الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى

جامعة التحدي ـ سرت

كلية الآداب والتربية　　قسم التفسير

(الخطاب الثقافي العربي المعاصر قراءة)

تحليلية نقدية في قراءة إشكالية النهضة العربية "

إعداد :ـ عطية إبراهيم اشتيوي.

أعضاء لجنة المناقشة :ـ

التوقيع

1. د. مقداد نديم عبود. .....

2. د. عبد الله الطاهر مسعود. .....

3. د. عبد الكريم هلال خالد. .....

يعتمد

أ. رحمة أبوبكر عبد السلام

مدير مكتب الدراسات العليا

والتدريب

يعتمد

د. محمد الساعدي اصبيع

أمين اللجنة الشعبية لكلية

الآداب

3 – العلاقة بين الخطاب والثقافة: 51
4 – قضايا الخطاب الثقافي العربي: 53

الفصل الثاني
الخطاب الديني والنهضة العربية

أولاً – مضمون الخطاب الديني 57
1 – مفهوم الدين لغة واصطلاحاً: 57
2 – مفهوم الخطاب الديني (الإسلامي): 58
ثانياً – الإصلاح الديني مشروعاً للنهضة 65
1 – البدايات والمنطلقات: 65
2 – الإصلاحية الدينية ونقد المعاصرين: 78
ثالثاً – الدولة الإسلامية في الفكر الإصلاحي الديني 86

الفصل الثالث
الخطاب القومي ومطالب الوحدة والتقدم

أولاً – مفهوم القومية ونشوء الوعي القومي العربي 106
1 – مفهوم القومية: 106
2 – نشوء الوعي القومي العربي: 108
ثانياً – مضمون الوعي القومي العربي وتبلوره 115
1– تبلور الوعي القومي العربي: 115
2 – بين الوعي القومي والإسلام (تراكب الديني والقومي): 118
3 – بين الوحدة العربية والوحدة الإسلامية: 124
ثالثاً – إشكالية التجزئة والوعي بالوحدة العربية 128

الفصل الرابع
المنطلقات الخارجية لخطاب النهضة العربية

أولاً – المنطلق الليبرالي العربي 159
ثانياً – المنطلق الماركسي العربي 177

ثالثاً – النهضة العربية بين الليبرالية والماركسية 184

الفصل الخامس
النهضة وإشكاليات الخطاب العربي

أولاً – الإشكاليات الإبستمولوجية في الخطاب العربي المعاصر 190
ثانياً – إشكاليات خطاب تجديد الفكر العربي 207
1– الإشكاليات البنيوية في خطاب (نقد العقل العربي: التكوين والبنية) للجابري: 207
2 – الفكر العربي الإسلامي بين التراث والتحديد (مشروع حسن حنفي): 217
أ) الموقف من التراث القديم: 218
ب) الموقف من التراث الغربي: 223
ج) الموقف من الواقع العربي (نظرية التفسير): 227
ثالثاً – إعادة بناء الخطاب العربي في ظل استحقاق الحاضر 229
الخاتمة 235
قائمة المصادر والمراجع 238

الإهداء

إلى روحه الطاهرة . . والدي رحمه الله

إلى والدتي . . الجنة . . الرحمة . . الصفاء . .

إلى إخوتي . . الصدق . . الإخلاص . . الوفاء . .

إلى أصدقائي وزملائي الأعزاء . .

إلى كل هؤلاء أهدي ثمرة هذا العمل المتواضع

شكر وتقدير

في البداية أشكر الله وأحمده كثيراً على التوفيق، وأستغفره في كل تقصير، أما وقد وصلت هذه الدراسة إلى غايتها المنشودة، فإنه ليسعدني أن أتقدم بجزيل شكري وصادق تقديري إلى الأستاذ الدكتور مقداد يديم عبود، الذي كان له الفضل في إنجاز هذه الدراسة ورعايتها، منذ أن كانت فكرة تتجسد في عنوان، إلى أن أضحت حقيقة علمية، وذلك بفضل ما أبداه من توجيهات صائبة، ونظرات دقيقة وعميقة، وبما اتصف به من الحزم والعزم في متابعة الدراسة دون كلل أو ملل، وقد استفدت الكثير من علمه الواسع، وفكره المستنير، طوال رحلتي العلمية معه.

هذا وإنني أتقدم بشكري وتقديري إلى كل من الدكتور عبد الهادي موسى والدكتور محمد الساعدي أصيع، وإلى كل من أسهم في مساعدتي، مهما كانت المساعدة، وأخص بالذكر أصدقائي ميلاد عمار اغنية ومحمود الساعدي وصالح عبد الجليل اغنية والأمين جمعة، وصديقاتي الأستاذة منى السعيطي والأستاذة فتحية محمد العياش. كما أشكر زميلاتي في مكتبة أكاديمية دراسات وأعضاء الكتاب الأخضر، والعاملين في المكتبة المركزية بجامعة التحدي، والمكتبة المركزية بجامعة قاريونس، ومكتبة مركز الدراسات والبحوث بأمانة مؤتمر الشعب العام، لمساعدتهم القيمة في تأمين المراجع.. فجزاهم الله عني خيراً كثيراً.

وأخيراً فإن الواجب يحضني على أن أتقدم بشكري وتقديري إلى والدتي وإخوتي لما قدموه لي من عون طيلة هذه الدراسة.. فلهم مني خالص الشكر والتقدير والعرفان.

المقدمة

المقدمة

يشهد الخطاب الثقافي العربي المعاصر أزمة حادة وكبيرة في مكوناته وبنيته ومفاهيمه وانتاجه المعرفي، وهذا يتضح في عجزه عن مواجهة وقراءة التحولات الجديدة والمتغيرات التاريخية والحضارية والسياسية العربية والعالمية، بعقلانية متفتحة وإبداعية.

هذا العجز يشير في مضمونه إلى وجود إشكالية في آلية إنتاج المعرفة، وإلى خلل في البنية الثقافية للخطاب النهضوي العربي، كما يشير هذا العجز الفكري إلى أن هناك خطأً في عملية تحديد الفكر العربي لخياراته النهضوية، التي تداخلت في نسيجه الثقافي والاجتماعي والسياسي والاقتصادي، الأمر الذي يعكس حالة الصراع العنيف التي تدور رحاها بين الاتجاهات الفكرية العربية، من أجل استيعاب حقيقة النهضة العربية وامتلاك سبل ووسائل التقدم والنهوض العربي.

من هنا يكون الخطاب الثقافي العربي المعاصر في جملة قضاياه ومفاهيمه وإشكالياته وأبعاده موضوعاً حيوياً وارتكازياً في الحياة الفكرية والواقعية العربية المعاصرة.

إذن الحاجة للبحث في الخطاب الثقافي العربي المعاصر هنا موضوعية وضرورية، لإعادة طرح سؤال النهضة من جديد في ضوء أزمة الواقع الراهن.

ويقودنا التفكير في إشكالية التخلف والنهوض العربي إلى مراجعة الأطروحات والتصورات النهضوية، لتحديد الأسباب التي كانت وراء إخفاقها وفشلها في بناء مجتمع حضاري جديد، وخاصة أن الإطار المفهومي للنهضة لا يمكن أن ينفصل عن

موضوعها، أي عنها كعملية انبناء، فقد عرفنا من تاريخ الفلسفة، وعلى الأخص مع هيجل، أن المفهوم والموضوع يشكلان لحظتين "تقعان في المعرفة التي نتعقب"[1].

ومن هنا يتأتى الاتصال بين التاريخ الواقعي للمحاولة النهضوية العربية والخطاب الثقافي الذي تزامن معها في الوجود.

وفي هذه الدراسة نطمح إلى القيام بقراءة تحليلية نقدية للقراءات الفكرية، كما تجلت في خطاب النهضة العربية المعاصر؛ وذلك في إطار معرفي مفتوح ومتحاور وغير منغلق على الأطر المعرفية الأخرى، التي تمارس القراءة الفكرية ذاتها للمشروع النهضوي العربي.

كما تهدف هذه الدراسة إلى استقراء الخطاب الثقافي العربي المعاصر لإعادة ترتيب أولوياته وعناصره الأساسية، وتفكيك آليات اشتغاله، وتحليل اتجاهاته الأساسية ومعاودة بناء منظومته الفكرية في ضوء أزمة الواقع العربي الراهن وقضاياه وإلحاحاته المطالبة بالنهضة والتقدم.

وانطلاقاً من ذلك سوف نعتمد المنهج التحليلي النقدي لدراسة فكرة النهضة من زاويتين: زاوية قراءة النهضة كما تجلت في كتابات الرواد الأوائل؛ مع نهاية القرن التاسع عشر، ومن زاوية قراءة ما طرحه بعض المفكرين المعاصرين من قراءات ونظريات حول إشكالية النهضة العربية، أي إجراء قراءة في القراءة، أو نقد النقد. كما تنطلق الدراسة من عدة تساؤلات مركزية هي:

- كيف يصوغ الخطاب الثقافي العربي المعاصر مفهوم النهضة؟ وكيف يحاور إشكالياتها؟

---

(1) هيجل، فينومينولوجيا الروح، ترجمة وتقديم: ناجي العونلي، ط1، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2006، ص186.

- كيف يحيل التفكير في الخطاب النهضوي إلى التفكير في بنية الخطاب العربي المعاصر وآلية تشكله واستراتيجيته، فيما يخص العقل والحقيقة؟

- هل يعود انكسار أو فشل مشروع النهضة العربية إلى قرارات السياسة؟ أم إلى أطروحات النخبة المثقفة العربية؟ أم إلى عدم وجود خطاب ثقافي يتضمن مشروعاً حضارياً ينسجم مع استحقاقات اللحظة التاريخية الآنية للعالم العربي؟

- هل هناك نوع من الترابط بين خطاب الثقافة المعاصر في العالم العربي وواقعه؟ أم أنه يعيش حالة اغتراب عنه؟

- هل الفكر العربي المعاصر امتداد اتصالي عبر زمانيته، أي بين الماضي والحاضر؟ أم أنه متشكل عبر عملية انقطاعات تاريخية معرفية؟ وما علاقته بالآخر الأوروبي، أي الخطاب الثقافي الغربي؟

- كيف يتم إعادة بناء وتكوين خطاب ثقافي جديد، يستوعب العلاقة بينه وبين الواقع ومجريات أحداثه السياسية ومتغيراته التاريخية؟

ويجب هنا أن نأخذ بعين الاعتبار أن هذه الدراسة ليست الأولى في هذا الموضوع، بل جاءت كمحاولة لإضافة مساهمة متواضعة ، لعلها تحمل قيمة معرفية حقيقية ، لما في المكتبة العربية حول هذا الموضوع وهذا يأتي في إطار الإفادة من الدراسات السابقة للموضوع التي ساهم بها العديد من المفكرين العرب المعاصرين ومحاولة تلمس مقاربة جديدة لكيفية تشكيل خطاب نهضوي حقيقي . من هذه الدراسات السابقة :

- دراسات محمد عابد الجابري في (الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية) 1982م و(إشكاليات الفكر العربي المعاصر) 1989 و(المشروع النهضوي العربي – مراجعة نقدية) 1996م.

- دراسة **محمد أركون** في (الفكر العربي) 1982م.

- دراسة **عبد الاله بلقزيز** في (إشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر) 1992م.

- دراسة **علي حرب** في (نقد النص، نقد الحقيقة) 1995، وفي (أوهام النخبة أو نقد المثقف) 1996م.

- دراسة **محمود أمين العالم** في (الفكر العربي بين الخصوصية والكونية) 1996م.

- دراسة **كمال عبد اللطيف ونصر محمد عارف** في (إشكاليات الخطاب العربي المعاصر) 2001م.

وهكذا فقد تم الاطلاع على هذه الدراسات والإفادة منها في إنجاز هذه الدراسة، مع محاولة عدم البقاء أسرى إنجازاتها النظرية اقدر الإمكان.

أما فيما يتعلق بخطة البحث، فقد قسمت إلى خمسة فصول، ينطوي كل منها علي عدة أقسام أوفقرات:

الفصل الأول: يتناول مفاهيم وأبعاد الفكر العربي المعاصر: الفكر، النهضة، الثقافة، الخطاب الفكري.

الفصل الثاني: يتناول الخطاب الديني وتصوره للنهضة، وكيفية تعاطيه مع أزمة الواقع العربي.

الفصل الثالث: يتناول الخطاب القومي وحركة تطوره التاريخية والسياسية ومشاريعه الوحدوية في العالم العربي.

الفصل الرابع: يتناول المنطلقات الخارجية لخطاب النهضة العربية المتعلقة بالاتجاهات الليبرالية والماركسية في العالم العربي، ومفارقاتها الفكرية مع الواقع العربي المعاصر.

الفصل الخامس: يتناول إشكاليات الخطاب النهضوي العربي المعاصر الإبستمولوجية والتحديدية البنيوية والتراثية، وكيفية إعادة بناء خطاب ثقافي جديد في ضوء عملية تغيير الواقع العربي، وتشكيل أفق للمستقبل.

وفي النهاية تتضمن الدراسة خاتمة نقدم فيها تلخيصاً للأفكار والنتائج التي تم الوصول إليها، ونحاول من خلالها تقديم رؤية فكرية نأمل أن تسهم، ولو بصورة متواضعة جداً، في بناء الخطاب النهضوي العربي الجدير فعلاً بدفع العالم العربي خارج المأزق الحضاري التاريخي الذي يعانيه.

ولا يفوتنا التنويه إلى أنه تم الاعتماد على مجموعة قيمة من المصادر والمراجع، لإتمام هذه الدراسة على ما هي عليه، رغم ما واجهناه من صعوبة في ذلك.

والحمد لله على التوفيق، ونستغفره من كل تقصير

الباحث

الفصل الأول
مفهوم الخطاب الثقافي العربي المعاصر وأبعاده

أولاً – مفهوم الفكر العربي

ثانياً – مفهوم النهضة العربية

ثالثاً – مفهوم الخطاب الثقافي العربي

وقد جاءت دلالات مصطلح (فكر) مختلفة، وذلك لاختلاف الأنساق الخطابية التي تناولته، فكان هناك التحديد اللاهوتي الديني والمادي والتحريدي والتجريبي والوضعي..إلخ، بناء على عوامل تاريخية وحضارية، واغترابية أيضاً، كما أوضح ذلك عبد الكريم هلال في كتابه (الاغتراب في الفن)[1].

وقد جاءت كلمة فكر في المعجم الفلسفي بمعنى "إعمال العقل في الأشياء للوصول إلى معرفتها. ويطلق بالمعنى العام على كل ظاهرة من ظواهر الحياة العقلية، وهو مرادف للنظر العقلي...والتأمل...ومقابل للحدس"[2].

إذن معنى الفكر هنا هو اشتغال العقل في الأشياء والمواضيع لمعرفة ماهيتها. ويحدد إبراهيم مذكور معنى الفكر في معجمه الفلسفي من خلال ربطه بفاعلية الذهن وإرادة الإنسان وبنيته النفسية العاطفية التي يتحصل عنها نوع النشاط الذهني في عملية التحليل والتركيب، فيقول إن الفكر "بوجه عام جملة النشاط الذهني من تفكير وإرادة ووجدان وعاطفة...وبوجه خاص ما يتم به التفكير من أفعال ذهنية. وهو أسمى صور العمل الذهني، بما فيه من تحليل وتركيب وتنسيق"[3].

ويضيف خليل أحمد خليل على هذا أن "الفكرة وليدة التفكير، أي التذكر عند أفلاطون؛ والشك واليقين؛ النفي والإرادة؛ الرفض والشعور عند ديكارت؛ والمحاسبة عند ليبنتز، وتحقق حقيقة المطلق بذاته وبفعاليته من خلال اللغة البشرية عند

---

(1) عبد الكريم هلال خالد، الاغتراب في الفن، دراسة في الفكر الجمالي العربي المعاصر، ط1، بنغازي، منشورات جامعة قاريونس، 1998م، ص185.

(2) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، د ط، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1982م ، ص . ص154 - 155

(3) إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، د ط، بيروت، عالم الكتب، 1979م، ص137.

هيجل"[1]. وأضيف أن الفكر هو البناء الروحي المنعكس عن الظروف المادية التاريخية للمجتمع عند ماركس.

أما عبد المنعم الحفني في معجمه الفلسفي فيعرض لنا معنى التفكير في النظريات الأفلاطونية والأرسطية والتصويرية والصورية والنفسية والسلوكية، وهو كالآتي: "التفكير في النظرية الأفلاطونية حوار داخلي بكلمات تشير إلى صور؛ وفي النظرية الأرسطية فعل عقلي، حيث التفكير في الشيء مشاركته في ماهيته، ومن ثم إثراء للعقل ؛ وعند التصوريين هو نشاط يبرز أفكار العقل الفطرية، وعند الصوريين تتابع لأحداث ترتبط فيها الصور العقلية بالعادات، وعند النفسيين حوار نفسي، وعند الترابطيين كلام مترابط يدور في الذهن، يمكن أن يعلنه صاحبه كتفسير لسلوكه"[2]. فالفكر هو "أن ينتقل الإنسان من أمور حاضرة في ذهنه، متصورة أو مصدق بها تصديقاً علمياً أو ظنياً أو وضعاً أو تسليماً، إلى أمور غير حاضرة فيه، انتقالاً لا يخلو من ترتيب...والفكر ترتيب أمور معلومة للتأدي إلى مجهول"[3].

ويرى إبراهيم قويدر أن الفكر هو "مجموعة من المبادئ والنوازع والانتماءات التي تتكون مع تطور تاريخ وحضارة أي أمة من الأمم، وهو تلك الإيديولوجية غير المقننة التي تشكل الجنسية الحقيقية لثقافة من الثقافات"[4]. إبراهيم قويدر هنا يربط بين الفكر والتاريخ، ويرى أن الفكر هو المعبر عن تاريخ الأمم وحضاراتها، كما أن الفكر

---

(1) خليل أحمد خليل، معجم المصطلحات الفلسفية، ط1، بيروت، دار الفكر اللبناني، 1995م، ص139.

(2) عبد المنعم الحفني، المعجم الفلسفي، ط1، القاهرة، الدار الشرقية، 1990م ، ص65.

(3) المرجع السابق، ص 239.

(4) إبراهيم قويدر، الثورة العربية الإسلامية، ط1، بنغازي، دار الكتب الوطنية، 1993م، ص169.

هو من تتمثل فيه ثقافة أي شعب من الشعوب، كإيديولوجية شاملة لجميع المبـــادئ والقيم والعادات والتقاليد والعلوم والنظريات والفنون..إلخ

أما محمد عابد الجابري فيعرف الفكر بأنه "جملة الآراء والأفكـــار الـــتي يعـــبر بواسطتها هذا الشعب أو ذاك عن مشاكله واهتماماته، عن مثله الأخلاقية ومعتقداته المذهبية وطموحاته السياسية والاجتماعية، وأيضاً عن رؤيته للإنـــسان والعـــالم"[1]. فالفكر في رأي الجابري يتمثل في هموم الشعوب ومشاغلها وطموحاتهـــا الأخلاقيـــة والاجتماعية والسياسية والاقتصادية..إلخ. هذه المشاغل والهموم تتشكل في النهاية في منظومة فكرية، بحيث تصبح عقيدة تخص مجموعة معينة من الناس، ذلك لما تـــشتمل عليه من أفكار ومفاهيم لها علاقة بالواقع المعاش.

ويأخذ الفكر عند عبد الإله بلقزيز معنيين، مرة معنى المنتوج، ومرة أخرى معنى الأداة المنتجة، فالمعنى الأول يقصد به "جملة المعارف والتصورات المبنية حول موضوع ما، والتي تعرض نفسها في صورة منظومية، أي في شكل من الاتساق المنطقي ومـــن البناء النظري المفاهيمي. أما في المعنى الثاني...جملة الآليات المعرفية التي تنـــتج تلـــك المعارف والتصورات"[2].

الفكر هنا يعتبر نتاج القدرات العقلية من استقراء وتأمل واستنباط، ما يجعله أداة منتجة غير قابلة للمشاهدة، وقابل للملاحظة من خلال عمليات التغير التي تطرأ على

---

(1) محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ط4، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيـــة، 2000م، ص51.

(2) عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، ط2، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيـــة، 2004 م، ص 264.

الواقع في جميع أحواله الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية..إلخ، وهـذا مـا يجعله منتوج .

والفكر كأداة يعتبره الجابري بنية من المبادئ والمفاهيم والآليات الذهنية، الـتي تشكل العقل الذي به يفكر الإنسان ويؤول ويحاكم ويعترض[1]. وكمحتوى يعتـبره "جملة من الأفكار والآراء والنظريات، تنتظمها عناصر ترتبط بعلاقات بنيوية؛ علاقات تجعل منها أجزاء تستقي دلالتها ووظيفتها من الكل الذي تنتمي إليه"[2].

وبناء على ذلك يكون للفكر بعدان: بعد عقلي؛ بـه نفكـر، وبعـد واقعـي موضوعي، فيه نفكر. كما أنه لا يمكن الفصل بين فعل التعقل هنا والموضوع المفكر فيه، كما أن البعد العقلي في عملية التفكير يفيد الحركة وعدم الثبات، ذلك لأنـه لا يمكن للتعقل أن يكون جامداً، لما يتصف به موضوع الفكر من حركة وتغير دائـم، فالأمر هنا يتعلق بقواعد وأسس التفكير، من مفاهيم وإدراكات ومعارف، لها قوامها الخاص الذي يتغير بحكم حركة واستمرارية التطور والتغير لميادين ومجالات الحياة أو الواقع المعاش. فالتفكير هو ممارسة التعقل للوصول إلى حقيقة الموضوع المفكر فيه.

أما البعد الواقعي للفكر فيتعلق تماماً بطبيعة الموضوع المفكر فيه، وما يحتويه مـن إشكاليات توجب التفكير والتعقل والتدبر والتأمل. الأمر الذي يعطي الفكر محتـوى فعلياً ونظرياً. فالفكر لا يكون له محتوى دون عدة عوامـل ومـؤثرات خارجيـة موضوعية واقعية؛ فهي التي تخلقه: أي تفعله وتنميه، وكذلك هو يخلقهـا وينميهـا ويطورها. ومن هنا تتضح لنا معالم الفكر وأهميته ودوره في صياغة التطور والحضارة.

---

(1) محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص51.

(2) المرجع السابق، ص52.

2 – محتوى الفكر العربي وسماته الأساسية:

يتوقف تحديد الوجود والواقع العربي على تحديد بنيته ومحتواه الفكري وأدواته المعرفية التي تشكل، في النهاية، واقعه بكافة مجالاته وميادينه. فالواقع بطبيعته في حركة دائمة، والفكر هو المعبر عن هذه الحركة. والواقع بحركته يتجاوز الحاضر إلى المستقبل في منظومة التطور، وحركية التاريخ. ويكشف التحليل المباشر للواقع عن التقدم الباطن فيه، كما يكشف أيضاً عن معوقات تطوره كخطوة متقدمة لتنحية تلك الصعوبات أو تجاوزها[1].

إن المنظومة الفكرية للوجود العربي تتكون بالواقع والتجربة والتاريخ، فلا يمكن عزل المنظومة الفكرية عن مكونها التاريخي والاجتماعي والمادي، فقد ساهمت عدة عوامل وتأثيرات ومعطيات في تكوين الفكر العربي المعاصر وتشكله عبر مراحل تاريخية متقطعة ومتصلة، منها الواقع العربي نفسه: كالعامل القومي: الذي يتعلق بالأمة العربية، والعامل الديني الذي يتعلق بالأمة العربية الإسلامية، والعامل الحضاري الذي يتعلق بالحضارات الأخرى من فارسية وهندية ويونانية ورومانية: والأمم والشعوب الأخرى، من ترك وأكراد وأفارقة..إلخ، وعملية الاختلاط بتلك الحضارات والأمم والأخذ عنها.

إن "المدخل الطبيعي لفهم الأفكار هو فهم الظرف والواقع الذي برزت فيه الأفكار فهماً حقيقياً، وهي في عالم التجريد والمثال والبعد عن الواقع بمعطياته العديدة: كما أن الواقع بأحداثه وتحولاته، بإيجابياته وسلبياته، بإنجازاته وإخفاقاته، لا يمكن أن ندركه حق الإدراك، ونفهمه حق الفهم، بدون فهم للأفكار التي عملت

---

(1) حسن حنفي، قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر، ج1، د ط، القاهرة، دار الفكر العربي، 1976، ص7.

وأثرت في ذلك الواقع"[1]، حيث إنه لا يوجد فكر بدون واقع، ولا تطـــور للواقـــع بدون فكر.

