

مفهوم النهضة في الفكر السياسي الغربي والإسلامي: إشكالية "الدلالة" و"المعرفة"

*The Concept of Renaissance in Western and Islamic Political Thought: The Problem of "Semantic" and "Epistemic"*خالد فوزي يعقوب المحاسنه¹¹ قسم العلوم السياسية، جامعة العلوم التطبيقية- البحرين، mhasnehk@yahoo.com

تاريخ النشر: 2020/10/22

تاريخ القبول: 2020/ 09/ 27

تاريخ الاستلام: 2020/ 08/15

ملخص: هدفت هذه الدراسة إلى الكشف عن إشكالية مفهوم النهضة في الفكر السياسي الغربي والإسلامي في الإطار "الدلالي" و"المعرفي". وتوصلت نتائج الدراسة إلى أن الاستخدام الشائع لمفهوم النهضة في الفكر الإسلامي قد تأثر باللفظ الغربي، وأصيب بمعانٍ ودلالات محملة بالتجربة الغربية للنهضة، ولكنّ الواقعين التاريخيين اللذين أُستخدم لفظ النهضة للدلالة عليهما مختلفان على المستوى الدلالي، إذ أنّ المسيرة التاريخية لمفهوم النهضة من المنظور الإسلامي ظلت تحمل طابع الرد والتحدّي الذي فرضه الوجود الغربي على كافة المستويات، على عكس المفهوم الغربي للنهضة الذي لم يكن استجابة إلى حافز خارجي بقدر ما هو مواصلة في تطوير مرحلة تاريخية سابقة. وعليه تتجسد إشكالية أخرى للنهضة في إطارها المعرفي، إذ أن اقتزان مفهوم النهضة بالتجربة الغربية (منشأ المفهوم) ومحاولة الاقتداء بذات المسار الحركي للمفهوم، ومن ثم تفعيل المنهج التجريبي "العقلي"، قاد إلى الخلط بين العقيدة والعقل نتيجة لغياب الوعي الحقيقي للمنهج الإسلامي القائم على الوحدة لا التضاد. وتجسّداً لإشكالية النهضة والتي انتقلت من الإطار الدلالي إلى الإطار المعرفي، تأتي أهمية تأصيل المرتكزات التي يقوم عليها مشروع النهضة من منظور حضاري إسلامي.

كلمات مفتاحية: مفهوم النهضة، الفكر السياسي الغربي والإسلامي، إشكالية الدلالة والمعرفة

Abstract: Civilized This study aimed to reveal the problematic of the concept of renaissance in Western and Islamic political thought in the "semantic" and "epistemic" framework. This study concluded that the notion and mandings of the Renaissance in Islamic thought has influenced by the experience and terminology of Western civilization. Although there is a difference between Western and Islamic political thought regarding the renaissance concept, both of them have returned to the origins and critical review of the aspects of stagnation. However, historical realists used the term of Renaissance to signify differently from the semantic level because the historical march of the concept of Renaissance from an Islamic perspective continued to bear the nature of the response and the challenge imposed by the western presence at all levels. Contrary to the Western notion of renaissance, which was not a response to an external stimulus, but rather a continuation of the development of a previous historical stage. Accordingly, another problematic of Renaissance embodied in its cognitive framework, as the concept of Renaissance linked to the western experience (the origin of the concept) and the attempt to imitate the same dynamic path of the concept that based on the experimental approach. This led to a confusion of faith and mental because of the absence of real awareness of the Islamic approach based on unity, not contrast. Due to the problem of Renaissance, which moved from the semantic framework to the epistemic framework, there is the importance of analyzing the pillars of the Renaissance project from an Islamic perspective

Keywords: Renaissance, Western and Islamic political thought, the semantic and epistemic problematic.

يحتل سؤال النهضة مكانة مركزية في الفكر السياسي الغربي والإسلامي، حيث أرتبط مفهوم النهضة في الفكر الغربي بقضيّة الإصلاح والتّغيير داخل المجتمعات الإنسانية، كما أنه أرتبط بشكل من أشكال الوعي بالواقع المعاش ومشكلاته وسليبيّاته، وقد شاعت لدى رواد النهضة والإصلاح العرب والمسلمين في العصر الحديث والمعاصر لفظ النهضة أو بمرادفاتها العديدة كالقول بـ"التغيير، واليقظة، والصحوّة، والبعث، والحركة، والتقدم، والإصلاح... الخ"؛ فاستخدام هذه الكلمات يتضمن معنىً واحدًا هو الصيغة الإدارية للحركة والتغيير لتجاوز الواقع المعاش ومشكلاته وسليبيّاته وفق مفاهيم الأمة وثقافتها الخاصة بها.

وتعتبر عملية تحليل المفاهيم المدخل الحقيقي في تشخيصها ومعرفة أبعادها الكامنة، ذلك لأن المفاهيم لا تؤخذ بمعانيها اللغوية والاصطلاحية فحسب، وإنما لا بد من تناولها تبعًا لمسيرة حركتها التاريخية، وما قد تعترى تلك المسيرة من اختلاف وتحوّل في التوجهات والأهداف، ومفهوم النهضة في الفكر السياسي الإسلامي من المفاهيم التي انصهرت بالتجربة الغربية للنهضة وما تضمنها من اختلاف على مستوى الدلالة، والخلط والتداخل بين المفهومين ترتّب عليها ازدواجية في الرؤية المعرفية واستسلام للثقافة الغربية، وما نتج عنه من قصور في تشخيص الواقع واختلاف بالتوجهات.

إشكالية الدراسة وتساؤلاتها:

على الرغم من التماثل الشكلي بين المفهومين الغربي والإسلامي للنهضة في قواعد الانطلاق نحو النهضة بـ "العودة إلى الأصول في نقائها الأول"، و"المراجعة النقدية للفكر والواقع معًا"، إلا أنّهما اختلفا على مستوى الدلالة والتوجه، والخلط والتداخل بين المفهومين ترتّب عليها ازدواجية في الرؤية المعرفية بين "الأنا" و"الآخر"، وما نتج عنه من قصور في تشخيص الواقع واختلاف بالتوجهات

والسؤال الذي يطرح نفسه في هذا السياق، ما هي دلالات مفهوم النهضة وإشكالياته في الفكر الغربي والإسلامي؟ وكيف انتقلت إشكالية المفهوم من المستوى الدلالي إلى المستوى المعرفي؟ وهل هناك أولويات للعمل لأي مشروع حضاري من المنظور الإسلامي؟

أهمية الدراسة:

تنطلق أهمية الدراسة في تناول المسار الحركي لمفهوم النهضة في الفكر السياسي الغربي والإسلامي الذي يفترض سيره قدمًا - وعلى نحو تصاعدي - من "الصحوّة، إلى اليقظة، ومن ثم النهضة والحضارة"⁽¹⁾،

وهذا لا يعني أنه لا توجد دراسات تناولت دلالات مفهوم النهضة، وإنما تتبلور الأهمية في تحديد نقطة الانحراف التي وصل إليها المفهوم بشكلها النظري، ومن ثم في تحديد أولويات العمل لأي مشروع حضاري من المنظور الإسلامي.

أهداف البحث:

تسعى الدراسة إلى تحقيق مجموعة من الأهداف تتمثل في:

- 1- التعرف على إشكالية مفهوم النهضة على مستوى البناء الدلالي.
- 2- معرفة إشكالية مفهوم النهضة على مستوى البناء المعرفي.
- 3- تحديد الحلول المقترحة لتجاوز إشكالية مفهوم النهضة والمضي نحو التجدد الحضاري من منظور إسلامي.

منهجية الدراسة:

ستعتمد الدراسة على المنهج المقارن التحليلي، إذ تعتبر المنهجية المقارنة من أنسب المناهج لدراسة الفكر السياسي، لأنها تُحدث مقابلة بين الفكر والفكر الآخر، وبموجبها نستطيع تمييز أوجه التشابه وأوجه الاختلاف⁽²⁾، كما أنّ المنهج المقارن لا يقف عند حدود التشابه والاختلاف، بل الأمر يقتضي أيضًا تفسير وتحليل لأشكال الاتفاق والاختلاف بين كلا المفهومين، ومن ثم تحديد الاتجاهات العامة للظاهرة المدروسة⁽³⁾.

أولاً: إشكالية مفهوم النهضة على مستوى البناء الدلالي

ما تجدر الإشارة إليه - قبل البدء في تحديد دلالات المفهوم - هو أن التباس كل مفهوم يتأثر بعاملين، أولهما: "التحويلات التي تطرأ على الواقع الذي وُجد ذلك المفهوم من أجل التعبير عنه"⁽⁴⁾، وثانيهما: "الاستخدامات المختلفة التي تمنحه دلالات مختلفة نسبياً بعضها عن البعض الآخر"⁽⁵⁾، وبهدف تحديد مقصدنا لمفهوم النهضة في الفكر الإسلامي، كان لا بد من بيان مفهومها في الفكر الغربي، ومقارنتها بمفهومها في الثقافة العربية والإسلامية، حتى لا يختلط مقصدنا بالمفهوم الغربي للنهضة. وبناءً على ذلك، تركز "السيرة الدلالية"⁽⁶⁾ لأي مفهوم على أمرين، أولهما: معرفة المعنى اللغوي والاصطلاحي للألفاظ التي تعبر عن مفهوم النهضة، وهي ما تسمى بالدلالات الأصلية للمفهوم، وثانيهما: الدلالات التاريخية التي اكتسبها مفهوم النهضة عبر تطوره.

لذا سيتم تناول إشكاليات مفهوم النهضة على المستوى الدلالي، ذلك من خلال تحديد دلالات مفهوم النهضة اللغوية والاصطلاحية والتاريخية في الواقعين "الغربي" و"الإسلامي" وعلى نحو مقارن، بهدف تحديد إشكالياته على المستوى الدلالي، وكيفية انتقالها إلى المستوى المعرفي.

1. الدلالات الأصلية لمفهوم النهضة

أ. الاستخدام اللغوي والاصطلاح في سياق الثقافة الغربية:

يستخدم مصطلح "Renaissance" - في اللغة الفرنسية- من فعل "Réveille" (ولد من جديد) المشتق من "Renaissance" بمعنى (الميلاد أو الولادة) "naissanc"، أو بمعنى (الجديد) "nouvea"، أو بمعنى (أحيا) "revive"، أو (إحياء) "renouveau"، أو بمعنى (القيامة) "résurrection"، ويقابلها "بعث" وانبعاث" باللغة العربية⁽⁷⁾، هذا على مستوى الدلالة اللغوية.

