

الفكر العربي وإشكاليات النهوض

الدكتور: منور قيروان¹

¹كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية- قسم الفلسفة- الجزائر.

تاريخ الاستلام: 2013/02/10 تاريخ القبول: 2013/02/26 تاريخ النشر: 2013/03/01

لاشك أنّ الخوض في البحث عن إشكالية النهضة لدى المفكرين العرب، يجرتنا إلى التساؤل عن طبيعة الجديد في الفكر التنويري العربي، فهل هو طموح عربي جاء نحو التجديد والتغيير أم هو مجرد تقليد للفكر التنويري الفرنسي وللشعارات التي رفعتها الثورة الفرنسية المتمثلة في (العدالة والحرية والمساواة) عام 1789م؟

إنّه لا أحد ينكر بأنّ الحرية والعدالة والمساواة من المطالب الجوهرية التي حملت دعاة النهضة في صياغة الفكر التنويري، حيث الواقع العربي المأساوي في تلك الفترة من الاحتلال العثماني للوطن العربي وانتشار الجهل والتخلف والاستبداد السياسي، والانحطاط الاجتماعي والأخلاقي، كلها عوامل دفعت رجال الفكر والمصلحين الاجتماعيين والدينيين على تناول المشكلات التي عطلت النهوض العربي وتجاوز حالة الانحطاط والتخلف في ظلّ الاحتلال العثماني. إنهم وجدوا في القضاء على الجهل والتخلف والاستبداد السياسي السبيل الجوهري لتحقيق مجتمع راق ينقل الإنسان العربي من حالته المرضية نحو المعرفة والتقدّم والحرية وبناء الدولة التي ترعى حقوق الإنسان وسيادة القانون.

وإذا كان هذا هو الطموح العربي المثقف تجاه واقعة مأساوية، فطبيعي أن تكون أفكار المنورين العرب ليست تكرارا لأفكار حركة التنوير الفرنسي أمثال (مونتسكيو 1689-1755م) وفولتير (1694-1778م) و جان جاك روسو (1712-1778م).

الفكر العربي وإشكاليات النهوض

لقد كشف الكواكبي حقيقة الاستبداد السياسي وعواقبه الوخيمة تجاه مناحي الحياة البشرية، منطلقاً من صميم المشكلات الحية في الشرق، وكذا للاستبداد الذي مورس من قبل الحكومات العثمانية المتعاقبة.

وهذا عبد الله النديم (1896-1945م) وشبلي الشميل (1853-1917م) وعبد الحميد الزهرواي (1855-1916م)، وأديب إسحاق (1856-1885م) الذين تعرّضوا للمشكلات الحية المعطلة للنهوض العربي، ووضعوا تصميمها واقترحوا الحلول السياسية والعملية للارتقاء ببلدانهم نحو آفاق التقدم والمدنية. وكان من نتائج التشخيص وفهم معوقات النهوض هو الدعوة لطلب العلم ونشر المعارف والعلوم، والقضاء على التخلف والمطالبة بإجراء إصلاحات سياسية واجتماعية واقتصادية وثقافية ودينية من خلالها يمكن القضاء على دابر الاستبداد السياسي للحكم العثماني للمشرق العربي، والمناداة بممارسة الديمقراطية والحرية والعدالة والمساواة، وبناء دولة القانون والانفتاح على الثقافة العالمية، والأخذ من المدنية الأوروبية الحديثة بما يدفع الإنسان العربي إلى التطور ؛ وهذه القضايا الجوهرية ستظهر عند تناولنا لمجموعة من المفكرين العرب في القرن التاسع عشر.

الفكر النهضوي عند محمد عبده:

من هو محمد عبده ؟

هو مفكر نهضوي وفقه مصري، ولد في قرية محلّة نصر عام 1849م، وتوفّي في القاهرة عام 1905م. كان رائداً للتفسير العصري للإسلام، ومؤسس واحدة من أهمّ المدارس في الفكر العربي الحديث، قاوم التأثير الأوروبي ودعا إلى اتحاد المذاهب الإسلامية الأربعة. سعى إلى تأويل عقلائي للقرآن، ورفض " الثورة " مستبدلاً إياها بـ " الإصلاح ". أخذ عن الأفغاني منهجه في الإصلاح الديني

الدكتور: منور قبروان

لكنه كان مفكراً أكثر نظامية من معلّمه، وحدث في الفكر العربي الإسلامي تأثيراً أبقى من تأثيره وأبعد مدى، وإن لم يعادله أصالة.

كان أول عربي حقّق النصوص العربية التراثية بمنهج علمي، ومن جملة الكتب التي حقّقها مقامات بديع الزمان الهمذاني في الأدب، والبصائر النصيرية لنصير الدين الطوسي في المنطق، ونهج البلاغة للإمام علي بن أبي طالب (رضي الله عنه)، وتولّى رئاسة تحرير الوقائع المصرية، وأنشأ مع الأفغاني في باريس مجلة العروة الوثقى، وشغل منصب مفتي الديار المصرية حتى وفاته (1).