أما عن المراحل والوقائع التاريخية التي مر بها العالم العربي فهـــي: أولاً المرحلـــة السابقة على الإسلام، مرحلة العصر الجاهلي، الذي ساد فيه الشعر، وكـــان ســـبيل العربي إلى ذاته وعالمه وحقيقته، فكان المثل الرئيس للحياة الفكرية العربية في ذلـــك الوقت. والمرحلة الثانية هي الفترة الممتدة من الهجرة النبوية إلى النهضة العربية الحديثة في أواسط القرن التاسع عشر، وهي المرحلة الإسلامية الفكرية التي اعترف فيها العقل بأولوية النص القرآني على كل شيء. وتأتي بعد ذلك المرحلة الثالثة التي يطالب فيها العقل باستقلاله عن النص (القرآن، السنة)، لأن للعقل مواقعه التي يجـــب أن يحلـــها ويمارس فيها فعله التعقلي الفكري، ولا تزال هذه المرحلة حتى الآن في بدايتها[2].

تلك المراحل تمثل الأسس والقواعد التي يقوم عليها الفكر العربي، كما أنها تمثـــل محتوى ذلك الفكر وبنيته، في منظومته التراثية الثقافية (الموروث الثقافي للأمة العربية)، فكل مرحلة من تلك المراحل كان لها دور أساسي في تكوين وبناء الفكـــر والعقـــل العربي، ومن ثم فهي ما يمثل في الوقت الحالي السلطة المرجعية للخطاب الثقافي العربي المعاصر.

وللفكر العربي آلياته المعرفية التي تكونه، ونظمه المعرفية التي تعد بنيته الأساسية، من تصورات وأفكار ونظريات ومفاهيم ومبادئ، كما نجد فيه نوعاً من الاتـــصال

---

(1) محمد محفوظ، الفكر الإسلامي المعاصر ورهانات المستقبل، ط1، الدار البيضاء، المركز الثقافي العـــربي، 1999م، ص52.

(2) أنطون المقدسي، "العقل وغير العقل في الوجود العربي: بدايات"، ندوة العقلانية العربيـــة والمـــشروع الحضاري: تونس، 1988م، ط1، الرباط، المجلس القومي للثقافة العربية، 1992م، ص ص57-58.

بالواقع، ونوعاً آخر من الانفصال عنه، فهو إما "غائر في التاريخ القريب، أو تائه في التاريخ البعيد،تاريخ الذات أو تاريخ الأخر أو غائباً عن الواقع يعالج قضايا وإشكاليات واقع آخر"[1].

ومن المعروف أيضاً أن الفكر لا يمكنه الاستقلال عن معادلة القوة، سواء أكانت معرفية أو سياسية، لذلك نجده "أسير سلطويات متنوعة: تاريخية إرثية، أو اجتماعية تقليدية، أو أصولية سلفية، أو سياسية غير واقعية"[2]. وينتقد محمود أمين العالم الفكر العربي، انطلاقاً من واقعية الفكر الحديثة ومنهجيته، فهو يرى أن الفكر العربي "يفتقد النظرية العلمية الواضحة، والخبرة العلمية المتنامية، فالشتات الفكري والخلط الفكري والانتقائية الفكرية والميوعة الفكرية والتسطح الفكري...وسيادة الثوابت النصية الأصولية والتماثلية غير التاريخية والثنائيات التوفيقية والرؤى اللاعقلانية والجزئية والوصفية والتعميمات المطلقة والإسقاطات الذاتية والإيديولوجية"[3]، هو ما يتسم به الفكر العربي في رأي محمود أمين العالم.

كما أن السيطرة القوية للمرجع التقليدي للفكر تجعله مستغرقاً كلياً في الإيديولوجية السياسية، لأنه يفتقد إلى مساحة التروي التي يفترضها النظر الفلسفي العارف، لذلك نجد "الفكرة السياسية تشكل الإطار النظري العام الذي يعمل الفكر العربي المعاصر ويتحرك في دائرته، وذلك أياً كانت الموضوعات التي تناولها: سواء

---

(1) كمال عبد اللطيف، نصر محمد عارف، إشكاليات الخطاب العربي المعاصر، ط1، دمشق، دار الفكر، 2001م، ص67.

(2) سيار الجميل، التحولات العربية: إشكاليات الوعي وتحليل التناقضات وخطاب المستقبل، ط1: عمان، دار الأهلية، 1997م، ص15.

(3) محمود أمين العالم، الفكر العربي بين الخصوصية والكونية، ط2، القاهرة، دار المستقبل العربي، 1998م، ص23.

تعلق الأمر بالاستعمار أو بالتحرر، بالتجزئة أم بالوحدة، بالظلم أم بالعدل، بالاستبداد أم بالديمقراطية، بالتقدم أم بالتخلف"[1].

لا توجد إذن في فكرنا العربي المعاصر أنساق فلسفية أو مذاهب فلسفية معينة، بل الغالب عليه الطابع السياسي والأثر التاريخي. ومن ثم فإن صوغ هذه السمات ووضعها في قالب من الإشكاليات الفكرية يحتم علينا تأطيراً ونقاشاً وتحليلاً ونقداً. وهذا ما سنقوم به لاحقاً في متن الرسالة.

ثانياً – مفهوم النهضة العربية

1 – النهضة لغة واصطلاحاً:

تعتبر كلمة (نهضة) من الكلمات والمصطلحات الجديدة في اللغة العربية، اشتقت من مادة (ن هـ ض) أي من الفعل "نهض: النهوض: البراح من الموضع والقيام عنه...وانتهض القومُ وتناهضوا: نهضوا للقتال...وناهضته أي قاومته. وأَنْهَضَت الريح السحابَ ساقته وحملته...والنَّهضَة: الطاقة والقوة"[2].

فالدلالة اللغوية لكلمة نهضة هنا تفيد الحركة والانتقال والتغير، سواء من الناحية المادية أو المعنوية الفكرية.

أما المعنى الاصطلاحي لكلمة نهضة: فيجب علينا، كي نحدده، أن نرجع إلى البداية الأولى لظهوره في المجال الفكري والواقعي، أي الأصول الأولى لاستخدامه.

يدل مصطلح نهضة Renaissance على "الحركة الثقافية التي بدأت في إيطاليا في منتصف القرن الرابع عشر، واستمرت حتى القرن السابع عشر ، وامتدت من إيطاليا

---

(1) علي حرب، أوهام النخبة أو نقد المثقف، ط2، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1998م، ص17.

(2) ابن منظور، لسان العرب، ج14، ط1، بيروت، دار صادر، 2000م، ص370.

إلى بقية أوروبا. والاسم فرنسي، وكان كتاب النهضة يسمون حركتهم باسم الإحياء restituto ... ولم يعجب اسم النهضة البعض، وخاصة اللاهوتيين، لأنه يعني أن العصر الذي سبق عصر النهضة، والمسمى بالعصور الوسطى، كان عصر تخلف، وكان عصر النهضة بالنسبة إليه عصر يقظة وبعث. ولذلك يؤثر هذا البعض اسم "الإحياء"، لأن الحركة كانت في الواقع إحياء للتراث اليوناني القديم، وكانت انفتاحاً على كل ما به، حتى ولو كان ضد الإيمان والكنيسة"[1].

وقد شملت تلك الحركة الفنون والعلوم والآداب، واستخدم الأوروبيون هذا المصطلح كمدلول زماني تاريخي، يشير إلى مرحلة معينة أو حقبة زمنية معينة، تعتبر بالنسبة لهم مرحلة تاريخية فاصلة ما بين عصور الظلام (القرون الوسطى) وعصور الإحياء والتنوير والتقدم. فهذه المرحلة (النهضة) بالنسبة لهم هي التي تحدد التغيرات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والعلمية والأدبية والفنية التي طرأت على واقعهم المعاش. وكانت تلك الحركة بمثابة انتعاش وميلاد جديد لأوروبا، وبالأصح نهضة (Renaissance)، وقد أشار محمد وقيدي إلى أن كلمة نهضة في اللغة الفرنسية "مستمدة من الفعل Remaitpe الذي يعني الانتعاش، وانمحاء حالة الخطر بالنسبة إلى الإنسان"[2]. وذلك لأن أول ظهور لمصطلح نهضة كان في اللغة الفرنسية مع بداية القرن التاسع عشر، وهو يعني ميلاداً جديداً، حيث إنه يدل على "عودة شيء ما أو شخص ما إلى الظهور Reappaition"[3].

---

(1) عبد المنعم الحفني، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ج2، ط2، القاهرة، مكتبة مدبولي، 1999م، ص 1432

(2) محمد وقيدي، احميدة النيفر، لماذا أخفقت النهضة العربية؟ ط [ ]، دمشق، دار الفكر، 2002م، ص90.

(3) المرجع السابق، ص90.

وهكذا فإن النهضة تعني عند الأوروبيين الانبعاث والولادة الجديدة، وتعني أيضاً رفض كل ما هو متعلق بالعصور الوسطى، كما تشير إلى حركة العودة إلى الأصول القديمة في التراث اليوناني والروماني، الأمر الذي أضفى عليها صبغة تجديدية من أجل أوروبا جديدة متقدمة.

ولا يخرج المفكر العربي سلامة موسى عن هذا التحديد العام لمفهوم النهضة، حيث يرى أن النهضة الأوروبية قد تبدت في ثلاث حركات بشرية:

الحركة الأولى: الحركة البشرية التي ظهرت في القرن الخامس عشر في إيطاليا، ثم انفجرت في أوروبا. وقد اغتذت بدرس الإغريق والرومان، وأخرجت الفنون الجميلة من قيود الدين، وجعلتها تخدم البشر.

الحركة الثانية: الحركة البشرية التي ظهرت في فرنسا في أواخر القرن الثامن عشر، وكان القائمون بها ديدرو وفولتير وروسو وغيرهم من الأدباء والفلاسفة، وقد أعدت هذه الحركة العدة الذهنية للثورة الفرنسية.

الحركة الثالثة: الحركة البشرية التي ظهرت عقب ظهور داروين وكتابه (أصل الأنواع)، وكان ذلك في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وقد سمت هذه الحركة بالإنسان وجعلته ينظر إلى مستقبله كأنه طوع إرادته[1].

هذا التقسيم الذي يعرضه سلامة موسى يتعلق بدرجة أولى بالتاريخ الأوروبي، وبشكل خاص بفترة الانتقال من العصور الوسطى إلى العصور الحديثة؛ هذه الفترة التي شكلت ثورة على التزمت والجمود الفكري، حيث ظهرت التيارات الثقافية والفكرية التي بدأت في إيطاليا، داعية إلى استخدام العقل والأساليب التجريبية العلمية في الكشف عن الحقيقة والوصول إلى المعرفة. ومن إيطاليا امتدت إلى فرنسا وأسبانيا

---

(1) سلامة موسى، ما هي النهضة؟ ط1، بيروت، مكتبة المعارف، 1962م، ص. ص22- 23.

وألمانيا وإنكلترا وسائر أنحاء أوروبا، حيث كان لهذه التيارات الثقافية والفكرية دور كبير في الثورة الفرنسية والتحولات والتطورات التي شملت جميع ميادين ومجالات الحياة الإنسانية، ومن ثم فإن تقسيم سلامة موسى للنهضة الأوروبية إلى ثلاث مراحل لا يخرج عما يطرحه مؤرخو الفكر في أوروبا من تقسيم النهضة الأوروبية إلى مرحلة العقل – ومرحلة الطبيعة – ومرحلة التقدم، رغم ما يوجد من تقاطع فكري بينهما.أي بين سلامة موسي ومؤرخو النهضة الأوربية .

2 - الجذور التاريخية للنهضة العربية الحديثة:

يؤرخ الكثير من المفكرين عصر النهضة العربية ابتداء من الحملة الفرنسية على مصر عام 1798م، وما تبعها من اتصال الشرق العربي بالغرب الأوروبي، ويعتبرون ذلك التاريخ بداية انبعاث حضاري ونهضة عربية، بعد حقبة طويلة من الجمود والركود. وقد مال آخرون إلى أن النهضة كانت ثمرة الإرهاصات الفكرية والتحركات الداخلية التي عرفتها مصر قبل هذه الحملة.

لقد مرت النهضة العربية في بدايتها بمرحلتين رئيستين: مرحلة التأسيس والتأصيل: التي امتدت على مدى القرن التاسع عشر كله تقريباً، وبدأت بظهور محمد علي باشا: الذي عمل على إقامة دولة حديثة في مصر أولاً، والوطن العربي ثانياً. وكان أهم ما في هذه المرحلة تأسيس البنى اللازمة والقواعد الثابتة للفكر العربي. أما المرحلة الثانية فهي مرحلة التكامل وظهور الفكر القومي التي بدأت في الربع الأخير من القرن الماضي، وشغلت النصف الأول من القرن العشرين حتى نهاية الستينيات. وقد انطلق فيها الفكر العربي الحديث، وتمكن من أن يصيغ مشروعاً نهضوياً عبر

تكامل الفكر القومي، وقيام الجمعيات والحركات والأحزاب على هـذا الأسـاس النهضوي[1].

ومع أن كثيراً من المفكرين قد تحدثوا عن النهضة العربية وبداياتها، مـن حيـث عوامل ظهورها ونشوئها وانبعاثها، واختلفوا في ذلك، إلا أنه يمكن إرجاع ظهـور حركة النهضة العربية وانبعاثها إلى عدة أسباب أهمها:

"1- نشوء المدارس الأجنبية المختصة بالإرساليات وغيرها من المدارس الوطنيـة العصرية المبنية مناهجها على الطراز الحديث.

2- انتشار فن الطباعة الراقي في الشرق الأدنى.

3- اهتمام أبناء البلاد بالصحافة والتأليف.

4- تأسيس الجمعيات الخيرية والأدبية والعلمية والأنديـة ونهـوض الأحـزاب السياسية.

5- بناء المكتبات العمومية والخاصة.

6- اشتغال المستشرقين بالآداب العربية وعلومها.

7- نهضة التمثيل في الشرق العربي.

8- هجرة الشبيبة إلى الديار الغربية.

9- احتكاك العالم الغربي بالعالم الشرقي العربي، وكان ذلك عن طريق التجـارة وعن طريق الحملة الفرنسية على مصر، وجزء من سوريا حوالي سنة 1799-1802م، والبعثات العلمية التي أرسلها محمد علي إلى أوروبا، والإرساليات التبشيرية"[2].

---

(1) معن زيادة: "المعالم الأولى للمشروع النهضوي العربي في القرن التاسع عشر"، مجلة الوحـدة، ع31-32، 1987م، الرباط، المجلس القومي للثقافة العربية، ص32.

(2) عبد الوهاب الكيالي: موسوعة السياسة، ج1، ط2، بيروت، المؤسسة العربية للدراسـات والنـشر، 1990م، ص ص118-119.

إلى جانب ذلك كانت قد أظهرت بعض الدراسات التاريخية الحديثة مؤخراً امتلاك حركة النهضة العربية جذوراً تاريخية في بعض المناطق والبيئات العربية التي كانت المنشأ الأول لفكر الإصلاح والنهضة العربية.

وقد تمثلت دعوات الانبعاث والنهضة والإصلاح العربية أولاً في الحركات الدينية الإصلاحية التي قادها كل من محمد بن عبد الوهاب في أواسط القرن الثامن عشر، ومحمد بن علي السنوسي في أوائل القرن التاسع عشر، ومحمد أحمد المهدي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. ولعله من المفيد عرض التوجه العام لهذه الحركات الثلاث ورؤيتها للنهضة العربية.

أ – الحركة الدينية الوهابية:

سميت بالوهابية نسبة إلى محمد بن عبد الوهاب (1703-1792م). وقد قامت دعوة محمد بن عبد الوهاب الإصلاحية على مبدأ التوحيد، أو الوحدانية (وحدانية الله وعصمته)؛ فدعا الناس إلى "إصلاح عقيدتهم بالتخلي عن مظاهر الشرك والبدع في الأقوال والأفعال، والتمحض لتوحيد الله تعالى في التصور والسلوك...والإرشاد إلى تطهير معتقد الناس وسلوكهم مما طرأ عليهما من الانحرافات والبدع، لتعود إلى ما كانت عليه صافية عند سلف الأمة"[1].

لقد كان جوهر دعوة محمد بن عبد الوهاب دينياً، لأنها قامت على أساس وعظي ديني أخلاقي، الهدف منه التمسك بالتوحيد والسير على نهج السلف الصالح في مواجهة الأزمة التي تعاني منها الأمة، وكذلك مواجهة ضروب الشرك ومحاربة الظلم والاستبداد الذي تعاني منه البلاد العربية والإسلامية من حكوماتها أولاً، ومن

---

(1) عبد الحميد عمر النجار، مشاريع الإشهاد الحضاري، ط1، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1999م، ص22.

المستعمرين ثانياً. ويرى محمد بن عبد الوهاب أن "المعتقدات الفاسدة...أمكنت أعداء المسلمين من المسلمين، بجهلهم خصائص الدين وإطفائهم شعلة العقل، وتقليد قليل من الرجال أزمة تفكيرهم؛ والرضا بمجرد الحياة على وجه الأرض، لا بالحياة التي ترفع المسلم درجات"[1].

وقد مرت حياة بن عبد الوهاب بعدة مراحل:

المرحلة الأولى: اقتصرت على تلقي التعليم الديني.

المرحلة الثانية: اقتصرت على التجوال والترحال والأسفار والتعرف على الثقافات المختلفة للشعوب.

المرحلة الثالثة: التي اقتصرت على نشر دعوته الإصلاحية التجديدية بعد استقراره وعودته من أسفاره ورحلاته.

وقد لقيت دعوة ابن عبد الوهاب قبولاً، أسهم في انتشارها في الجزيرة العربية وتوسعها لتشمل ما حولها من بلاد عربية وإسلامية. كما استمرت بعد وفاته، وظهرت في أعقابها حركة أخرى في اليمن، هي الحركة الشوكانية، نسبة إلى محمد بن علي الشوكاني، الذي نادى بالإصلاح الديني نفسه.

ب – الحركة السنوسية:

نسبة إلى محمد بن علي السنوسي (1787-1859م). دعت هذه الحركة إلى العودة إلى الدين، وذلك بالتمسك به وبأحكامه، باتباع أوامر الشرع واجتناب ما نهى عنه، بأن يبتعد المؤمن عن الرذائل والمحرمات والمكروهات والشبهات

---

[1] صلاح أحمد هريدي علي، دراسات في تاريخ العرب الحديث، د ط، مصر، دار عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 2005م، ص326.

والانحرافات، وتخليص الدين من الشوائب والبدع والأضاليل التي طرأت عليه، وإصلاح المعاملات بين الناس وتقويم سلوكهم، والحث على العمل والإنتاج.

وقد اتخذت السنوسية من الزوايا التي قامت ببنائها والإشراف عليها مراكز وأماكن لنشر دعوتها الإصلاحية، حيث إن "الزاوية هي الأنموذج لمجتمع إسلامي مصغر: يصنع فيه المسلمون رجالاً ونساءً بالتربية الدينية على العقيدة الصحيحة البريئة من البدع والأوهام وبالتربية الجهادية بالتمرين على الفروسية وفنون القتال وصنع السلاح، والتربية الاجتماعية على التآخي والتضامن والتكافل، والتربية التعميرية على الصناعة والزراعة والبناء، وكل ذلك في روح من التعبئة الشاملة للبناء التعميري والجهاد معاً على مسحة صوفية ملتزمة للسنة، خالية من البدع والانحراف"[1]. كما استمرت هذه الدعوة، وزادت في الانتشار والتوسع بعد وفاة مؤسسها، وكان لها دور كبير في حركة الجهاد ضد الاستعمار والاحتلال الغربي للبلاد العربية الإسلامية، في الجزائر وليبيا، الأمر الذي أنهكها وأحبطها من حيث القوة المادية والعسكرية.

ج- الحركة المهدية:

نسبة إلى محمد أحمد بن عبد الله (1844-1885م). نشأت هذه الحركة في البداية "كدعوة سياسية وطنية، تقوم على مبدأ التحرر والانعتاق السياسي والاقتصادي لبناء مجتمع سوداني عادل، من خلال الثورة ضد الإنكليز وتحركاتهم الاستعمارية في بلاد وادي النيل. وقد اعتمدت المهدية تنظيم (الأنصار) العسكري كقاعدة لها في تحقيق الانتصارات، وتكوين الدولة المهدية، وترسيخ الكيان الوطني في السودان"[2]. ثم بعد

---

(1) عبد المجيد عمر النجار، مشاريع الأشهاد الحضاري، مرجع سابق، ص26.

(2) سيار الجميل، التحولات العربية. إشكاليات الوعي وتحليل التناقضات وحطاب المستقبل، مرجع سابق، ص36.

ذلك تحولت المهدية إلى حركة إصلاحية هدفها تنقية الدين من البدع والمحدثات والانحرافات، وكذلك محاربة الأخطار الخارجية من الاستعمار والاحتلال الغربي، وكذلك تأسيس حكومة أو دولة إسلامية قائمة على مبدأ الخلافة وإمارة المؤمنين، وذلك للنهوض بالأمة من جديد، وإعادة المجد والقوة لها، كما كانت في الماضي.

وكانت المهدية قد قررت تأسيس الدولة المهدية عن طريق مجاهدة السلطة القائمة في ذلك الوقت في السودان (السلطة العثمانية) وأيضاً الاحتلال البريطاني، فخاضت الحركة معارك قوية، حسمت النتيجة لصالحها باحتلال الخرطوم، وإقامة الدولة الإسلامية فيها، إلا أن وفاة محمد المهدي مؤسس الحركة، وتضافر الجهود ضدها كان عائقاً كبيراً أمام إنجاز وإتمام المشروع الإصلاحي، فقد أجهضت الحركة وشُلّت، وأسقطت الدولة الإسلامية الناشئة، وانتهت الحركة ومشروعها الإصلاحي التحريري.

إن التفكير المتمعن في هذه الحركات الثلاث: التي نشأت في أطراف العالم العربي، يبين لنا أنها كانت تحمل مشروعاً نهضوياً إصلاحياً ذا طابع أصولي، يدعو إلى الرجوع إلى كتاب الله وسنة نبيه، والجهاد ضد الاستبداد والاستعمار: من أجل الحرية وإقامة دولة الإسلام. كما أنه يؤخذ على هذه الحركات ظهورها في وقت لم يكن فيه اتصال وطيد بين العالم العربي والعالم الغربي الأوروبي.

لذلك نرى أن حركة النهضة العربية كانت قد وضعت في بدايتها مضموناً ومنهجاً إصلاحياً، بمعزل عن الحضارة الغربية ومبادئها النظرية، وتطبيقاتها العملية التجريبية، فكان الطابع الغالب على تلك الحركات الطابع الديني الأصولي. فكانت محاولات بناء خطاب النهضة آنذاك للم تسفر عن تشكيل مبادئ نظرية وطرق

منهجية فكرية جديدة، تشكل في مجموعها إطاراً نظرياً وعملياً لمعقولية عربية جديدة، تؤدي إلى إرساء أسس لممارسات مجتمعية نهضوية شاملة للحاضر والمستقبل العربي.

وبالرغم من ذلك فإن تلك الحركات الدينية تبقى بذوراً أولية في عملية اليقظة العربية والشعور بضرورة النهضة من حالة التخلف والانحطاط، والتنبيه إلى حالة التدهور التي يعيشها العالم العربي والإسلامي، وإن كانت تلك الحركات في شكلها العام منقطعة تماماً عن الحداثة وخطابها الذي سيتلامح مع رواد مشروع النهضة العربية.

3 – رواد مشروع النهضة العربية الحديثة:

إن اتصال العالم العربي بالعالم الغربي الأوروبي بعد الحملة الفرنسية على مصر 1798م كان بداية الانفتاح على عالم جديد من التطور والتقدم في كافة مجالات وميادين الحياة؛ هذا العالم هو الحضارة الأوروبية. وقد أعقب هذا أيضاً انبهار بنمط وأسلوب الحياة الغربية، الذي اعتبر نسقاً مثالياً للرقي والتقدم الإنساني. وهذا أدى بدوره إلى ظهور وعي عربي بعمق الأزمة التي يعيشها العالم العربي من انحطاط وتخلف في كافة ميادين الحياة، ومن هنا كانت الدعوة إلى إحداث نهضة عربية أمراً ضرورياً.

وقد كان وعي العرب، وخاصة النخبة المثقفة، بضرورة النهضة يقوم على أساس "الإحساس بالفارق؛ الفارق بين واقع الانحطاط الذي يعيشونه، وواقع النهضة الذي يقدمه لهم أحد النموذجين، العربي الإسلامي في الماضي، والأوروبي في الحاضر"[1].

وفيما يتعلق بالبداية الفعلية لمشروع النهضة العربية من الناحية التاريخية، فقد بدأ هذا المشروع مع قيام محمد علي "بإرسال البعثات المصرية إلى أوروبا، أو استقدام الخبراء والفنيين إلى مصر...وقد نتج عن تلك البعثات آثار واسعة في امتلاك الوعي

---

(1) محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، ط6، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1999م، ص24.

والتحسس بقدرات الشعوب الأوروبية وأفكارها وبرامجها ومنتجاتها الصناعية، وترجمة عدة مؤلفات في العلوم والآداب والفنون إلى العربية، ثم تطور أساليب التدريس في المدارس والمعاهد المدنية الجديدة"[1].