أما عن الدلالة الاصطلاحية، فهي تشير على أنها حركة فكرية قائمة على إحياء التراث اليوناني الروماني⁽⁸⁾، وهو ما أشار إليه جورج راندال بالقول: "بأن كلتا الحركتين النهضة والإصلاح كانتا تعودان إلى العصر القديم، إلى عصر روما الذهبي والمسيحية، وكلتاها كانت ثورة على فلسفة القرون الوسطى"⁽⁹⁾.

كما يشار إلى أن استخدام كلمة "Renaissance" في الفكر الغربي تُطلق كتعبير عن مرحلة مضت من تاريخ أوروبا، وبالتحديد النهضة الإيطالية في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، ثم عمت أوروبا كحركة تجديد واسعة وعميقة شملت الفنون والعلوم. الخ، معتمدةً على إحياء التراث الإغريقي - الروماني، وما رافقها من الاهتمام بالإنسان، وسبقها حركة الإصلاح الديني ضد فساد الكنيسة "الكاثوليكية" والتي نتج عنها تكون المذهب والكنيسة "البروتستانتية"، ثم نشأ العلم والدراسات التجريبية، فكانت النهضة ميلاداً جديداً عن القرون الوسطى⁽¹⁰⁾.

واستنتاجاً لما هو مستخلص من واقع تتبعنا لمسيرة مفهوم النهضة في الفكر الغربي، ووفقاً لدلالاته الأصلية، فهي: "ميلاداً جديداً وانبعاث عن تراث قديم هو اليوناني واللاتيني، واعتماده مرجعاً للتفكير، أي أنها عملية خروج من نسق فكري مقيد للعقل (سلطة الكنيسة) إلى نسق آخر يسمح للعقل بالانطلاق ليقوم بوظيفته في الإبداع وإعمار الحياة".

ب. الاستخدام اللغوي والاصطلاحي في سياق الثقافة العربية والإسلامية:

جاء استخدام مصطلح "النهضة" في الفكر الإسلامي بمعنى: "تَهَضُّ يَنْهَضُ تَهَضُّاً وَتَهَضُّاً، وَأَنْتَهَضَ، أَي قَامَ.. وَأَتَهَضُّ حِرْكَه لِنَهْوِضٍ.. وَاسْتَنْهَضْتُهُ لِأَمْرٍ كَذَا إِذَا أَمَرْتَهُ بِالنَّهْوِضِ لَهُ، وَنَاهَضْتُهُ أَي قَاوَمْتُهُ.. وَالتَّهَضُّةُ: الطَّاقَةُ والقُوَّةُ.. وَأَتَهَضُّه بِالشَّيْءِ: قَوَاهُ عَلَى النَّهْوِضِ بِهِ"⁽¹¹⁾، كما جاء استخدامها بمعنى: "التَّهَضُّةُ: الوثبة في سبيل التقدم الاجتماعي أو السياسي أو الاقتصادي... الخ، ويقال فلان تَهَضُّةً إِلَى كَذَا: حَرَكَةً لِلنَّهْوِضِ.. وَالتَّهَضُّ: الدَّوْبُ عَلَى أَنْ يَسْلُكَ سَبِيلَ التَّقَدُّمِ. وَالكَثِيرُ النَّهْوِضُ"⁽¹²⁾، ومن خلال المعنى اللغوي تتضح حركية النهوض وفعليته في الأشياء سواء على الصعيد الفكري والنفسي أو المادي، وفي كلا المعنيين هناك انتقال من حال إلى حال وتغيير في الهيئة والموضع وتحرك للحواس عند المرء واستحضار لطاقاته وقواه⁽¹³⁾، هذا على مستوى الدلالة اللغوية.

أما عن الدلالة الاصطلاحية، فهي تشير على أنها: "فترة زمنية بدأت منذ حلول القرن التاسع عشر واستمرت خلال القرن العشرين ليدعوها بعصر النهضة العربية أحياناً وللإسلامية أحياناً أخرى، وذلك حسب المدى الجغرافي الذي يفكر فيه هؤلاء المحللون، وتبعاً لغاياتهم الفكرية وتوجهاتهم النظرية"⁽¹⁴⁾، كما يشار أيضاً إلى: "المفكرين المسلمين الذين عرفهم القرن التاسع عشر وجزء من القرن العشرين بأنهم زعماء إصلاح، أو أنهم مفكرو النهضة بالنسبة إلى تاريخ الشعوب العربية خاصة أو الإسلامية عامة"⁽¹⁵⁾.

في حين يقسم د. فهمي جدعان - وفي محاولة منه لتحديد الدلالة الاصطلاحية للمفهوم - تاريخ الحضارة الإسلامية منذ بدايتها إلى أربع مراحل أساسية، مرحلة أولى: تشمل أربعة قرون منذ ظهور الإسلام، وهي التي توسع فيها الإسلام وبنى حضارة شاملة على أساس مبادئه، وهي المرحلة التي نما فيها العمران بصفة عامة، وشهدت نشأة وتطور العلوم المختلفة، ومرحلة ثانية: وهي التي بدا فيها أن الحضارة الإسلامية اكتملت، وأصبح التوازن هو الحفاظ على مكتسباتها، ومرحلة ثالثة: هي التي بدأ فيها اختلال تلك الصورة المتوازنة وقد شهدت مظاهر اضمحلال تحدث عنها الغزالي والماوردي والتي استمرت آثارها إلى القرن التاسع عشر، ومرحلة رابعة: وهي مرحلة اليقظة والنهضة، وهي التي بدأت في القرن التاسع عشر، وما تزال مستمرة لاستعادة الدور الحضاري⁽¹⁶⁾.

كما قد درس أحمد أمين وعبد المتعال الصّعيدي رواد النهضة الإسلامية من بلاد عربية وإسلامية متعددة كدراساتهم لـ "عبد الوهاب، مدحت باشا، والسيد احمد خان، وجمال الدين الأفغاني والكواكبي،

ومحمد عبده... الخ"، حيث اسماً دعوتهم احمد أمين بالإصلاح، في حين اسماً دعوتهم عبد المتعال الصّعيدي بالمجددين.

أما عن العنصر الأساسي المستخلص من واقع دراستهم لهؤلاء المفكرين، بمعنى العنصر الذي تتمحور حوله كل الأفكار الأخرى، هو الدعوة المزدوجة بضرورة إصلاح المجتمع الإسلامي بالعودة إلى العقيدة في صفاتها، والمراجعة النقدية للواقع عبر ما تراكم من سلبيات خلال قرون ركود الحضارة الإسلامية⁽¹⁷⁾.

2. الدلالات التاريخية لمفهوم النهضة

أ. في سياق الثقافة الغربية:

ما تجدر الإشارة إليه هو أن أي لفظ لا يظل على معانيه الأولية، فالاستخدام المتواتر يؤدي إلى معاني ودلالات تكتسب مرجعيتها في ظل بيئتها، وهذا ما ينطبق على لفظ النهضة في الاستخدام الأوروبي له⁽¹⁸⁾، وهو ما يؤكد د. أحمد برقراوي بالقول: "بأن النهضة بوصفها مفهومًا يشير إلى مرحلة انتقالية، غير أن هذه الصفة العامة للانتقال تخفي وراءها اختلافًا في خصائص كل مرحلة انتقالية مما لا يسمح للباحث أن يقيم تشابهاً في السيرة التاريخية على هواه"⁽¹⁹⁾؛ إذ أن **فكر النهضة في الثقافة الأوروبية** قد تطور - بسبب الصراع بين العلماء التجريبيين ورجال الكنسية - على نحو أفرز ثلاثة عصور فكرية وهي:

✓ **عصر النهضة:** وهي فترة في تاريخ أوروبا كانت تشير إلى حركة العودة إلى أصول قديمة، وهي بالنسبة للأوروبيين الأصول اليونانية واللاتينية، وذلك لجعلها كنقطة انطلاق لتفكير جديد ومن أجل عصر جديد، وهو ما يعني التخلص من هيمنة الكنيسة على العقل⁽²⁰⁾. وتعيّن فترة النهضة - في الغالب - في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، وامتدت حتى القرن السابع عشر، على أن هنالك من يعود إلى القرن الرابع عشر، بل وإلى القرن الثاني عشر للحديث عن بداية حركة النهضة في أوروبا⁽²¹⁾.

✓ **عصر التنوير:** ومن سماته، الإيمان بقدرة العقل على التحرر من كل أشكال العبودية الفكرية، والحق في تقرير المصير، وتشكيل الدولة والمجتمع... الخ. كما امتد عصر التنوير من القرن السابع عشر حتى أواخر القرن التاسع عشر⁽²²⁾.

✓ **عصر الحداثة:** وهي الفترة التي حقق فيها مجتمع ما بعد الثورة إنجازات هائلة، تكنولوجية وفكرية، وسياسية واجتماعية... الخ، وهي امتداد لعصر الأنوار في القرن العشرين. كما تطور الفكر الحداثي المعاصر إلى: "نزعة تقوم على النفي والإنكار في الفلسفة والأخلاق والسياسة، فتنكر أيّة حقيقة ثابتة على الإطلاق، وتذهب إلى أن القيم الأخلاقية مجرد وهم وخيال"⁽²³⁾. ويقول كرين برينتون في وصفه للانحراف القيمي لمسار النهضة في الفكر الأوروبي بقوله: "إذا كان القرن التاسع عشر قد احتفظ بنوع من التوازن غير المستقر بين التقليد أو التجديد، السلطة أو الحرية، الإيمان بالله أو الإيمان بالآلة، الولاء للأمة أو الولاء للإنسانية... إلا أن القرن العشرين شهد انقلاباً لهذا التوازن، وهدم للعديد من القيم والمثل العليا"⁽²⁴⁾. كما يقول د. محمد نصر عارف في هذا الصدد: "إن حركة ما بعد الحداثة ركزت على ضرورة نفي السلطة - أيّة سلطة - والتأكيد على الاستقلال الفردي... فإذا كانت الحداثة قد شهدت التحول من الدين إلى الدولة فإن ما بعد الحداثة قد قامت بتجاوز الدين والدولة معاً إلى الفرد"⁽²⁵⁾.

ب. الدلالات التاريخية لمفهوم النهضة في سياق الثقافة العربية والإسلامية:

فهي تتضح من مرادفات مفهوم النهضة لدى الرواد الأوائل بخصوص المصطلح ودلالاته، فقد أستعمل البعض في النصف الثاني من القرن التاسع عشر للتعبير عن ضرورة صعود المجتمع من درجة إلى درجة أعلى عدة عبارات مثل: "التزقي والشخص، يقابله الهبوط، والتمدن... ثم مع الثلث الأول من القرن العشرين ظهرت عبارات التقدم والارتقاء"⁽²⁶⁾، وتتضمن كل هذه العبارات: "دلالة التحرك من أسفل إلى أعلى أو من طور إلى آخر، وبذلك تكيف مضمون النهضة منذ البداية وتحددت حركتها بضرورة تحقيق النديّة مع الآخر"⁽²⁷⁾.