أفكاره النهضوية:

انطلق تفكير الإمام محمد عبده، كما انطلق تفكير الأفغاني من قضية الانحطاط الداخلي والحاجة إلى البعث الذاتي، وكان يشعر كالأفغاني بوجود نوع من الانحطاط الخاص بالمجتمعات الإسلامية؛ " فالنبيّ محمد لم يرسل وفقاً للنظرة الإسلامية السنية، للدعوة إلى الخلاص الفردي فحسب، وإنّما لتأسيس مجتمع فاضل أيضاً" (2)، وعلى هذا كان بعض التصرفات في المجتمع يتوافق مع دعوة النبيّ ومشية الله وبعضها لا يتوافق.

ومع تغيّر الظروف كان لا بد أن يواجه المجتمع والحكام قضايا لم تتعرض لها الدعوة النبوية، فتصرّفوا تصرّفاً قد يبدو مخالفاً لهذه الدعوة، فكيف السبيل إلى التوفيق بين ما ينبغي للمجتمع الإسلامي أن يكون عليه، وبين ما بات عليه في الواقع؟ وبأيّ معنى يمكن القول بأنّ المجتمع الإسلامي لا يزال مجتمعاً إسلامياً حقّاً؟

لقد شغلت هذه القضية المفكرين المسلمين طيلة القرون الوسطى المتأخرة، فجاءت حركة الاقتداء بالغرب تطرحها من جديد.

هذا؛ وما تجدر الإشارة إليه أنّه في هذه الفترة كان وجود نوعين من المدارس في مصر: المدارس الدينية القديمة، وعلى رأسها الأزهر، والمدارس

الفكر العربي وإشكاليات النهوض

العصرية الأوروبية الطراز التي أنشأتها الإرساليات أو الحكومة. وكان هذان النوعان منفصلين، أحدهما عن الآخر، كما كان كلاهما غير صالحين، فالمدارس الدينية كان يسودها الجمود والتقليد الأعمى، اللذان كانا الآفتين المميزتين للإسلام التقليدي؛ فهي تدرس الدين إلى حد ما، لكنها لا تدرس العلوم الضرورية للعيش في العالم الحديث. أما مدارس الإرساليات فكان يقصد منها أم بلا قصد، تجتذب الطلاب إلى دين أساتذتهم، وهناك أمثلة معروفة على طلاب مسلمين أصبحوا مسيحيين، وحتى لو لم يحصل ذلك، فإنّ الطالب الذي يدرّس دروساً أجنبية بلغة أجنبية قد يقتدي ذهنياً بناطقيها ويصبح غريباً عن أمّته.

أما المدارس الجديدة التابعة للدولة، فقد حوت عيوب النوعين معاً؛ ذلك أنها كانت مجرد تقليد للمدارس الأجنبية، مع الفارق " أنّ المرسلين قد عنوا بتعليم المسيحية في مدارسهم، بينما لم تكن مدارس الحكومة بتعليم الدين إلا شكلياً " (1). ووراء هذا الانقسام بين المؤسسات يكمن الانقسام في العقلية.

لقد دعا محمد عبده إلى " تحرير الفكر من قيد التقليد وفهم الدين على طريقة سلف هذه الأمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع إلى كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى، واعتباره ضمن موازين العقل البشري التي وضعها الله لتتد من شططه، وتقلل من خلطه وخبطه، لتتم حكمة الله في حفظ نظام العالم الإنساني، وأنّه على هذا الوجه يعدّ صديقاً للعلم، باعثاً على البحث في أسرار الكون، داعياً إلى احترام الحقوق الثابتة، مطالباً بالتعويل عليها في أدب النفس وإصلاح العمل... كل هذا أعده أمراً واحداً (2).

كما حارب الشيخ محمد عبده من أجل تحرير إرادة المسلم من عقيدة الجبر التي سلبت همّته وعزيمته متخفّية تحت عقيدة القضاء والقدر " (3). لهذا دعا " إلى إطلاق سلطان العقل وتغليبها في فهم الدين "، و ضد " التقليد الأعمى "، " بل لقد ذهب إلى أنّ التقليد بغير عقل ولا هداية هو شأن الكافرين " (4).

الدكتور: منور قبروان

وقال إنّه لا يصح أن يؤخذ الإيمان بالله من كلام الرسل ولا من الكتب المنزّلة، وإنما لابد أن يصل الإنسان إلى معرفة الله أولاً بعقله، ثم يصل الإيمان بالرسل؛ لأنّ " دراسة ما في لكون يؤدي إلى معرفة الله أكثر مما يؤديه الجدل والكلام " (5). وهذا يعني أنّ طريق العقل هو طريق معرفة الله " (6)، حيث أنّ الإسلام في الدعوة الأولى للإيمان بالله ووحدايته لا يعتمد شيء سوى الدليل العقلي " (7)، وهو " فيما يتعلّق بغير القرآن من النصوص لا يرى الرجل لنص حصانة تعلي من شأنه على شأن العقل وما يصل إليه من براهين ومعطيات " (8). إنّه يدعو إلى " تحرير العقل الإنساني من آية قيود " (9)؛ لأنّ ليس من وظائف الرسل ما هو من عمل المدرّسين ومعلّمي الصناعات، فليس ممّا جاؤوا به تعليم التاريخ، ولا تفصيل ما يحتويه عالم الكواكب، ولا بيان ما اختلف من حركاتها، ولا ما استكن من طبقات الأرض، ولا مقادير الطول فيها والعرض... " (10). ليصل إلى أنّ القرآن ليس " كتاب تاريخ " (11)، بل هو " كتاب دين " (12)، " كتاب هداية ووعظ " (13).