وقد أسهم محمد علي باشا بدور مباشر في تعزيز الاتجاه إلى النهضة والتحديث في جميع المجالات، فكان هناك مفكرون عملوا على إرساء وبناء النهضة العربية: من بينهم: رفاعة رافع الطهطاوي، وخير الدين التونسي، وجمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، ورشيد رضا، وعبد الرحمن الكواكبي، ومالك بن نبي، وسلامة موسى، وقاسم أمين، وفرح أنطون، ولطفي السيد، وبن باديس، وأحمد أمين، وطه حسين، وشبلي الشميل، وغيرهم كثيرون كان لهم دور فعلي وفكري في الدعوة إلى النهضة العربية، وسنقتصر فيما يلي على الحديث عن مشاريع عدد منهم.

أ – رفاعة رافع الطهطاوي (1801-1873م):

يعد رفاعة رافع الطهطاوي رائداً من رواد الفكر العربي الحديث، ومن الذين دعوا إلى إحداث نهضة في كافة المجالات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والعلمية..إلخ. لقد "كان الطهطاوي يعيش، قبل البعثة إلى أوروبا، في فترة حافلة بالتحولات السياسية في مصر، فقد ولد في عام 1801م، الذي رحلت فيه الحملة الفرنسية عن مصر، وحضر فيه محمد علي إليها، ثم تتابعت الأحداث، فأصبح محمد علي حاكماً عليها، وكانت الحياة السياسية في فرنسة، أثناء بعثته إليها، زاخرة

---

(1) سيار الجميل، التحولات العربية، إشكاليات الوعي وتحليل التناقضات وخطاب المستقبل، مرجع سابق، ص38.

بالأحداث الجسام، فالثورة الفرنسية ماثلة بمثلها وأحداثها ونتائجها السياسية والاجتماعية"[1]، فخرج بمزيج من ثقافتين: تراثية عربية وحديثة غربية.

وقد كان هذا المركب الثقافي هو الأساس أو القاعدة التي قامت عليها الكثير من الاتجاهات والمشاريع النهضوية العربية، حيث نراها تستند إلى الأصالة والحداثة في آن معاً.

وعندما عاد الطهطاوي إلى مصر رأى أنه قد حان الوقت للنهضة العربية، وذلك من خلال التعريف بوجوه النهضة والحضارة التي رآها في الغرب، والدعوة إلى ضرورة الأخذ بأسبابها والاستفادة منها في جميع مجالات الحياة الإنسانية، فكان كتابه (تخليص الإبريز في تلخيص باريز) الذي صدر في القاهرة عام 1834 من أهم الكتب التي عنيت "بتقدم المجتمع الباريسي... في مؤسساته السياسية، وفي أخلاقه وأعرافه، وفي أدبه وثقافته"[2].

ويعد هذا الكتاب من النوافذ الأولى التي رأى من خلالها العرب الحضارة الأوروبية. وقد أبدى رفاعة الطهطاوي "إعجاباً شديداً بنمط الحياة الفرنسية في أدق أمورها، وذلك بعد معايشتها خمس سنوات، قضاها مرافقاً لبعثة محمد علي منذ عام 1826. وفي مقارنته للغه (الباريسية) باللغة العربية يرى أن اللغة الفرنسية واسعة في مجالاتها، غنية بمعانيها، لكثرة الكلمات غير المترادفة، لا بتلاعب العبارات والتصرف فيها، ولا بالمحسنات البديعية واللفظية، في الوقت الذي ينتقد فيه تصنيف اللغة العربية في علومها (الاثني عشر) التي يلاحظ عدم نسبتها للعربية وحدها"[3].

---

(1) شكري فخار، "الفكر السياسي عند الطهطاوي"، مجلة الفكر العربي، ع22، 1981م، بيروت، معهد الإنماء العربي، ص458.

(2) أنور عبد الملك، الفكر العربي في معركة النهضة، ط2، بيروت، دار الآداب، 1978م، ص86.

(3) عبد الكريم هلال، الاغتراب في الفن، مرجع سابق، ص203.

وقد انصرف الطهطاوي في بعثته إلى فرنسة إلى الاطلاع على العلوم المختلفة، والمعارف المتنوعة، فلفت نظره غزارة العلم عند الأوروبيين، وكذلك مناهجهم في البحث والدراسة. وأثناء عودته من البعثة كان قد" أسس (مدرسة الترجمة) التي دعيت فيما بعد بمدرسة الألسن عام 1835. وقد تحولت مع الزمن إلى (جامعة) بالمعنى الحديث؛ إذ اشتملت على أقسام لمختلف العلوم والآداب، ثم أسس عام 1841 ما أسماه بقلم الترجمة، وهو يشبه المجمع العلمي لترجمة الرياضيات والعلوم الطبية والطبيعية والاجتماعية"[1].

وقد عمل الطهطاوي على ترجمة بعض الكتب، مثل "تاريخ قدماء المصريين، والقانون المدني الفرنسي، ووثيقة حقوق الإنسان، وكتاب قدماء الفلاسفة من الإغريق، ومبادئ الهندسة والمنطق، والمعادن، والجغرافية، وروح القانون، وتأملات في أسباب عظمة الرومان وانحطاطهم لمونتسكيو والعقد الاجتماعي لروسو؛ كما ترجم الدستور الفرنسي، ونبذة عن الإسكندر الأكبر، وسيرة بطرس الأكبر، وشارل الثاني عشر، والإمبراطور شارل الخامس؛ ونبذة في الميثولوجيا وأخرى في الصحة العامة وغيرها كثير"[2].

ولعل من أهم ما ألف الطهطاوي، إلى جانب كتابه (تخليص الإبريز في تلخيص باريز) كتاب (مناهج الألباب) الذي عرض فيه رؤياه الاجتماعية و(المرشد الأمين) الذي عرض فيه أفكاره التربوية، و(أنوار توفيق الجليل في أخبار مصر) الذي عرض فيه فلسفته التاريخية؛ و(القول السديد في الاجتهاد والتجديد) الذي عرض فيه معنى

---

(1) غالي شكري، النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث، د ط، د م، الدار العربية للكتاب، 1983م، ص151.

(2) المرجع السابق ، ص ص 152-153.

الاجتهاد ومفهومه في الإسلام، و(التحفة المكتبية لتقريب اللغة العربية) الذي عرض فيه مهام اللغة العصرية، إلى جانب العديد من القصائد الوطنية المصرية[1].

وقد كانت تلك المؤلفات في مجملها تعبر عن ملامح ومعالم مشروعه النهضوي، فكتبه الثلاثة (تخليص الإبريز ومناهج الألباب والمرشد الأمين للبنات والبنين) تعد من المصادر الأساسية لفكره السياسي، حيث تناول فيها مجموعة من القضايا السياسية كنظرية السياسة العامة والسلطات العامة والحقوق المدنية، وكذلك قضية رأس المال، والعلاقة بين الإنتاج والخدمات ودور الدولة في الحياة الاقتصادية. وفي كتبه الأخرى تناول عدة قضايا اجتماعية، مثل قضية التغير الاجتماعي، وقضية المرأة، وقضية الوضع الاجتماعي لأهل الذمة في الدولة الإسلامية، كما تناول القضايا التربوية، فهو يرى ضرورة التربية والتعليم، لأهميتها الكبيرة للإنسان والمجتمع، باعتبار أن التربية هي طريق التقدم والرقي.

وهكذا جعل الطهطاوي من أفكاره الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والأخلاقية التربوية طريقاً للنهضة العربية والتقدم. وقد كانت أفكاره كلها تدور حول أزمة التخلف والانحطاط العربي، وكيفية تخطي العالم العربي هذه الأزمة والخروج منها؛ أي كيف يمكن للعالم العربي أن يصل إلى درجة التقدم والحضارة التي وصل إليها العالم الغربي؟

وكان الطهطاوي يرى ضرورة الوحدة العربية الإسلامية، ومحاربة الظلم والاستبداد، والانفتاح على الثقافة والعلم والنظم الأوروبية، والأخذ منها، والاستفادة من علوم الفكر الغربي ونظرياته ومناهجه في تطوير مجالات الحياة وميادينها في العالم العربي.

---

(1) المرجع السابق، ص152

ب – خير الدين التونسي (1810-1889م):

يعد خير الدين التونسي من المؤسسين للمشروع النهضوي العربي الحديث، ومن الأعلام والمفكرين الذين رأوا ضرورة الأخذ بوسائل الغرب الحضارية، لتحقيق التقدم والرقي للوطن العربي، لكنه كان أقرب إلى المصلح السياسي، منه إلى المفكر، فقد كان يحمل طموحاً لتحقيق التقدم والإصلاح في تونس والنهوض بها. وقد باشر في ذلك عملياً، بعد عودته من باريس، حيث قام "بإصلاحات جديدة ومهمة في الإدارة والتعليم والصحة والاقتصاد، وساهم في إدخال بعض المناهج والنظم الأوروبية الحديثة إلى الدولة التونسية؛ إذ كان عضواً في اللجنة التي وضعت (عهد الأمان) عام 1857م في عهد الباي محمد الصادق"[1].

وقد ضمن التونسي مشروعه الإصلاحي في كتاب تحت عنوان (أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك)، صدر سنة 1867م، وهو يشبه إلى حد قريب كتاب الطهطاوي (تخليص الإبريزفي تلخيص باريز)، وقد تُرجم كتاب التونسي إلى اللغة "التركية، ثم إلى الفرنسية، ونشر مع مقدمة لا تقل عن الكتاب نفسه أهمية، عنوانها (الإصلاحات الضرورية للدولة الإسلامية)... يشرح في مطلعها أن ما دفعه إلى وضع الكتاب مقصدان: الأول، حمل أصحاب الغيرة والهمم من رجال الدين والدنيا إلى السعي في سبيل كل ما يؤول إلى خير الأمة الإسلامية، وهو مدنيتها، من توسيع لحدود المعرفة، وتمهيد السبل المؤدية إلى الازدهار؛ وهو ما لا يتم إلا بفضل حكم صالح. والثاني إقناع العدد الغفير من المسلمين الذين غرس في أذهانهم النفور من كل

---

[1] سيار الجميل، التحولات العربية، مرجع سابق، ص48.

ما يصدر عن غير المسلمين من أعمال ومؤسسات: بضرورة انفتاحهم إلى ما هو صالح ومنسجم مع الدين الإسلامي، من عادات الديانات الأخرى"[1].

وقد مزج التونسي في مشروعه بين تكوينه الديني ومشاهدته التقدم الذي رآه في فرنسا أو أوروبا، حيث "دعا إلى مخالطة الأوروبيين والنقل عنهم: لكون ذلك أمراً لابد من حدوثه، بل رأى أن ذلك ضروري ضرورة الحياة نفسها: بعد أن طغت الحضارة الأوروبية الحديثة على العالم"[2]. وكان موقفه توفيقياً: يدعو إلى ضرورة التوفيق بين ما كان في السابق من حضارة إسلامية، والحضارة الغربية في الحاضر، من أفكار ومناهج ونظريات علمية في المكون الإسلامي والغربي. وأكد التونسي على أن "الغرض من ذكر الوسائل التي أوصلت الممالك الأوروبية إلى ما هي عليه من المنعة والسلطة الدنيوية أن نتخير منها ما يكون لحالنا لائقاً، ولنصوص شريعتنا مساعداً وموافقاً"[3].

إذن فكرة التونسي الإصلاحية هنا تقوم على أساس نقل مكونات الحضارة الغربية السياسية والاقتصادية والاجتماعية وأخذها: إلى جانب استعارة واقتباس نظمها ونظرياتها وأفكارها ومناهجها العلمية وتقنيتها الصناعية. وقد عمل التونسي على توجيه الفكر العربي نحو معالم ووجوه الحضارة الغربية، باعتبارها مصدراً أوحد لبلوغ التقدم والحضارة للعالم العربي.

ج – جمال الدين الأفغاني (1839-1897م):

يعد من أكبر الشخصيات الفكرية الإسلامية التي لعبت دوراً رائداً في المجال الفكري الإصلاحي والسياسي في العالم العربي الإسلامي. لم يكن الأفغاني مفكراً،

---

(1) غالي شكري، النهضة والسقوط، مرجع سابق، ص .ص169-170.

(2) عبد الكريم هلال خالد، الاغتراب في الفن، مرجع سابق، ص206.

(3) عبد المجيد عمر النجار، مشاريع الإشياد الحضاري، مرجع سابق، ص84.

يتعمق التفكير في المشكلات، ليضع لها حلولاً فحسب، بل كان، قبل كل ذلك، مجاهداً، ولم تكن ثقافته النادرة سوى وسيلة جدلية هبطت إلى مستوى الجماهير، فأصبحت وسيلة نشاط إيديولوجي. وقد كان لهذا النشاط أهمية نفسية وأدبية أكثر من أهميته الثقافية في العصر الذي عاش فيه، حيث كان العالم الإسلامي غارقاً في خمود شامل.

وقد قام مشروع النهضة العربية في فكر الأفغاني على أربعة أسس: "أولها الالتزام بمبادئ الإسلام، والاقتداء بسلف الأمة؛ والثاني تحرير الأمة من الاستبداد الداخلي والخارجي؛ والثالث توحيد الأمة في جامعة إسلامية؛ والرابع الأخذ بأسباب القوة من العلوم والنظم الغربية"[1].

وقد أطلق على الحركة التي بدأها الأفغاني ومدرسته اسم (الإصلاح الديني) حيث أراد "إرجاع الوحي إلى حيويته الأولى وفاعليته، بعد أن تحول إلى مراسيم وطقوس...ومهمة النهضة تحويل هذا العلم الحي إلى علم مضبوط؛ إذ لا يكفي أن يكون الوحي دافعاً للسلوك، ما دامت تنقصه نظرية في السلوك. لا يكفي أن يكون العلم الحي في الصدر...إن لم يكن علماً نظرياً في العقل النظري"[2].

وهكذا بدأ الأفغاني دعوته الإصلاحية بالدعوة إلى تجديد الدين، وتحرير الفكر من قيود التقليد وشوائب وبدع المنحرفين؛ فالعالم العربي والإسلامي لا يصلح إلا بالعودة إلى سيرة السلف الصالح (الكتاب والسنة) من دون زيادة أو نقصان.

وقد عُرف فكر الأفغاني الإصلاحي "بالازدواجية بين موقفه الفلسفي المتحرر من الأغلال الأسطورية للدين، وموقفه المحافظ في السياسة...فهو حيناً ضد الإنكليز،

---

(1) المرجع السابق، ص88.

(2) حسن حنفي، قضايا معاصرة: في فكرنا المعاصر، مرجع سابق، ص ص92-93.

يقول بالوحدة القومية، وحيناً آخر مع الخلافة العثمانية يقول بالجامعة الإسلامية. المهم...اختار عام 1881م ليدافع نهائياً عن موقف سلفي بالغ التزمت في تفسير الإسلام"[1].

وقد نادى الأفغاني بإنشاء جامعة إسلامية تتوحد في ظلها جميع الدول الإسلامية؛ تحكمها الشريعة الإسلامية، وبها يتم تخليص العالم العربي والإسلامي من الاستعمار والتبعية للغرب؛ وإحداث الإصلاحات في جميع المجالات والميادين. فهو يرى أن قوة العرب والمسلمين في دينهم، ومن ثم يجب الانطلاق من الأصول الإسلامية الأولى (الكتاب والسنة) في مواجهة التحديات، ومواكبة العصر، فالعرب لن ينهضوا إلا بما نهض به السلف الصالح.

وقد تلخصت دعوة الأفغاني الإصلاحية في كتاباته في صحيفة العروة الوثقى التي أصدرها في باريس مع تلميذه محمد عبده؛ وهي مجلة تعد اللسان الناطق باسم الرابطة أو الجمعية السياسية الإسلامية (العروة الوثقى) التي أسسها جمال الدين الأفغاني في فرنسا، والتي كان الهدف من ورائها إقامة (الجامعة الإسلامية)، كما دعا الأفغاني إلى تطبيق الاشتراكية، لأنها في نظره الإيديولوجية التي ستسود العالم، لأنها —كما يرى- "النظام...الملائم والمناسب لنظام الاجتماع البشري"[2]. ويرى أن اشتراكية الإسلام هي الأصلح للمجتمعات، لأن "كل اشتراكية تخالف في روحها وأساسها اشتراكية الإسلام... فلا تكون نتيجتها إلا ملحمة كبرى، وسيل الدماء ولا سيل العرم من الأبرياء، ومن تخريب لبناء لا يشاد عليه شيء ينتفع به أحد من الخلف...إن اشتراكية الإسلام هي عين الحق، والحق أحق أن يتبع"[3].

---

(1) غالي شكري، النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث ، مرجع سابق، ص167.

(2) جمال الدين الأفغاني، الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني، تح: محمد عمارة، د ط، القاهرة، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، 1968، ص89.

(3) المرجع السابق، ص423.

وإلى جانب الاشتراكية نرى الأفغاني يدعو إلى الديمقراطية، حيث يراها أنسب نظام للحكم، فيقول: "انظروا إلى العالم الغربي ترونه على تقسيماته الحاضرة، واستقلال عناصره بميزاتهم القومية، لما تساووا على الوجه النسبي بالفضيلة، (وأعنيها العلم بالواجبات، سواء أكانت لهم أو عليهم، ومعرفة وجوه المطالبة بها والمساواة لأدائها)، انتفى من بين ظهرانيهم أمر التفرد بالسلطة، وسوق الأمة على هوى السلطات. وسينتفي ما بقي في العالم البشري من هذا النوع من الحكم المطلق على سنن التدرج ومقتضيات الفطرة. وقد أصبح الأوروبيون اليوم، والكل في وقت واحد، حاكماً لنفسه، محكوماً منها بعامل الحكم الشورى"[1].

وهكذا استطاع الأفغاني أن يصوغ مشروعاً نهضوياً إصلاحياً شمل مختلف جوانب الحياة الحديثة والمعاصرة.

د – محمد عبده (1849-1905م) :

يعد محمد عبده من الشخصيات الفكرية التي برزت في فكر النهضة في العالم العربي، ومن الذين تتلمذوا لجمال الدين الأفغاني، وأخذ عنه الإصلاح الديني، كما ساهم معه في تأسيس (الحزب الوطني الحر) لمقاومة الإنجليز والتحريض على الثورة العربية، كما أسس معه جمعية (العروة الوثقى) في باريس، وأصدر معه صحيفتها المعروفة (العروة الوثقى) الناطقة بلسان الجمعية أو الرابطة.

وقد لازم محمد عبده الأفغاني، فأخذ عنه تعلم الفلسفة والمنطق والحكمة الشرقية، وتلقى عنه حتمية النضال ضد الاستعمار والاحتلال الغربي، والثورة على أوضاع التخلف والانحطاط التي يعيشها العالم العربي والإسلامي، واتفق معه في الهدف، ولكنه اختلف معه في الوسيلة أو الطريقة، حيث رأى الأفغاني أن الوسيلة هي الثورة، بينما

---

[1] المرجع السابق، ص ص428-429.

رآها محمد عبده في (التربية والتعليم)؛ ذلك أنه لم يكن "مؤمناً بالثورة كطريق لتحقيق نهضة الشرق وتجديد حياته؛ وإنما كان يرى في التربية والتعليم والاستنارة الفكرية السبيل لبلوغ هذه الغاية"[1]. فالإصلاح عنده يكون بالتدرج في سلوك طريق التربية البطيء، وليس الطفرة أو الثورة (الطريق السريع). وكان الإصلاح الذي دعا إليه هو تجديد الدين ومحاولة التوفيق بين الشريعة الإسلامية والفكر الحديث المعاصر، وذلك بتحرير "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، وتقلل من خلطه وخبطه، وأنه على هذا الوجه يعد صديقاً للعلم، باعثاً على البحث في أسرار الكون، داعياً إلى احترام الحقائق الثابتة"[2].

وقد أطلق محمد عبده فكره بحرية في تفسير النصوص القرآنية، وفقاً لمتطلبات ومقتضيات العصر الحديث، فكانت آراؤه وأقواله متوافقة مع قواعد العلم ومنهجه التجريبي؛ فكان هناك توافق ما بين أصول الدين وأحكام العقل وتجارب العلم.

ويرى محمد عبده أنه "لا يصح أن يؤخذ الإيمان بالله من كلام الرسل، ولا من الكتب المنزلة؛ وإنما لابد أن يصل الإنسان إلى معرفة الله، أولاً بعقله، ثم يصل إلى الإيمان بالرسل، لأن دراسة ما في الكون يؤدي إلى معرفة الله أكثر مما يؤديه الجدل والكلام"[3]. كما نجده يؤكد على ذلك مرة أخرى فيقول: "إن الدين كالعلم، لا

---

(1) محمد عبده، الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، تح: محمد عمارة، ج1، ط1، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1972م، ص43.

(2) عبد المجيد عمر النجار، مشاريع الإشهاد الحضاري، مرجع سابق، ص90.

(3) سلامة كيلة، "دراسة في اتجاهات حركة التنوير في عصر النهضة"، مجلة الوحدة، ع31-32، 1987م. الرباط، المجلس القومي للثقافة العربية، ص17.

يتناقى مع التقدم، وإن الدين والعلم، متى فهما على الوجه السليم، لا يمكن أن يكون بينهما خصومة أو نزاع"[1].

وقد كانت لمحمد عبده آراء كثيرة فيما يخص الاقتصاد والاجتماع والسياسة، منها:

"أ-إيمانه بالتكامل بين الأمة وضرورة (الجماعية) لحياة الإنسان.

ب- اعتباره أن الظلم الاقتصادي هو أشد أنواع الظلم الذي يقع على الإنسان من أخيه الإنسان.

ج- تنبيهه إلى المخاطر التي تحدق بالمجتمعات من جراء تحكم سلطان رأس المال فيها.

د- تحديده لما يجب على الأثرياء في مجال الإنفاق العام ونظرته لطبيعة الملكية، وموقفه من الاشتراكية وعلاقتها بالإسلام"[2].

وهكذا كان مذهبه إصلاحياً اقتصادياً ذا نزعة اجتماعية. أما فيما يخص الحياة السياسية فكان يرى أن دعاة الحياة الدستورية والنيابية (عقلاء)، لكنهم عقلاء (مخطئون)، حيث يعتبر "أنه من الخطأ، بل من الجهالة: أن تكلف الأمة بالسير على ما لا تعرف له حقيقة: أو يطلب منها ما هو بعيد عن مداركها بالكلية: كما أنه لا يليق من الشخص الواحد ما لا يعقله أو ما لا يجد إليه سبيلاً، وإنما الحكمة أن تحفظ لها عوائدها المقررة في عقول أفرادها، ثم يطلب بعض تحسينات فيها: لا تبعد منها بالمرة، فإذا اعتادوها طلب منهم ما هو أرقى بالتدريج، حتى لا يمضي زمن طويل إلا وقد انخلعوا عن عاداتهم وأفكارهم المنحطة: إلى ما هو أرقى وأعلى، من حيث لا

---

(1) عثمان أمين، رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده، ط2، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1965م، ص80.

(2) محمد عبده، الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، تح: محمد عمارة، مرجع سابق، ص135.

يشعرون"[1]. وهو يدعو مرحلياً بالاكتفاء "بالمجالس البلدية في القرى والمدن، عن مجالس النواب، وإلى الاكتفاء بالقوانين البسيطة المنطبقة على العادات والأحوال عن الدستور. ويرى أن نبدأ من حيث بدأ الذين بلغوا الآن مرحلة الحياة الدستورية والنيابية، لا أن نختصر بالثورة هذا الطريق الطويل"[2]، فالحكم الأمثل في نظره هو حكم (المستبد العادل) لأنه "يستطيع أن يفعل في خمسة عشر عاماً ما لا يستطيع النظام النيابي أو غيره عمله في قرون"[3].

وكان محمد عبده من الذين طابقوا ما بين مفهوم الشورى الإسلامي ومفهوم الديمقراطية البرلمانية؛ وما قام به محمد عبده هو الملاءمة بين الدين والعصر، والدعوة إلى إقامة الجامعة الإسلامية، وإقامة النهضة على أساس ديني؛ فلا صلاح للأمة العربية والإسلامية إلا بإقامة الدولة الإسلامية في رأيه؛ وبذلك كان محمد عبده من أشهر المفكرين العرب والمسلمين في التأثير على مسار الفكر في العالم العربي.

هـ- عبد الرحمن الكواكبي (1854-1902م) :

يعد عبد الرحمن الكواكبي من أبرز المفكرين العرب في الفكر النهضوي. ولعل ما يؤكد ذلك أفكاره وكتاباته وجهوده التي بذلها من أجل تحقيق التقدم والرقي للعالم العربي. وقد ضمن الكواكبي مشروعه الإصلاحي في كتابيه الشهيرين: أم القرى، طبائع الاستبداد، وبعض الرسائل العائلية، ومقالات نشرت في صحيفتي (الشهباء) و(اعتدال)، حيث إنه كان قد بدأ حياته الفكرية صحفياً منذ عام 1872م، حتى وفاته عام 1902م.

---

(1) المرجع السابق، ص ص44، 45.

(2) المرجع السابق، ص47.

