن يستمر على حاله بوجود يشبه العدم وبقاء يحاكي الفناء" اه<sup>(95)</sup>.

كما أنه طالب في حزم وصرامة بإقرار أمر الشورى لكيما يتسنى لنا تخطي وضعنا الصعب، وتجاوز "قدر" الاستبداد المرفوض قطعاً: "قال أحد الحكماء: كل من أخذ ملك أحد، أو غصبه في عمله، أو طالبه

بغير حق، أو فرض عليه حقاً لم يفرضه القانون، فقد ظلمه. فجباة الأموال بغير حقها ظلمه، والمعتكون عليها ظلمه، والناهيون لها ظلمه، والمانعون لحقوق الناس ظلمه، ووبال ذلك كله عائد على الدولة بخراب العمران الذي هو علة قوتها، بل مادة وجودها، فإن سلمت الدولة من هذه المعائب أمنت المصائب والمعائب، ولا سبيل إلى ذلك، إلا برفع الاستبداد وتقرير أمر الشورى" اه<sup>(96)</sup>.

والواقع أن أديب إسحق الذي عاجلته المنية في ربيع شبابه، كان في كثير مما كتب ونشر من مقالات وخطب صاحب فكر متوقد ورؤية عميقة وحجة قوية ومواكبة متواصلة لكل الأحداث التي عاصرتها. هذا، إلى أسلوب سلس وعبارة فصيحة وبساطة ثرة قلما حظي بها سواه.

ويحسن بنا أن نشير إلى أننا نلمس في هذا الكثير مما كتب أديب إسحق، استقاء واضحاً من أفكار الثورة الفرنسية التي ألهمته إلى حد كبير -وربما أكثر من سواه من معاصريه- كثيراً من معاني وخطرات الإصلاح<sup>(97)</sup>.

### الفكر النهضوي والإخراج العلماني:

وقبل ختم هذا الحديث، نرى ضرورة إلمام الكلام على جانب من جوانب نهضتنا الحديثة حتى تكتمل اللوحة، وذلك هو جانب الفكر العقلاني والعلماني فيها.

لقد سبق لنا أن قلنا في أكثر من موضع من هذا البحث، إلى أن الأطروحة المركزية التي شغلت فكر النهضة، كانت في كيفية التفتح على الغرب مع الحفاظ على الدين والتقاليد والموروث الفكري والثقافي العتيق، أي أن مفكرينا الأوائل، وعلى المستوى المنهجي الصرف "لم يدرسوا ظاهرة الحداثة عبر لغة القطع مع الماضي، بل بلغة توطيد العلاقة، لا بلغة التقدم بل بلغة النهضة"<sup>(98)</sup>.

ومن هنا كانت الدعوة التي تكاد تكون شاملة إلى "عصرنة" الإسلام ليعود مؤهلاً للقيام بأدوار إضافية أخرى تمكن من "الاستمرار" في الوجود والتاريخ وتحصن الأنا "من الوجه الغازي للحضارة "القاهرة" الوافدة من "الأخر- الغرب" قصراً وعفوا.

وبهذا الفهم، راح الموقف النهضوي الحديث، المتطلع إلى الأخذ عن الغرب ما ينفع ولا يضر "يرسم الحدود التي لا يجوز تخطيها وهي: المحافظة مهما كان الثمن على الإسلام كإيمان وكوعي تاريخي- ثقافي"<sup>(99)</sup>.

أما التيار العقلاني- العلماني المسمى إليه أعلاه، فبدأ وكأنه في مأمن من المواجهة الأساسية لهذا الإشكال، بل هو لا يكاد يعير هذا الأمر كبير اهتمام كما سنبين بعد حين.

وقبل هذا يحسن بنا أن نشير إلى أن هذا التيار كان حصيلة جهود مكثفة قام بها

مفكرون سوريون ولبنانيون مسيحيون، وجدوا في مصر التي نزحوا إليها في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، تربة خصبة لتنويع نشاطهم وزرع أفكارهم، ونخص بالذكر ههنا اثنين من أشهرهم على سبيل التمثيل لا الحصر هما: فرح أنطون وشبلي شميل.