من هنا نراه يدعو إلى إعادة تفسير القرآن، وأن يطرح المفسرون الجدد " جانبا - رؤية- السابقين من المفسّرين " (1). يتجلّى من هذا أنّ محمد عبده ناهض المنظومة الدينية التي كانت سائدة في عصره (أي الدين الرسمي) واعتبرها أساس تخلف المسلمين، ورأى أنّ التقدم يقوم على أساسين هما: التمسك بالقرآن والسنة من جهة، وإعادة الاعتبار للعقل من جهة أخرى. وعلى ضوء ذلك يكون قد حاول تأسيس منظومة فكرية جديدة، تأخذ منجزات العصر بعين الاعتبار، ولأجل ذلك نرى كيف أنّ بعض المفكرين اعتبروا " أنّ ما قام به هو الملاءمة بين الدين والعصر " (2)، بل ويرى البعض الآخر أنّه يمثل سلفية عقلية " (3)، رغم القاعدة الفكرية لمحمد عبده من أنّ الإسلام نظام شامل لأمر الدين والدنيا.

الفكر العربي وإشكاليات النهوض

الوطنية والتنوير في فكر عبد الله النديم:

من هو عبد الله النديم ؟

عبد الله النديم باشا (1845-1896م) أديب اجتماعي وخطيب مصري، كابد حياة قاسية في السعي لتأمين قوته وقوت عياله، وتأمين سلامة الشخصية جراء نشر أفكاره التنويرية التحريضية، انضم إلى جماعة " مصر الفتاة " السريّة في العام 1879م، وشارك في تأسيس أول جمعية تنويرية في مصر " الجمعية الخيرية الإسلامية بهدف نشر التعليم، وغرس المشاعر الوطنية، أصدر ثلاثة صحف (صحيفة التنكيت والتبكيث 1881م)، (صحيفة الطائف أثناء انتفاضة أحمد عرابي)، (صحيفة الأستاذ الأسبوعية 1892م) بعد عشر سنوات من اختفائه إثر هزيمة العرابيين أخفقت الحكومة في ترصده وإلقاء القبض عليه، رغم إعلانها مكافأة مالية لمن يرشد عليه. حكم بالنفي المؤبد من القطر المصري، ثم صدر عفو الخديوي عباس الثاني سنة 1792م. عاصر عددا من المنوّرين أبرزهم: جمال الدين الأفغاني، محمد عبده، أديب إسحاق، سليم النقاش، وآخرين، توفي سنة 1896م إثر إصابته بمرض السل وهو في الأستانة (4).

عبد الله النديم وموقفه من عقلانية التفكير:

إنه يؤمن بضرورة إعمال العقل سواء في الأفكار المتوازنة أو الجديدة وذلك بفحصها فحصا عمليا يستهدف الكشف عن العناصر المكونة لها، فيقصي كل ما هو ضار ويؤخذ بكل ما هو نافع منها. وبهذه الروح النقدية يمكن في نظره لشعوب الشرق الارتقاء بفكرها وأحوالها، والشروع في تأسيس منظومة معرفية علمية من الأفكار تشكّل أرضية صالحة لبناء دولة حديثة تستجيب لروح العصر ومتطلباته، بل وتحقيق نهضة فعلية في مختلف جوانب الحياة.

إنّه يدرك أنّ آلية فحص الأفكار الاجتماعية والسياسية والثقافية تتحدد باشتراك ممثلي الشعب على مختلف انتماءاتهم السياسية والمذهبية

الدكتور: منور قبروان

والعرقية؛ فاختلاف الآراء والأفكار، أداة مهمة لكشف الجوانب الخاطئة. فالأفكار وإن كانت صادرة عن إنسان يتّصف بسلوك أخلاقي رفيع، وينطلق في رؤيته للأمور من نية صادقة، ينبغي أن تخضع لفحص عقلي دقيق، وذلك أن درب النوايا الصادقة مليء بالعثرات والأخطاء.

إنّ عبدالله النديم على قناعة تامة بأنّ العديد من الأفكار والآراء السائدة في زمانه تنطوي على قدر ليس بالقليل من الخطأ والضرر، وأنّه يؤمن بأنّ الأمم الغربية الناهضة لم يكن يحصل لها ذلك لو لم تنفض غبار الجهل وأتبعَت سبيل النظر العقلي في أفكارها من خلال الفلسفات العقلية النقدية فيما: >> نحن معاصر الشرقيين في حاجة إلى نقد الأفكار وتفتيش الآراء حتى فيما يصدر منّا في الشؤون الأهلية، لنبذ الضار والأخذ بالنافع. فقد يصدر الرأي من إنسان عن الإخلاص، ويكون قد تلوّث عليه المطالب، فيخرج الرأي قطيرا يضرنا الأخذ به وإن كان صاحبه لم يقصد الضرر... وقد درست الأمم الغربية هذه المقدمات.. فاعتمدت على مجالس شوراها لتستخلص من تضارب الأفكار واختلاف الأحزاب قواعد لا تنقضها الحوادث وقوانين تلائم التابع والمتبوع وتبقي بها دعائم الدولة قائمة على أساس متين >>(1).