(3) محمد عابد الجابري: المشروع النهضوي العربي ، ط2، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2000م، ص79.

وقد أسس الكواكبي، فيما يتعلق بالنهضة العربية وكيفية تخطي أزمة التخلف والانحطاط، "منظومة إيديولوجيا متماسكة، تؤول القرآن، وتضع تصورات سياسية ودينية جديدة، خصوصاً في مسائل النظام السياسي، ووضع المجتمع، وقضية الأمة والشعب"[1].

وبشكل عام رأى الكواكبي أن الأمة العربية قد تخلفت عن الأمم الأخرى بسبب الاستبداد، وأن النهضة والتقدم لا يكونان إلا برفع هذا الاستبداد الذي يعاني منه الشعب العربي بكل مظاهره وأشكاله. فالاستبداد في منظوره "صفة للحكومة المطلقة العنان، فعلاً أو حكماً، التي تتصرف في شؤون الرعية كما تشاء، بلا خشية من حساب ولا عقاب محققين"[2]. والعالم العربي في نظره يعاني من هذه القضية في نظم حكمه وعلاقتها بالشعب ومجالات حياته، وأنه لا سبيل للتقدم والنهوض للأمة إلا بالتخلص من أشكال هذا الاستبداد، وذلك لا يكون إلا بمنح الحرية، التي لا تكون هي أيضاً إلا بالأخذ بعدة مبادئ وأسس، والتمسك بها، وهي الآتية:

"1- الأمة التي لا يشعر كلها أوأكثرها بآلام الاستبداد لا تستحق الحرية.

2- الاستبداد لا يقاوم بالشدة، إنما يقاوم باللين والتدرج.

3- يجب قبل مقاومة الاستبداد تهيئة ماذا يستبدل به"[3].

وقد رأى الكواكبي أن النظام الديمقراطي هو النظام البديل للاستبداد، وذلك لأن الاستبداد "يقلب السير من الترقي إلى الانحطاط، ومن التقدم إلى التأخر، ومن النماء إلى الفناء، ويلازم الأمة ملازمة الغريم الشحيح، ويفعل فيها دهراً طويلاً أفعاله...التي

---

(1) سلامة كيلة، "دراسة في اتجاهات حركة التنوير في عصر النهضة"، مجلة الوحدة، مرجع سابق، ص18.

(2) عبد الرحمن الكواكبي: الأعمال الكاملة للكواكبي، تح: محمد جمال طحان، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1995م، ص437.

(3) المرجع السابق، ص529.

تبلغ بالأمة حطة المحماوات، فلا يهمها غير حفظ حياتها الحيوانية فقط...وقد يبلغ فعل الاستبداد بالأمة أن يحول ميلها الطبيعي من طلب الترقي إلى طلب التسفل، بحيث لو دفعت إلى الرفعة لأبت وتألمت، كما يتألم الأجير من النور، وإذا ألزمت بالحرية تشقى، وربما تفنى كالبهائم الأهلية إذا أطلق سراحها"[1].

وقد ساعدت كتابات الكواكبي على تنمية الوعي العربي والشعور بضرورة تخطي الأزمة والوعي بمفاهيم التغيير السياسي، مثل "الأمة، الشعب، نظام الحكم، الاستبداد والحرية، الوحدة القومية، ووضع الدين في السياسة والمجتمع"[2]. ولا ننسى هنا دعوة الكواكبي إلى خلافة عربية إسلامية مركزها الجزيرة العربية، وبالتحديد (مكة المكرمة)، وذلك لظهور الدين فيها. وكان الأساس الديني هو ما انطلق منه الكواكبي في صياغة أفكاره النهضوية، فقد كان للثقافة الإسلامية دورها في أطروحاته الفكرية الخاصة بالاستبداد (طبائع الاستبداد) السياسي والديني، وفي دعوته إلى الخلافة العربية الإسلامية في كتاب (أم القرى).

4 – محتوى مشروع النهضة العربية الحديثة:

لقد عبر مشروع النهضة العربية الحديثة الذي شهدَ مطلع القرن التاسع عشر، عن الوعي العربي بضرورة النهوض ومجاراة الأمم والحضارات الأخرى في التقدم والرقي، وعن الوعي بأزمة التخلف والانحطاط التي يعاني منها الواقع العربي. فكان السؤال عن كيفية وسبل النهضة، وعن أسباب التخلف والتأخر التاريخي العربي، هو جوهر فكر النهضة العربية الحديثة.

---

(1) المرجع السابق، ص506.

(2) سلامة كيلة، "دراسة في اتجاهات حركة التنوير في عصر النهضة"، مجلة الوحدة، مرجع سابق، ص18.

وقد تنوعت الأفكار النهضوية والآراء الإصلاحية والأطروحات الفكرية والثقافية، فيما يخص الإجابة عن تلك الأسئلة، فاتخذت الإجابات أو الأطروحات أبعاداً ومرجعيات وإيديولوجيات مختلفة ومتناقضة مع بعضها البعض. فقد كان الوعي العربي بضرورة النهضة "يقوم أساساً على الإحساس بالفارق بين واقع (الانحطاط) الذي يعيشونه، واقع (النهضة) الذي يقدمه لهم أحد النموذجين: العربي الإسلامي في الماضي، والأوروبي في الحاضر"[1].

وقد تراوح خطاب النهضة العربية بين نموذجين جاهزين: النموذج الإسلامي والنموذج الغربي، فكان هناك اتجاه أصولي تراثي يدعو إلى العودة إلى الإسلام ومصادره الفكرية الأولى (الكتاب والسنة) في مواجهة أزمة الواقع العربي المعاصر، والتصدي لكل ما هو مستعار من الفكر الغربي، ومحاولة إنتاج خطاب إصلاحي ديني، ضمن رؤية جديدة على أساس عقلي، لتخليص الدين من الانحرافات الفكرية، وتحرير الفكر من قيد التقليد، وتصحيح الفهم الخاطئ للدين والعقائد والعبادات الإسلامية.

هذا الاتجاه يرى أن التمسك بأصول الدين من كتاب وسنة هو المنهج الصحيح لبلوغ النهضة، فأخذ على عاتقه الدعوة إلى الإصلاح الديني وتحويل القيم الدينية إلى مناهج سياسية واجتماعية واقتصادية وأخلاقية وفكرية، لحل الإشكاليات والقضايا المعاصرة.

أما الاتجاه الآخر فكان اتجاهاً حداثوياً معاصراً، ينطلق في دعوته إلى النهضة من المنظومة الغربية أو النموذج الحضاري الغربي، وهو يرفض التراث أو العودة إليه، حيث إنه يقتدي بالفكر الغربي ومناهجه ومفاهيمه وأطروحاته في معالجة الواقع العربي وإشكالياته الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية، فالقطيعة مع التراث

---

(1) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مرجع سابق، ص14.

والأصول الإسلامية الأولى هي الشرط الأساس لبلوغ النهضة أو الحداثة(*)، وذلك لخلق مجتمع عصري يماثل المجتمع الغربي الأوروبي، وهو ما لا يكون إلا باللحاق بركب الثقافة الغربية والأخذ بما أخذت به أوروبا من وسائل علمية وعقلية وفلسفية ومنهجية في بناء نهضتها وحضارتها.

وبين التراث والحداثة، والأصالة والمعاصرة، كان هناك اتجاه ثالث هو الاتجاه التوفيقي، الذي يحاول الملاءمة بين التراث والحداثة، وبين الأصالة والمعاصرة، للخروج من أزمة التخلف والانحطاط في العالم العربي، أو للخروج من جدلية الأنا والآخر، وفض الصراع والخلاف بين الاتجاه الأصولي الإسلامي والاتجاه الحداثوي المعاصر.

هذا الاتجاه يحاول المحافظة على الخصوصية العربية التراثية الإسلامية، أثناء محاولة أخذه عن الحضارة الأوروبية ما يراه شرطاً أو أساساً لعملية التقدم والنهوض العربي. فأصحاب هذا الاتجاه ينادون بأن نأخذ من النموذج الحضاري الغربي ما لا يخالف التراث العربي وأحكام الشريعة الإسلامية، وذلك حفاظاً على الهوية العربية الإسلامية، وما تتضمنه الحضارة العربية الإسلامية من قيم ومفاهيم ونظم.

وهكذا سمحت إشكالية النهضة العربية بقيام اجتهادات ومدارس واتجاهات فكرية متنوعة في إطار التعامل مع أزمة الواقع العربي. هذا الواقع الذي لا يخلو من قضايا وإشكاليات تعيق النهوض العربي، عنى فكر النهضة بإيجاد حلول لها، مثل قضية التحرر من الاستعمار والاستبداد في السلطة وقضية الوحدة العربية والإسلامية،

(*) الحداثة (modernism) هي ظاهرة غربية، انطلقت من أوروبا مع الثورة الفرنسية (1789م)، وعنت التغيير في النظام السياسي، من النظام الملكي إلى الديمقراطي، الذي يقوم على سلطة الشعب والمجالس الممثلة للشعب، واعتماد الليبرالية نظاماً اقتصادياً، والمساواة بين الجنسين على الصعيد الاجتماعي، والزامية التعليم للأطفال، والانتقال من نموذج الجماعات والطوائف الدينية المتحاربة إلى المواطن، لا ابن الطائفة أو الدين، وتذويب الطوائف والأديان في وثقة مدنية علمانية واحدة، لا تميز فيها على أساس عرقي أو ديني أو عملي. وهذا تكون علاقة المواطن بالدولة، لا بسلطة أخرى.

وقضية المرأة وحريتها ومساواتها بالرجل، وقضية الشورى والديمقراطية، وتحقيق الاشتراكية، إلى جانب القضايا التي تخص التقنية والصناعة والتخلف والجهل والمرض وقضية التبعية والهيمنة الغربية على الوطن العربي..إلخ.

هذه القضايا كانت في مجملها تشكل أزمة النهضة العربية التي تعني التخلف عن ركب الحضارة والتقدم. في الفصول القادمة سوف نرى كيف سعى المفكرون العرب إلى إيجاد حلول لتلك الإشكاليات، وكيف صاغوا تلك القضايا في أطروحاتهم الفكرية.

ثالثا – مفهوم الخطاب الثقافي العربي المعاصر

1- مفهوم الثقافة العربية:

وردت كلمة ثقافة في لسان العرب بمعنى "ثقف الشيء ثقفاً...حذقه...ويقال ثَقِف الشيءَ وهو سرعة التعلم...ثَقِفْتُ الشيء حذَقْتُه، وثقفته إذا ظفرت به"[1]. ويقال "ثقفهُ يثقفه ثقفاً غلبه في الفطانة والحذق وإدراك الشيء"[2].

وهكذا تطلق كلمة ثقافة في اللغة على معان عدة، تفيد الحذق والذكاء والفطنة والمهارة والدقة والفهم والتهذيب الفكري والتحصيل المعرفي والإدراك والتقويم.

أما الثقافة اصطلاحاً فقد اختلف الباحثون والمفكرون في تحديد مفهوم معين لها، وذلك لاشتمال هذا المصطلح على معان ودلالات مختلفة، ولما فيه من غموض والتباس، واستخدامه في مجالات وسياقات متنوعة.

وقد ورد مصطلح الثقافة في المعجم الفلسفي بمعنيين: عام وخاص. المعنى الخاص هو أن الثقافة تعني "تنمية بعض الملكات العقلية أو تسوية بعض الوظائف البدنية، ومنها تثقيف العقل، وتثقيف البدن، ومنها الثقافة الرياضية والثقافة الأدبية أو الفلسفية. والثقافة بالمعنى العام هي ما يتصف به الرجل الحاذق المتعلم من ذوق وحس انتقادي وحكم صحيح، أو هي التربية التي أدت إلى اكتساب هذه الصفات... وإذا دل لفظ الثقافة على معنى الحضارة (Civilisation) كما في اللغة الألمانية، كان له وجهان: وجه ذاتي، وهو ثقافة العقل، ووجه موضوعي وهو مجموع العادات والأوضاع الاجتماعية، والآثار الفكرية، والأساليب الفنية والأدبية، والطرق العلمية

---

(1) ابن منظور، لسان العرب، ج3، ط1، بيروت، دار صادر، 2000م، ص28.

(2) عبد الله البستاني: المعجم اللغوي، البستان، مرجع سابق، ص124.

والتقنية، وأنماط التفكير والإحساس والقيم الذائعة في مجتمع معين، أو هو طريقة حياة الناس، وكل ما يملكونه ويتداولونه اجتماعياً لا بيولوجياً"[1].

ويعتبر مصطلح "ثقافة" من المصطلحات الأكثر شيوعاً في الاستعمال لدى كثير من الكتاب والمفكرين العرب، إلا أن مفهوم الثقافة يعد ثمرة من ثمار عصر النهضة الأوروبية، عندما شهدت أوروبا في القرن السادس عشر انبثاق مجموعة من الأعمال الأدبية الجليلة في الفن والأدب والفكر.

وكلمة ثقافة (Culture) كلمة "مأخوذة عن اللاتينية (cultura) من فعل colere بمعنى حرث أو نمى. وقد كانت دلالة الأصل اللاتيني في العصور القديمة والوسيطة مقصورة على تنمية الأرض ومحصولاتها...مع أن شيشرون استعملها بالمعنى المجازي، داعياً الفلسفة culturamehtis، أي فلاحة العقل أو تنميته. وفي أوائل العصور الحديثة صارت الكلمة تستخدم في الإنكليزية والفرنسية بمدلوليها المادي والعقلي، مع إضافة الشيء المقصود تنميته...فلما كان القرن الثامن عشر أخذ الكتاب الفرنسيون، كفولتير وأقرانه، يطلقون هذا اللفظ إجمالاً دون إضافة إلى شيء معين. وغدت culture بهذا المعنى المطلق تدل على تنمية العقل والذوق، ثم انتقلت إلى حصيلة هذه العملية، أي إلى المكاسب العقلية والأدبية والذوقية التي نعبر عنها بالعربية بلفظة الثقافة"[2].

وقد قسم رالف لنتون Ralph Linton الثقافة إلى ثلاثة عناصر أساسية هي: "العموميات والخصوصيات والمتغيرات: فالعموميات هي ذلك الجزء من الثقافة الذي

---

(1) جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، د ط، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1982م، ص.ص378-379.

(2) قسطنطين زريق: في معركة الحضارة، ط3، بيروت، دار العلم للملايين، 1977م، ص33.

يشترك به أفراد المجتمع كافة...وتشمل العموميات أسلوب التفكير وطرق المعيشة والعادات والمعتقدات والتقاليد والقيم...أما الخصوصيات الثقافية فهي بعض الأنماط السلوكية والعادات وطرائق التفكير والعمل والمهارات والممارسات الخاصة بجماعة معينة دون أخرى...والمتغيرات الثقافية غالباً ما تمثل البدائل الوافدة أو المتجددة، وهي لا تنتمي عادة إلى العموميات الثقافية ولا إلى الخصوصيات، ويشترك في المتغيرات الثقافية من الاختراعات الجديدة، أو من تفاعل الثقافات أو من هيمنة ثقافة على أخرى"[1].

إذاً هناك عموميات وخصوصيات في الثقافة، تشكل ما يسميه لنتون نواة الثقافة ومركزها، ومتغيرات وعناصر خيطية بديلة، تشكل العامل المساعد في إنتاج الثقافة وتطورها وتشكلها. كما يعرف المفكر العربي مالك بن نبي الثقافة بأنها "مجموعة من الصفات الخلقية والقيم الاجتماعية التي تؤثر في الفرد منذ ولادته، وتصبح لاشعورياً العلاقة التي تربط سلوكه بأسلوب الحياة في الوسط الذي ولد فيه"[2].

هنا يربط مالك بن نبي بين الثقافة والأخلاق والاجتماع، ويرى أن مصدر الثقافة أخلاقي وتربوي واجتماعي، حيث إن سلوك الفرد الاجتماعي والأخلاقي هو السلوك المعبر عن الثقافة الذاتية للفرد، والاجتماعية للمجتمع. فالثقافة عنده تشمل أنماط السلوك الاجتماعي والأخلاقي.

وهكذا نرى أن لفظة الثقافة تدل على منظومة من المعتقدات والقيم والعادات والتقاليد، وعلى منظومة من المفاهيم والنظريات والوسائل الفكرية، ومنظومة من السمات الروحية والعاطفية والمادية للمجتمع، ومنظومة من مكونات المجتمع

---

(1) سعدون حمادي وآخرون، قضايا إشكالية في الفكر العربي المعاصر، ط2، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1998م، ص ص93-94.

(2) مالك بن نبي، مشكلة الثقافة. ترجمة: عبد الصبور شاهين، ط2، دمشق، دار الفكر، د ت، ص102.

الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والتقنية والعلمية، وذلك كله يشكل منظومة ثقافية واحدة، تعبر عن هوية الفرد والمجتمع الذي ينتمي إليه؛ هذه الهوية الثقافية هي ما يميزه عن باقي الأفراد والمجتمعات الأخرى وثقافتها.

ما يهمنا هنا هو ثقافتنا العربية الإسلامية، وما تعانيه من أزمة في البنية والتكوين والمرجعيات، وأزمة التخلف عن ركب الحضارة، واتساع الفجوة أو الفارق بينهما وبين الثقافة الغربية المتقدمة، وأزمة التبعية الثقافية والاقتصادية والسياسية للعالم الغربي، وأزمة الخلاف بين الخطابات النهضوية وتناقضها فيما يتعلق بالوسائل والسبل للخروج من الأزمة، ونفي بعضها لبعض، وأزمة الخلاف حول الهوية الثقافية للعالم العربي. كل ذلك يعبر عن وجود أزمة حقيقية تمس مقومات الوجود العربي الثقافية بالدرجة الأولى؛ ذلك أن الثقافة هي الموروث الفكري الذي تتميز به الشعوب والمجتمعات عن بعضها البعض، كما أنها مصدر دفع الأمم إلى الأمام نحو التقدم والرقي. فإذا عانت أمة من الأمم من تخلف حضاري؛ فهذا يعني أن هناك خللاً ثقافياً أو أزمة في البنية التكوينية للثقافة وخطابها الفكري.

إن الأبعاد الفكرية لهذه القضية تكشف لنا عن مدى وعمق الأزمة تاريخياً. وفي هذا الصدد يرى الجابري أن "التخطيط لثقافة المستقبل في الوطن العربي يجب أن يمر عبر التخطيط لثقافة الماضي؛ وذلك لأنه ما من قضية من قضايا الفكر العربي المعاصر إلا والماضي حاضر فيها، كطرف منافس؛ وذلك إلى درجة يبدو معها أنه من المستحيل علينا –نحن العرب المعاصرين– أن نجد طريق المستقبل ما لم نجد طريق الماضي"[1]، فـ"التخطيط لثقافة الماضي معناه إعادة تأسيسها في وعينا، بل إعادة بنائها كتراث لنا؛ نحتويه، بدل أن يحتوينا... إنها إعادة كتابة التاريخ الثقافي العربي"[2].

---

(1) محمد عابد الجابري، المسألة الثقافية في الوطن العربي، ط2، بيروت، مركز الدراسات الوحدة العربية، 1999م، ص27.

(2) المرجع السابق، ص 31.

وذلك لا يكون، في نظر الجابري، إلا بعقلانية نقدية، أي "التعامل النقدي مع جميع الموضوعات، مادية كانت أم معنوية، إنها...ممارسة عقلية تقوم على عدم التسليم بأي شيء إلا بعد فحصه، إنها موقف ضد التقليد"[1].

كذلك يرى حسن حنفي أنه "يصعب تحليل الأزمة الراهنة للثقافة العربية، دون الرجوع إلى جذورها في الماضي، وخاصة أن هذا الماضي ما زال حياً يؤثر في الحاضر، قدر تأثير الحاضر المباشر نفسه"[2].

ويرى حنفي أن الأزمة الراهنة في الثقافة العربية تكمن أولاً في "نقل التراث القديم، المكون الرئيسي فيها، وتكراره وترديده، بالرغم من تغير وتبدل المرحلة التاريخية كلها من الماضي إلى الحاضر"[3]، وتكمن ثانياً في "النقل عن الغرب طول فترة النقل التي استمرت طوال النهضة العربية الحديثة، على مدى مائتي عام"[4]، وثالثاً في "انعزالها العضوي عن الواقع، فنص القدماء، وهو المكون الرئيسي فيها، نص جاهز، تكون في ظروف تاريخية، ولا يعبر عن الواقع المعاش، إلا بعد قراءة وتأويل وإسقاط وإعادة كتابة. ونص الغرب الحديث كذلك نص جاهز سلفاً، تكون في ظروف الغرب الحديث، ولا يعبر عن الواقع المعاش إلا اجتزاء وانتقاء، كعملية زرع أعضاء غريبة في الجسم، تحييه مؤقتاً، ولكنها لا تعيش فيه...لم تحول الثقافة العربية الواقع

---

(1) المرجع السابق، ص 285.

(2) حسن حنفي: هموم الفكر والوطن، الفكر العربي المعاصر، ج2، د ط، القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 1998م، ص 90.

(3) المرجع السابق، ص 92.

(4) المرجع السابق، ص 95.

المباشر إلى نص محكم جديد، يعبر عنه ويوجهه ويؤثر فيه"[1]؛ ورابعاً "ضعف المؤسسات الثقافية والوعي التاريخي بالثقافة"[2].

ويرى حسن حنفي "أن أحد المخارج من الأزمة التاريخية الراهنة، وفك دائرة الحصار والخروج من هذه الدائرة المفرغة هي الثقافة الوطنية، وتعني ما يجتمع عليه كل المواطنين من قيم ومبادئ عامة، تكون ملامح الشخصية الوطنية، التي تتأكد بها هويتها، وتصونها من الاغتراب والتبعية لغيرها"[3].

وهكذا فإن الجابري وحسن حنفي يريان كلاهما أن هناك هيمنة ثقافية على الفكر العربي من جهة ثقافة التراث العربي الإسلامي وثقافة الحداثة الغربية الأوروبية، وأن هناك ضعفاً في عملية التعامل مع الموروث الثقافي العربي الإسلامي والموروث الثقافي الغربي الوافد، فالأزمة التي تعاني منها ثقافتنا العربية هي ثنائية الصراع بين الأصالة والمعاصرة، بين التراث والحداثة. وقد شكلت قضية التراث والحداثة الفكرة الأساسية للفكر العربي الحديث والمعاصر، حيث إن المفكرين العرب "عندما يفكرون في النهضة، لا يفكرون فيها كبديل من الواقع الذي يعيشونه، بديل يجب صنعه انطلاقاً من هذا الواقع نفسه...بل يفكرون فيها خارج الواقع، أي من خلال نموذج جاهز...النموذج العربي الإسلامي الذي يزداد مع الوقت توغلاً في الماضي، بالشكل الذي يجعل التفكير فيه يفقد أسبابه الموضوعية، والنموذج الأوروبي الذي يتوغل في المستقبل بالشكل الذي يجعل الأمل في اللحاق به يتضاءل أمام اطراد التقدم العلمي والتكنولوجي الهائل"[4].

---

(1) المرجع السابق، ص 99.

(2) المرجع السابق ص 104.

(3) المرجع السابق، ص 597.

(4) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مرجع سابق، ص24.

في هذا الموضع من الدراسة لا نرغب في الدخول في الإشكالية مباشرة؛ وإنما نؤجل ذلك إلى ما يلي من فصول، سوف نرى في متنها المحاولات الثقافية التي تمت من أجل البحث عن حلول لإشكالية وأزمة الثقافة أو الخطاب الثقافي العربي المعاصر، في معالجته للتخلف والتراجع الحضاري، أي قراءة أزمة الواقع العربي كما تظهر في خطاب المفكرين العرب.

2 – مفهوم الخطاب العربي:

الخطاب من منظور لغوي كلمة مشتقة من الفعل (خطب)؛ و"الخَطْبُ: الشأن أو الأمر، صغُر أو عظُم. وقيل: هو سبب الأمر. يقال: ما خطبك؟ أي ما أمرك؟ وتقول: هذا خطب جليل، وخطب يسير، والخطب: الأمر الذي تقع فيه المخاطبة، والشأن والحال؛ ومنه قولهم: جَلَّ الخطب، أي عظم الأمر والشأن... والخطاب والمخاطبة: مراجعة الكلام. وقد خاطبه بالكلام مخاطبة وخطاباً وهما يتخاطبان"[1]. و"الخطاب هو المواجهة بالكلام"[2]، فيقال "خاطبه مخاطبة، كالمه وراجعه الكلام...والخطاب ما يكلم به الرجل صاحبه"[3]. فالخطاب إذاً كما توضحه المعاجم اللغوية كلام بين متكلم وسامع.

أما المعاجم الفلسفية فتعرف الخطاب بأنه "الكلام الخارجي مع الآخر، الذي يقصد به الإفهام والحديث... والخطاب قول speech مكون من أحكام وقواعد، يسلسلها الخطيب بعبارات غايتها الإعلام بشيء Enonciation... وفلسفياً ينفصل الخطاب عن البلاغة والبيان، ويدل على الفكر المتكون عبر مسيرات اللغة وتحولاتها،

---

(1) ابن منظور، لسان العرب، ج5، ط1، بيروت، دار صادر، 2000م، ص ص97-98.