ونحن نقدر أن هذه الفئة من مفكري النهضة بحكم انتمائها المسيحي وبحكم تفتحها على الغرب أكثر من غيرها، تجاوزت إلى حد كبير لادراجية الموقف في التصدي إلى العلاقة العنصرية (الإسلام- الغرب).

فلقد بدأ وكأن المسيحي بطرس البستاني أشار بالمرجح المنقذ، من حيث هو وضع تصورا لحل الإشكال، لا يزعم له عاقل الجذرية والحسم، ولكنه حل اطمأنت له نفوس هذا التيار على أقل تقدير. يقول: "فما مكث فيه الإفرنج السنين العديدة والمدد المديدة يمكن العرب أن يكسبوه في أقرب زمان، مع غاية الإتقان والإحكام"<sup>(100)</sup>.

وبهذا التصور، لم يعد مهما -برأي هؤلاء- التحرك الحذر في التعامل مع الحضارة الغربية، بل المهم صار، ضرورة كسب "ما مكث فيه الإفرنج السنين العديدة والمدد المديدة"، فذلك أقصر طريق من شأنه أن يوفر علينا عامل "الزمان" ويمدنا بحظ "الإتقان والإحكام".

وتأسيسا على هذا وجد شبلي شميل وفرح أنطون نفسيهما في صلب الموضوع الديني، لا تشربا لأفكاره وعملا به، ولكن نقدا له وطرحا لبديل يقف في نقيضه يكون مخرجا للعرب من هوانهم وضعفهم وتخلفهم، ونهوضا بهم إلى التقدم والعلم والحضارة.

وما كان هذا البديل، في البدء والخاتمة، سوى النموذج الغربي وسوى الترويج لفلسفاته وأفكاره وأنماط معيشتة<sup>(103)</sup>.

وبالاختصار فإن ممثلي هذا التيار: "تطلعوا إلى أوروبا على أنها نموذج يحتذى وليس تهديدا يجب الاحتراز منه"<sup>(104)</sup>.

### خلاصة:

وفي الختام يمكننا القول أن النهضة العربية الحديثة، بمجمل الإشكالات المعرفية والمنهجية التي اكتفتها وتصدت لها، كالأصالة والمعاصرة والتقدم وغيرها، فجرت تجديدا في الفكر العربي الحديث، مثل في لحظته التاريخية تلك، مشروعا مضخما لكل فعاليات النخب المثقفة.

هذه النخب، التي رغم تعارض مواقفها الفكرية والإيديولوجية، ورغم تباين زوايا التعامل المنهجي عندها، كانت تترك - شاعت ذلك أم أبت - أن النهضة في حد ذاتها ليست رد فعل آلي لعوامل خارجية - على ما لهذه العوامل من أثر واضح لا ينكره عاقل -، بل هي أيضا وأساسا إيقاظ حتمي لوجود مضمر يحوي في ثناياه زادا حضاريا ضخما ومتنوعا.

ثم إن هذه الفئة أيضا كانت بسبب من الانتماء المسيحي والتفتح على الغرب دون قيد أو تحفظ، أقل حرجا في أن لا ترى في الدين الإسلامي، بله كل دين، القدرة على حل كل المشكلات الحضارية العالقة، والتصدي للتحديات الراهنة المطروحة، حتى إن الاهتمام الذي شغل هامشا عريضا من فكرها، توجه إلى نقد الدين، والدعوة الصريحة إلى فصله عن الدولة والتبشير بالنظريات والأفكار الأوروبية الكبرى، التي راجت آنذاك، كالدأروينية مع شبلي شميل مثلا.

يقول جمال أحمد في كتابه "الأصول الثقافية للقومية المصرية. إن: "شميل وفرح قد تأثرا بالأفكار التي سادت أوروبا في القرن الثامن عشر فتزعما اتجاها علمانيا يتصور أن الدين يعيق العرب عن النهوض إلى مستوى الحضارة الغربية، وأن السبيل الوحيد للتقدم هو تخليص المجتمع من نفوذ الدين"<sup>(101)</sup>.