لقد أيقن عبدالله النديم أنّ سبيل نهضة بلاده يكمن في القضاء على الجهل والأوهام، وإظهار الاحترام والتقدير للعلماء بوصفهم صفوة المجتمع ورسَل التنوير الحقيقيين: إنّ جريدة " التنكيت " تدين الجهل والأوهام، و " أنّ إهانة العلماء هي أول علامات انحطاط البلاد، والجهل هو سبب كل الرزايا"(2).

الإرادة الفاعلة:

يرى عبدالله النديم وهو يتفحص أحوال الشعوب العربية كيف أصابها التخلف والخنوع؛ فبينما أفلحت المجتمعات الغربية في النهوض والتقدم في شتى مناحي الحياة، لم تتمكن المجتمعات العربية من تجاوز حالة الكسل والجهل

الفكر العربي وإشكاليات النهوض

والتخلّف والانحطاط المسيطر عليهما، ومن أسباب ذلك: هجرة العقول، وتراجع أهمية العلم وأهله، وانكفاء الإرادة عن العمل والتقايس حيال المصالح الوطنية.

إنّه برأيه لا وجود لإرادة فاعلة في الحياة الاجتماعية والسياسية العامة

في ظل جهل العوام تحت مظلة الاستبداد السياسي وفساد السلطان وجوره.

لقد " توالى الأعوام والجرائد تنقل لنا معاشر الشرقيين، أخبار أولئك

الفائزين وتشرح لنا من أعمالهم التي حيرت الأفكار وأدهشت العقول ما ساعدهم

عليه تمحيص الرأي وتوجيه الكلمة وتمحيص المتشاروين. نحن قعود على قارعة

الكسل والتهاون نكتفي بالتفرّج على الأمم العاملة ونفرح بما نراه من فوزها

ونغضب إذا تأخّر فريق منها. وقد انصرفنا عن مصالح أوطاننا وعمينا عن طريق

تقدّمنا وحيل بيننا وبين مجارة هؤلاء العقلاء بسور الأنفة من استشارة الفقراء،

ومفاوضة الضعفاء، وإن كانوا قد امتلأوا علما وكسبوا نباهة..»(3).

دعوته للنهوض:

يرى عبدالله النديم أنّ على سكان الشرق الذي ينتهي إليه، وعلى

المحتلين الإنكليز والنخبة المصرية، مسؤولية التخلّف والجهل والانحطاط والمعاناة،

ولذلك يدعو إلى تهينة العقول والنفوس قبل القيام بأي ثورة مسلحة، حتى لا

تنحرف عن أهدافها وبذلك ستكلّف الشعب ثمنا باهضا: >> إنّ سكان

الشرق عبيد: إنهم يزرعون ويحصدون ويبدعون لكي يغذوا التجارة الأوروبية،

ويزيدوا ثراء أوروبا.. كما لو كانوا قد خلقوا لخدمتها.. ما دام الشعب خاضعا

للجهل ويعوزة الاستعداد للنضال، فإنّه لن يتمكّن من التوصل إلى أيّ شيء... إنّ

الانتفاضة لن تجلب النجاح إذا لم يحز الشعب على المعارف وإذا ما انصرف

الناس عن المشروعات الصناعية، وإذا لم يعرفوا كيف يستعملون التقنية»(1).

وفي السياق نفسه ينتقد النديم ظاهرة تهميش دور الخطابة في الحياة الاجتماعية

الدكتور: منور قبروان

من خلال تركيزها على خطب المساجد الدينية دون الالتفات للمشكلات الواقعية التي يحتاجها الإنسان في حياته اليومية.

هذا؛ وبحكم أنه مارسَ الخطابة في أكثر من ميدان، فإنّه يلح أن يعتلي منابر المساجد خطباء أكفاء، الذين من خلالهم يمكن التأثير في الناس مع ضرورة طبع خطب المساجد وتداولها بين الناس.

إنّه أدرك أنّ من أهمّ أسباب غفلة الشرق ضعف الخطابة، واقتصارها- تقريبا -على خطب المساجد، وهي خطب لا تمسّ الحياة الواقعة، بل هي مجرّد عبارات محفوظة، ومعان متكررة مألوفة لا تحرّك قلبا ولا تضيء حياة" (2). ولهذا فهو يرى أنّ الدعوة يجب أن تتضمن " المحافظة على حقوق البلاد، والنهي عن الظلم والبغي، والدعوة إلى الإئتلاف لمواجهة الأخطار التي تظهر دلالتها في الأفق والاتحاد مع المواطنين من غير نظر إلى اختلاف الدين، والتذكير بمجد مصر السابق.. والتحذير من تمكين الأجنبي من وضع يده على سياسة البلاد.. ومعاملة الأجانب بالحسنى من حفظ حقوق تجارتهم، وعدم الإساءة إليهم <<(3).