(2) الزمخشري، أساس البلاغة، ط4، القاهرة، دار الكتب المصرية، د ت، ص114.

(3) عبد الله البستاني، المعجم اللغوي، مرجع سابق، ص313.

حسب الاقتضاء العقلي"[1]، حيث إن هناك أدوات ووسائل ربط وتنغيم وتكرار إحالي؛ وتشبيه وتنظيم وإيجاز لغوي، كلها تدخل في تكوين الخطاب، بحيث يصبح المعنى والمغزى منه واضح. "فالخطاب إما الكلام اللفظي أو الكلام النفسي الموجه به نحو الغير للإفهام. ثم الخطاب نوعان: تكليفي، وهو المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير، ووضعي؛ وهو الخطاب بأن هذا سبب ذاك أو شرطه، وخطاب العام المراد به العموم، وخطاب الخاص، المراد به الخصوص. ودليل الخطاب عند الأصوليين هو مفهوم المخالفة، وفحوى الخطاب ولحن الخطاب عندهم هو مفهوم الموافقة"[2].

ويعرف محمد عابد الجابري معنى الخطاب Discourse بأنه "أساساً مجموعة من النصوص. والنص رسالة من الكاتب إلى القارئ، فهو خطاب"[3]، وبأنه "مقول الكاتب، أو أقاويله بتعبير الفلاسفة العرب القدماء، هو بناء من الأفكار"[4].

هذا من جانب، ومن جانب آخر هو "مقروء القارئ، أو مقول القول بتعبير المناطقة القدماء، هو ذلك البناء نفسه، وقد أصبح موضوعاً لعملية إعادة البناء، أي نصاً للقراءة"[5].

وهكذا فإن الخطاب هو ما يقوله الكاتب، وما يقرؤه القارئ؛ ومن ثم فهو كلام الغرض منه إيصال أو إفهام فكرة معينة إلى متلق؛ لإقناعه أو للتأثير فيه. وقد يكون أيضاً نصاً مكتوباً لتحقيق الاتصال والإقناع والتأثير.

والخطاب يبنى على مجموعة من الأنظمة اللغوية المتسقة والمنسجمة التي تحمل في طياتها أو مضمونها الفكرة المراد إفهامها أو إيصالها إلى الآخر. وذلك عن طريق

---

(1) خليل أحمد خليل، معجم المصطلحات الفلسفية، مرجع سابق، ص ص71-72.

(2) عبد المنعم الحفني، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص 113.

(3) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مرجع سابق، ص10.

(4) المرجع السابق، ص 10.

(5) المرجع السابق ص 11.

مجموعة من الألفاظ والعبارات التي تحتوي على المعنى المراد إيصاله، وفق تشكيلة خطابية واحدة. كما يمكن وصفه بأنه "واقع وحدث، إذ حدوثه يتجلى بتعبيره عن الأحداث، ووقائعيته تتأتى بصوغه الوقائع"[1].

ونرى أن إطلاق مصطلح خطاب، بدلاً من فكر، أقرب إلى الإنتاجية المعرفية أو الثقافية: فأن يقال خطاب أو الخطاب الفكري العربي في عالمنا، يعني أن الثقافة العربية قد أحدثت نوعاً من التغير في بنيته وآلياتها، ونوعاً من الانفتاح على آفاق معقولية، تحقق الإنتاجية المعرفية. وبذلك يكون للخطاب العربي قابلية للتجدد والتنوع والاختلاف، وأيضاً إمكانية مغادرة الأقانيم الثابتة، والحقائق المطلقة الجامدة، وتحقيق نوع من الاستقلالية الثقافية، بما يشتمل عليه من بنى ثقافية مختلفة، وأنساق معرفية وفكرية متنوعة، ونزعة إبداعية خلاقة.

3 – العلاقة بين الخطاب والثقافة:

تعتبر الثقافة عاملاً مهماً من عوامل تشكل وبلورة الخطاب الفكري، وذلك لما تقوم به من دور مهم في عملية تكوين الفكر الذي يكشف بدوره عن حقيقة الثقافة ذاتها، بفهم عناصرها ومبادئ تكونها الأساسية، فالعلاقة بين الخطاب والثقافة تتضح من خلال ارتكاز الخطاب على بنية فكرية ومعرفية معينة وأنساق ثقافية مختلفة، فالنسق الثقافي هو ما يشكل الخطاب الذي يعبر عن نفسه من خلال "مجموعة رموز ودلالات أو علامات، إما مشتركة بين مجموعة ما، وهي بذلك رموز تعبيرية...تحدد

---

(1) مقداد نديم عودة، بين القطيعة والخلق: الحقيقة في الخطاب العربي المعاصر، ط1، بيروت، دار الحداثة، 1999م، ص10.

هوية هذه المجموعة، وإما فردية، لا تستوجب الاشتراك في التجربة، وهي بذلك رموز آلية"[1].

هذه الرموز تتيح لأفراد المجتمع الواحد إقامة علاقات دالة ذات معنى فيما بينهم، أو بينهم وبين العالم المحيط بهم. فبموجب الثقافة تعيش الأمم وتفكر، فهي تمثل الجانب الروحي والمادي معاً، لأي أمة من الأمم. وبما أن الثقافة هي الفاعل الحقيقي وراء تشكل الفكر وتكونه، فإن الخطاب الفكري العربي هو نتاج لتلك "الثقافة التي تحمل معها تاريخ العرب الحضاري العام، وتعكس واقعهم أو تعبر عنه وعن طموحاتهم المستقبلية، كما تحمل وتعكس وتعبر في ذات الوقت عن عوائق تقدمهم وأسباب تخلفهم الراهن"[2].

ولا تخرج الثقافة العربية عن إطار هموم وإشكاليات وقضايا العالم العربي. فالخطاب الفكري العربي قد نظر إلى أزمة تخلفه من خلال ثقافته، أي بواسطة "منظومة مرجعية تتشكل إحداثياتها الأساسية من محددات هذه الثقافة ومكوناتها، وفي مقدمتها الموروث الثقافي والمحيط الاجتماعي والنظرة إلى المستقبل، بل والنظرة إلى العالم، إلى الكون، إلى الإنسان"[3].

فالفكر العربي، خلال ما قام به من وضع حلول لأزمة التخلف والتراجع الحضاري، كان قد تكون وتشكل بناء على الثقافة العربية الإسلامية، ومن ثم يمكننا القول إن الثقافة تعتبر نسيجاً لغوياً يحوي سلسلة من الرموز والدلالات والخبرات

---

(1) محمد علي كبسي، قراءات في الفكر الفلسفي المعاصر، ط1، تونس، المؤسسة العربية للناشرين المتحدين، 1989م، ص101.

(2) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ج1، ط8، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2002م، ص14.

(3) المرجع السابق، ص 13.

الروحية والتجارب المادية المتحققة تاريخياً، التي تشكل بدورها الإطار العام للخطاب الفكري، كما أنها تحدد ميادينه ومجالاته التي يجب الاشتغال عليها.

بذلك تكون الثقافة محيطاً للخطاب، والخطاب الفكري هو العمل المنتظم للعبارات والجمل والنصوص، لتحقيق فهم مباشر أو وعي محدد لموضوع معين، أو لقضية من القضايا التي تخص مجتمعاً معيناً.

ومن هنا لا يمكن للخطاب الفكري أن يكون مقصوراً على النسق الثقافي الذي يحيط به، كما لا يمكن للثقافة أن تكون خارجة عن آلية الخطاب وفاعلياته الفكرية والمعرفية. فالخطاب الفكري إذاً يوجد ضمن ثقافة معينة، والثقافة هي التي تحتوي الخطاب. لكن الأخير هو الذي يشكل في النهاية الحركية أو الدينامية المضادة للسكون أو الثبوت، كما أنه يعمل دائماً على فتح أفق جديد للثقافة، ويدفعها إلى الأمام نحو التقدم والرقي.

4 – قضايا الخطاب الثقافي العربي:

الخطاب العربي هو "الخطاب الصادر عن مفكرين عرب، بلغة عربية، وفكروا فيه في أفق عربي"[1]. هذا الخطاب موجه في مضمونه إلى العالم العربي، وذلك من أجل الوعي بهموم وإشكاليات وقضايا الواقع العربي، ومن ثم الخروج من ذلك المأزق الذي تعاني منه الأمة العربية والإسلامية. وقد عبر الخطاب الفكري العربي عن مطامحه التقدمية والنهضوية، وتوجهاته الفكرية، من خلال تعامله مع الواقع العربي المعاش وقضاياه.

---

(1) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مرجع سابق، ص15.

ويمكن تلخيص أهم هذه القضايا في الآتي: حالة التجزئة والتفرقة والتقسيم الإقليمي التي يعيشها الوطن العربي، الظلم والاستبداد والقهر والاستغلال والاحتلال والاستعمار الغربي للبلدان العربية، حالة التخلف في الفكر والعمل والجوع والمرض والبطالة، الغزو الثقافي، وهيمنة ثقافة المستعمر والمحتل الغربي، الاستهلاك الاقتصادي والصناعي والتقني والعلمي والفكري والمعرفي من الغرب..إلخ. هذه القضايا والإشكاليات كانت قد تبلورت في مطالب ومطامح الخطاب النهضوي العربي الحديث والمعاصر وهي كالآتي: الدعوة إلى الاستقلال والتحرر من الاحتلال والاستعمار، الدعوة إلى الوحدة العربية والإسلامية، والدعوة إلى رفع الظلم والاستبداد، وتطبيق مبدأ الشورى والعدالة الاجتماعية، الدعوة إلى التنمية والتحديث في كافة المجالات الحياتية العلمية والتقنية والاقتصادية والسياسية، الدعوة إلى الحفاظ على الهوية العربية والإسلامية والتمسك بها، الدعوة إلى الاعتماد على الذات والاكتفاء الذاتي في كل الأشياء والحاجات..إلخ فقد ساعدت هذه القضايا والمطالب على ظهور العديد من الاتجاهات الفكرية في العالم العربي. وقد اختلفت هذه الاتجاهات أو الخطابات في طرق معالجة قضايا الفكر والواقع العربي الحديث والمعاصر. ومن ضمن هذه الخطابات:

-الخطاب الديني الذي يدعو إلى التمسك بالأصول الدينية الأولى: القرآن والسنة، والدعوة إلى سيرة السلف الصالح والوحدة الإسلامية.

-الخطاب القومي: الذي يدعو إلى الوحدة العربية الشاملة في مواجهة التحديات ومعالجة القضايا.

الخطاب الحداثوي: الذي يدعو إلى تبني الحداثة الغربية باتجاهاتها الليبرالية والماركسية، والقطيعة مع التراث العربي الإسلامي، والسير على نهج الاغتراب.

وإلى جانب التداخل والتشابك بين تلك الخطابات هناك الخطاب الديني القومي، والخطاب القومي الليبرالي، والخطاب الليبرالي الماركسي، والخطاب الديني الليبرالي، والخطاب الليبرالي القومي الماركسي، والخطاب الماركسي الديني..إلخ. وعلى الرغم من ذلك الاختلاف إلا أن الإحساس والوعي بعمق الأزمة واحد.

وهكذا اقتصرنا هنا على محاولة تحديد مضمون الخطاب العربي المعاصر واتجاهاته الأساسية، وذلك فيما يخص إشكالية النهضة العربية. وإذا كنا هنا لم نناقش أو نقم بأي تحليل للخطاب الثقافي العربي المعاصر، فذلك لأننا سوف نعمل على قراءته نقدياً، لنقلب وجوهه، وتحليلياً لنصل إلى طبقاته وأبنيته المعرفية، ومسلماته وقضاياه المركزية في الفصول الأربعة التالية من الرسالة. كما أننا سوف نطرح التساؤل الآتي: كيف تأتى أن تبقى إشكالية النهضة في ثقافتنا المعاصرة رهينة للمرجعيات والاتجاهات الإيديولوجية، على صعيد الاجتماع والاقتصاد والسياسة والتربية؟ وبأية سبل انتظمت في خطابنا الفكري، وفق أنساق مغلقة وجامدة على صعيد المعرفة والحقيقة؟ وهل تشكل تلك المرجعيات والإيديولوجيات الفكرية فعلاً قوة دافعة للنهضة العربية في المرحلة الراهنة والمعاصرة أم لا؟

وبخصوص هذا التساؤل سيتم التركيز على القضايا الأساسية والإشكاليات الرئيسة في كل الخطابات الفكرية التي تبنينا تصنيفها الشائع إلى خطابات دينية وقومية وليبرالية وماركسية، وما يهمنا فيها هو كيف تمت قراءة النهضة في ظل تلك الخطابات؟ وكيف تم تصورها؟ وعلى أي أسس قامت هذه التصورات؟

الفصل الثاني
الخطاب الديني والنهضة العربية

أولاً – مضمون الخطاب الديني

ثانياً – الإصلاح الديني مشروعاً للنهضة

ثالثاً – الدولة الإسلامية في الفكر الإصلاحي الديني

أولاً – مضمون الخطاب الديني

1 – مفهوم الدين لغة واصطلاحاً:

لقد جاءت كلمة "الدين" في اللغة بمعان كثيرة مختلفة، وذلك لاشتقاق الاسم من ثلاثة أفعال أو مصادر مختلفة، فكلمة "(الدين) تؤخذ تارة من فعل متعد بنفسه: (دانه، يدينه)، وتارة من فعل متعد باللام (دان له)، وتارة من فعل متعد بالباء (دان به). وباختلاف الاشتقاق، تختلف الصورة المعنوية التي تعطيها الصيغة.

1- فإذا قلنا :(دانه ديناً) عنينا بذلك أنه ملكه وحكمه وساسه ودبره وقهره وحاسبه وقضى في شأنه، وجازاه وكافأه...

2- وإذا قلنا :(دان له) أردنا أنه أطاعه، وخضع له، فالدين هنا هو الخضوع والطاعة والعبادة والورع...

3- وإذا قلنا :(دان بالشيء) كان معناه أنه اتخذه دينا ومذهباً، أي اعتقده أو اعتاده أو تخلق به"[1].

وهكذا نرى أن كلمة (الدين) قد اشتملت على ثلاثة معان: الأول (الملك)، والثاني (العبادة) والثالث (المذهب أو العادة).

وتطلق كلمة (الدين) في المعجم الفلسفي على "الحق والباطل...ويشمل أصول الشرائع وفروعها، لأنه عبارة عن وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود إلى الخير بالذات. وقد يتجوز فيه فيطلق على الأصول خاصة، فيكون بمعنى الملة، وقد يتجوز فيه أيضاً فيطلق على الفروع خاصة، أي فروع هذه الأصول. والفرق بين الدين والملة والمذهب أن الدين منسوب إلى الله، والملة إلى الرسول، والمذهب إلى

---

(1) يوسف القرضاوي: الدين والسياسة، ط 1، القاهرة، دار الشروق، 2007م، ص ص18-19.

المجتهد. وتضاف الشريعة إلى الله والنبي والأمة. وهي، من حيث إنها يطاع بها تسمى ديناً، ومن حيث إنها يجتمع عليها تسمى ملة، وكثيراً ما تستعمل هذه الألفاظ بعضها مكان بعض. ولهذا قيل إنها متحدة بالذات ومتغيرة بالاعتبار"[1].

وهكذا يكون الدين هو ما يدين به الإنسان، ويعتقد به، سواء أكان حقاً أم باطلاً، فهو يضم مجموعة من المعتقدات والمبادئ والقيم والطقوس السلوكية التي تمثل الرباط أو النظام الذي يصل بين الله والناس المطلوب هدايتهم وإرشادهم إلى الحق، وتقويم سلوكهم ومعاملاتهم.

2 - مفهوم الخطاب الديني (الإسلامي):

يعتمد الخطاب الديني في صوغ إشكالية النهضة العربية على الواقع وأزمته، ومن ثم على التشريع الإلهي كحل لهذه الأزمة. وهذا هو ما يقوم به أي فكر ديني يدعو إلى الإصلاح؛ فالوحي الإلهي أو التشريع الديني والاجتهاد في النص هو ما يدعم عملية إصلاح المجتمع في هذا الخطاب. ويقول حسن حنفي عن الخطاب الديني أنه :"سواء أكان مقدساً أم دنيوياً، إلهيا أم إنسانياً، وحياً أم إلهاماً، نقلاً أم عقلاً، هو أكثر الخطابات عمومية لأنه سلطوي أمري تسليمي إذعاني، يطالب بالإيمان بالغيب وبالعقائد، ويعتمد على التصوير الفني وإثارة الخيال والحياة المستقبلية وما بها من وعود وخلاص من آلام البشر...يعتمد على سلطة النص، أكثر من اعتماده على سلطة العقل. يعتبر نفسه حكماً ومقياساً لأنواع الخطابات الأخرى. يتوحد به الحكام بحيث يصبح الخطاب الديني والخطاب السياسي خطابا واحداً"[2].

---

(1) عبد المنعم الحفني، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص ص124-125.

(2) حسن حنفي، حصار الزمن، الخاضر (إشكاليات) ج1، ط1، القاهرة، مركز الكتاب للنشر، 2004م، ص13.

فالخطاب الديني إذاً خطاب سلطوي يكتسب صفة القداسة من الدين أو النص (القرآن) الذي يحتوي معتقدات ومبادئ وأحكاماً وقيماً وشعائر وأوامر سماوية وتعاليم ربانية خاصة بعبادة الله أولاً، وضبط السلوك والمعاملات الإنسانية ثانياً. وما يجب توضيحه هنا أن هناك فرقاً بين النص (القرآن) وبين الخطاب (الفهم أو الفكر)، وذلك لأن النص القرآني عبارة عن مُفارق: أي أنه يقفز فوق الزمان والمكان، بينما الخطاب أو الفهم الديني متعلق بالقضايا الحياتية التي لها علاقة بواقع البشر وحياتهم.

وتتحدد ماهية الخطاب الديني (الإسلامي) بصورة أساسية بأنه صدر عن مفارق: والفكر أو التفكر الديني لابد أن يدور حوله ويستنتج منه، ليؤكده ويثبته واقعياً في الحياة الاجتماعية. الخطاب الديني هو محاولة المفكرين المسلمين لفهم النص القرآني أو شرحه أو التعريف به، ومن ثم فهو ليس القرآن، هو تفسير القرآن من الناحية القدسية، فالدين ليس هو الفكر الديني: فالفكر الديني —كما يقول عبد الإله بلقزيز— هو "الفكر الذي يسعى إلى إنتاج معرفة بالنص الديني وبالواقع الاجتماعي، على قاعدة الارتباط بالمنظومة المرجعية الإسلامية الكلية"[1]. ومن خلال هذا التعريف تتضح لنا العلاقة بين الدين كنص قرآني والفكر الديني كفهم لهذا النص، الذي يمثل الأصل للفكر الديني الذي يجب الرجوع إليه والانطلاق منه لتحليل الواقع الإسلامي وإصلاح ما فيه من فساد وانحطاط. ويرجع بلقزيز العناية بالنص والأصول الإسلامية إلى سببين: "أولهما تقليد إسلامي قديم في العناية بالنص والعودة المستمرة إليه، لفهمه أكثر، أو للناس أجوبة منه عن نوازل التغير، وثانيهما حاجتهم إلى ذلك النص لمواجهة مشكلات عصرهم المتجددة، وخاصة في ظروف لم يعد يملك فيها الدين احتكار الجواب عن العالم، بل تعددت مصادر ذلك الجواب إلى حد بات فيه الدين واحداً من تلك المصادر"[2].

---

[1] عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص ص265-266.

[2] المرجع السابق ص 267.

وما يجب التنبيه إليه هو أن هذا الفكر الديني أو الفهم الديني تؤثر فيه عدة عوامل تتعلق بالثقافة والعادات والتقاليد والانتماءات المذهبية السياسية والاجتماعية..إلخ. ومن ثم فهو ليس الدين، كما أنه ليس هناك خطاب ديني واحد، وإنما هناك خطابات مختلفة ومتنوعة على حسب الديانات؛ فهناك خطاب ديني إسلامي؛ وخطاب ديني مسيحي، وخطاب ديني يهودي..إلخ. كما أنه ليس هناك خطاب ديني واحد، داخل الديانة الواحدة؛ فالدين الإسلامي دين واحد هو القرآن والسنة، أما الخطاب الإسلامي فهو خطاب متنوع ومتعدد ينقسم في داخله إلى عدة خطابات، منها خطاب الوسطية الإسلامية الذي يعتمد على العقل والنقل في الوصول إلى المعرفة؛ فهو يعتمد على النص القرآني والعقل في فهم الكون والطبيعة. ثم هناك الخطاب الصوفي الذي يعتمد على الوجدان والقلب والإلهام والكشف الإلهي والفيض الرباني في الوصول إلى المعرفة والحقيقة.

وهناك أيضاً الخطاب النصوصي الذي يعتمد على النص الحرفي في تفسير الظواهر، ولا يلجأ إلى العقل في المعرفة بالظواهر وحقيقتها؛ فهو يركز على حرفية النصوص الدينية؛ دون النظر إلى المعاني والمقاصد منها.

كذلك هناك خطاب الرفض والغضب والعنف والاحتجاج، المبني على جمودية النصوص والتقليد؛ وهو يدعو إلى العنف بدل الإصلاح والتربية[1].

إذاً نحن أمام عدة خطابات، لا خطاب ديني (إسلامي) واحد. هذا التعدد في الخطاب يشير إلى أن هناك تعدد في مستويات الفهم للدين أو النص الإلهي. وهذا يعني أن هناك أزمة في عملية فهم النص. وإن كانت الأزمة الأعمق من ذلك هي إضفاء

---

(1) محمد عمارة، الخطاب الديني بين التحديد الإسلامي والتسديد الأمريكاني، ط2، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، 2007م، ص14-15، ص 16 -18 .

القدسية والحقيقة المطلقة على عملية الفهم هذه، حيث إن هناك خلطاً بين ما هو إلهي وما هو إنساني، أي الخلط بين النص القرآني وتفسير القرآن. وهذا الخلط نتج عنه اعتقاد بقدسية التفسير والفهم أو الشرح أو التأويل، فقول العالم أو المفتي أو الشيخ يعتبر قولاً إلهياً معصوماً من الأخطاء.

إذاً نحن أمام مرجعية إنسانية، لا إلهية. وهذا ما سبب مشكلات كثيرة في عالمنا العربي، فالخطاب الديني (الإسلامي) يفتقد في معالجته أزمة الواقع العربي وإشكالياته للمرجعية الصحيحة أو الفهم الحقيقي للنص. لذلك نجد فيه نوعاً من التشدد والتعصب والتطرف والانغلاق والانعزال، فالخطاب الديني (الإسلامي) يرتكز على القرآن والسنة كنظام معرفي يحاول من خلاله الإجابة عن جميع الأسئلة المتعلقة بالروح والإنسان والأشياء، فهذا النظام المعرفي المكون من الكتاب والسنة، يشكل الخطاب الديني الذي يشتمل على قيم الحق (المعايير التي تميز بين الحقيقة والضلال) وقيم الخير (المعايير التي تميز بين الخير والشر) وقيم الجمال (مقاييس الحكم على الجميل والقبيح). وباعتماد الخطاب الديني (الإسلامي) على ذلك النظام وارتكازه عليه يكون قد حمله بداخله وسيلة الإقناع والأمر والنهي للإنسان المتلقي، ومن ثم هو خطاب مقدس ونهائي، لأنه يملك الحقيقة المطلقة في تصوره، ما يعني بالنسبة له ضرورة الإيمان بها، دون تساؤل أو جدال أو حوار. وإذا كان هناك تساؤل أو حوار فهو لإثباتها والالتزام بها، وليس للخروج عنها بأي شكل من الأشكال، لأن الخروج هنا يعد كفراً من الناحية الإيمانية، وخطأ من الناحية المعرفية.

هذه هي السمات الرئيسة لهذا الخطاب التي تميزه عن غيره من الخطابات النهضوية الأخرى وتياراتها المتنوعة.

وقد أخذ هذا الخطاب في بداياته مع الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا طريقاً ومنحىً آخر للإحياء والتحديث، الذي يقصد به "الإحياء لأصول الإسلام وثوابته،

بالعودة إلى المنابع الجوهرية والنقية لهذا الدين الحنيف، والنظر فيها بعقل معاصر، يفقه أحكامها، كما يفقه الواقع الذي يعيش فيه؛ عاقداً القران بين (فقه الواقع) و(فقه الأحكام)، ليصل إلى التجديد في الفروع، أي الفقه الذي هو علم الفروع، مبدعاً الأحكام الفقهية الجديدة التي تستجيب للمصالح الشرعية المعتبرة، التي طرحتها وتطرحها مستجدات الواقع الجديد والمعيش"[1].