لذلك حاولت هذه الفئة، أن تكون منسجمة مع فكرها ومشروعها النهضوي فاستندت إلى:

1- علمنة التاريخ الإسلامي (العربي) باعتبار الإسلام عاملا من عوامل التطور والحضارة، وليس الإنجاز الحضاري بأكليته.

2- التزام مبدأ الاستعارة من الغرب دون تحفظ<sup>(102)</sup>.

## الهوامش والمراجع

- (1) ينظر تيزيني، د. طيب : حول مشكلات الثورة والثقافة " في العالم الثالث " - الوطن العربي نموذجا - دار دمشق للطباعة والنشر . دمشق ط/4. ت(٢) ص: 234 .
- (2) الجابري، محمد عابد : إشكاليات الفكر العربي المعاصر . مركز دراسات للوحدة العربية بيروت . ط/1 (1989) ، ص: 25 .
- (3) يراجع المقنسي، أنيس الخوري : الاتجاهات الأدبية في العالم العربي الحديث . ج/1 منشورات كلية العلوم والآداب، جامعة بيروت الأمريكية ط/1 ت(٢) ص: 77-78 .
- (4) يراجع للمحافظة، علي: الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة (1798-1914)، الأهمية للنشر والتوزيع، البلاد (٢) ط/١ (١٩٧٥) ص: 9.
- (5) من الباحثين الذين يعدون الحملة الفرنسية على مصر بداية لمصر النهضة الحديثة الدكتور لويس عوض حيث يقول في كتابه " الفكر المصري الحديث " مايلي " في الكلام عن تكون الفكر السياسي والاجتماعي والثقافي في مصر والعالم العربي الحديث وما طرأ عليه من تطورات نتيجة للمؤثرات الأجنبية والبقية القومية والثقافية الشاملة، لامتصاص من اعتبار حملة بونابورت على مصر في 1798 وما تلاها من اتصال مستمر بين مصر وأوروبا عاملا فاصلا في تكوين الأفكار السياسية والاجتماعية بالمعنى الحديث في مصر خاصة، وفي العالم العربي بوجه عام ..."
- تاريخ الفكر المصري الحديث ( الخافية التاريخية ) ج/الأول . كتاب الهلال . دار الهلال، مصر ط/3 ( فبراير 1969 ) . ص : 8 .
- ويراجع أيضا : بركنت د. سليم : المجتمع العربي المعاصر - بحث استطلاعي اجتماعي مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت . ط/3 (1986) . ص 398 .
- وأيضا : تيزيني، الطيب : التراث وتحديات العصر في الوطن العربي /الأصالة والمعاصرة [ جماعي ] . مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت . ط/2 (1987) . ص : 86 وما بعدها .
- (6) يقول رثيف خوري في هذا الشأن : " ... ثم اتبعت تلك النهضة التي قرنت باسم محمد علي . وهي من أقوى النهضة التي قلمت حديثا في الشرق العربي، وأعمقها أثرا . فقد أوشكت أن تدفع بالحياة من نواحيها السياسية والاجتماعية والاقتصادية في طريق انقلاب جذري ..."
- مجلة الآداب . مج 1 / ع/ 11 . بيروت . نوفمبر ( 1953 ) . ص : 5
- (7) الجابري، د. محمد عابد : إشكاليات الفكر العربي المعاصر . ص: 20 .