فلسفة الاستبداد عند عبد الرحمن الكواكبي:

من هو عبد الرحمن الكواكبي ؟

ولد عام 1849م في كنف عائلة حلبية من أصل كردي، وتلقّى تربية عربية وتركية من الطراز القديم في مسقط رأسه، ثم عمل هناك موظفا وصحفيا إلى أن جلب عليه نقمه السلطات التركية، ففضّل الرحيل إلى القاهرة في عام 1898م، وهناك كتب مقالات في "مجلة المنار" ومجلات أخرى، وتردّد على مجالس محمد عبده، ثم سافر إلى الجزيرة العربية وشرقي إفريقيا ووضع كتابين: " طبائع الاستبداد " و" أم القرى "، وهو أحد أسماء مكة المكرمة، توفي عام 1903م(4)، بسمّ دسّت له في فنجان القهوة (5).

الفكر العربي وإشكاليات النهوض

مضمون مؤلفه (طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد)، ينطلق الكواكبي في مؤلفه المذكور من أن فكرة الاستبداد السياسي هي سبب حالة الجهل والتخلف والانحطاط السياسي والاقتصادي والاجتماعي والفكري والأخلاقي التي يعيشها الشرق العربي الإسلامي. فالرعيّة إذا ما أرادت النهوض من حالة التخلف والجهل والانحطاط،

والسير في طريق التقدّم والإزدهار ومباراة الأمم المتقدمة في العالم، فإنّه يتعيّن عليها التخلّص من الاستبداد السياسي بكافة أشكاله وأنواعه، وإشاعة العلم والحرية والديمقراطية، والسبيل إلى ذلك في نظره هو تنوير العقول ونشر المعرفة بين الشعوب المحكومة بالاستبداد، فالعلم هو الذي ينقل الشعوب من العتمة إلى النور، ومن العبودية إلى الحرية.

ولهذا، فإنّ الناس مستعبدون لأنهم يجهلون حقيقة أنفسهم وعناصر القوة التي بحوزتهم، فإذا ما تعرفوا على ذواتهم سيدركون أنّهم خلقوا أحراراً لا عبيداً، وبأنّ لهم الحق في العيش بكرامة في أوطانهم، اختيار الحاكم والحكومة بإرادتهم للوقوف على خدمتهم.

هذا ؛ والاستبداد هو الأساس الذي تقوم عليه مملكة الاستعباد، والحجاب الذي يحول دون رؤية الرعية نفسها في مرآة الحرية، والسياس الذي يعزلها عن رؤية الشعوب المتحضرة المتمدّنة.

والاستبداد في منظور الكواكبي هو الاستبداد السياسي للحكومة التسلطية المطلقة، وهو النوع الذي اتّسمت به الدولة العثمانية وأجهزتها الحكومية المختلفة؛ فالحاكم المستبد في هذه الدولة ينظر إلى نفسه على أنّه ظلّ الله في الأرض له الحقّ في التصرف برعيّته كيفما يشاء ومتى يشاء، فلم يكتف ببيسط سلطانه على الأرض، بل على الرعية كذلك.

الدكتور: منور قبروان

إنّ "... أكثر مراتب الاستبداد التي يتعوّذ بها من الشيطان هي حكومة الفرد المطلق، الوارث للعرش القائد للجيش، الحائز على سلطة دينية... المستبد يتحكّم في شؤون الناس بإرادته لا بإرادتهم، ويحكم بهواه لا بشريعتهم، ويعلم من نفسه أنّه الغاصب المعتدي فيضع كعب رجله على أفواه الملايين من الناس يسدّها على النطق بالحقّ... المستبد عدو الحق، عدوّ الحرّيّة وقاتلها... المستبد يودّ أن تكون رعيتّه كالغنم درًا وطاعة، كالكلاب تذيلاً وتملّقاً... والرعية العاقلة تقيّد وحش الاستبداد بزمام تستमित دون بقائه في يدها لتأمن بطشه، فإنّ شمع هزّت به الزمام وإنّ صال ربطته <<(1)، على أنّ استبداد الحاكم بالرعية ما كان ليكون لو لا توفر جملة من الشروط أبرزها: استبداد الجهل بالعلم، واستبداد المرء بنفسه واضطهاده لها، وتسليم نياط قيادها طوعاً لحاكمه المستبد بالرعية.

>>... فالإستبداد أعظم بلاء، يتعجّل الله به الانتقام من عباده الخاملين ولا يرفعه حتى يترّبوا تربية الأنفة... فالمستبدون يتولاهاهم مستبد والأحرار يتولاهاهم الأحرار، وهذا صريح معنى (كما تكونوا يوئى عليكم) <<(2).