أما عن سمة النديّة، فهي تجسيد لواقع التناقض الأيديولوجي في مسار النهضة الأوروبية الذي ترتب عليه تناقض في المواقف والاتجاهات التي تبلورت في زمن النهضة الإسلامية، حيث كانت تتضمن بداخلها صراعاً بين تصورين حول الموقف من أوروبا: موقف يرفض أوروبا ذات النزوع نحو الهيمنة والقضاء على هويّة الشعوب الأخرى، وموقف قبول أوروبا ذات النهضة التي أدت إلى تطورات على الصعد الفكرية والعلمية والسياسية... الخ⁽²⁸⁾. كما قد اختلفت المرادفات تبعاً لمرجعية الفكر، كمفهوم "التجديد" مثلاً الذي استخدم لدى تيارات الإصلاح الديني لارتباطه من الناحية اللفظية بالسياق الديني⁽²⁹⁾.

كما قد ظهرت في القرن العشرين مصطلحات قريبة للنهضة مثل: "اليقظة" و"الابتعاث" و"المدنية"، وهناك مصطلحات تحكمت فيها السياقات التي عرفها العالم الإسلامي خلال القرن العشرين بعد الحربين العالميتين، حيث انتشرت أيديولوجيا التحرر والهيمنة الاستعمارية الأوروبية، وانتشار أفكار الاشتراكية وظهور مصطلح "الثورة"⁽³⁰⁾.

كذلك يعتبر مفهوما "الحدائثة" و"العصرنة" من المصطلحات الأكثر شيوعاً لدى أوساط التيارات المتأثرة بالغرب، والحدائثة طبقاً لرؤية أصحاب هذا الاتجاه، هي: "المشاركة الفعلية في التحولات الكبرى الذي تشهده الإنسانية؛ ذلك لأن الإنسانية قد مرت بمراحل عدة إلى أن وصلت إلى نهوض حضارة العلم والتكنولوجيا... الخ"⁽³¹⁾، وهو تصور يمثل نموذج النهضة الغربية في مراحلها المختلفة، ويحاول أن يجعل منه نموذجاً مطلقاً لكل نهضة أو حدائثة⁽³²⁾.

ويتضح من تعدد الألفاظ التي تطلق كمرادف لمفهوم النهضة في الواقع الإسلامي بأنها لم تنتقل من مرحلة التأمل إلى العمل الممنهج، وهو ما يفسر قول د. محمد عابد الجابري بأن: "مفهوم النهضة في الفكر العربي والإسلامي لا يشير إلى واقع، بل إلى مشروع لم يكتمل بعد، الشيء الذي يسمح بتسميته بأسماء مختلفة حسب الظروف، فهو نهضة أو يقظة أو بعث أو ثورة... الخ"⁽³³⁾. كما يرجع تعدد الألفاظ إلى الخلاف المرجعي حول معوقات النهضة، فهل هي دينية أم علمية أو غير ذلك؟، والاختلاف في ذات الوقت على مقومات النهضة، هل هي في الماضي أم في الحاضر أو مزيج بينهما؟، وذلك تبعاً إلى الجهة التي ينظر منها كل تيار إلى المشروع النهضوي⁽³⁴⁾.

وما هو جدير بالملاحظة هو أن الاستخدام الشائع لمفهوم النهضة في الفكر الإسلامي قد تأثر باللفظ الغربي، وأصيب بمعانٍ ودلالات محملة بالتجربة الأوروبية⁽³⁵⁾، في حين أن هناك اختلافاً بين المفهومين؛ إذ أن هناك تماثلاً - مع الاحتفاظ بالإطار المرجعي - من حيث الشكل بالنسبة إلى عصرين يوسم كل منهما بأنه عصر النهضة، وهو تشابه تبلور بمقتضى الدلالات الاصطلاحية للمفهوم بما تحويه من دلالة:

- العودة إلى الأصول القديمة بنقائنها الأولى، واعتمادها مرجعاً للتفكير كنقطة انطلاق نحو التغيير والنهضة.
- والمراجعة النقدية لمظاهر الركود التي عرفها الواقع والفكر معاً.

ولكن الزاوية التاريخية للمفهوم تأخذ جانباً معاكساً للدلالات اللغوية وما تحمله من معاني التحفيز للانتقال من مرحلة الصحوة إلى اليقظة؛ فعلى الرغم من المركب الأبرز للمفهوم الذي يفيد بمعنى الحركة والتغيير ورفض الواقع والخروج إلى سياق مغاير، إلا أنّ المفهوم ظل يحمل طابع الرد والتحدي الذي فرضه الوجود الغربي "الأوروبي" على كافة المستويات⁽³⁶⁾، أي بمعنى أنّ: "مفهوم النهضة لم يكن اختياراً يستلزم قدرًا من البعد التنظيري لتحديد وجهتها ومتطلباتها مما أعطى مفهوم النهضة صفة النديّة والتحدي"⁽³⁷⁾، بينما مصطلح الإحياء الأوروبي اعتمد بناءً لغويًا قائمًا على صيغة الثنية الموجودة في المضاف (Re) وما يؤديه من استعادة للحياة والإبداع⁽³⁸⁾، ويتضح هذا الجانب أكثر من السيرة التاريخية لمفهوم النهضة الأوروبي، الذي لم يكن استجابة إلى حافز خارجي، بقدر ما هو مواصلة في تطوير مرحلة تاريخية سابقة هي مرحلة الإصلاح الديني، بحيث تمّ التأسيس لسلطة حرية العقل والإنسان بهدف تجاوز الأنماط التي كانت سائدة في القرون الوسطى "سلطة الكنيسة"، وذلك عن طريق التوجّه نحو المصادر القديمة وإعادة صياغتها طبقًا لمقتضيات العصر⁽³⁹⁾.

ثانياً: دلالات مفهوم النهضة وإشكالاته على مستوى البناء المعرفي

1. الرؤية الكونية الغربية لنظام معرفة الحقيقة:

تقوم الرؤية الغربية من منظورها الحضاري على فلسفة متكاملة للفكر والتاريخ، بحيث ترى في حركة التاريخ حركة مستقيمة ذات اتجاه واحد، ينتقل فيها التاريخ والمجتمع والحضارة الإنسانية من مرحلة إلى مرحلة أعلى، فحسب نظرية (اوغسط كونت) فإن كل فرع في المعرفة يمر وبشكل متعاقب خلال ثلاث حالات وهي: "اللاهوتية والميتافيزيقية والوضعية أو العلمية"، وخلال المرحلة الأولى يعتمد العقل على الاختراع، وفي المرحلة الثانية على التجريد، أما المرحلة الثالثة يخضع العقل للوقائع الوضعية، أما عن دليل بلوغ أي فرع من المعرفة بالمرحلة الثالثة، فهو باكتشاف قوانين الطبيعة الراسخة. كما قد تشابه (كونت) مع (بوسويه، وكوندورسيه) في الاقتصار على تجربة الحضارة الغربية وتجاهل التجارب والحضارات الأخرى كالهند والصين والبراهمة والبوذية والإسلام.⁽⁴⁰⁾

أما عن مقولات الرؤية الغربية، فهي تقوم أولاً: على الأسس الوضعية التي تنطلق من الواقع المحسوس، بمعنى تحكم (المتغير بالمتغير) وهو ما يعني الاعتماد على المناهج البشرية المنبئة الصلة بالوحي، والقاصرة على

العالم المحسوس فحسب⁽⁴¹⁾، ثانيًا: تستند على عنصر القوة وتنازع البقاء معيارًا للتقدم والتأخر، وهو ما يعني بأن مقياسها للأبعاد المحيطة بالبشرية من سياسية واقتصادية واجتماعية... الخ تقوم على معيار القوة المادية، فالأقوى والأصلح القادر على البقاء هو النموذج الذي يقتدى به⁽⁴²⁾، ثالثًا: كما تستند في رؤيتها لأي مشروع نضوي بالانقطاع وإعادة التأسيس وفقًا لرؤيتها الأحادية للتاريخ والحضارة؛ "فالحدث الغريبة تحققت عبر مجموعة من التحولات العقدية التي حصلت في عصر النهضة، تلاها عصر الأنوار بتياراته الفكرية وتوجهاته الفلسفية... الخ"⁽⁴³⁾، وبالتالي يجب أن يمر الطريق للنهضة - حسب مقولات الرؤية الغربية - بخارطة الطريق التي تبدأ بالنهضة، ثم التنوير، ثم العلمانية في النماذج السياسية والاجتماعية... الخ⁽⁴⁴⁾.

2. الرؤية الكونية الإسلامية لنظام معرفة الحقيقة:

تستند الرؤية الإسلامية من منظورها الحضاري على فلسفة مغايرة للحضارة والتاريخ تقوم على أساس الفهم القرآني للحضارة الذي يؤكد بأن حضارة بني البشر على اختلاف تلوّناتها التاريخية وظروفها الزمانية والمكانية تفتقر عند عامل أساسي هو بمقدار الاستجابة مع غايات الوجود الإنساني في الحياة سواء كانت هذه الاستجابة على مستوى الفرد أم على مستوى الجماعة، بمعنى أنّ فهم الحضارة قائم على أساس من إقرار المبدأ الإلهي مفهومًا مركزيًا تدور حوله الرؤية الكلية للحياة والمجتمع والطبيعة والإنسان⁽⁴⁵⁾.