- (8) خوري رثيف : الفكر العربي الحديث - أثر الثورة الفرنسية في توجهه السياسي والاجتماعي - منشورات دار المكشوف . بيروت . ط 1/ (1943) . ص: 80 .
- (9) منور، د. محمد : كتابات لم تنشر . كتاب الهلال . دار الهلال، مصر . ع/ 175 يونيو 1965 . ص: 12 .
- (10) أكد الباحث المصري محمد عمارة الفكرة نفسها التي زعمناها للحملة الفرنسية عموما ومنشورها تحديدا عندما قال في تقديمه للأعمال رفاعة رافع الطهطاوي الكاملة ما نصه: " ومع هذه الحملة البونابرتية جاءت إلى مصر خاصة وإلى الشرق عامة صور جديدة وأفكار جديدة، وقيم جديدة، ساهمت جميعا في كسر الحاجز الذي بناه العثمانيون من الخرافات والشعوذة حول عقول الشرقيين ... وثارت في عقول الكثيرين أسئلة كثيرة : لماذا انهزم العثمانيون وغروا ؟ وتحطم غرور المماليك وجيشهم في أول لقاء ؟ ولماذا تحمل منشورات بونابرت نفمة " معقولة " لا تتردد النفس في قبولها والترحيب بها إلا لأنها صادرة عن الغزاة ؟ ولماذا نحن غرباء عن هذا العالم الذي تمثله البعثة العلمية التي صحبت الجيش الغازي ؟ وهل حيوية هؤلاء وقوتهم مبعثها الحضارة الجديدة والفنية القلبيّة على علم هؤلاء العلماء ؟ " .
- a . الطهطاوي، رفاعة رافع: تخلص الإبريز في تلخيص باريز . ج/2، الأعمال للكلمة ( تحقيق ودراسة : محمد عمارة ) . المؤسسة العربية للدار سات والنشر . بيروت . ط/1 ( 1973 ) . ص: 13 .
- (11) لوتسكي : تاريخ الأقطار العربية الحديث، دار التقدم، موسكو ( 1971 ) ط/٢ (٢) ص : 45 .
- (12) الجرتي، عبد الرحمان بن حسن : عجائب الآثار في الترجمة والأخبار ج/3 ( تحقيق وشرح حسن جوهر وعمر الدسوقي وإبراهيم سالم )، دار الطباعة الأميرية، القاهرة (1297 هجرية )، ص: 4 .
- (13) المرجع نفسه، ص: 4
- (14) نفسه، ص: 5 .
- (15) نفسه، ص: 4-5 .
- (16) هناك حد آخر من المنشور يعبر عن سياسة الفاتح المستعمر الذي يشترع القوانين الاستثنائية لقمع محاولة للرفض والانتفاضة . فقد ختم نابليون منشوره بجملة من المواد تمنى الطرف الراضخ من الشعب المصري ببعض الامتيازات، وتهدد الطرف المقاوم بالقمع والتكيد . - ينظر ذلك في الجرتي، عبد الرحمان بن حسن : عجائب الآثار في التراجم والأخبار، ج/3 ص: 5 .
- (17) خوري، رثيف : الفكر العربي الحديث .... ص : 78 .
- (18) يراجع في هذا الشأن، عوض د. لويس : تاريخ الفكر المصري الحديث، ج/1، ص: 78 .
- (19) عمارة، د. محمد : مقدمة الأعمال الكاملة للطهطاوي، ج/3، ص: 13 .
- (20) لمزيد من التفصيل يراجع : شكري، د. محمد فؤاد : مصر في مطلع القرن التاسع عشر (1801-1811) ، ج/1، مطبعة جامعة القاهرة، مصر، ط/٢ (٢) ، ص 1 إلى 8 و 311 إلى 335
- (21) عوض، د. لويس : تاريخ الفكر المصري الحديث، ج/1، ص : 79 .