الفساد الأخلاقي:

إنّ مخاطر الاستبداد لا تنحصر في جانب من جوانب الحياة، بل تمتدّ إلى مناحي كثيرة من جوانب الحياة. والأخلاق باعتبارها عنصراً جوهرياً في حياة الإنسان فإنّها تصبح عرضة للفتك بها، وإفسادها على يد الحكومات الفاسدة المستبدة، فتحلّ الكراهية محلّ المحبّة والتسامح، وتضعف الروابط الاجتماعية بين الناس، حيث ينتشر الجشع والطمع والغيرة والحسد والكذب والنفاق والغدر، وتضعف المروءة والشهامة، وتسري الوشاية والغيبة والنميمة سرّياً النّار في الهشيم. فهذا الكواكبي يقول: >> الاستبداد يتصرّف في أكثر الأميال الطبيعية والأخلاق الحسنة، فيضعفها أو يفسدها أو يمحوها فيجعل الإنسان يكفر بنعم مولاه، لأنّ لم يملكها حق الملك ليحمده عليها حقّ الحمد... أقل ما يؤثّر الاستبداد

الفكر العربي وإشكاليات النهوض

في أخلاق الناس،، إنّه يرغم حتى الأخيار منهم على ألفة الرّياء والنفاق وبئس السيّتان.. أسير الاستبداد العريق فيه يرث شرّ الخصال، ويتربّي على أشرّها، ولا بد أن يصحبه بعضها مدى العمر <<(1).

هذا، ويعوّل الكواكبي على الإرادة للخروج من مأزق الاستبداد، فمتى توقّرت للإنسان أمكن له أن يبدأ مسيرة التغيّر في حياته والتخلّص من وجه المستبد والمطالبة بحقوقه، لكنّه إذا افتقد إليهما يصبح كائنا تابعا لمشية مولاه، فيكون الاستبداد والعبودية القدر الذي يحل به؛ فالإرادة أم الفضائل، كيف لا وقد شبهها سبينوزا بكائن أعى يحمل على كتفه الإنسان المبصر. ولهذا فأسير الاستبداد الفاقد الإرادة هو مسلوب حق الحيوانية فضلا عن الإنسانية، لأنّه يعمل بأمر غيره لا بإرادته. ولهذا قال الفقهاء: " لا نيّة للرقيق في كثير من أحواله إنما هو تابع لنية مولاه "(2).

كان هذا موقف الكواكبي في مجال التغير في الجانب السياسي، فما هو

موقفه في المجال الديني ؟

لاشكّ أنّ المتأمل لكتاباتّه يجد أنّ ما جاء به قد عبّر عن حالة من التقدّم، عمّا جاء به محمد عبده، فهو يعتبر قضية التجديد قضية حاصلة، ولذلك نراه يحاول تأسيس منظومة إيديولوجية متماسكة تؤول القرآن وتضع تصوّرات سياسية ودينية جديدة. إنه لا يكتفي من ملاءمة الدين مع العصر، بالدعوة إلى دراسة العلوم الطبيعية، بل يغوص في الفكر والسياسة داعيا إلى التجديد، فالقضية بالنسبة له ليست العلوم الطبيعية فقط، بل والسياسية أيضا التي يعتبر غيابها من أسباب تخلف العرب(3)، ولهذا نراه يدعو إلى تحقيق ما حققته أمم الغرب(4)؛ إنّه ينطلق من نفس ما انطلق منه محمد عبده، أي طبيعة (الدين الرسمي) السائد، حيث يشدّد النقد على العقيدة الجبرية والتهيدية(5)، فيها جمّ الغلاة المتصوّفين " الذين استولوا على الدين فضيّعوه،

الدكتور: منور قبروان

وضيّعوا أهله " (6)، ليطالب إلى تجديد النظر في الدين، والعودة به " إلى أصله المبين البريء من حيث تمليك الإرادة ورفع البلادة من كل ما يشينه " (7).

إنّ الإسلام برأي الكواكبي يحتاج " إلى التجديد بتفريق الغي من الرشد "، من اجل شطب ما طرأ " على الإسلامية من التأويل والتحريف في بعض أصولها وكثير من فروعها" (8).

ويؤكد أنّ الإسلامية " هي أحكام القرآن، وما ثبت من السنّة، وما اجتمعت عليه الأمة في الصدر الأول، لا يوجد فيها ما يباه عقل أو يناقضه تحقيق علمي " (1).

العقلانية الثورية من فكر شبلي الشميل:

شبلي الشميل (1853-1917م) طبيب لبناني، ترجم كتاب " القوة والمادة " للعالم والفيلسوف الألماني (بوختر لودفيغ) (1824-1899م) والذي فصل من التعليم بسبب تأليفه للكتاب، ولذلك كرّس نفسه لمزاولة الطب في مسقط رأسه. إنّه أول داعية للداروينية والمادية في الشرق العربي واعتقد أنّ العالم ينتظم ويحرّك نفسه بنفسه، لم يكن يؤمن بالدين باعتباره في نظره يتنافى مع العلم، فضلا عن كونه جامدا وما يرتكب باسمه من جرائم.