أما عن مقولات الرؤية الإسلامية، فهي تتأسس أولاً: على التكامل في مصادر التنظير بالربط بين الوحي والواقع، بحيث تعمل على التوازن بين الثابت والمتغير في الحياة البشرية؛ إذ يحدد الوحي الأبعاد الثابتة، سواء في تفصيلاتها، حيث الأمور المتصلة بالفطرة والسنن الكونية...، أو في مقاصدها، حيث تكون الأمور كلية قابلة للتغير في جزئياتها، تاركًا العناصر المتغيرة للعقل البشري في تفاعله مع الشريعة الموحاة والواقع المعاش⁽⁴⁶⁾. وعليه تتأسس الرؤية الإسلامية للعلم سواء جاء عن طريق الوحي أو بإعمال العقل في سياق النظر والتأمل بالكون، وفي ظل تلك الرؤية يكتسب الإنسان الرؤية والإدراك الأوسع في دائرة معارفه في فهم حقائق الكون وكيفية تعاطيه وتكامله مع الكون في مجاله العمراني⁽⁴⁷⁾. ثانيًا: تتأسس الرؤية من المنظور الإسلامي على النظرة الشاملة للأبعاد والعناصر المحيطة بالبشرية من سياسية واقتصادية واجتماعية... الخ، بحيث لا تقتصر نظرة التقييم بمقياس النفع المادي، وإنما بمدى تحقيقها للنفع العام، وبعدم الخروج عن النهج المحدد لغايات الوجود باقتران الحاجات المادية بالحاجات المعنوية⁽⁴⁸⁾. ثالثًا: كما لا تستند الرؤية من المنظور الإسلامي على الواقع فحسب، وإنما يمتد نظرها إلى التاريخ على افتراض أنه تجسيد لذاكرة الأمة بما يتضمنه

من سنن وتجارب تاريخية، وبالتالي لا يمكن فصل أمة عن تاريخها وثقافتها الخاصة بها؛ "فالماضي بالنسبة لأمة أمة أمر مستبطن بتكوينها وداخلها فلا تمتلك الفكاك عنها وإلا فقدت ذاتها ووجودها"⁽⁴⁹⁾، كما أنّ نظرتها للتاريخ ليست بالنظرة المتبورة والمجزئة لمسيرة التاريخ عند نقطة معينة، وإنما هي تجسيد لمسيرة تكامل البشرية والتي تحدد وتقاس صعودًا أو سقوطًا بمدى الالتزام بالمنهج الإلهي⁽⁵⁰⁾.

وانطلاقًا من هذا الفهم نستطيع القول بأن هناك منظورين للنهضة أحدهما المنظور الغربي الحضاري الذي يقوم على "نفي المبدأ الإلهي"⁽⁵¹⁾ للوجود وإحلال المركزية الإنسانية مطلقًا تدور حوله الحياة، أما الآخر فهو المنظور الإسلامي للحضارة الذي يقوم على أساس "الإقرار بالمبدأ الإلهي"⁽⁵²⁾ مفهومًا مركزيًا تدور حوله الرؤية الكلية للحياة والمجتمع والإنسان.

وعليه تتجسد إشكالية النهضة في إطارها المعرفي، إذ أن اقتتان مفهوم النهضة بالتجربة الغربية (منشأ المفهوم) ومحاولة الاقتداء بذات المسار الحركي للمفهوم الذي بدأ بالصحة على أثر عارض "سلطة الكنيسة"، ومن ثم تفعيل المنهج التجريبي "العقلي"، قاد إلى الخلط بين العقيدة والعقل نتيجة لغياب الوعي الحقيقي للمنهج الإسلامي؛ ذلك لأن المنهج: "هو تحديد لطريق مستخدمه، ومسالك وصوله إلى الحقيقة، كما أنّ فاعلية المنهج تنبع من الأطر المرجعية التي ينبثق عنها المنهج"⁽⁵³⁾، والخروج عن الطريق والمسالك والأطر المرجعية ترتب عليه قصور في التصور والخلط بين ما هو عقيدة وفكر. وما تجدر الإشارة إليه هو أنّ العقيدة من المنظور الإسلامي الصحيح وحي إلهي محدد الأركان، والفكر اجتهاد بشري يتحمل الخطأ والصواب، والفكر البشري ما هو إلا نتيجة تعامل العقل مع الوحي وتنزيله على الواقع، ووفقًا لمقتضيات العصر، والخلط ما هو إلا قصور في الفهم الحقيقي للمنهج الإسلامي القائم على ثنائية اقتتان العقيدة بالعقل، ومحاولة اسقاطه على الواقع، كما هو قصور في الفهم الحقيقي للمنهج الغربي القائم على أحادية العقل فحسب، إذ أنّ لكل أمة منهجها وعقيدتها التي تحدد رؤيتها للكون والحياة والإنسان، كما أنّ لكل معرفة منطلقاتها وأهدافها الخاصة بها⁽⁵⁴⁾.

ويمكن القول بأن الخروج من ثنائية الخلط العقيدة بالفكر لا تكون إلا بإصلاح مناهج الفكر بهدف إزالة الخلط بين المبادئ المحفوظة والبرامج الفكرية المطلوبة لحركة الحياة، أي أن المطلوب هو ضرورة تحديد الفكر الإسلامي المعاصر، وخصوصًا في ظل ما نحن فيه من أزمة فكرية ترتبت بفعل تراكمات الفهم الخاطيء في كيفية "رعاية السنة، والدفاع عن العقيدة، والعناية بالفقه، وإعادة الاتصال بين النظرية والتطبيق"⁽⁵⁵⁾،

وبالتالي كان لغياب الفهم الحقيقي للمنهج الإسلامي انحسار شهودها الحضاري، وهو انحسار لم يتأتى نتيجة افتقار القيم، وإنما نتيجة العجز عن التعامل مع منظومة القيم الإسلامية، ومحاولة تسخيرها في الإنتاج الفكري، لذا تأتي أهمية إصلاح الفكر بالمراجعة الذاتية للفكر والواقع بهدف تحديد مواطن الخلل، وإدراك آليات التجاوز، عبر استلهام القيم الإسلامية في بلورت عمل فكري معاصر له القدرة على استعادة الشهود الحضاري⁽⁵⁶⁾.

ولعل ذلك ما يفسر انتقاد الجابري حينما أشار إلى الأسباب المفسرة للتوتر الذي ساد التعامل مع مفهوم النهضة نتيجة الوعي بالإحساس بالفارق بين واقع الانحطاط، وواقع النهضة الذي يقدمه لهم نموذجان: الواقع العربي الإسلامي في الماضي، والواقع الأوروبي الحاضر⁽⁵⁷⁾، كما قد أضاف بأن: "سؤال النهضة لم يكن بالسؤال العلمي الذي ينطلق من الواقع من أجل الوصول إلى قانون يعبر عن ثابته، بل هو سؤال ينشد التغيير ويشرع له في إطار حلم أيديولوجي"⁽⁵⁸⁾، وبالتالي كان لا مفر من مواجهة الانحطاط بطريقتين: إما مساندة التيار الغربي والانحراط فيه، أو الانغلاق على النفس وإعادة التقويم والتفسير⁽⁵⁹⁾.

ومن خلال العرض السابق لدلالات مفهوم النهضة في الفكر الإسلامي، وبمقارنته بدلالات المفهوم الغربي للنهضة وما تضمنه من أوجه الشبه والاختلاف بين المفهومين، يمكن القول بأن هناك نقاط مشتركة تشكل الأساس للانطلاق في أي مشروع نهضوي يبتغي النهوض، وهي: "العودة لأصول النهضة في نقائها الأول - مع الاحتفاظ بالمرجعية- واعتمادها مرجعاً للتفكير، وذلك كنقطة انطلاق نحو التغيير وإعمار الحياة، كما أن العودة موصولة بالمراجعة النقدية لمظاهر الركود التي عرفها الواقع والفكر معاً".

إلا أن الخطأ الحاصل بمفهوم النهضة - بالواقع الإسلامي - لدى التيارات الإسلامية "التقليدية" بأنها أخذت الشق الأول للمفهوم على أنها: عودة للقديم فحسب، كما أن الخطأ الحاصل لدى التيارات التغريبية بأنها: أخذت محصلة ما توصلت إليه التجربة الغربية من نماذج نهائية تمثل واقعها الخاص بها، أي أنها أغفلت بأن لكل تجربة لها بيئتها وظرفها الزماني والمكاني الذي يجسد مشكلاتها وحلولها وآلياتها النابعة من واقعها وثقافتها الخاصة بها، وفي كلتا الحالتين: "التمسك بالقديم أو بالشكل فحسب" لم يأخذ كلا الطرفين بالشق الآخر للتعريف على أنها أيضاً: "مراجعة نقدية للفكر والواقع" لذا كان لا بد من استنباط مرتكزات مشروع النهضة من منظور إسلامي حضاري التي يمكن من خلاله تجاوز اشكالية ازدواجية.

ثالثاً: مرتكزات مشروع النهضة من المنظور الإسلامي الحضاري

طبّقاً لما تم طرحه في السابق، بانتقال إشكالية مفهوم النهضة من المستوى الدلالي إلى المستوى المعرفي، وما ترتّب على ذلك من اضطراب بالرؤية، وخروج عن المنهج الإسلامي، يكتسب المشروع التأصيلي للنهضة وفقاً لمقولات الرؤية الإسلامية من منظورها الحضاري مضموناً جديداً في الوعي والإدراك، وتفعيل للمسار الحركي لمفهوم النهضة الذي يقتضي اليقظة والوعي انطلاقاً من منهج راسخ يكتسب مرجعيته من أصول الأمة وثقافتها، والإسلام بوصفه حالة حضارية لا يزال يمتلك كل مقومات البقاء والاستمرارية⁽⁶⁰⁾، ولكن إعادة الدور الحركي للإسلام⁽⁶¹⁾ يستدعي إعادة المنظومة الفكرية عند المسلم، وتشكيل بنيته وفقاً للتصور الإسلامي السليم للكون والإنسان والحياة⁽⁶²⁾، ذلك من خلال استنباط القاسم المشترك الذي يجمع الأغلبية من رواد النهضة الإسلامية في سعيهم نحو التغيير على النحو الآتي:

1. كانت رسالة جمال الدين الأفغاني "1839-1897م"⁽⁶³⁾ بيث روح الشرق في النفوس والعقول بهدف النهوض بالثقافة الإسلامية، وتنقية عقيدة المسلم من التشرذم، والتفرقة، وعدم الفهم بحقائق الإسلام، والتمسك بالخرافات، وإهمال العلم... الخ، معللاً ذلك بقوله: "لأن بقاء الأمم ونماءها في التحلي بالفضائل، وجعل هلاكها ودمارها في التخلي عنها"⁽⁶⁴⁾، إذ يكمن محور المشكلة التي تعانيها الأمة الإسلامية في تصور وإدراك الأفغاني في عنصرين: أولهما التحريف في التصور، وثانيهما الميوعة في الإحساس، وفي كلتا الحالتين يرى فيهما ضعف الأمة وتمكن للاستعمار⁽⁶⁵⁾.