وقد كانت إصلاحية الأفغاني تقوم على أساس أن الإسلام هو دين العقل، وهو الدين الصالح لكل زمان ومكان، وذلك لإمكانية مواءمته مع ظروف الواقع ومقتضيات العصر. أما إصلاحية محمد عبده فكانت تقوم على أساس أن حقيقة الإسلام والإيمان تقوم على النظر العقلي والتأمل الفكري، فالإسلام يقوم على التوحيد. والتوحيد يصل إليه الإنسان عن طريق النظر العقلي والتأمل في الكون. وتقوم إصلاحية رشيد رضا أساساً على أنه لا يوجد في الدين ما يتناقض مع العقل، كما أنه لا يوجد في العقل ما يتعارض مع الدين. ولهذا فهو يدعو إلى الاجتهاد وترك التقليد أو التقيد الحرفي بالنص.

لقد كانت العودة إلى الإسلام ومصادره الفكرية الأولى والدعوة إلى العقل في فهم أمور الدين والربط بينها وبين أمور الواقع ومستجداته هي أهم ما يميز اتجاه الإصلاح الديني الحديث؛ فجوهر هذا الاتجاه "أن يبعث الإسلام من جديد؛ ويطهر من الشوائب التي لحقت به في مضمون تاريخه الطويل، والرجوع إلى نهج السلف الصالح؛ الذين أرسوا قواعد العقيدة الإسلامية؛ وفتح باب الاجتهاد الذي كان المعدن الذي اشتقت منه المذاهب الفقهية، لكي يتسنى للعالم أن يؤول التعاليم الإسلامية تأويلاً جديداً يتلاءم مع روح العصر"[2].

---

(1) محمد عمارة، مستقبلنا بين التجديد الإسلامي والحداثة الغربية، ط2، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، 2007م، ص6.

(2) ماجد فخري، دراسات في الفكر العربي، ط3، بيروت، دار النهار للنشر، 1982م، ص246.

ذلك هو منطلق تيار الإحياء والتجديد وغايته من خطابه الـديني الإصـلاحي: تحويل النص القرآني إلى فكر عقلاني يضع حلـولاً لمـشكلات العـصر الـسياسية والاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية..إلخ، فالمهمة إذاً هي تحقيق الوفاق بين الـنص القرآني وما يقرره العقل من تأويل وفهم وفكر عقلاني. وتكمـن قـوة الخطـاب الإصلاحي هنا في مدى قدرته على فهم النص القرآني والتعبير عنه بما يـتلاءم مـع معطيات الواقع ومقتضيات العصر، وكذلك في قدرته على صوغ بناء فكري نظري وعملي يعتمد المنطق والعقل، ويساعد على تخطي الأزمة أو المأزق الحضاري الـذي يعيشه العالم العربي والإسلامي.

ويمكن تحديد آليات ومنطلقات الخطاب الديني المعاصر الفكرية في الآتي:

- الدعوة إلى التوحيد بين الفكر والدين أو العقل والوحي وتقريب المسافة بين الله والإنسان أو إلغاؤها.

- إرجاع الظواهر كلها الطبيعية والإنسانية إلى السبب والعلة الأولى، أي تفسيرها بناء على مبدأ السببية والعلية، والاستناد والاعتماد التام على سلطة الـسلف أو التراث الإسلامي باعتبارها المرجع الصحيح الذي يجب الانطلاق منه وإليه.

- رفض الخلاف حول العقائد والثوابت أو الأصول الدينية للإسلام، ومن ثم منع التعددية أو حرية الرأي في ذلك، والتركيز على العودة إلى الماضي الإسـلامي (عصر النبوة والخلافة الراشدة) وعلى الخلافة العثمانية، والإبقاء عليها ضد أي محاولة لإثبات تاريخية الفكر الإسلامي. مع الاعتماد على مبدأ الحاكمية وسلطة النص القرآني[1].

---

(1) حسن حنفي، حوار الأجيال، ط. القاهرة، دار قباء للطباعـة والنـشر والتوزيـع، 1998م، ص ص470-471.

وبناء على تلك الآليات والمنطلقات الفكرية كان هنـــاك خطـــاب الأصـــولية الإسلامية الداعي إلى الأصول الإسلامية الأولى (الكتاب والسنة)، وخطاب الصحوة الإسلامية الداعي إلى الاجتهاد في النصوص، وخطاب الإسلام السياسي الـــداعي إلى التوحيد بين الدين والدولة، أي التوحيد بين السلطتين الدينية والسياسية، وكـــذلك الخطاب السلفي الداعي إلى رفض الحداثة الغربية ورفض النظر العقلي.

وهكذا تشير آليات ومنطلقات الخطاب الديني (الإسلامي) إلى منظومـــة مـــن الأفكار والنظريات والتصورات الإصلاحية التي تقوم كلياً على أساس القرآن والسنة. كما أنها تشير إلى وجود نوع من القراءة المفاهيمية والعقلية للنـــصوص القرآنيـــة أو للإسلام عامة، في ظل مستجدات العصر ومعطيات الواقع الراهنة، وذلك كله مـــن أجل النهوض بالعالم العربي والإسلامي. وهذا الجانب النهضوي أو الإصـــلاحي في الخطاب الديني (الإسلامي) هو الأهم بالنسبة للباحث.

ثانياً – الإصلاح الديني مشروعاً للنهضة

1 – البدايات والمنطلقات:

لقد بدأ الإصلاح الديني في العالم العربي مع ظهور الحركات الدينية الوهابيـــة في شبه الجزيرة العربية في القرن الثامن عشر الميلادي؛ والشوكانية في اليمن، والسنوسية في ليبيا، والمهدية في السودان، حيث دعت هذه الحركات إلى العودة بالإســـلام إلى نقائه الأول ومصادره الأولى (الكتاب والسنة)، وفتح باب الاجتهاد؛ وسعت إلى تنقية الدين الإسلامي من الخرافات والأساطير، ومما علق به من بدع وضلالات وشوائب.

وقد اتخذ الإصلاح الديني في القرن التاسع عشر منحىً آخر تجديدياً عقلياً مـــع الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا، نتيجة اتصالهم بالغرب، واطلاعهم على حضارته، وهو إصلاح يرفض الجمود والتقليد، ويدعو إلى الحرية والتجديد والإصلاح بالدين.

وهكذا كان المنطلق الذي ينطلق منه الإصلاح أو الفكر الإصلاحي في بداياتـــه دينياً، وكان يرتكز على هدفين رئيسين: الأول إحياء الدين وتجديده، والثاني تحريـــر البلاد العربية والإسلامية من الاستعمار الغربي، ورفض النظم العربيـــة الاســـتبدادية التابعة للاحتلال.

وكان كل ذلك بمثابة الأساس الذي قامت عليه الإصلاحية الدينيـــة في العـــصر الحديث. وتسمية هذه الحركة بالإصلاحية الدينية يعود بالدرجة الأولى إلى اعتمادها الدين أو الشريعة الإسلامية أساساً للإصلاح والنهضة. وفي ذلك يقول أحمد برقاوي: "لقد بحث المصلح الديني عن إيديولوجيا تغير حال السلطة: فوجدها قبل كل شيء في الدين، لكنه قبل ذلك حاول أن يعثر على أسباب انحطاط الأمة، فوجدها أيـــضاً في الدين ذاته. ومن هنا لم ينظر إلى التردي أو الانحطاط بوصفه ثمرة ســـيرورة تاريخيـــة

معقدة من العلاقات الداخلية والخارجية بل عاقبة الابتعاد عن روح الدين الإسلامي... ومن ثم تغدو العودة إلى الإسلام في براءته الأولى الطريق الأهم الموصلة إلى التقدم المنشود"[1].

ولم يقم الفكر الإصلاحي في ذلك الوقت على أسس فلسفية أو علمية، وإنما يقوم على أسس وقواعد دينية، متجهاً نحو إحياء الدين وتجديده: رغم الصعوبات التي يواجهها، والتي يحددها لنا محمد أركون بانغلاق الآفاق الفكرية الإسلامية البحتة، وأزمات حروب التحرر الوطني السياسي مع الاستعمار والاحتلال الغربي: والنضال ضد التخلف وسط إطار المخاطر الإيديولوجية وصراعها[2]. وكانت تلك من الصعوبات التي كان على المفكر الإصلاحي (الديني) أن يواجهها، باتخاذ ما يناسبها من مواقف محددة، تتمثل في تحرير الفكر من الجمود والتقليد: ومناهضة الاستبداد، وتحقيق الاستقلال والحرية للبلاد العربية والإسلامية، وتنمية وتطوير وتحديث المجتمع في كافة المجالات وميادين الحياة، وذلك بالاهتمام بالعلم والتقدم التقني، والحفاظ على الهوية والشخصية العربية الإسلامية.

ويرى محمد أركون أن هذه الصعوبات: والمواقف المطلوبة من أجل تجاوزها، قد قسمت المفكرين المسلمين إلى فئتين: "الفئة الأولى: هم التحديثيون المنفتحون على تأثيرات الثقافة الغربية: أو على الاشتراكية العلمية: وأما الفئة الثانية فهي تضم التقليديين الملتصقين فقط بالقيم الإسلامية"[3].

---

(1) أحمد برقاوي، "الإصلاح الديني في "عصر النهضة العربية"، مجلة الوحدة، ع52، 1989م، الرباط، المجلس القومي للثقافة العربية، ص29.

(2) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي: ت: هاشم صالح، ط2، بيروت، مركز الإنماء القومي، 1996م، ص138.

(3) المرجع السابق، ص ص136-137.

وكأن محمد أركون يريد أن يقول هنا إن هناك صداماً بين التراث والحداثة، وأن هذا الصدام قد وضع أمام المثقف العربي خيارين، لا ثالث لهما: إما أن يكون حداثوياً ملتصقاً بحداثة الغرب، أو أصولياً ملتصقاً بالماضي والتراث الإسلامي (الكتاب والسنة والسلف الصالح).

لكن هذا التصنيف قد أسقط فئة من الفئات المثقفة، هي تلك التي تحاول جاهدة المواءمة بين الأصالة أو التراث، المتمثل في الحضارة الإسلامية وثقافتها، والمعاصرة أو الحداثة المتمثلة في الحضارة الغربية الأوروبية؛ هذه الفئة التي تبحث عن عناصر التوفيق بين التقدم الغربي وروح وجوهر العقيدة الإسلامية. ومن هذه الفئة كان الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا.

وقد أفادت أفكار هؤلاء الإصلاحيين من الحركات الإصلاحية الدينية في أوروبا، مثل حركة الإصلاح الديني التي قادها مارتن لوثر Martin Luther"(*) ضد الكنيسة الكاثوليكية وتعاليمها الجامدة، لتحرير الخطاب الديني المسيحي من البدع والانحرافات. وكذلك رأى الأفغاني أنه "لا بد من حركة دينية، هي اهتمامنا بقلع ما رسخ في عقول العوام ومعظم الخواص من فهم بعض العقائد الدينية والنصوص الشرعية على غير وجهها الحقيقي، وبعث القرآن، وبث تعاليمه الصحيحة بين

(*) مارتن لوثر: هو قائد الحركة الإصلاحية الدينية التي قامت بأوروبا في القرن السادس عشر ضد الكنيسة الكاثوليكية، وهو مؤسس المذهب البروتستانتي. ويرجع تاريخ هذه الحركة إلى عام 1517م، حينما طرح مارتن لوثر الداعي إليها بنوده الستة والتسعين لإصلاح الكنيسة، فقد طالب بفصل الدين عن الدولة، وأعلن أن رجال الدين، مهما علت مكانتهم، لا يمكن أن يكونوا معصومين، وأنه من واجب الدولة محاكمتهم، إذا فسدوا. وقال إنه لا يمكن أن يتوسط أحد بين العبد والرب، ولا يمكن أن يكون بمقدور أحد أن يحل آثماً من آثامه، وأن الدين ليس جوهره الطقوس، ولكن الإيمان؛ كما فصل بين العقل والإيمان، فالعقل للتفكير والدين للإيمان. ولد لوثر عام 1443 وتوفي عام 1546م.
راجع: عبد المنعم الحفني، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ج2، مرجع سابق، ص1167.

الجمهور وشرحها على وجهها الثابت، من حيث يأخذ بهم إلى ما فيه سعادتهم دنيا وآخرة"[1].

وقد كان ذلك بمثابة دعوة إلى قيام حركة إصلاحية دينية هدفها إحياء الدين واتخاذ الشريعة الإسلامية مرجعاً لها ومنهجاً لعملية الإصلاح، فقد أكد الأفغاني على ذلك بقوله: "إذا لم يؤسس نهوضنا وتمدننا على قواعد ديننا وقرآننا، فلا خير فيه، ولا يمكن التخلص من وصمة انحطاطنا وتأخرنا إلا عن هذا الطريق"[2]. فالأفغاني يرى أن الدين هو القاعدة والأساس الذي يجب أن ينطلق منه الإصلاح، وذلك لأن تراجع الأمة وانحطاطها كان بسبب تخليها عن الدين، فالانحطاط والانحلال الذي لحق بالأمة، بدأ، في نظره، عندما انفصلت الرتبة العلمية عن الخلافة في العهد العباسي، حيث قنع الخلفاء العباسيون بالخلافة، دون نيل شرف العلم والفقه في الدين والاجتهاد في أصوله وفروعه، كما كان الأمر في عهد الخلافة الراشدة. وقد كثر الخلاف في الدين، وتشعب المسلمون إلى فرق ومذاهب، منذ بداية القرن الثالث الهجري، فانقسمت الخلافة الإسلامية إلى عباسية في بغداد، وفاطمية في مصر والمغرب، وأموية في أطراف الأندلس، فتمزقت الأمة وتفرقت، بعد أن كانت أمة واحدة، تجمعها كلمة واحدة، وتحولت الخلافة إلى ملك وسلطان، فضاعت هيبتها، ولم يعد لها أي اعتبار واشتد الصراع من أجلها في صورة ملك وسلطان، وزاد الخلاف عليها، وتوسعت التفرقة، وعظم الصراع واحتد بين المسلمين، حتى ظهر جنكيزخان وأولاده وتيمورلنك وأحفاده الذين أوقعوا بالمسلمين أشد هزيمة، وأعملوا فيهم القتل والتنكيل والإذلال، فانفصمت بذلك عرى الالتئام والالتحام بين المسلمين وعلمائهم من جهة، وملوكهم

---

[1] جمال الدين الأفغاني، الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني، تح محمد عمارة ، مرجع سابق، ص328.

[2] المرجع السابق، ص327.

من جهة أخرى، حيث انشغل كل منهم بشأنه، وانفرد بما يليه، فبعد أن كانوا عصبة واحدة، ورابطة واحدة، في ظل خلافة واحدة، تجمعهم كلمة واحدة، أصبحوا ملوكاً وطوائف وشيعاً ومذاهب وأقواماً وأتباعاً، ما أضعف العقيدة، ومن ثم الأمة، بعد عزة ونصر وحضارة، يتحسر عليها ويندم ويحزن على ذكراها وقست وقوع المصيبة بالمسلمين، فلا حركة ولا نهوض[1].

هنا ينعى الأفغاني على الأمة تخلفها وتمزقها وجهلها وحكامها المستبدين، وهي لديها دين يدعو إلى التقدم والوحدة والعلم والعدل والمساواة والشورى، فقد آل أمر الأمة –كما يرى– إلى الفرقة والضعف والانحطاط، بسبب ترك الدين، وانغلاق العقل وانشغاله بالتقليد، دون الشرح والفهم الصحيح، وانشغاله بالبدع والخرافات والأساطير، دون الأخذ بالعلوم والتجارب العلمية والمعارف، والانشغال بالصراع على السلطة والملك، بدل إقامة الشورى والعدالة الاجتماعية. كل ذلك كان سبباً في هلاك الأمة ومرضها في نظر الأفغاني.

ويرى الأفغاني أن الدواء والعلاج الناجع لهذا المرض أو الهلاك الذي تعاني منه الأمة هو الرجوع "إلى قواعد دينها، والأخذ بأحكامه على ما كان في بدايته، وإرشاد العامة بمواعظه الوافية، بتطهير القلوب، وتهذيب الأخلاق، وإيقاد نيران الغيرة، وجمع الكلمة، وبيع الأرواح لشرف الأمة...ومن طلب إصلاح أمة شأنها ما ذكرنا بوسيلة سوى هذه فقد ركب بها شططاً، وجعل النهاية بداية، وانعكست التربية، وخالف فيها نظام الوجود، فينعكس عليه القصد، ولا يزيد الأمة إلا بخساً، ولا يكسبها إلا تعساً"[2].

---

[1] جمال الدين الأفغاني، محمد عبده، العروة الوثقى، ط1، بيروت، دار الكتاب العربي، 1970م، ص74.

[2] المرجع السابق، ص 61.

وهكذا يقدم لنا الأفغاني الدين كوسيلة صالحة لعلاج مشكلات الأمة وأزمتها، ويرفض أي وسيلة أخرى غير الدين. وكان الأفغاني قد دافع عن الدين في رسالته (الرد على الدهريين) حيث يقول: "إذا نظرنا فيما بين أيدينا من الأديان، وجدنا دين الإسلام قد أقيم على أساس من الحكمة متين، ورفع بناؤه على ركن لسعادة البشر ركين: ذلك أن عروج الأمم على معارج الحق الأعلى، وتدرج الشعوب في مدارج العلم الأجلى، وصعود الأجيال على مراقي الفضائل وأشراف طوائف الإنسان على دقائق الحقائق، ونيلهم للسعادة الحقيقية في الدارين: كل ذلك مشروط بأمور لا يتم إلا بها"[1].

وهكذا أكد الأفغاني على أن الدين الإسلامي هو طريق النهضة، وسبيل تقدم الأمة: والعلاج الصحيح لأزمتها. فدعوته الإصلاحية تقوم على أساس القول بأنه لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها. وهو الإسلام.

كما دعا الأفغاني، إبان تفكك الدولة العثمانية وانفصال ولاياتها: إلى إقامة وحدة بين الدول الإسلامية: في ظل جامعة إسلامية: تهدف إلى تحرير العالم الإسلامي من الاحتلال والاستعمار الغربي، فالأفغاني يرى أن الوحدة الإسلامية هي أساس قوة وانتصار الأمة ونهضتها من جديد.

ولا ننسى هنا دعوته إلى فتح باب الاجتهاد في الدين، وتحرير الفكر الديني من قيود التقليد، وتصفية الدين من البدع والأوهام، والدعوة إلى التفكير العقلي والمواءمة بينه وبين الإيمان: فالعقل عنده هو "أشرف مخلوق: فهو عالم الصنع والإبداع: ولا معطل له إلا الوهم: ولا يقعده عن عمله إلا الجبن، وهو الذي يخيل المفقود موجوداً، والقريب بعيداً. كل عناصر الوجود في هذا العالم الفاني خاضعة للعقل المطلق الإنساني: فكل مستحيل اليوم في الطب والصناعة، سوف يكون غداً ممكناً"[2].

---

(1) المرجع السابق: ص 61.

(2) جمال الدين الأفغاني. الأعمال الكاملة: مرجع سابق، ص324.

وقد نادى الأفغاني بالقياس على ما ينطبق على العلوم المعاصرة، وأيضاً حاجات ومقتضيات الواقع المعاصر. كما دعا إلى إصلاح المنهج الأخلاقي والتربوي على أسس دينية. وكل ذلك يوضح لنا مدى حضور سؤال النهضة في فكر الأفغاني، الذي صاغ إجابته بمنهج ديني عقلي ثوري، يرى ضرورة عودة الأمة إلى سبب نهضتها وحضارتها الأولى، أي الرجوع إلى الإسلام؛ المرجعية الأولى للنهضة العربية الإسلامية. وفي ذلك يقول: "إن الأصول الدينية الحقة...تنشئ للأمم قوة الاتحاد، وائتلاف الشمل، وتفضيل الشرف على لذة الحياة، وتبعثها على اقتناء الفضائل، وتوسيع دائرة المعارف، وتنتهي بها إلى أقصى غاية في المدنية، فإن عجبي من عجبه أشد، ودونك تاريخ الأمة العربية، وما كانت عليه قبل بعثة الدين من الهمجية والوحشيات وإتيان الدنايا والمنكرات، حتى جاءها الدين فوحدها، وقواها وهذبها، ونوّر عقلها، وقوم أخلاقها، وسدد أحكامها، فسادت على العالم"[1].

وقد مهد الأفغاني الطريق من بعده لمحمد عبده، الذي سار في هذا الاتجاه الإصلاحي نفسه، لكنه عدل عن منهج الأفغاني الثوري والسياسي، واتخذ منهجاً آخر تعليمياً تربوياً، يسير على التدرج في عملية الإصلاح.

وفي النهاية تعتبر دعوة محمد عبده الإصلاحية امتداداً طبيعياً لفكر الأفغاني الإصلاحي. فقد حدد محمد عبده فكره الإصلاحي في عدة نقاط، تمثل مطالب ومقاصد هي:

"1-تحرير الفكر من قيد التقليد، حتى لا يخضع العقل لسلطان غير سلطان البرهان، ولا يتحكم فيه زعماء الدنيا، ولا زعماء الأديان.

2-اعتبار الدين صديقاً للعلم، لا موضوعاً لتصادمهما؛ إذ لكل منهما وظيفة يؤديها، وهما حاجتان من حاجات البشر، لا تغني إحداهما عن الأخرى.

---

[1] المرجع السابق، ص ص198-199.

3-فهم الدين على طريقة السلف، قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى"[1].

فالإصلاح عند محمد عبده يكون بالرجوع إلى الإسلام، ولا غير الإسلام، حيث يقول: "لقد أشربت أنفس الأمة الانقياد إلى الدين، حتى صار طبعاً فيها، فكل من طلب إصلاحها من غير طريق الدين، فقد بذر بذراً غير صالح للتربة التي أودعه فيها، فلا ينبت، ويضيع تعبه، ويخفق سعيه"[2].

فمحمد عبده ينطلق من الدين في إصلاح حال الأمة العربية والإسلامية. والإصلاح عنده يكون بالابتعاد عن التقليد والجمود؛ تقليد السلف والجمود على تراثهم، وكذلك تقليد الغرب والجمود على معارفهم وعلومهم أو ثقافتهم. كما سعى محمد عبده إلى التوفيق بين الإسلام والفكر الحديث في عملية ربط بين الدين والتقدم العلمي، أو الدين والعقل، فهو يعتبر "أن الإسلام ينطوي على بذور هذا الدين العقلي، وهذا العلم الاجتماعي، وهذا القانون الخلقي، ما يجعله صالحاً لأن يكون أساساً للحياة الحديثة، ولأن يوجد النخبة التي تتولى حراسته وتفسيره، فتضع بذلك أساساً لمجتمع مستقر وتقدمي"[3]، فهو يرى أن الإسلام صالح لأن يكون أساساً للحياة الحديثة والمعاصرة، لما يملكه من عناصر انسجام ووئام مع المدنية الحديثة.

وفي هذا الإطار دعا محمد عبده إلى ضرورة الدمج والتوفيق بين الرؤى والمفاهيم الإسلامية وعناصر ومضامين الحداثة الغربية. فالأخذ بالأساليب العلمية والوسائل

---

(1) جمال الدين الأفغاني، محمد عبده: العروة الوثقى: مرجع سابق، ص36.

(2) محمد عمارة: مستقبلنا بين التجديد الإسلامي والحداثة الغربية، مرجع سابق، ص21، نقلاً عن الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج3، ط3، القاهرة: 1993م، دراسة وتحقيق محمد عمارة.

(3) ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة (1798-1939) ط3، بيروت، دار النهار للنشر، 1977م، ص174.

المعرفية للحضارة الغربية، والمواءمة بينها وبين ما يوافقها من تعاليم الشريعة الإسلامية هو طريق النهضة والتقدم بالنسبة لمحمد عبده. وبذلك يكون محمد عبده قد جمع بين التراث والحداثة، ويكون أول من أرسى قواعد الفكر التوفيقي، كما رأى محمد عبده ضرورة إصلاح التربية والتعليم، وإقامتهما على أسس دينية ذلك لأن "التربية المستندة إلى الدين، بعد تجديده بواسطة المؤسسات التربوية الجديدة، بالإضافة إلى المؤسسات العتيقة ذاتها، بعد إصلاحها، هي السبيل الوحيد لبلوغ غاية الشرق في التحرر الفكري والسياسي"[1].

وقد كانت وسيلة محمد عبده في الإصلاح هي التربية والتعليم والتثقيف، وذلك يكون بالتدرج، وليس بالثورة. وكان هذا هو ما يميزه عن الأفغاني، الذي رأى الطريق في الثورة والسياسة؛ في حين رأى محمد عبده الطريق في التدرج في الإصلاح في التربية، حيث كان يرى "أن الإصلاح ينبغي أن يتم بتدرج، وأن تكون وسيلته الأساسية هي التجديد في مجال العقيدة، وفي مجال التربية والتعليم، من أجل أن تنفذ آثار هذا الإصلاح إلى البنيات العميقة للمجتمع"[2].