يتمسك الشميل بنظرية " التوازن " عند سبنسر (1870-1903م) القائم على توازي قوى الصراع والوحدة ؛ إنّ المجتمع يجب أن يتطور تبعا لنفس القوانين التي تتطوّر الطبيعة بموجها- قانون توازي القوى الذي يظهر في الصراع، وقانون اتحاد وتجمّع القوى الذي يحدّده التطور"، يعتقد أنه مع التقدم سيتسارع التطور وستتقارب الشعوب فيما بينها. وستكون الحروب أقلّ، وسيتفرغ الإنسان للعمل البناء، أمّا الإنسان فهو مخلوق الطبيعة الوحيد القادر على السيطرة على عملية التطور والتأثير الواعي في مجرياتها، وهذا خروج عن الفهم القائل بفرضية وجود قوانين حتمية موضوعية تحدد شكل تطور الإنسان وتتحكم به." فالإنسان

الفكر العربي وإشكاليات النهوض

في الحياة الاجتماعية يستبدل بالعنف انتظام الناس الاختياري، وبالتطّلع إلى إشباع الرغبات الفردية وتحقيق السعادة الشاملة " (2). وخير النظم الاجتماعية - من وجهة نظره- هو النظام الذي تعمل كل عناصره لمصلحة الكلّ، بالتعاون هو القانون الأسى للإنسان " وهو هنا متأثر بـ (سبنسر) (3).

موقفه من الحكومة الشرعية:

يرى الشميل أنّ الحكومة المثلى هي التي يجري انتخابها من قبل الشعب انتخابا ديمقراطيا حرًا ونزيها، وهي الحكومة التي تعبّر فعلا عن إرادة الشعب وطموحاته ؛ إنّها الحكومة التي تخضع للمساءلة القانونية، ويكون القانون سياجا لها. ومن هنا فالحكومات المشرقية العربية برأيه حكومات فاسدة، منفلة فوق القانون والشرائع، لأنّها لاتخضع لأيّ تشريع قضائي، الأمر الذي يجعلها حكومات ظالمة مستبدة. والحكومات من هذا النوع تستهلك حقوق الوطن والمواطن دون رقيب، ممّا يؤدي إلى ضعف الأمة وجعلها نهبا للحاكم المستبد.

" الفرق من عهد أبقرات إلى اليوم بين حكومات المغرب وحكومات المشرق أنّ تلك تحكمها شرائعها وهذه تحكمها ملوك. وإن تعدّلت الأحكام في بعض ممالك الشرق اليوم فما تعديلها إلّا صورة لا معنى لها، فإنّ ملوك الشرق ما زالوا فوق شرائعهم، فأماتت حكوماتهم من الامة عواطف الشهامة والإقدام بما ثقلت على كواهلهم من الإذلال وسائر ما يجري إليه الاستبداد وفوّت فيه كل الصفات الدنيئة الهادمة لصروح الاجتماع بما أخدمت من قوى العقل بإطفائها نور العلم " (4).

رأيه في حرية التعبير:

يرى الشميل أنّ الكتابة حاجة إنسانية ضرورية، من خلالها يمكن للفرد أن يعبر عن ذاته وأمّته، ولذلك فأيّ اعتداء على الكلمة إنما هو اعتداء على الإنسان بل اعتداء على الوظيفة العضوية التي منح أياها (العقل)، " إنّ الآلات

الدكتور: منور قبروان

التي يخترعها الإنسان (ومنها القلم) ليست سوى أعضاء إضافية متممة لأعضائه الطبيعية، فلا يجوز أن تعامل معاملة استثنائية تخالف معاملة الأعضاء الطبيعية نفسها.. فإذا جني بها القانون الذي يتكفل بمعاقة جنایات الأعضاء الطبيعية، وهو القانون العام، يجب أن يتكفل بمعاقة جنایات الأعضاء الإضافية أيضا "(1).

هذا؛ والشميل من خلال كتاباته يبدو داعيا ثوريا يطلب من شعوب الشرق التمرد على حكوماتها، وهذه الثورة التي يدعو إليها إنما هي الثورة التي تكون تعبيرا عن حاجات الناس الكامنة في صدورهم. وهذه الثورة يعتبرها شيء طبيعي لا يمكن الاستغناء عنه في بعض الأحيان. ولهذا يقول: >> التطور- وهو قاعدة، تورث أمر مستتر في الجزء الأكبر منه، ولكنه طبيعي في بعض الأحيان.. في شروط معينة يمكن للمجتمع الاعتراف بالضرورة الملحة للجوء إلى الثورة تفاديا لهلاك محقق، ولكن الثورة يجب أن تكون نتيجة لاقتناع داخلي عميق يتقاسمه الشعب كله، أما إذا كان خلاف ذلك، فقد لا ينتج عنها سوى الأذى، والثورة الشعبية لا تقهر لأنها ليست عمل جفنة من الناس، بل نتيجة انسلاخ طبيعي للمجتمع بأكمله من كل ما علق به وينيخ عليه "(2).

ثم أنّ هذا الفكر انطلق من صميم المشكلات التي تعيشها الأمة العربية وليس تقليدا لفلاسفة التنوير الفرنسيين. ذلك أنّ " عصر النهضة العربية يختلف عن عصر التنوير الأوروبي إذ أنه لم يسبقه عصر نهضة عربي كما حدث في أوروبا، وإنما كان عصر تنوير وعصر نهضة في الوقت نفسه، بحيث جمع ما بين أهداف عصر النهضة المتمثل في البعث والإحياء.. وبين أهداف عصر التنوير وهو الانفتاح على إنجازات الحضارة الحديثة، فتزاوجت معا فكرة بعث وإحياء التراث العربي الإسلامي مع الانفتاح على الحضارة الأوروبية الحديثة "(3).