كان الأفغاني مدرّكاً لضعف الأمة وحاجتها إلى الوحدة، كما فهم جوهر الغرب ومساعدته الاستعمارية⁽⁶⁶⁾، إذ إن محنة العالم الإسلامي بتصوره لا تنتهي إلا بالتوفيق بين الأمم الإسلامية وبالكف عن المطامع والدسائس⁽⁶⁷⁾، وبالتالي تتحدد استراتيجية الأفغاني بالإصلاح بتشخيص الداء، فالتخلية تقدم على التحلية، والمهدم قبل البناء، لذا فهو يرى بأن أسباب ضعف الأمة الإسلامية وانحطاطها نتيجة عدم فهمها لحقيقة الإسلام، كما أن علاجها لا يكون إلا بعودتها لأصولها الدينية، وفي هذا المعنى يقول: "فعلاج الأمة الناجع إنما يكون برجوعها إلى قواعد دينها والأخذ بأحكامه... لأن جرثومة الدين متأصلة في النفوس بالوراثة... فلا يحتاج القائم في إحياء الأمة إلا إلى نفخة واحدة يسري نفثها في جميع الأرواح... فإذا قاموا لشؤونهم ووضعوا أقدامهم على طريق نجاحهم وجعلوا أصول دينهم نصب أعينهم، فلا يعجزهم بعد أن يبلغوا بسيرهم الكمال الإنساني"⁽⁶⁸⁾.

كما أنه من ناحية أخرى، كان مدرِّكًا لمساعي الغرب في تشويه صورة الإسلام الحقيقي، إذ كان له مواقفها الثابتة تجاه اتهامات الغربيين، حيث أنكر قول الغرب بأن المفهوم الإسلامي للقضاء والقدر كان مدعاة للكسل والتواكل وضعف الهمم؛ فالأفغاني على الرغم من اقتناعه بمساعي الغرب إلا انه يرى بأن ضعف الأمة الإسلامية، وجهلها بحقائق دينها، جعلها عرضة لانتهاكات الآخر⁽⁶⁹⁾، علاوة على انتقاده الشديد ضد الدهريين لإيمانه بالدور العظيم للدين في المدنية والرفي الإنساني، ونجده في هذا الصدد يقول: "إن الدين علّم الإنسان وأعطاه طبيعته الروحية التي جعلته أشرف المخلوقات...، وأن الأمة الإسلامية قامت أصلاً على أسس دينية خلقه راسخة إلا إن الدهرية قوضت أسس العقيدة وزرعت بذور الشك في نفوس المسلمين"⁽⁷⁰⁾.

فالمحور الرئيسي في حركة الأفغاني الإصلاحية الأخذ بتعاليم الإسلام سواء كان ذلك في دعوته للاستفادة من حضارة الغرب وعلمه أو في محاولته لمقاومة الاستعمار، أو في نقده لبعض الحكام أو في دعوته إلى الوحدة بين المسلمين ونبد الخصومات⁽⁷¹⁾، كما كانت تطلعاته السامية تتجه لإقامة حكومة إسلامية واحده تؤمن بالإسلام وتعاليمه، وتحكم بمقتضى القرآن الكريم، وتقوم على مبدأ الشورى واختيار الأصلح⁽⁷²⁾.

كما يأتي تأكيد الأفغاني على توافق الإسلام مع المبادئ التي اكتشفها العقل العلمي، فالتاريخ بتصوره ما هو إلا تجسيد لطبيعة هذه العلاقة، معللاً ذلك بقوله: "إن التاريخ علم فوق الرواية عنى بالبحث فيه علماء من كل أمة، وهو العلم الباحث عن سير الأمم في صعودها وهبوطها، وطبائع الحوادث العظيمة وخواصها وما نشأ عنها من التغيير والتبديل، وتكون الدول وفناء بعضها... ففي هذا الفن فائدة في بناء البحث... والإذعان بأن قوى البشر في قبضة مدير الكائنات... ولو استقلت قدرة بالتأثير، ما انحط رفيع ولا ضعف قوي، ولا أتهدم مجد ولا تقوض سلطان"⁽⁷³⁾. وهكذا يتأكد الاجتهاد عند الأفغاني لتفسير تلميحات القرآن والكشف عن حقيقتها ومدلولاتها العلمية مؤكداً أن: "باب الاجتهاد لم يغلق، وأنه لمن حق الناس، لا بل من واجبهم، أن يطبقوا مبادئ القرآن مجدداً على قضايا زمانهم. وإذا امتنعوا عن القيام بهذا، وقعوا في الجمود والتقليد"⁽⁷⁴⁾.

2. كما انطلق محمد عبده "1849-1905م"⁽⁷⁵⁾ من الإسلام لحل المشكلة الذاتية التي يعاني منها الإسلام، وهي مشكلة الخمود العقلي والنفسي، إذ انطلق من الإسلام التوحيدي باعتباره دعوة لتفعيل العقل على العلم والتأمل، فالتوحيد بتصوره يدعو إلى أمرين: الأمر الأول يتعلق بوجود الله وتوحيده، الثاني يتعلق

بالتصديق برسالة الرسول (صلى)، أما الأمر الأول: فهو قائم بتصور محمد عبده على تنبيه العقل بالتوجه نحو النظرة المتأملمة بسنن الكون وكيفية التعاطي معها، معللاً ذلك بقوله: "فالكون وبما يحتويه من نظام وترتيب، وتعاقد الأسباب والمسببات، وخلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار... كل ذلك من آيات الله عليه أن يتدبر فيها ليصل إلى معرفة"⁽⁷⁶⁾، وفي موطن آخر يعرف التوحيد بأنه: "إثبات الوحدة لله في الذات والعقل في خلق الأكوان، وأنه وحده مرجع كل كون، ومنتهى كل قصد"⁽⁷⁷⁾.

لذا فهو يرى في دعوة الإسلام المتكررة في التدبر والتأمل بوحداية الله، هي تأكيد على إعمال العقل والفكر الإنساني، كما إن رؤية الإسلام للحياة بتصور محمد عبده قائمة على أساس التوازن، فالحياة مقدمة على الدين، بمعنى إن أوامر الدين لم تحرم الإنسان من كسبه في الدنيا، فالدنيا وسيلة لنيل الآخرة⁽⁷⁸⁾، ونجده في هذا المعنى يقول: "إن الحياة - مع ما يتبعها- مصدر النظام وناموس الحكمة وهي في أي مراتبها مبدأ الظهور والاستقرار في تلك المرتبة، فهي كمال وجودي ويمكن أن يتصف بها الواجب"⁽⁷⁹⁾، وفي دليله لثبوت الحياة لواجب الوجود يقول: "فالواجب هو واهب الوجود، فكيف لو كان فاقداً للحياة يعطيها؟ فالحياة له كما أنه مصدرها"⁽⁸⁰⁾.

لذا تأتي رؤية محمد عبده للدين الإسلامي على أنه دين التوحيد، وهو دين يستند على العقل بهدف الإدراك والتأمل وإعمال العقل والتفكير بحقائق الكون الثابتة، ووصولاً إلى مرحلة اليقين، وتعتبر مرحلة اليقين بتصور محمد عبده، مرحلة لا يمكن أن تتأتى إلا باقتران العقيدة بالعقل، فالعقل ضروري للدين، فهو المرشد إليه، والدين ضروري للعقل، فهو مكمل للعقل ومقومه⁽⁸¹⁾.

لذلك تعتبر معوقات النهضة الإسلامية ومقوماتها في تصور محمد عبده، مسألة نابعة من ذات المسلم وعقيدته، فهو من جانب لم ينكر التأثير الخارجي للغرب، ومن جانب آخر لم يغفل عن السياسة ودورها في اضطراد الفكر والدين والعلم⁽⁸²⁾، وهو ما جعله يسجل رأيه بالسياسة قائلاً: "أعوذ بالله من السياسة، ومن لفظ السياسة، ومن معنى السياسة... ومن ساس ويسوس وسائس ومسوس"⁽⁸³⁾، إلا إن المعوقات الرئيسية للنهضة بتصوره، هي بعدم فهم وإدراك الأمة الإسلامية لحقائق دينها ونهجها الإسلامي، فالقاعدة المسلم بما عند محمد عبده هي: "كلما وقف الدين، وقعد طلاب اليقين، وقف العلم وسكنت ربحه"⁽⁸⁴⁾.

وبناءً على ذلك، تتحدد استراتيجيته في الإصلاح والنهضة، بالرجوع لأصول النهضة الإسلامية في نقائها الأول، وبتنقية الإسلام من البدع والأوهام والخرافات انطلاقاً من رؤيته لقدرة الإسلام في التعاطي مع الحقائق العلمية، مقابل ضعف وقصور المنهج الغربي القائم على المقاييس النفعية فحسب، كما يرى بتلك الاستراتيجية، طريق المصلحين المسلمين جميعاً، ونجده يقول في هذا المعنى: "فالغرض الذي يرمي إليه جميعهم إنما هو تصحيح الاعتقاد من الخلل والاضطراب، واستقامة أحوال الأفراد، واستضاءة بصائرهم بالعلوم الحقيقية، دينية ودنيوية، وتهديب أخلاقهم بالملكات السليمة...، وإذا كان الدين كفيلاً بتهديب الأخلاق، وصلاح الأعمال، وحمل النفوس على طلب السعادة من أبوابها، ولأهله من الثقة به ما بيناه، وهو حاضر لديهم، والعناء في إرجاعهم إليه أخف من إحداث مالا إلام لهم به، فلم العدول إلى غيره" (85).

3. أما محمد إقبال "1873-1938م" (86) جاءت محاولته لتعديل بعض المفاهيم السائدة لدى المسلمين، إذ كان يرى بأن هناك فهماً خاطئاً لدى المسلمين يتجسد باكتفائهم بالحياة الخائفة السلبية، وهو ما أبعدهم عن ركب الحضارة، لذا بدأ إقبال بمقاومة الفكر المادي الذي تعرف عليه عن طريق ثقافته ومخاطبته للغربيين، بحيث أدرك مخاطر هذا الفكر، وما له من أثر كبير على حياة المسلم المعاصر (87). وبناءً على ذلك، فهو يؤكد على دعوة الإسلام للاجتهاد، فالاجتهاد هو: "بذل الوسع، وهو في اصطلاح الفقهاء استعمال الرأي للوصول إلى حكم فقهي" (88)، والإسلام بتصوره قد أشار إلى أهمية الاجتهاد انطلاقاً من قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ (89)، كما تتأكد أهمية الاجتهاد في حديث الرسول (صلى): "فقد روي أن النبي (صلى) قال لمعاذ حين بعثه إلى اليمن واليًّا: كيف تصنع إن عرض لك قضاء؟ قال: اقضي بما في كتاب الله. قال: فإن لم يكن في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسوله. قال: فإن لم يكن في سنة رسول الله؟ قال: اجتهد رأيي" (90).