وهكذا كانت إصلاحية محمد عبده الدينية قائمة على تجديد الإسلام، والاحتكام إلى العقل في شؤون الدنيا والدين، وتطهير الإسلام من البدع والخرافات، وتحرير الفكر من التقليد والمقلدين، وإصلاح أساليب اللغة العربية، والتوفيق بين الدين والعلم، أي الإسلام والعلم الحديث، والأخذ بأساليب التطور الغربي، فقد رأى "أن الشعوب الإسلامية لن تصبح قوية ومزدهرة إلا إذا اقتبست من أوروبا العلوم التي نتجت عن نشاطها العقلي، وأن هذا الاقتباس يمكن تحقيقه بدون التخلي عن الإسلام"[3].

---

(1) محمد رفيدي، احميدة النيفر، لماذا أخفقت النهضة العربية؟ مرجع سابق، ص213.

(2) المرجع السابق، ص 215.

(3) ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، مرجع سابق، ص186.

وهكذا نرى أن محمد عبده قد دعا إلى إصلاح التربية والتعليم والتأكيد على التدرج في عملية الإصلاح، والدعوة إلى وحدة الأمة وجامعة الدول الإسلامية، وإرساء مناهج جديدة في تفسير القرآن الكريم، ورفض للتبعية للعالم الغربي. ومن ثم يمكننا القول إن محمد، باعتباره مفكراً إصلاحياً إسلامياً، قد أقام الإصلاح والنهضة على أسس توفيقية بين الدين والعلم الحديث، أو الأصالة والمعاصرة.

وقد تبع رشيد رضا الطريق الذي سار فيه محمد عبده في دعوته إلى العودة إلى الأصول الإسلامية الأولى، وإلى تطهير الدين من البدع وتحرير الفكر من التقليد والجمود، وفهم الدين على طريقة السلف، وإصلاح نظام التربية ومناهج التعليم، والأخذ بالعلوم الحديثة الرياضية والطبيعية ووسائل التقدم والتطور الغربي، أو المدنية الغربية للنهوض والتقدم العربي، أي للخروج من حالة التخلف التي يعيشها العالم العربي.

لقد تأثر رشيد رضا بأستاذه محمد عبده في دعوته الإصلاحية، وكان ذلك واضحاً في أفكاره الإصلاحية التي ضمنتها مجلة (المنار) التي أسسها في عام 1898م، فقد "صدرت (المنار) لتكون ديوان فكر المدرسة الإصلاحية، ساعية إلى:

- حمل رسالة مدرسة الإحياء الديني والتجديد الإسلامي إلى كل أقطار عالم الإسلام.
- وتزكية الخيار الإسلامي الوسطي سبيلاً للنهضة الإسلامية والشرقية، رافضة الجمود الذي يقلد السلف، والتبعية التي تقلد الحضارة الغربية...وتنقية العقيدة من شبهات الشرك والبدع والخرافات...والدفاع الواعي عن وحدة الأمة، والجامعة الإسلامية، التي هي جنسية الشرقيين على اختلاف قومياتهم وملليهم

وأوطانهم...مع الدعوة إلى تعلم علوم الغرب، وخبراته في التقدم...والتأكيد على منهاج التدرج في الإصلاح"[1]..إلخ

وقد استمرت هذه المجلة في الصدور حاملة رسالة الإحياء والتجديد الديني، حتى وفاته عام 1935م؛ فقد رأى رشيد رضا أن السبب في انحطاط الأمة وتخلفها هو تركها الدين الإسلامي، فيقول عن هذه الأمة إنها قد "تركت هداية القرآن، فخسرت الملك والعلم والعمران، وأمست غافلة عن أسباب نهضتها، وأسباب انحطاطها، وإذا بها تشعر بما فسد من أمر دنياها، وما خسرت من أملاكها، قبل شعورها بما فقدت من أخلاقها، وفساد أمر دينها. ولما أحست بالخطر يهدد كيانها المادي والسياسي، شرعت في إصلاح صوري غير مؤيد بالإصلاح المعنوي"[2]، فدعا رشيد رضا إلى تأسيس وإقامة الإصلاح والنهضة على العودة إلى الدين (الكتاب والسنة والسلف الصالح). وعن دعوته إلى ضرورة التمسك بالتعاليم والعبادات الإسلامية وقواعد الإسلام الأخلاقية، وفهمها فهماً حقيقياً لها، يقول: "إن تعاليم الإسلام وقواعده الخلقية من شأنها، إذا فهمت على حقيقتها، وطبقت بكاملها، أن تؤدي إلى الفلاح، لا في الآخرة فحسب، بل في هذه الدنيا أيضاً، الفلاح في جميع أشكاله المعروفة في العالم: القوة والهيبة والتمدن والسعادة. أما إذا لم تفهم على حقيقتها، أو لم تطبق، فإنها تفضي إلى الضعف والفساد والبربرية"[3].

وإلى جانب الدعوة إلى العودة للأصول الدينية الإسلامية، نرى رشيد رضا يدعو إلى ضرورة مجاراة الأمم الأخرى الناهضة واتباع أساليبها ووسائلها في التقدم

---

(1) محمد عمارة، المشروع الحضاري الإسلامي، ط1، القاهرة، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 2004م، 2005م، ص16، 17، 18.

(2) محمد أحمد درنيقة، السيد محمد رشيد رضا، إصلاحاته الاجتماعية والدينية، ط1، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1986، ص93.

(3) ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، مرجع سابق، ص274.

والتطور. وذلك بتعلم علومها الرياضية والطبيعية وخيراتها الصناعية التقنية، بدلاً من التقليد والجمود على منتجاتها وإبداعاتها التقنية، فيقول في ذلك: "إننا في أشد الحاجة إلى الصناعات الإفرنجية، وما تتوقف عليه من العلوم والفنون العملية؛ وإلى الاعتبار بتاريخهم وأطوار حكوماتهم وجماعاتهم؛ ولكن يجب أن يقوم باقتباس ذلك جماعات منا يجمعون بينه وبين حفظ مقوماتنا ومشخصاتنا، وأركانها: اللغة والدين والشريعة والآداب"[1].

كانت هذه الدعوة بمثابة قبول للمدنية الغربية، وفق شرط المواءمة بينها وبين الشريعة الإسلامية، فالعلوم الرياضية والطبيعية والصنائع لازمة، إلى جانب التعاليم والعقائد الدينية؛ لقيام النهضة العربية. وقد أعطى رشيد رضا لدعوته هذه معنى الانفتاح والحوار الحضاري والتفاعل والاندماج الفكري، ومعنى الحفاظ على الشخصية العربية والهوية الثقافية العربية والإسلامية.

وقد حدد رشيد رضا الصعوبات والعراقيل التي تواجه عملية الإصلاح في العالم العربي والإسلامي؛ والتي يجب تحديها ومواجهتها، وهي:

- معضلة المنفعة أو المصلحة الفردية الذاتية، التي لا تحل إلا بإصلاح التربية والتعليم.
- العصبية القومية، التي هي السبب في اليأس من النجاح والتقدم والنهوض والسبيل للتخلص من هذه العصبية هو الرابطة الدينية أو الإحاء الديني الذي يؤدي إلى الوحدة الدينية الإسلامية؛ التي تجمع كل القوميات والأوطان.

---

(1) محمد عمارة: المشروع الحضاري الإسلامي، مرجع سابق، ص26، نقلاً عن: رشيد رضا، تفسير المنار، مجلد 17، ج1، طبعة دار المعرفة، بيروت، ص10.

- التجزئة والتفرقة الطائفية والمذهبية والحزبية؛ فهذه الإشكالية لا تحل إلا بتوحيد المذاهب والطوائف والأحزاب الدينية على رأي واحـــد، ومنهجيـــة فقهيـــة واحدة.
- الفساد الأخلاقي وانحطاط درجة علماء الدين. ولا يكون إصلاح الأخلاق إلا بمعالجة القضايا الخلقية التي تتعلق بحياة الجماعة وعاداتها. أما إصلاح العلمـــاء فيكون بتشكيل هيئة جديدة من العلماء، تحافظ على أصل الشريعة الإسلامية ووحدتها[1].

ولتخطي تلك المشكلات أو العقبات يقترح رشيد رضا تأسيس جمعية إســـلامية يكون مقرها في مكة المكرمة، ومن ثم يكون لها فروع في مختلف الأقطار الإسلامية، وتهدف إلى توحيد العقائد والآداب والأحكام واللغة؛ وتلافي البدع والتعاليم الفاسدة؛ وإصلاح الخطابة والدعوة إلى أصل الدين وفضائله وآدابه وإزالة الخلاف بين المسلمين وتوحيد كلمتهم، والاستعداد لقبول الإصلاح، وأن يكون المصلح ذا قدرة وكفـــاءة طبيعية، والدفاع عن الدين؛ ونشر التربية والتعاليم الدينية، التي يكون بهـــا صـــلاح الدنيا، ونيل السعادة في الأخرى.

ومن ثم فإن الهدف من إقامة هذه الجمعية الإسلامية هو الدعوة إلى قيام الدولـــة الإسلامية التي تجمع جميع المسلمين على عقيدة ودين واحد، وكان رشيد رضا قـــد حدد شروط الإصلاح والإحياء والتجديد الديني.

وهكذا كان جوهر الإصلاح والإحياء والتحديد دينياً عقلياً في بداياته؛ وهو ما يعنيه محمد عمارة بقوله إن الإصلاحية الحديثة هي في جوهرها "ســـلفية، عقلانيـــة،

---

(1) محمد كامل الخطيب، الإصلاح والنهضة، ج1، القسم الأول، د ط، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، 1992م، ص ص. 283 -284، نقلاً عن: رشيد رضا، "الإصلاح الإسلامي"، مجلة المنـــار، ع6، السنة الثانية، 1899م.

مستنيرة"[1]، رغم اختلاف وسائلها، فالأفغاني كان نهجه ثورياً، يبدأ بالتغيير السياسي أولاً، أما محمد عبده فكان نهجه تدرجياً، يبدأ بالتغيير التربوي والتعليمي للشعب. أما رشيد رضا، فقد سار في البداية على نهج الأفغاني ومحمد عبده في تصوره للإحياء والتجديد الديني, ثم ارتد عن طريقهم، واختار طريق السلفية والأصولية، حتى اعتبر مؤسس الحركة السلفية المعاصرة.

2 – الإصلاحية الدينية ونقد المعاصرين:

تساؤلات كثيرة يمكن أن تطرح على خطاب النهضة العربية الديني، وهذا ما قام به المفكرون المعاصرون، حيث إن القضية المركزية التي تدور حولها التساؤلات هي: لماذا تعتبر أوروبا دائماً مقياساً للتقدم عند مفكري النهضة، ابتداء من الطهطاوي وحتى الآن؟ وفي الوقت نفسه يتم رفضها ورفض منظومتها الثقافية والاجتماعية والسياسية؟

الإشكالية هنا هي أن أوروبا متقدمة، ويجب أن نحاكي تقدمها، وفي الآن ذاته يجب رفض نظامها ووسائل تقدمها ورقيها. وقد انطلق نقد المفكرين المعاصرين انطلاقاً من هذا التساؤل.

رأى محمد كامل الخطيب أن استعمال لفظ (الإصلاح) ومن ثم (النهضة) نشأ من التأثر بالغرب، أي النهضة الغربية وما فيها من حركات دينية إصلاحية، وخاصة الحركة الدينية التي قادها مارتن لوثر ضد تعاليم الكنيسة الكاثوليكية في ذلك الوقت، كما أن مبادئ ومفاهيم الثورة الفرنسية كان لها أثر في الإصلاحية العربية الحديثة والمعاصرة، وذلك من حيث خلق وعي بأزمة الواقع العربي وتخلفه وانحطاطه، أمام التقدم والتطور الغربي، فكان هدف الإصلاحية العربية النهضوية الوصول إلى ما

---

[1] محمد عمارة، أزمة الفكر الإسلامي المعاصر، د ط، القاهرة، دار الشرق الأوسط، 1990م، ص83.

وصلت إليه أوروبا من تقدم ورقي في جميع المجالات، رغم أن هذا الهدف لم يكن ظاهراً في دعوات المصلحين الإسلاميين في رأي كامل الخطيب[1].

من هنا يمكننا القول إن هناك سببين للإصلاح: الأول هو الشعور بحالة التخلف والانحطاط قياساً بالتقدم والتطور الغربي. والسبب الثاني، وهو ناتج عن الأول، يكمن في الوعي بضرورة مجاراة الغرب في تقدمه وتطوره.

وإلى جانب تلك الأسباب الخارجية للإصلاح، المتعلقة بنموذج التطور الغربي، هناك سبب ثالث داخلي يتعلق بالذات العربية وبنية تفكيرها العقلي، كما يرى الجابري. ويرى علي أومليل أن تاريخ الوعي الإسلامي قد عرف نوعين مختلفين من الإصلاح: الإصلاح القديم، و"كان الدافع إليه اقتناع بأن هناك خللاً وقع بين الإسلامين الاجتماعي والمعياري؛ انتهى إلى ما يشبه القطيعة؛ فوجب إصلاح الخلل، أي رد المسلمين إلى الإسلام، فالخلل متصور أنه داخلي والإصلاح ذاتي"[2].

إن أساس الإصلاح هنا ديني؛ يرى أن الإسلام هو المعيار الذي تقاس به أوضاع العالم الإسلامي، فمن خلاله يتم التعرف على أسباب تأخر المسلمين وانحطاطهم عن غيرهم. ولتجاوز مظاهر التخلف والتأخر يرى هذا الإصلاح ضرورة الرجوع إلى الدين في نقائه وأصوله الأولى (الكتاب والسنة وسيرة السلف الصالح). ويتصور هذا الإصلاح أن الخلل داخلي من المجتمع نفسه: ناشئ عن وجود خلل في العلاقة بين الإسلامين: المعياري والاجتماعي؛ أي الابتعاد عن الدين الإسلامي.

أما الإصلاح الثاني فهو الإصلاح الديني الحديث الذي "ينطلق هو أيضاً من وعي بخلل، ولكنه مزدوج، فهو أيضاً يعتقد أن ضعف المسلمين يرجع إلى الفارق الفاصل

---

(1) محمد كامل الخطيب، الإصلاح والنهضة، مرجع سابق، ص21-22.

(2) علي أومليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، ط1، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر، 1985م، ص21.

بين مجتمعاتهم وبين الإسلام؛ ولكنه يراه أيضاً في انقلاب العلاقة بينهم وبين أوروبا، من التفوق إلى الانحطاط"[1].

أساس الإصلاح هنا يعود إلى سبب داخلي، يتعلق بانفصام العلاقة بين المجتمع والدين الإسلامي؛ ومن ثم فهو يدعو إلى العودة إلى الدين الإسلامي الحق، وسبب خارجي يتعلق بالتخلف والانحطاط العربي أمام تفوق وتقدم العالم الغربي، ومن ثم فهو يدعو إلى الإصلاح رداً على التقدم الغربي؛ وانحداره في الركب الحضاري.

هذا النوع من الإصلاح يضع الدين الإسلامي نهجاً ومعياراً للإصلاح، كيلا يضيع عنه؛ ويتهم بالخروج عليه؛ ويدعو إلى الأخذ بوسائل وسبل التقدم والتطور الغربي؛ كيلا يتأخر عنه. فكانت غاية الإصلاح هنا وضع تصور نهضوي؛ يطابق بين المجتمع العربي والدين الإسلامي؛ ويطابق بين المجتمع العربي الإسلامي وحداثة الغرب؛ فكان جوهر الإصلاحية العربية القديمة والحديثة بالدرجة الأولى (دينيا) لاعتمادها على الدين في بناء النهضة العربية.

أما محمد عابد الجابري فيرى أن الدافع الحقيقي وراء حركة الإصلاح الديني هو التحدي الحضاري الغربي، فيقول: "لقد وجد العرب أنفسهم عند بدء يقظتهم...أمام نموذجين حضاريين: الحضارة الأوروبية التي كان تحديها لهم، ثقافياً وعسكرياً، المهماز الذي أيقظهم وطرح مشكل (النهضة) عليهم؛ والحضارة العربية الإسلامية التي شكلت، ولا زالت تشكل، بالنسبة لهم السند الذي لابد منه في عملية تأكيد الذات لمواجهة ذلك التحدي"[2].

وقد رأى الجابري أن هذا التحدي للحضارة الغربية كان سبباً في نشوء وظهور التيار السلفي الأصولي، الذي ينادي بإحياء الدين وتجديده، وترك التقليد والجمود.

---

[1] المرجع السابق، ص 22.

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

وقد اختلف أنصار هذا التيار من "سلفيين رافضين لكل نظم العصر ومؤسساته وفكره وثقافته، باعتباره عصر (جاهلية) يجب تركه جملة وتفصيلاً؛ والعودة إلى (النبع) الأصيل، إلى إسلام السلف الصالح، الذي يتحدد أساساً بعصر الرسول، إلى سلفيين معتدلين يقبلون من حضارة العصر ومؤسساته ما لا يخالف أحكام الشريعة الإسلامية، أو ما يمكن تبريره داخلها، وفي الوقت ذاته يوسعون من دائرة السلف الصالح لتشمل كل العصور الإسلامية المزدهرة؛ وبكيفية خاصة تلك التي كان الخليفة فيها (صالحاً)، يعمل بأوامر الدين، ويستشير أهل الحل والعقد..إلخ، إلى سلفيين مؤولين...يدعون إلى البحث في نظم الحضارة العربية الإسلامية وقيمها؛ من أشباه ونظائر لمؤسسات الحضارة المعاصرة وقيمها، والأخذ بها بوصفها أسماء أو صيغاً جديدة لمؤسسات وقيم عربية إسلامية (أصيلة)...تؤول النظم النيابية الليبرالية بالشورى (الإسلامية) وتربط الاشتراكية بمعناها العام بفريضة الزكاة"[1].

وهكذا يرى الجابري أن هناك ثلاثة اتجاهات نتجت عن الإصلاحية الدينية السلفية: اتجاه سلفي، واتجاه توفيقي، واتجاه تأويلي. ويتبين لنا أن هذه المواقف أو الاتجاهات تدل على أن الإصلاحية العربية من بداياتها وحتى الآن محكومة بنموذجين: النموذج الإسلامي والنموذج الغربي. فنحن نرى أن الإصلاحية الدينية كانت في الغالب محكومة بنموذج الحضارة الإسلامية أو السلف، حيث قامت دعوتها على أساس العودة إلى الماضي العربي الإسلامي، لأن قراءتها للتراث –كما يرى الجابري– "قراءة سلفية: تنزه الماضي وتقدسه، وتستمد منه (الحلول) الجاهزة لمشاكل الحاضر والمستقبل"[2].

---

(1) محمد عابد الجابري، المسألة الثقافية في الوطن العربي، مرجع سابق، ص ص52-53.

(2) محمد عابد الجابري، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ط2، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1982م، ص27.

ويعيب الجابري على هذه الإصلاحية الدينية قراءتها للتراث وقياسها الحاضر بالماضي، أي قياس الغائب على الشاهد، وذلك بسبب ما أنتجته من "فكر لاتاريخي: يفتقد إلى الحد الأدنى من الموضوعية"[1]، أي أنها تفتقد النظرة التاريخية، وتتصف بعدم استقلالية الموضوع عن الذات وقيامه بذاته على أسس واقعية موضوعية.

ويرى الجابري أن التجارب الراهنة للأمة العربية مع الحضارة الغربية ومواجهتها لها لا تقتصر على الدعوة إلى الماضي (السلف الصالح)، بل يجب أن تشتمل هذه التجربة والمواجهة على "جماع التجربة التاريخية لأمتنا، مع الاستفادة من التجربة التاريخية للأمم التي تناضل مثلنا من أجل الوجود والحفاظ على الوجود؛ وأيضاً...من التجربة التاريخية للأمم التي أصبحت اليوم تفرض حضارتها كحضارة للعالم أجمع"[2].

ومن هنا يدعو الجابري إلى تفحص التراث نقدياً في الوقت الحاضر؛ للاستفادة من تجارب الأمة في الماضي، وتجارب الأمم الأخرى التي تجاري الركب الحضاري؛ وذلك من أجل نهضة الأمة وتقدمها، قبل أن تذوب وتندثر بسبب الفهم الخاطئ للتراث أو "الفهم التراثي للتراث"[3]. لقد كان نموذج (السلف الصالح) –في رأي الجابري– ناجحاً في الفترة التي كانت فيها الحضارة الإسلامية وحدها غير منهددة من غيرها من الحضارات أو الأمم الأخرى. أما وضع الأمة الراهن فإنه يتطلب –في نظر الجابري– قطيعة مع التراث، أي "التحرر من الرواسب التراثية في عملية فهمنا للتراث...القطيعة التي تحولنا من (كائنات تراثية) إلى كائنات لها تراث؛ أي إلى شخصيات يشكل التراث أحد مقوماتها"[4].

---

(1) المرجع السابق، ص 27.

(2) محمد عابد الجابري، وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، ط2، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1994م، ص45.

(3) محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مرجع سابق، ص29.

(4) المرجع السابق، ص 29.

هذه القطيعة في نظر الجابري لابد منها للوصول إلى مستوى الحداثة والمعاصرة، من حيث التعقل والإبداع والفعل الخلاق، وليس اقتباس الحلول الجاهزة من الماضي (الحضارة الإسلامية) أو الحاضر (الحضارة الغربية).

ومع ذلك فقد رأى الجابري أن الإصلاحية الدينية الحديثة أو السلفية الحديثة قد نجحت بشكل نسبي في "تحرير الفكر الديني من التقليد، وفتحت الطريق أمام الاجتهاد، وعملت على إعادة الاعتبار للعقل، وعلى تحقيق نوع من الإخاء بين العلم والدين، كما ساهمت...في تطوير أساليب اللغة العربية، وتحريرها من قيود عصر الانحطاط، كالسجع والمحسنات البديعية، ومن رطانة التعابير المترجمة"[1]، ولكنها لم تنجح في ركب التطور والرقي في مجالات وميادين الحياة الأخرى، من سياسة واقتصاد واجتماع وتقنية وعلم..إلخ. وذلك على الرغم من محاولاتها التوفيقية والانتقائية بين التراث والحداثة، أو الإسلام والغرب.

وقد تجلت المحاولات التوفيقية في عدة مجالات: "المجال السياسي (التأكيد على الشورى، الديمقراطية) وفي المجال الاقتصادي (التأكيد على الوظيفة الاجتماعية للملكية، العدالة الاجتماعية) وفي المجال الاجتماعي (تعليم المرأة، وتأكيد حقوقها الشرعية) وفي المجال الثقافي (الأخذ بالعلم الحديث ومنجزاته)"[2].

لقد قامت التوفيقية هنا بتأويل المفاهيم الحديثة بما يقابلها من مفاهيم في التراث العربي الإسلامي، الأمر الذي أحدث مشكلة أخرى ضمن إشكاليات الإصلاح الديني الحديث؛ هذه المشكلة أو الإشكالية –كما يرى علي أومليل– تتعلق "بجهاز المفاهيم المستعمل: إنه استعمل مفاهيم مثل: الحرية، الدستور، المصلحة..إلخ وهي مفاهيم تحيل...إلى فكر سياسي حديث، قد انفصل عن تراثه الديني، كما تحيل إلى المجتمع

---

(1) محمد عابد الجابري: المشروع النهضوي العربي، مرجع سابق، ص128.

(2) المرجع السابق، ص127.

المدني الحديث بمؤسساته المخصوصة. إن هذه المفاهيم هي التي آلـــت إلى مفكـــري الإصلاح، فكان عليهم أن يجدوا لها المرادف الإسلامي، وأن يؤولوهـــا، لكنـــهم لم يجدوا سوى جهاز مفاهيم لم تتخلص مفاهيمه من دلاليتها الدينية"[1].

أن المقابلة أو التوافقية بين المفاهيم الحديثة الخاصة بالمدنية الغربية وبنيتها اللغويـــة والفكرية والمفاهيم التراثية الإسلامية في المجال السياسي والاقتصادي والاجتماعي، قد أحدثت نوعاً من عدم التوازن بين التراث الإسلامي والحداثة الغربيـــة، أو التـــراث والحداثة بشكل عام.

وقد كانت المفاهيم الحديثة الاجتماعية والاقتصادية والـــسياسية وغيرهـــا قـــد تخلصت من تراثها، بناء على قطيعة معرفية تراثية طردت كل ما هو سلبي، ولا يصلح للواقع المعاش، من أفكار وعقائد وقيم، فكان التركيز كله متجهاً نحو الواقع ومعطياته في مواجهة مشكلاته وقضاياه الحاضرة، بدلاً من تجاوزه إلى عالم آخر من الحلول التي ليس لها علاقة بالواقع المعاش أصلاً، ذلك أن المصطلحات والمفاهيم الغربية هي نتاج واقعها الاجتماعي الأوروبي ذاته، ومن ثم فهي لا تعبر عن واقعنا العربي الإســـلامي ومشكلاته، ولذا فلا يجوز إقحامها على الواقع العربي، بدعوى التوفيق، لأن هـــذا لا يؤدي إلى نجاحها في التعامل مع هذا الواقع وإشكالاته.