الفكر العربي وإشكاليات النهوض

ماذا عسانا أن نقول بعد هذا الذي مرّ معنا من أفكار لبعض دعاة النهضة والتنوير في الفكر العربي، لعلّ القضايا والإشكاليات التي عالجوها، إنّما تعدّ في الحقيقة قضايا جوهرية جديرة بالفهم والتعمّق فيها خاصة وأنّ أمتنا العربية لا زالت تعاني الكثير من الأمراض والمعوقات رغم تقدّم غيرنا في شتى مناحي الحياة، ومن هنا فالعودة إلى تلك الأفكار تعدّ ضرورة حتمية لتأسيس نهضة عربية عصرية، فقضايا الحرية والديمقراطية والعدالة والمساواة وسيادة القانون وبناء الدولة الدستورية إنّما قضايا حسّاسة والبحث فيها يعمل بسير تقدّمنا.

هوامش المقال

1. معجم الفلاسفة، إعداد جورج طرابيشي، ط1، دار الطليعة، بيروت، سنة 1997م، ص: 417.
2. ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة (1798-1939م)، تر/ كريم عزقول، دار نوفل، بيروت، لبنان، 2001م، ص: 145.
3. ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة (1798-1939م)، ص: 147.
4. محمد عبده، مجلة الإسلام، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت، 1981م، ص: 48.
5. عبد العظيم رمضان، الفكر التربوي في مصر، قبل ثورة 23 يوليو، مكتبة مذبولي، القاهرة، (د.ت)، ص: 32.
6. المرجع نفسه، ص: 34.
7. المرجع نفسه، ص: 70.
8. د/ محمد عمارة، الإمام محمد عبده، مجلة الإسلام، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت، 1981م، ص: 75.
9. الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج3، ص 279، نقلا عن محمد عمارة، ص: 77.
10. د/ محمد عمارة، المصدر السابق، ص: 82.
11. المصدر نفسه، ص: 70.
12. الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج3، ص 422، نقلا عن محمد عمارة، ص: 70.

الفكر العربي وإشكاليات النهوض

13. الأعمال الكاملة للإمام محم د عبده، ج4، نقلا عن المصدر السابق، ص: 73.
14. د/ محمد عمارة، المصدر السابق، ص: 67.
15. المصدر نفسه، ص: 65.
16. المصدر نفسه، ص: 65.
17. عبد العظيم رمضان، الفكر الثوري، مرجع سابق، ص: 31.
18. محمد عمارة، الإمام محمد عبده، مصدر سابق، ص: 85.
19. أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، دار الفكر العربي، بيروت، ص: 199، ص: 211، ص: 245.
20. خوري رثيف، الفكر العربي الحديث (أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي)، مرجع سابق، ص: 203.
21. زل. ليفين، الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث (في لبنان وسوريا ومصر)، ص: 199-200.
22. خوري رثيف، الفكر العربي الحديث (أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي)، تحقيق وتقديم/ محمد كامل الخطيب، ط3، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، دمشق، 1993م، ص: 202-203.
23. زل. ليفين، الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث (في لبنان وسوريا ومصر)، ص: 199-200.
24. أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، دار الكتاب العربي، بيروت، 1979م، ص: 218.
25. المرجع نفسه، ص: 218.

الدكتور: منور قبروان

26. ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة (1798-1939م)، مرجع سابق، ص: 277.
27. مجلة " الفكر السياسي "، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، السنة الثامنة، العدد الخامس والعشرون، ص: 195.
28. الكواكي عبدالرحمن، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، 2002م، ص: 27-25-24-23.
29. المصدر نفسه، ص: 28-27.
30. المصدر نفسه، ص: 76.
31. الكواكي عبدالرحمن، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، ط2، 1973، ص: 17.
32. المصدر نفسه، ص: 35.
33. الكواكي عبدالرحمن، أم القرى، مصدر سابق، ص: 27-26.
34. المصدر نفسه، ص: 39.
35. الكواكي عبدالرحمن، طبائع الاستبداد، مصدر سابق، ص: 98.
36. الكواكي عبدالرحمن، أم القرى، مصدر سابق، ص: 73.
37. المصدر نفسه، ص: 143.
38. مجلة " الفكر السياسي "، اتحاد الكتاب العرب، ربيع 2006م، ص: 204.
39. أنظر معجم الفلاسفة، إعداد / جورج طرابيشي، مرجع سابق، ص: 257-258.
40. خوري رثيف، الفكر العربي الحديث، ص: 213.
41. المرجع نفسه، ص: 212.

الفكر العربي وإشكاليات النهوض

42. زل. ليفين، الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث (في لبنان وسوريا ومصر)، مرجع سابق، ص:259.
43. زل. ليفين، الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث (في لبنان وسوريا ومصر)، تر/ بشير السباعي، دار ابن خلدون، بيروت، 1978م، ص:199.
44. عبد الله موسى، عقلانيات الفكر العربي، دار الغرب للنشر والتوزيع، 2001م، ص:59.