إن فهم الإسلام فهماً صحيحاً عند إقبال، هو الذي يمكّن المسلم من السيطرة على الواقع والطبيعة، ويجعله أكثر إدراكاً للحقيقة، إذ أنكر إقبال الرؤية الغربية القائمة على أساس المنهج التجريبي لإدراكه بعجز التفكير العقلي في البحث عن الحقائق الكونية الكبرى، فالعقل بحاجة لمن يعقله ويضبطه ويوسع مداركه، ولكنه لم ينكر التطور الغربي، وإنما تأتي دعوته لمحاولة بث اليقظة والحذر في بريق الثقافة الغربية بما توصل إليه من نتائج، وبهدف إعادة النظر في التفكير الديني في الإسلام (91). وهنا ينوه إلى مدى الفائدة التي يمكن إدراكها في حال تربية المسلم على ما يسميها بـ(الرياضة الدينية)؛ فأول ما يقره القرآن الكريم أن العالم لم يخلق

عبثًا بقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ﴾⁽⁹²⁾، وفي موطن آخر تأتي دعوة الإسلام للإنسان للتأمل والتفكير وإعمال العقل بأن العالم ليس شكلاً جامداً غير قابل للتغيير بقوله تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾⁽⁹³⁾... الخ، فقراءة كهذه بتصور إقبال وبما تتضمنه من رياضة التفكير والتأمل بآيات الله، ستتيح للإنسان الغلبة على الطبيعة، وبالكشف عن الوسائل التي تجعل هذه الغلبة حقيقة واقعية⁽⁹⁴⁾.

كما ويؤكد على الرؤية التوحيدية الوسطية للإسلام، فالدولة الإسلامية بتصوره لم تكن دولة دينية فحسب، وإنما هي دينية ومدنية على حد السواء، ونجده في هذا المعنى يقول: "إن الحقيقة القصوى في نظر القرآن روحية، ووجودها يتحقق في نشاطها الديني... فكل ما هو ديني إذن هو طاهر وديني في جذوره"⁽⁹⁵⁾، تأتي محاولة إقبال في الكشف عن جوهر الإسلام القائم على حقيقة التوازن بين الدنيا والآخرة، بهدف تخليص الفكر الإسلامي بما علق به من أقوال تفيد معنى الكسل والتواكل ونبد الدنيا والتعلق بالروحانيات.

4. كما يؤكد مالك بن نبي "1905-1973" على أن النهضة المنشودة تبدأ بالعودة إلى الإسلام، أي العودة إلى الدور الوظيفي للإسلام، ذلك لأن أسباب ضعف الأمة الإسلامية بتصوره ما هي إلا نتيجة ابتعاد المسلم عن الفهم الحقيقي للإسلام ما جعل فهمه للحقائق الإسلامية تبتعد عن الواقع، لذا نجده في رؤيته لنهضة الأمم بأنها لم تبدأ بمقومات العلم والعقل فحسب، بل أنها بدأت بالروح التي أتاحت للإنسانية أن تنهض وتتقدم، ونجده في هذا المعنى يقول: "فحينما يُفقد إشعاع الروح يخذ إشعاع العقل؛ إذ يفقد الإنسان تعطشه إلى الفهم وإرادته للعمل"⁽⁹⁶⁾، ويستدل بأحوال العرب قبل الإسلام، إذ كان العرب في الجاهلية يعيشون حالة البداوة والأمية في صحراء قاحلة، ويذهب وقتهم فيها هباء، بمعنى كانت عوامل نهضتها المادية "الإنسان، والتراب، والوقت" عوامل راكدة، وبعبارة أكثر دقة حددها بن نبي بقوله: "بأنها كانت عوامل مكدسة لا تؤدي دوراً ما في التاريخ، حتى إذا ما تجلت الروح بغار حراء - كما تجلت من قبل بالوادي المقدس - فنشأت من بين هذه العناصر الثلاثة المكدسة حضارة جديدة"⁽⁹⁷⁾. وعليه، فهو يؤكد على ضرورة المراجعة النقدية للفكر والواقع، لكي يهتدي العالم الإسلامي إلى الأفكار الواضحة والتي تؤكد سعيه نحو النهضة، فأى عملية إصلاح في تصوره لا تأخذ في اعتبارها الموروث السلبي، وبالتقاعس عن بناء الإنسان وفق تعاليم الإسلام والمناهج العلمية الغربية الحديثة، فإن الإصلاح سيكون عديم الجدوى⁽⁹⁸⁾.

كما يؤكد على طبيعة العلاقة بين العقيدة والعقل على أنها وحدة الخالق بالمخلوق، الغيبي بالبصري، المادي بالمعنوي، فمن الحقائق الثابتة أن الله سبحانه وتعالى خالق ومدبر الكون، وسبب أول ينبثق عنه كل موجود، وهذه الحتمية بتصوره تساعد العقل في تفسير القوانين الطبيعية التي يعجز العقل عن إدراكها⁽⁹⁹⁾، معللاً ذلك بقوله: "العقل الذي تعود أن يفكر فيما هو معلوم، وفيما هو قابل للعلم مما يتصل بالمستوى الإنساني، سيدرك - وفقاً لتلك الرؤية- بمدى توافق الإعجاز القرآني لما توصل إليه العلم لاحقاً وهو ما يعني فتح آفاق المعرفة المطلقة"⁽¹⁰⁰⁾.

5. وفي محاولة رصد المعوقات التي تقف حائلاً أمام النهضة الإسلامية استعرض **سماويل الفاروقي** "1921-1986" كافة المشكلات التي تعاني منها الأمة الإسلامية في المجالات السياسية والاقتصادية والفكرية والاجتماعية⁽¹⁰¹⁾، فتبين له بأن أزمة الأمة الإسلامية ما هي إلا أزمة فكرية مصدرها نظام التعليم القائم على العلوم والمناهج الغربية فحسب فجميع الإمكانيات المقدمة في قطاع التعليم - في واقعنا الإسلامي-توظف في خدمة العلوم والمناهج الغربية، أما فيما يتعلق بالعلوم والمناهج الإسلامية فما زالت تقليدية لا تتواءم مع تطورات ومستجدات العصر، والمحصلة بالنهاية غياب وعي الإنسان المسلم بثقافته الحقيقية "الإسلام"⁽¹⁰²⁾. وفي صدد المعالجات قدم الفاروقي برنامج تعليمي قادر على تحقيق ما يسميه بـ"أسلمة المعرفة"، إذ لا بد أن يقوم النظام التعليمي على الثقافة الإسلامية والغربية كل على حد السواء، بهدف الوصول إلى إنسان مسلم مدرك لحقيقة ثقافته الإسلامية، وقادر على الانتفاع الواعي لا المقلد بالثقافة الغربية⁽¹⁰³⁾.

6. وبالمقابل يرى **محمد عمارة** بأن تحقيق النهضة الإسلامية المنشودة، وبناء المشروع الحضاري الإسلامي يتطلب من الإسلاميون جهود جماعية لا تقف عند حد ما يمتلكونه من إمكانيات، أي أن النهضة لا تستند على الرافد الإسلامي فحسب، وإنما لا بد من رافد آخر للنهضة بما يمتلكه "الآخر" من إمكانيات وخبرات ومهارات⁽¹⁰⁴⁾. لذا فهو يرى بأن أهم التحديات التي تواجه طريق النهضة الإسلامية صراعها القائم بين ما هو "إسلامي" أو "علماني"، بحيث بات كل فريق يستنفذ كل طاقاته في مواجهة الآخر، لا بل لم يبق الأمر إلى حد استنزاف الطاقات فحسب، وإنما انتقل إلى حد الهدم، فكل فريق يهدم ما يبني الآخر، الأمر الذي جعل حصيلة كل فريق من الجهود محدودة وضيئلة لا تتناسب من متطلبات الصعود والنهضة المنشودة، أو بعبارة أدق حددها بقوله: "إن هذا الصراع يكاد أن يجعل الفريقين كمن يلعبون لعبة شد الحبل، دون أن يكون فيهما غالب أو مغلوب، فتقف طاقتهما عند الصفر"⁽¹⁰⁵⁾. فالمطلوب عند محمد عمارة هو إعادة

تشكيل منظومة عقل المسلم على حقيقة الإسلام الحقيقي القائمة على الوحدة لا التضاد، وهو ما سيوحد عقل المسلم على حقيقة وحدة "الأصول" والاختلاف والتمايز بـ"الفروع"، وتتجاوز إشكالية الخلط بين الأصول والفروع تنتقل الأمة إلى مرحلة الحوار البناء بين "الأنا" و"الآخر"؛ فمن خلال الحوار يكتشف العلماني الوجه الحقيقي للإسلام كبعث وإحياء واجتهاد وتجديد، لا كما يتصور على أنها رجعية وجمود وغلو واحتجاج، كما يكتشف الإسلامي الرافد الآخر للنهضة بما يمتلكه الغرب من علوم وإمكانيات ومهارات وخبرات، والمحصلة هي باكتشاف كلٍّ من طريقي الحوار لحقيقة الآخر، وهو ما سيؤدي بالنهاية إلى تحديد القاسم المشترك الذي يجمع الطرفين⁽¹⁰⁶⁾.

7. كما يعبر زعيم حركة النهضة التونسية الشيخ راشد الغنوشي عن النهضة الحقيقية في "الإسلام الديمقراطي"، لذا فهو يعلن بوضوح رفضه لمفردات الفكر السياسي القديم معبراً عن ذلك بقوله: "إنها لكارثة حقيقية أن يبدأ تاريخنا بالشورى لينتهي إلى العصمة والاستخلاف والتغلب، لأن ذلك يعني شيئاً واحداً: تغييب الأمة وتهميشها"⁽¹⁰⁷⁾. وعليه فهو يؤكد على رأيه بالعودة إلى الأصول قائلاً: "إن الشورى في الإسلام ليست فرعياً من أحكام الدين يستدل عليه بأية أو بآيتين وبعض الأحاديث والوقائع، وإنما هي أصل من أصول الدين ومقتضى من مقتضيات الاستخلاف. ومن ثم كانت الشورى العمود الفقري في سلطان الأمة، ونحوها بأمانة الحكم على أساس المشاركة والتعاون والمسؤولية"⁽¹⁰⁸⁾. وما تجدر الإشارة إليه هو أن الغنوشي لا ينكر النهضة الغربية وما حققته من تقدم في كافة المجالات باستنادها على النهج الديمقراطي، ولكنه في نفس الوقت يؤكد على توافق القيم الإسلامية مع آليات الديمقراطية المعمول بها بالغرب، لا بل يؤكد على إمكانية استيعاب الإسلام للديمقراطية الغربية، ولكم أمر الاستيعاب يتطلب من الأمة الإسلامية ترجمة ما يمتلكه الإسلام من قيم للشورى على نحو عملي من خلال نظام حكم يحفظ للأمة مكانتها ونهضتها المنشودة⁽¹⁰⁹⁾.