- (22) شكري : د. غالي : النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث، دار للطباعة والنشر، ط/2 (1982)، ص: 134.
- (23) لوتسكي : تاريخ الأقطار العربية الحديثة، ص : 64.
- (24) المرجع نفسه، ص : 64-66 .
- (25) نفسه، ص : 65 .
- (26) نفسه، ص : 65 .
- (27) نفسه، ص : 67 .
- (28) يراجع : شيال، د. جمال الدين : تاريخ الترجمة والحركة الثقافية في عصر محمد علي، دار الفكر العربي، مطبعة الاعتماد بمصر (1951)، ط/4، ص : 16 وما بعدها .
- (29) يراجع لوتسكي : تاريخ الأقطار العربية الحديثة، ص : 68 .
- (30) المرجع نفسه، ص : 69-70 .
- (31) نفسه، ص : 72-73 .
- (32) يراجع الشيال، د. جمال : تاريخ الترجمة والحركة الثقافية في مصر ....، ص : 34 .
- (33) المرجع نفسه، ص : 16 وما يليها .
- (34) شكري، د. غالي : النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث، ص : 134 .
- (35) حوراني، ألبيرت : الفكر العربي في عصر النهضة 1798-1939 ( ترجمة : كريم عزقول ) دار النهار للنشر، بيروت، ط / 4، ت (4)، ص : 72-73.
- (36) يراجع : عوض، د. لويس تاريخ الفكر المصري الحديث، ج/1 ص : 88 - 94.
- (37) يراجع : جعيط، هشام : أثر فلسفة التنوير على تطور الفكر في العالم العربي الإسلامي ( ص : 20-27 ) مجلة الفكر العربي المعاصر، بيروت، ع / 37، كانون الأول 1985 - كانون الثاني 1986، ص : 21 .
- (38) شكري، د. غالي : النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث، ص : 53 .
- (39) المرجع نفسه، ص : 153 .
- (40) جعيط، هشام : أثر فلسفة التنوير على تطور الفكر في العالم العربي الإسلامي، مجلة الفكر العربي المعاصر، ع/37، ص : 22 .
- (41) للمرجع نفسه، ص : 22 .
- (42) عمارة، د. محمد : مقدمة الأعمال الكاملة للطهطاوي، ج / 1، ص : 93 .
- (43) شكري، د. غالي : النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث، ص : 150 .
- (44) ظهر أول مرة سنة 1834 .
- (45) شكري، د. غالي : النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث، ص : 135 .
- (46) نقلا عن النجار، د. شكري : مفهوم التقدم عند المفكرين العرب في عصر النهضة . مجلة الفكر العربي، مجلة الإثراء العربي للعلوم الإنسانية ( ص : 17-30)، ع39-40، ص/6، يونيو - أكتوبر 1985 - ص : 18 .
- (47) للطهطاوي، رفاعه رافع تخلص الإبريز، ج / 1، ص : 93 : 95 .
- (48) المرجع نفسه، ص : 96-102 .
- (49) نفسه، ص : 113-115 .
- (50) نفسه، ص : 117-118 .
- (51) نفسه، ص : 129-144 .
- (52) نفسه، ص : 155-157 .
- (53) نفسه، ص : 75 .
- (54) نفسه، ص : 76 .
- (55) نفسه، ص : 76 .
- (56) عوض، د. لويس : تاريخ الفكر المصري الحديث، ج/2، ص : 90 .
- (57) يراجع، الطهطاوي : تخلص الإبريز في تلخيص باريز، ج/1، ص : 96-102 .
- (58) عمارة، د. محمد : مقدمة الأعمال الكاملة للطهطاوي، ج/1، ص : 152 .
- (59) الطهطاوي، رفاعه رافع تخلص الإبريز في تلخيص باريز، ج/1، ص : 93 .
- (60) للمرجع نفسه، ص : 102 .
- (61) نفسه، ص : 102 .
- (62) نفسه، ص : 201 .
- (63) شكري، د. غالي : النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث، ص : 134-135 .
- (64) الطهطاوي، رفاعه رافع تخلص الإبريز في تلخيص باريز، ص : 78 .
- (65) المرجع نفسه، ص : 78 .
- (66) نفسه، ص : 78-79 .
- (67) نفسه، ص : 79 .
- (68) نفسه، ص : 79 .
- (69) نفسه، ص : 79 .
- (70) أمين، احمد : زعماء الإصلاح في العصر الحديث . مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة ( 1948)، ط/ 4، ص : 7 .
- (71) للمرجع نفسه، ص : 12 .
- (72) يراجع : شكري، د. غالي : النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث، ص : 166 وما يليها .