وما يمكن استنتاجه لما سبق، بأنه على الرغم من اختلاف المفكرين إجمالاً في تشخيص أسباب الانحطاط سواء كانت "داخلية" أم "خارجية"، وفي آليات الإصلاح والنهضة سواء بدأت من "الأسفل" أم من "الأعلى" إلا أن هناك قاسماً مشتركاً أو ما يمكن تسميته بمرتكزات لمشروع النهضة التي تجمع الكل في سعيهم نحو التغيير والنهضة، ويمكن تحديدها على النحو الآتي:

- بالعودة إلى الإسلام للعثور على موافق للاستلهام والاعتبار بها.

- والمراجعة النقدية للفكر والواقع.
- وفي تأكيد المصلح على حث الإسلام على العلم والعمل والأخذ بالعقل والآخر ونبد التقليد والعادات السيئة، ذلك لأن الإسلام في جوهره قائم على التوازن بين "الدنيا" و"الآخرة"، وبالتالي بدأ المفكر النهضوي يبحث في الإسلام من حيث هو دين وعقيدة ليدل على أن الإسلام دينًا وسطيًا جامعًا "للروح و المادة"، "العقل والجسد"، "الماضي والحاضر"، "الدنيا والآخرة"، وهكذا كان لا بد من العودة إلى مصادر الإسلام الأصلية وهما: الكتاب والسنة للتأكيد على دعوة الإسلام الوسطية الجامعة على الوحدة لا التضاد، بحيث لم تكن النهضة الإسلامية نَهضة دينية فحسب، وإنما "دينية ومدنية" على حد السواء.

وبالتالي كان من مرتكزات مشروع النهضة من المنظور الاسلامي الحضاري في "ضرورة معرفة أنفسنا، ومن ثم بمعرفة الآخرين"⁽¹¹⁰⁾، والمعرفة بتصور الجميع تأخذ بمدلولين: معرفة بإطارها النظري بالتعرف على ما تقدمه الرؤية الإسلامية والرؤية الغربية على حد السواء، كما أنها معرفة تقتضي تسليط الضوء على العيوب المسببة لإعاقة حركة النهضة الإسلامية في العالم الإسلامي.

وعليه تتضمن الرؤية التأسيسية لمشروع النهضة شقين:⁽¹¹¹⁾ شق نظري يرتبط بتفعيل الوعي والإدراك بكليات الرؤية الإسلامية المستمدة من كتاب الله عز وجل وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم، وبالتعرف على الرؤية الغربية، أما عن الشق العملي، وهو عن طريق التفكير في الأزمنة، أسبابها وآلياتها ونتائجها وسبل تجاوزها⁽¹¹²⁾.

الخاتمة

في نهاية هذا الموضوع يبدو أنه من الضروري استجماع نتائجه في طي هذا البحث، ولاسيما عنوانه المرسوم بـ"مفهوم النهضة في الفكر السياسي الغربي والإسلامي: الإشكالية على مستوى الدلالة والمعرفة"، إذ تساءل البحث عن دلالات مفهوم النهضة وإشكالياته في الفكر الغربي والإسلامي، فتبين بأن مفهوم النهضة في المفهومين "الغربي" و"الإسلامي" هي بـ"العودة لأصول النهضة في نقائها الأول - مع الاحتفاظ بالمرجعية- واعتمادها مرجعًا للتفكير، وذلك كنقطة انطلاق نحو التغيير وإعمار الحياة، كما أن العودة موصولة بالمراجعة النقدية لمظاهر الركود التي عرفها الواقع والفكر معًا". ولكنّ الواقعيين التاريخيين اللذين أُستخدم لفظ النهضة للدلالة عليهما مختلفان على المستوى **الدلالي**، فهناك مسافة دلالية كبيرة بين "النهضة في الفكر الإسلامي

بمعناها اللغوي الذي يفيد معاني "القيام" و"الانتقال" وبين مسيرته التاريخية، فالزاوية التاريخية للمفهوم تأخذ جانباً معاكساً للدلالات اللغوية وما تحمله من معاني التحفيز للانتقال بحيث ظل المفهوم يحمل طابع الرد والتحدّي الذي فرضه الوجود الغربي على كافة المستويات. بينما مصطلح الإحياء الغربي اعتمد بناءً لغويًا قائمًا على صيغة التثنية الموجودة في المضاف (Re) وما يؤديه من استعادة للحياة والإبداع، ويتضح هذا الجانب أكثر من السيرة التاريخية لمفهوم النهضة الغربي، الذي لم يكن استجابة إلى حافز خارجي، بقدر ما هو مواصلة في تطوير مرحلة تاريخية سابقة.

وتساءل البحث أيضاً عن كيفية انتقال إشكالية المفهوم من المستوى الدلالي إلى المستوى المعرفي، فتبين أن اقتران مفهوم النهضة بالتجربة الغربية (منشأ المفهوم) ومحاولة الاقتداء بذات المسار الحركي للمفهوم الذي بدأ بالصحوّة على أثر عارض "سلطة الكنيسة"، ومن ثم تفعيل المنهج التجريبي "العقلي"، قاد إلى الخلط بين العقيدة والعقل نتيجة غياب الوعي الحقيقي للمنهج الإسلامي؛ فالعقيدة من المنظور الإسلامي الصحيح وحيّ إلهيّ محمّد الأركان، والفكر اجتهاد بشريّ يشمل الخطأ والصواب، والفكر البشري ما هو إلا نتيجة تعامل العقل مع الوحي وتنزيله على الواقع، والخلط ما هو إلا قصور في الفهم الحقيقي للمنهج الإسلامي القائم على ثنائية اقتران العقيدة بالعقل، ومحاولة إسقاطه على الواقع، كما هو قصور في الفهم الحقيقي للمنهج الغربي القائم على أحادية العقل فحسب، إذ أنّ لكل أمة منهجها وعقيدتها التي تحدّد رؤيتها للكون والحياة والإنسان، كما أنّ لكل معرفة منطلقاتها وأهدافها الخاصة بها.

وتجسّداً لإشكالية النهضة والتي انتقلت من الإطار الدلالي إلى الإطار المعرفي، تساءل البحث عن أولويات العمل لأي مشروع حضاري من المنظور الإسلامي؟ فتبين في المرتكزات التي يقوم عليها مشروع النهضة من المنظور الإسلامي - وهو ما أتفق عليه ثلّة من المفكرين - بضرورة معرفة أنفسنا، ومن ثم معرفة الآخرين، والمعرفة تأخذ بمدلولين: معرفة بإطارها النظري ذلك بالتعرف على ما تقدمه الرؤية الإسلامية والرؤية الغربية على حد السواء، كما أنّها معرفة تقتضي تسليط الضوء على العيوب المسببة لإعاقة حركة النهضة الإسلامية في العالم الإسلامي، وفي آليات وسبل تجاوزها.

وختاماً، يمكن القول بأنّ سؤال النهضة لا يتحقق على أساس الحماس والشعارات فحسب، وإنما لا بد من تحقيق الوعي والإدراك والرشد العقلي، وهو ما يستلزم بتفعيل الرؤية التأسيسية للنهضة بمنظورها الإسلامي الحضاري، أي أنّ المطلوب هو الانتقال من مرحلة الحماس والعواطف والشعارات إلى مرحلة أعمال

العقل، والعمل الممنهج الذي يهدف إلى التنوير بما لدى "الانا" و"الآخر" من إمكانيات وخبرات ومهارات دون إغفال لمرجعية الأصول.

التهميش:

1. جاسم سلطان، النهضة من الصحوة إلى اليقظة: استراتيجية الإدراك للحراك، ط4، مجلد1، (أم القرى للترجمة والتوزيع، 2010)، ص39.
2. مصطفى المنجود، "إشكاليات منهجية عامة في دراسة الفكر السياسي"؛ (بي) د. نادية مصطفى، ود. سيف الدين عبد الفتاح، دورة المنهاجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية حقل العلوم السياسية نموذجًا، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، 2000)، ص94-95.
3. كمال المنوفي، أصول النظم السياسية المقارنة، (الكويت: شركة الريعان للنشر والتوزيع، 1987)، ص32.
4. د. محمد وقيدى، ود. أمحمدة النيفر، لماذا أخفقت النهضة العربية، (دمشق: دار الفكر، 2002)، ص89.
5. المرجع نفسه، ص89.
6. أشار د. صلاح إسماعيل إلى بعض القواعد الدلالية التي تحكم التعامل الصحيح مع المفاهيم. لمزيد من التفاصيل أنظر: سيف الدين عبد الفتاح، بناء المفاهيم: دراسة معرفية ونماذج تطبيقية، ج1، (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1988)، ص51.
7. روجي البعلبكي، المورد الثلاثي: قاموس ثلاثي اللغات، ط4، (بيروت: دار العلم للملايين، 2008)، ص1855.
8. جورج هرمان راندال، تكوين العقل الحديث، ترجمة: جورج طعمه، ج1، (بيروت: دار الثقافة، 1965)، ص179-181.
9. المرجع نفسه، ص252.
10. لمزيد من التفاصيل عن الدلالات الاصطلاحية لمفهوم النهضة في سياق الثقافة الأوربية انظر: كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، ترجمة شوقي جلال، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة 1984)، ص150-156. كذلك: برتراند رسل، حكمة الغرب: الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ترجمة د. فؤاد زكريا، ج2، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، 1983)، ص17-19. كذلك: رولان موسينييه، تاريخ الحضارات العام: القرنان السادس عشر والسابع عشر، ترجمة يوسف اسعد داغر وآخرون، ط2، ج4، (بيروت/ باريس: منشورات عويدات، 1987) ص7-12.
11. لمزيد من التفاصيل عن الدلالات اللغوية لمفهوم النهضة في سياق الثقافة العربية الإسلامية انظر: ابن منظور، معجم لسان العرب، أمين محمد عبد الوهاب، ومحمد الصادق العبيري "تصحیح"، ط3، ج14، (بيروت: دار إحياء التراث

- العربي، 1999)، ص 307. كذلك: مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز بادي، القاموس المحيط، عبد الخالق السيد عبد الخالق "تحقيق"، (القاهرة: مكتبة المنصورة، 2009)، ص 558.
12. د. إبراهيم أنيس وآخرون، المعجم الوسيط، علي عطية، ومحمد شوقي أمين "إشراف"، ط2، ج2، (القاهرة: مجمع اللغة العربية، 1972)، ص 959.
13. لمزيد من التفاصيل عن (الاستنهاض) النهضة الإسلامية وأثر حركة التجديد فيها انظر: "حركة التجديد والاستنهاض"، مركز الإمام الخميني الثقافي، 2000، شوهده في 2020/7/15، أنظر شبكة المعارف الإسلام www.almaaref.org
14. وقيدي والنيفر، ص 117.
15. المرجع نفسه، ص 117.
16. د. فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، (عمان: دار الشروق، 1988)، ص 15-14.
17. لمزيد من التفاصيل عن المسيرة التاريخية لمفهوم النهضة في سياق الثقافة الإسلامية انظر: احمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1979). كذلك: عبد المتعال الصعيدي، المجددون في الإسلام، (القاهرة: مكتبة الآداب، 2006).
18. وقيدي والنيفر، ص 91.
19. د. احمد برقواوي، محاولة في قراءة عصر النهضة: الإصلاح الديني، النزعة القومية، ط2، (دمشق: الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، 1999)، ص 21.
20. لمزيد من التفاصيل عن المسيرة التاريخية لمفهوم النهضة في سياق الثقافة الأوروبية انظر: راندال، تكوين العقل الحديث (ص 179-180). كذلك: د. محمد علي أبو هندي، مشروع النهضة بين الإسلام والعلمانية: دراسة في فكر محمد عمارة ومحمد عابد الجابري، (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 2010)، ص 23.
21. راندال، ص 179-180.
22. أبو هندي، ص 6.
23. المرجع نفسه، ص 6.
24. برينتون، ص 249.
25. د. نصر محمد عارف، "نظرية التنمية في مرحلة ما بعد الحداثة"، مركز البحوث والدراسات السياسية، جامعة القاهرة، العدد "122"، (1998)، ص 11.
26. لمزيد من التفاصيل عن المسيرة التاريخية لمفهوم النهضة في سياق الثقافة الإسلامية انظر: وقيدي والنيفر، ص 30-31.

27. عبد الله علي عمران، التيار العلمي في الفكر العربي، رسالة ماجستير، كلية الآداب، قسم فلسفة، جامعة عمر المختار، 2008، ص 61.
28. وقيدى والنيفر، ص 136-138.
29. عبد الله عمران، ص 62.
30. وقيدى والنيفر، ص 147.
31. عبد الله عمران، ص 62.
32. المرجع نفسه، ص 63.
33. خالد حسين عبدا لله، النهضة في الفكر العربي المعاصر: دراسة مقارنة في فكر حسن حنفي ومحمد عابد الجابري، (القاهرة: مكتبة مدبولي، 2011)، ص 92.
34. عبد الله عمران، ص 63.
35. لمزيد من التفاصيل عن تأثير المفهوم بالتجربة الأوروبية انظر: أبو هندي، ص 5. كذلك: د. محمد عابد الجابري، المشروع النهضوي العربي: مراجعة نقدية، ط2، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000)، ص 58. كذلك: د. فادي إسماعيل، الخطاب العربي المعاصر: قراءة نقدية في مفاهيم النهضة والتقدم والحداثة، ط2، (القاهرة: المعهد العالي للفكر الإسلامي، 1993)، ص 19.
36. د. محمد وقيدى، ود. أمحمدة النيفر، ص 34.
37. المرجع نفسه، ص 30.
38. للمزيد من التفاصيل عن صيغة الثنية لدلالات مفهوم النهضة باللغة الإنجليزية والفرنسية أنظر: البعلبكي، ص 1855.
39. د. محمد وقيدى، ود. أمحمدة النيفر، ص 34-35.
40. بيوري، فكرة التقدم، د. أحمد حمدي محمود "ترجمة"، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1982)، ص 248-250. كذلك: بيار ماشيري، كونت: الفلسفة والعلوم، د. سامي أدهم "ترجمة"، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1994)، ص 24-38.
41. نصر محمد عارف، نظريات التنمية السياسية المعاصرة: دراسة نقدية مقارنة في ضوء المنظور الحضاري الإسلامي، (فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1992)، ص 89-90.
42. أبو هندي، ص 34-35.
43. د. محمد عادل شريح، فكر التأصيل المنهج والفلسفة، (دمشق: دار الفكر، 2011)، ص 86.
44. المرجع نفسه، ص 87.
45. المرجع نفسه، ص 94-95.
46. نصر محمد عارف، نظريات التنمية السياسية المعاصرة، ص 89.
47. المرجع نفسه، ص 89-91.

- 48 - المرجع نفسه، ص 92-93.
- 49 - المرجع نفسه، ص 94-95.
- 50 - المرجع نفسه، ص 96.
- 51 - د. السيد عمر، الأنا والآخر من منظور قرآني، التأصيل النظري للدراسات الحضارية "3"، د. منى أبو الفضل، ود. نادية محمود مصطفى "تحرير"، (دمشق: دار الفكر، 2008)، ص 29-30.
- 52 - المرجع نفسه، ص 39-44.
- 53 - نصر محمد عارف، نظريات التنمية السياسية المعاصرة، ص 88.
- 54 - د. طه جابر العلواني، إصلاح الفكر الإسلامي: مدخل إلى نظم الخطاب في الفكر الإسلامي المعاصر، ط 5، (فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2009)، ص 55-56.
- 55 - لمزيد من التفاصيل عن تراكمات الفهم الخاطيء في كيفية رعاية السنة، والدفاع عن العقيدة، والعناية بالفقه أنظر: المرجع نفسه، ص 71-76.
- 56 - المرجع نفسه، ص 84-85.
- 57 - محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية، ط 5، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1994)، ص 24.
- 58 - محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ط 2، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1990)، ص 20.
- 59 - وقيدي، والنيفر، ص 31-32.
- 60 - شريح، ص 97.
- 61 - العلواني، إصلاح الفكر الإسلامي، ص 100-102.
- 62 - المرجع نفسه، ص 88، 97.
63. ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة. ترجمة: كريم عزقول. (بيروت: دار الهنا للنشر، 1977)، ص 137. كذلك: احمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1979)، ص 59.
64. جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، العروة الوثقى، سيد هادي خسرو شاهي "إعداد وتقديم"، (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2002)، ص 73، 113، 124..
65. المرجع نفسه، ص 85.
66. المرجع نفسه، ص 83.
67. عباس محمود العقاد، الإسلام في القرن العشرين: حاضره ومستقبله، (القاهرة: نخصة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، د.ت)، ص 82.

68. الأفغاني وعبد، العروة الوثقى، ص113-114.
69. جمال الدين الافغاني، القضاء والقدر: أصول العقائد الإسلامية. أمهات المسائل التوحيدية. (القاهرة: المطبعة المحمودية التجارية، د.ت)، ص7،6.
70. الأفغاني وعبد، العروة الوثقى، ص78.
71. محمد عبد السلام الجفائري، مشكلات الحضارة عند مالك بن نبي، (القاهرة: الدار العربية للكتاب، 1983)، ص24، 26.
72. الأفغاني وعبد، العروة الوثقى، ص160-168.
73. الأفغاني، القضاء والقدر، ص9-10.
74. حوراني، ص159.
75. أمين، الحديث، ص280. كذلك: حوراني، ص162، 167.
76. محمد عبده، الإسلام بين العلم والمدنية، عرض وتحقيق وتعليق: طاهر الطناحي، (القاهرة: مؤسسة الأهرام والهلال، 1960)، ص115.
77. محمد عبده، رسالة التوحيد، (القاهرة: دار النصر للطباعة، 1969) ص7.
78. عبده، الإسلام بين العلم والمدنية، ص116، 133.
79. عبده، رسالة التوحيد، ص32-33.
80. المرجع نفسه، ص33.
81. المرجع نفسه، ص22.
82. عبده، الإسلام بين العلم والمدنية، ص166، 182.
83. المرجع نفسه، ص165. كذلك: حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، ط7، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 2019) ص537-538.
84. عبده، الإسلام بين العلم والمدنية، ص169.
85. احمد أمين، ص331.
86. الجفائري، ص37.
87. المرجع نفسه، ص37.
88. محمد اقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة: عباس محمود، ط2، (بيروت: دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، 2000)، ص175.

89. العنكبوت: 69.
90. إقبال، ص 175-176.
91. المرجع نفسه، ص 7-10، 15-16.
92. الدخان: 38.
93. العنكبوت: 20.
94. إقبال، ص 18-19.
95. المرجع نفسه، ص 183.
96. مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ترجمة: عبد الصبور شاهين، ط6، (دمشق: دار الفكر، 2006)، ص 26.
97. مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة: عمر كامل مسقاوي، وعبد الصبور شاهين، ط9، (دمشق: دار الفكر، 2009)، ص 57.
98. بن نبي: مالك، وجهة العالم الإسلامي، ص 37-38.
99. مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ترجمة: عبد الصبور شاهين، ط2، (القاهرة: مكتبة النافذة، 2006)، ص 83، 303-304.
100. المرجع نفسه، ص 305.
101. إسماعيل الفاروقي، إسلامية المعرفة: المبادئ - خطة العمل - الإنجازات، (بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، 2001)، ص 40-46.
102. المرجع نفسه، ص 47-50.
103. المرجع نفسه، ص 58-60.
104. محمد عمارة، حوار الإسلامية والعلمانية، ط1، (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 2012)، ص 16-17.
105. المرجع نفسه، ص 22-23.
106. المرجع نفسه، ص 20-21.
107. راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ط1، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1993)، ص 188.
108. المرجع نفسه، ص 109.
109. المرجع نفسه، ص 88.

110. ولمزيد من التفاصيل عن مرتكزات مشروع النهضة من المنظور الاسلامي الحضاري في "ضرورة معرفة أنفسنا"، ومن ثم بـ "معرفة الآخرين" انظر: مالك بن نبي، دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين، سلسلة مشكلات الحضارة، ط2، (دمشق: دار الفكر، 2007)، ص43. كذلك: د. علي شريعتي، بناء الذات الثورية، سلسلة الآثار الكاملة "12"، د. إبراهيم دسوقي شتا "ترجمة"، حسين علي شعيب "مراجعة"، ط2، (بيروت، دار الأمير للثقافة والعلوم، 2007)، ص91.

111. يأخذ مشروع النهضة مساره الحقيقي بالعمل التأسيلي الذي يضمن شقين: الشق النظري بتفعيل الرؤية الإسلامية على مستوى الإدراك العقلي، وشق عملي بالتحرر من أشكال التبعية والهيمنة، وتفعيل القيم الإسلامية في الجوانب السياسية والاقتصادية والاجتماعية. الخ. لمزيد من التفاصيل انظر: شريح، ص99-100.

112. د. احمد جدي، محنة النهضة ولغز التاريخ في الفكر العربي الحديث والمعاصر، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005)، ص101.