- (73) أمين، أحمد : زعماء الإصلاح في العصر الحديث، ص: 57 .
- (74) يراجع : الأفتاني، جمال الدين : الأعمال الكاملة ( تحقيق ودراسة محمد عمارة )، ج/1 الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة ( 1968 )، ص : 328-327.
- (57) حوراني، ألبرت : الفكر العربي في عصر النهضة ( 1798 - 1939 )، ص : 19 .
- (76) الأفتاني، جمال الدين : الأعمال الكاملة، ج/1، ص: 329 .
- (77) للمرجع نفسه، ص : 326 - 327 .
- (78) نفسه، ص : 324 وما يليها .
- (79) يراجع : شكري، د. غالي : النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث، ص : 181 .
- وأيضا، حسين مروة : للزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ج/1، دار للتراث، بيروت (1981)، ط/4 ص : 74-75 .
- (80) عبده، محمد : نقلا عن أحمد أمين في : زعماء الإصلاح في العصر الحديث، ص : 334 - 335 .
- (81) للمرجع نفسه، ص : 335 .
- (82) سويدان، د. أحمد محمود : محمد عبده والنهضة العربية الإسلامية، مجلة الفكر العربي، ع / 39 - 40، ص : 164 .
- (83) يرى حليم بركات أن محمد عبده بدأ مثل الأفتاني متمردا مصلحا وانتهى محافظا متصالحا مع النظام فخدم السلطة وتوج قبل وفاته مفتيا للديار المصرية .
- يراجع هذا في : المجتمع العربي المعاصر - بحث استطلاعي اجتماعي - ص : 402-403 .
- (84) المرجع نفسه، ص : 185-186 .
- (85) يراجع : عبود، مارون : رواد النهضة الحديثة، دار العلم للملايين بيروت ( 1952 )، ط/1 ص : 208 .
- (86) بركات، د. حليم : المجتمع العربي المعاصر - بحث استطلاعي اجتماعي - ص : 186 .
- (87) أمين، قاسم : المرأة الجديدة، نقلا عن على المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة ( 1798 - 1914 )، ص : 166 .
- (88) كتوره، د. جورج : طبائع الكواكب في طبائع الاستبداد، مجلة الفكر العربي ( ص : 208-203 )، ع / 39 - 40، ص : 208 .
- (89) الكواكبي، عبد الرحمن : طبائع الاستبداد ومصارع الاستبداد ( تحقيق : محمد عمارة ) الأعمال الكاملة، المؤسسة (104) شرابي، هشام : المتفقون العرب والغرب، دار النهار، بيروت ( 1981 ) ط/3، ص: 75.
- (90) للمرجع نفسه، ص: 337.
- (91) نفسه، ص 337.
- (92) نفسه، 340.
- (93) اسحق، أديب: الكتابات السياسية والاجتماعية، (جمعها وقدم لها ناجي علوش)، دار الطليعة، بيروت (1982)، ص: 189-190.
- (94) للمرجع نفسه، ص : 185 .
- (95) نفسه ، ص: 189 .
- (96) نفسه ، ص 189 .
- (97) يراجع في هذا المعنى على سبيل التمثيل لا الحصر مقالاته: "آثار الاستبداد في الدول الشرقية عموما والدولة العثمانية خصوصا (184-187) و"مستقبل الشرق" (167-189) و "الشرق والغرب" (191-192)، و"حول الحقوق والواجبات" (153-175) و"جمهورية فرنسا (246-249) .. إلخ.
- (98) جعيط هشام: أثر فلسفة التنوير على تطور الفكر في العالم العربي الإسلامي، مجلة الفكر العربي المعاصر ، ع. 37 ، ص: 21.
- (99) للمرجع نفسه ، ص: 24.
- (100) نقلا عن الحوراني، ألبرت: للفكر العربي في العصر النهضة ..، ص: 128.
- (101) نقلا عن شكري ، د. غالي : النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث ، ص : 177.
- (102) عيس ، د. ابراهيم تشيلي شميل داعية العقائدية للغربية (ص: 97-112) مجلة الفكر العربي، ع 39-40، ص: 99.
- (103) للمرجع نفسه ، ص 99.
- (104) شرابي ، هشام المتفقون العرب والغرب ، دار النهار ، بيروت (1981) ط/ 3 : ص: 75.