والذي نراه اليوم من مواءمة هذه المفاهيم الأوروبية بغيرها من المفاهيم العربيـــة الإسلامية ما هو إلا بناء تصوري تعسفي إقحامي، لا يتلاءم ولا ينسجم مع البنـــاء اللغوي والعقلي للعالم العربي. فقد تبين أن العودة إلى الماضي أو تبني النموذج الغربي أو الأخذ بهما معاً لم ينجح في حل إشكالية وأزمة الواقع العربي، فلما لا نتجاوز هذه الأطروحات، ونعيش واقعنا الذي نحن فيه الآن، أي (الأزمة)، ونرى ما تفرضه علينا

---

[1] علي أومليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، مرجع سابق، ص ص25-26.

أزمتنا من حلول وعلاجات ومقتضيات وضروريات، لا أن نهرب إلى الماضي، ونلجأ إليه كحل: أو أن نذهب إلى الحضارة الغربية ونقلدها، أو أن نستجلب المفاهيم والمصطلحات وتركيبها ونوائمها مع بعضها البعض من الماضي الإسلامي والحاضر الغربي: فليس المهم هنا أن نوائم بين الألفاظ والمفاهيم: بل مواءمة العقول وإبداعاتها: كيلا نغوص ونضيع في معارك لفظية، دون أي نتيجة أو معنى، فالعراك هنا يجب أن يكون على التقدم والرقي والإبداع، من أجل السيادة على الحاضر، وليس إعادة سيادة الماضي الإسلامي بشكل كلامي تقليدي جامد.

وقد كان التراجع أمام الحلول التي يقدمها العصر، والاستغناء عنها بحلول ماضوية جاهزة أو غربية مقتبسة، قد أحدث انفصاماً نسبياً في الفكر العربي بين الماضي والحاضر، أو بين الأصالة والمعاصرة، الأمر الذي يعني ضياع المستقبل العربي في جدلية الأصالة والمعاصرة. فالماضي يقدم لنا نموذجاً حضارياً جاهزاً (السلف الصالح)، والحاضر يقدم لنا نموذجاً حضارياً جاهزاً (الحداثة الغربية)، فأي النموذجين نختار؟ وعلى أيهما نقف؟ ومن أيهما ننطلق إلى المستقبل؟ أمن الماضي إلى الحاضر أم من الحاضر إلى المستقبل أم من كليهما معاً؟ وكيف يكون ذلك؟ أم من واقعنا المعاش، وكيف يكون ذلك؟

إن هذه التساؤلات جميعها تدخل في إطار إعادة بناء خطاب النهضة العربية على أسس فلسفية جديدة، ما يعني التفكير في إشكاليات المعرفة وآلياتها، والعقل وأنساقه النظرية. وهذا ما يؤدي بدوره إلى الشروع في تشكيل نظام معرفي غير تقليدي منفتح فيما يخص الحقيقة.

ثالثاً – الدولة الإسلامية في الفكر الإصلاحي الديني

تعتبر قضية الدولة وسلطاتها التشريعية والتنفيذية والقضائية من أهم وأبرز القضايا التي تناولها الخطاب الديني الإسلامي العربي الحديث والمعاصر؛ فهي تمثل المحور الأساسي الذي يدور حوله الخطاب الإصلاحي الديني. فقد دعا هذا الخطاب إلى ضرورة إقامة الدولة الإسلامية؛ وفق ما جاء في الشريعة الإسلامية والسنة النبوية؛ وكانت وراء هذه الدعوة دوافع وعوامل كثيرة، اختلف المفكرون الإسلاميون في تحديدها؛ فعلي أومليل يرى أنه؛ لكي نحدد العلاقة بين نشأة الدولة كنظرية والدولة كتطبيق في المجتمع الإسلامي، علينا أولاً أن نقوم بتحديد "الأسس النظرية للسلطة الإسلامية وتطورها: الخلافة؛ السياسة الشرعية؛ أو الأحكام السلطانية، وثانياً...نظرية وتطور الدولة الوطنية...كجهاز"[1]. وهو يرى أن المفكرين الإسلاميين لم يتعرفوا على الدولة كنظرية أو فكر مجرد؛ بل تعرفوا عليها من حيث إنها نظام أو تنظيم تقوم عليه الدول الحديثة؛ وبالأخص الأوروبية؛ ومن ثم كان من الضروري عليهم اقتباسها؛ لأنهم رأوا أن "سر تفوق الغرب يرجع في نظرهم أساساً إلى نظام الدولة فيه، وبالمقابل فإن تخلف بلدانهم، والشرق عموماً، يعود إلى تخلف نظامه السياسي"[2].

إذاً التفكير في إقامة الدولة الإسلامية يعود إلى التفكير أو النظر في أسباب التقدم الغربي وأسباب التخلف العربي، فثنائية التقدم والتأخر كانت – في نظر أومليل– الدافع وراء التفكير في إقامة الدولة بشرط أن يكون بناؤها وفق الشريعة الإسلامية، أي أن تكون مستنبطة من الكتاب والسنة، ومتوافقة مع مقتضيات العصر، فكان السؤال الأساسي هو: "ما هو النظام السياسي الذي يقبل أن يوصف بأنه (إسلامي)؛

---

(1) المرجع السابق، ص87.

(2) المرجع السابق، ص 89.

ويكون في الوقت نفسه متلائماً مع ظروف عصرنا، مستجيباً لحاجاته واتجاه تطور التاريخ"[1].

وحول إقامة الدولة على أساس الدين، واستخلاص نظامها السياسي من الشريعة الإسلامية، يرى برهان غليون أن الإسلام لم يفكر أبداً في الدولة أو في شكلها، فلم تكن هذه القضية تشغله، بل كانت الدولة في الإسلام نتيجة حتمية لتاريخية الدعوة الإسلامية، كما أن كلمة الدولة هي في الأساس غير دينية، ولم ترد لا في القرآن ولا في الحديث، وإنما هي كلمة أو فكرة مستجلبة ومقتبسة من الجهاز المفاهيمي السياسي الخاص بالفكر الغربي الحديث.

ولم تكن الدولة في مفهوم الإسلام ألا الدين نفسه بكل نظمها ومبادئها ووسائلها التنظيمية والأخلاقية، حيث إن النبي (صلى الله عليه وسلم) كان يجمع بين مهمتين: الهداية والحرب. فقد كان صاحب رسالة ونبوة، جعلته قائداً للجماعة المؤمنة والمسلمة. وهذه الرسالة والنبوة جعلت الجماعة المؤمنة به تلتف حوله وتحرسه وتشد من أزره وتناصره، وتتبع أوامره، وتجتنب ما ينهى عنه[2].

ويرى برهان غليون أنه لم يكن هناك خلط بين الدين والدولة: ولم يكن للدولة أي مكان في الإسلام، فقد كانت الدولة في نظر المسلمين تمثل "رمزاً للحكم اللاديني، أي للملك الكسروي والرومي...الذي لا مبدأ له ولا رسالة سوى البقاء"[3].

فغليون يرى أن هناك فرقاً بين الدولة والدين هو أن الدولة هي "الاجتماع المدني في الحكم للحكم وبالحكم، مقابل الدين الذي يعني الاجتماع المدني في الإيمان

---

(1) محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ط2، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2004م، ص73.

(2) برهان غليون، نقد السياسة: الدولة والدين، ط1، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1991م، ص ص 58-59.

(3) المرجع السابق، ص 60.

وللإيمان وبالإيمان، أي أخذاً برسالة، وجهاداً في سبيل الحق، وإعلاء كلمة الله واسمه...وهذا هو ميدان المقارنة بين حكم الله، أي حكم الأخلاق والدين كإطار للتنظيم الاجتماعي، وحكم الطاغوت أو الدولة كمبدأ قسري للتنظيم"[1]. ويستدل غليون على ذلك ببعض ما ذكر في القرآن من قصص أقوام بادت وهلكت بسبب طغيانها واستبدادها السياسي والاجتماعي وفسادها الأخلاقي، وبطرها وبطشها بالرسل والأنبياء، أي بسبب تخليها عن رسالة الدين وتكبرها عليها، فالدين منهج وعظ وإرشاد وهداية عقيدية، لا علاقة له بالسياسة أو الدولة، التي هي نظام قهر واستبداد، فليس هناك شيء اسمه دولة في الدين الإسلامي، بل الدولة السياسية نتيجة حتمية وصلت إليها الدعوة الإسلامية من خلال تجربتها التاريخية الرسالية التبشيرية. والدليل على أن الدولة لم تكن أصلاً من أصول الشريعة أو العقيدة، و لم تكن غاية من غاياتها، هو وفاة الرسول ﷺ ، حيث لم تطرح عقب وفاته مسألة الدولة أو السلطة والسيادة، بل طرحت مقابلها مسألة الخلافة والإمامة، أي من يخلف الرسول، ومن يؤم المسلمين من بعد الرسول ﷺ ؟ من يتولى أمر المؤمنين وشؤون الدعوة الإسلامية والجهاد والفتح الإسلامي من بعد الرسول ﷺ ؟[2]

إذاً لم تكن المشكلة في نظر غليون بعد وفاة الرسول تتعلق بالدولة أو الملك، بل بالخلافة والإمامة والولاية الدينية، ومن ثم فلا وجود للدولة في العقيدة الإسلامية، ولئن كانت هناك خلافة وإمامة وولاية، فإنها لم تكن سلطة أو ملك أو دولة، وإن وجدت الدولة في تاريخ الدعوة الإسلامية، فإنها تعتبر نتيجة لحركة الجماعة الإسلامية داخل الدين، وذلك في إطار تنظيم أمور حياتهم، وسبل معيشتهم، وتحقيق مصالحهم.

---

(1) المرجع السابق، 60.

(2) المرجع السابق ، ص62.

وبخلاف ذلك يرى يوسف القرضاوي أن الدولة وتنظيمها أصل من أصول الإسلام، كما أنها تعد جانباً أساسياً من جوانب العقيدة الإسلامية، فالدولة في رأيه نشأت من صلب الدين الإسلامي وقلبه، فهي "فريضة دينية وضرورة حيوية"[1]. وفي هذا الصدد يذكر القرضاوي ثلاثة أدلة على أن الدولة من صميم الإسلام:

الدليل الأول من نصوص الإسلام، وهو ما يستمد من آيتين من سورة النساء في قوله تعالى: { إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤدُّواْ الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا، يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللَّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً} (النساء: 58-59): فالخطاب في الآية الأولى يراه القرضاوي موجهاً إلى الولاة والحكام، يدعوهم إلى مراعاة الأمانات والحكم بالعدل، فإن أضاعوا الأمانة والعدل، كان هلاك الأمة. أما الخطاب في الآية الثانية فهو موجه إلى المؤمنين والمسلمين بأن يطيعوا الولاة والحكام الذين هم منهم، بعد طاعة الله ورسوله، فإن دب الخلاف بينهم حول أمر ما: فعليهم الرجوع به إلى الله ورسوله الكريم، أي الكتاب والسنة. وبذلك يفترض، في رأي القرضاوي، أن يكون للمسلمين دولة، تأمر وتطاع[2].

أما الدليل الثاني فيؤخذ من تاريخ الإسلام الذي "ينبئنا أن رسول الله ﷺ سعى بكل ما استطاع من قوة وفكر، مؤيداً بهداية الوحي، إلى إقامة دولة للإسلام، ووطن لدعوته، حالص لأهله... ولم تكن الهجرة إلى المدينة إلا سعياً لإقامة المجتمع المسلم المتميز، تشرف عليه دولة مسلمة متميزة"[3]. فتجربة المدينة، في نظر القرضاوي،

---

(1) يوسف القرضاوي، الدين والسياسة، مرجع سابق، ص135.

(2) يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، ط4، القاهرة، دار الشروق، 2005م، ص15.

(3) المرجع السابق، ص16.

كانت "هي (دار الإسلام) وقاعدة الدولة الإسلامية الجديدة، التي يرأسها رسول الله، فهو قائد المسلمين وإمامهم، كما أنه نبيهم ورسول الله إليهم"[1].

أما الدليل الثالث فمن طبيعة الإسلام من جهة أنه "دين عام وشريعة شاملة... كما أن هذا الدين يدعو إلى التنظيم وتحديد المسؤولية، ويكره الاضطراب والفوضى في كل شيء"[2].

وهكذا يدلل القرضاوي على احتواء الإسلام أو الدين الإسلامي للدولة، ضمن أحكامه وتعاليمه ونظمه، كما يرى أنه لم يكن هناك فصل بين الدين والدولة، فتاريخنا لم يعرف هذا الفصل؛ بل كانت الدولة ضرورية للدين الإسلامي، وذلك لحاجة الإسلام إلى نظام حكم، تطبق فيه الشريعة الإسلامية، وحاجته إلى نظام يحتضنه ويحرسه ويدافع عنه؛ وينشر تعاليمه وأحكامه وقيمه للعالم ككل، بحيث يكون هذا الدين ديناً عالمياً، يعم الإنسانية بأكملها.

وفي ذلك يؤكد القرضاوي على "أن أول ما تحتاج إليه الدعوة الإسلامية في هذا العصر أن تقوم (دار الإسلام) أو(دولة الإسلام)...هذه الدولة المنشودة ضرورة إسلامية، وهي أيضاً ضرورة إنسانية، لأنها ستقدم للبشرية المثل الحي لاجتماع الدين والدنيا، وامتزاج المادة بالروح، والتوفيق بين الرقي الحضاري والسمو الأخلاقي؛ وتكون هي اللبنة الأولى لقيام دولة الإسلام الكبرى، التي توحد الأمة المسلمة تحت راية القرآن، وفي ظل خلافة الإسلام"[3].

وهكذا كنا أمام رأي يقول بأن السبب في نشأة فكرة الدولة الإسلامية في الإصلاحية الحديثة هو التحدي الحضاري للغرب والرأي الآخر القائل بأنها كانت

---

(1) المرجع السابق، ص 16.

(2) المرجع السابق، ص 18.

(3) المرجع السابق ، ص 21.

نتاج حتمية تاريخية للدعوة الإسلامية في مسيرتها التبشيرية، والرأي الأخير القائل بأنها أصل من أصول العقيدة والدين الإسلامي، ويدعو إلى قيامها من جديد على أساس الشريعة الإسلامية.

ونحن هنا إزاء نقطة حساسة جداً في الفكر العربي الحديث والمعاصر، هي إشكالية الدولة، والأساس الذي يمكن أن تقوم عليه: أعلى أساس الحداثة الغربية، أم على أساس التراث العربي الإسلامي، أم على أساس المواءمة والتوفيق بين التراث العربي الإسلامي والحداثة الغربية الأوروبية؟ فكيف نعالج هذه المسألة إذاً؟

ولم يكن بوسع الخطاب الديني الإسلامي، إزاء تلك المسألة (إشكالية الدولة) أن يقدم حلاً إلا بالمناداة بقيام الدولة على أساس الشريعة الإسلامية، أي الدين، ورفع الشعارات المطالبة بقيام الدولة الإسلامية وإعادة الخلافة والإمامة من جديد. وكان أولى هذه الدعوات، كما أوردها حسن حنفي، دعوة (الحاكمية لله) التي تعني "رفض حاكمية البشر"[1]، أي "رفض نظم الحكم القائمة، ورائية أو عسكرية، ملكية أو جمهورية، بنص القرآن {وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ}[2]، فالشعار هنا يرفض كل نظم الحكم البشرية، سواء أكانت ملكية، جمهورية، ليبرالية، ماركسية، اشتراكية، قومية..إلخ.

وإذا ما رجعنا إلى التاريخ الإسلامي نجد أن فكرة الحاكمية قد ظهرت في أول الأمر عند فرقة الخوارج، الذين رفضوا سلطة كل من أمير المؤمنين (علي بن أبي طالب) ومعاوية بن أبي سفيان، وقالوا بأنه (لا حكم إلا لله). أما في العصر الحديث فقد كان أبو الأعلى المودودي أول من قال بها، وذلك في محاضرة له عن السياسة في

---

(1) حسن حنفي، في الثقافة السياسية، ط 1، دمشق، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، 1998م، ص229.

(2) المرجع السابق، ص 229.

الإسلام، حيث قال إنه يجب "أن تنزع جميع سلطات الأمر والتشريع من أيدي البشر منفردين ومجتمعين، ولا يؤذن لأحد منهم أن ينفذ أمره في بشر مثله؛ فيطيعـــوه، أو ليسن قانوناً لهم فينقادوا له ويتبعوه؛ فإن ذلك أمر مختص بالله وحده، لا يشاركه فيه غيره"[1].

وفي ذلك يستند المودودي إلى بعض الآيات من القرآن الكريم التي تدل على أنه لا حكم إلا حكم الله في نظره، مثل قوله تعالى: {إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلّهِ أَمَرَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ} [سورة يوسف: الآية 40] وقوله تعالى: {يَقُولُونَ هَل لَّنَا مِنَ الأَمْرِ مِن شَيْءٍ قُلْ إِنَّ الأَمْرَ كُلَّهُ لِلّهِ} [سورة آل عمران: الآية 154] وقوله تعـــالى: {وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ } [سورة المائدة: الآيـــة 45]، فالدولة في رأي المودودي هي التي يجب أن تقوم على حكم الله، وأن أمر التـــشريع يعود فيها إلى الله، وليس البشر، فالحكم لله وحده، فهو السلطة التشريعية العليـــا في الدولة الإسلامية. وعن ذلك يقول: "إن تصور الإسلام عن الحاكمية واضح لا تشوبه شائبة، فهو ينص على أن الله وحده خالق الكون وحاكمه الأعلى، وأن السلطة العليا المطلقة له وحده. أما الإنسان فهو خليفة هذا الحاكم الأعلى ونائبه، والنظام السياسي لابد أن يكون تابعاً للحاكم الأعلى. ومهمة الخليفة تطبيق قانون الحاكم الأعلـــى في كل شيء، وإدارة النظام السياسي طبقاً لأحكامه"[2].

وإلى جانب المودودي نجد سيد قطب يدعو إلى حاكمية الله فيقول: "ومملكة الله في الأرض لا تقوم بأن يتولى الحاكمية في الأرض رجال بأعيانهم، هم رجال الـــدين:

---

(1) فهمي هويدي، "الحاكمية بين أهل الدعوة وأهل القانون"، ندوة التيارات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، ط1، طرابلس، ليبيا، منشورات رسالة الجهاد، 1987م، ص129.

(2) عصمت سيف الدولة، "الحاكمية لله حوار مع الدكتور حسن حنفي"، جدل الأنا والآخـــر، قـــراءات نقدية في فكر حسن حنفي، إعداد وتقديم: أحمد عبد الحليم عطية، ط1، القـــاهرة، مكتبـــة مـــدبولي الصغير، 1997م، ص283.

كما كان الأمر في سلطان الكنيسة، ولا رجال ينطقون باسم الآلهة، كما كان الحال فيما يعرف باسم (الثيوقراطية) أو (الحكم الإلهي المقدس)، ولكنها تقوم بأن تكون شريعة الله هي الحاكمة، وأن يكون مرد الأمر إلى الله وفق ما قرره من شريعة مبينة"[1].

وعن الحاكمية التي نادى بها المودودي وسيد قطب يقول يوسف القرضاوي إنها "لا تعني أن الله تعالى هو الذي يولي العلماء والأمراء، يحكمون باسمه، بل المقصود بها الحاكمية التشريعية فحسب، أما سند السلطة السياسية فمرجعه إلى الأمة، هي التي تختار حكامها، وهي التي تحاسبهم وتراقبهم، بل تعزلهم...فليس معنى الحاكمية الدعوة إلى دولة ثيوقراطية"[2].

وهكذا نجد أن الحاكمية التي نادى بها قطب لا تختلف عن الحاكمية التي دعا إليها المودودي في كتاباته، وتعني (الحاكمية التشريعية) التي ينفرد بها الله تعالى وحده، فهو من يمثل السلطة التشريعية في الدولة الإسلامية: فهو الشارع الحقيقي لأمور الدين والدنيا، ومن ثم فالحاكمية تعني عندهم تطبيق الشريعة الإسلامية، وبناء الدولة وفق مبادئ هذه الشريعة: "دولة عقائدية: دينها الإسلام، قائمة على دستور مصادره القرآن والسنة وإجماع الخلفاء الراشدين، ومبادئ المذاهب الفقهية"[3]. إذاً فمصدر السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية في دولة الإسلام هو الله، وليس الشعب أو الأمة.

أما الدعوة الثانية فهي ضرورة تطبيق الشريعة الإسلامية. وهي دعوة تعتبر في نظر حسن حنفي هجوماً ورفضاً للقوانين القائمة في المجتمع العربي والإسلامي، التي

---

(1) يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، مرجع سابق، ص62.

(2) المرجع السابق، ص62.

(3) عصمت سيف الدولة، الحاكمية لله، جدل الأنا والآخر، مرجع سابق، ص205.

مصدرها القوى السياسية واتجاهاتها، والطبقات الاجتماعية ومصالحها، وجماعات الضغط، فشعار (تطبيق الشريعة الإسلامية) يعني "الهروب من القوانين السائدة وإيجاد ملاذ آخر لتحقيق العدل، وتجنب الظلم، فإذا ظلمت قوانين البشر، فإن الشريعة الإلهية لا تظلم"[1]. فمسألة تطبيق الشريعة الإسلامية هنا تعتبر مسألة عقدية، لا فقهية، أي أنها أصل من أصول الإسلام، لا من فروعه. ومن ثم فإن الدولة الإسلامية تعتبر هي الأخرى أصلاً من أصول العقيدة. وفي ذلك يرى السنهوري أن الإسلام يجمع بين الدين والدولة، وأن الدولة ما هي إلا تطبيق للشريعة الإسلامية، أو الدين الإسلامي، فيقول: "يمتاز الإسلام بأنه: دين ودولة. وقد أرسل النبي ﷺ لا لتأسيس دين فحسب، بل لبناء قواعد دولة، تتناول شؤون الدنيا، فهو بهذا الاعتبار مؤسس الحكومة الإسلامية، كما أنه نبي المسلمين"[2].

ويرى السنهوري أن دولة الإسلام، بما أن الشريعة الإسلامية فقه وقانون، تقوم على ثلاث سلطات: السلطة التشريعية التي مصدرها الله، فهو المشرع لأمور الدين والدنيا، فأوامره قانون وتشريع، والسلطة التنفيذية التي تتمثل في حكومة الخلافة، فالخليفة هو الحاكم الديني للمسلمين، الذي يطبق الشريعة الإسلامية وأحكامها، والسلطة القضائية، التي تتمثل أيضاً في حكم الخليفة، فهو له الحق في أن يولي القضاة أو يعزلهم[3].

وهكذا فإننا نرى أن شعار تطبيق الشريعة الإسلامية قد أوجب وجود الدولة التي تطبق فيها هذه الشريعة. وعن هذه الدولة يقول القرضاوي: "والدولة الإسلامية دولة (دستورية) أو (شرعية) لها دستور تحتكم إليه، وقانون ترجع إليه: ودستورها

---

(1) حسن حنفي، في الثقافة السياسية، مرجع سابق، ص232.

(2) محمد عمارة، المشروع الحضاري الإسلامي، مرجع سابق، ص75.

(3) المرجع السابق، ص 81، 83، 85.

يتمثل في المبادئ والأحكام الشرعية التي جاء بها القرآن الكريم، وبينتها السنة النبوية في العقائد والعبادات والأخلاق والمعاملات والعلاقات: شخصية ومدنية وجنائية وإدارية ودستورية ودولية"[1].

فالدولة هنا ملزمة بتطبيق الشريعة الإسلامية كدستور وقانون ينظم أمورها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية وعلاقاتها الخارجية مع الدول الأخرى. ومن خلال هذه الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية دون غيرها من القوانين الوضعية، يتضح لنا أن هناك رفضاً تاماً وقاطعاً للدولة الحديثة التي تقوم سلطاتها التشريعية والتنفيذية والقضائية على القوانين البشرية الوضعية التي تخضع لأهواء ومصالح الحكام والطبقات والأحزاب والجماعات، ولا تستمد شرعيتها من الله تعالى أو الكتاب والسنة. وبناء على هذا تم رفض الدولة في صورتها الحديثة، واعتبار أن نموذج الدولة الإسلامية الملتزمة بالشريعة الإسلامية في سياستها هو البديل الجديد الذي يقدم الحل لأزمة هذه الأمة. وهذا هو ما عبر عنه أصحاب الشعار الثالث أو الدعوة القائلة بأن الإسلام هو الحل أو البديل عن النظام الوضعي القهري الاستبدادي في رأيهم. وفي التأكيد على أن هناك علاقة بين الدين والدولة في الإسلام، يرى محمد عمارة "أن الدولة في المنظور الإسلامي هي (إسلامية-مدنية) في ذات الوقت؛ أي أنها ليست (الدولة الدينية) التي تجعل (الدولة) ديناً خالصاً، فتضفي عليها قداسة الدين وثباته، كما أنها ليست (الدولة العلمانية)[*] التي تفصل الدين عن الدولة كامل الانفصال"[1].

---

(1) يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، مرجع سابق، ص32.

(*) العلمانية Secularism في اللاتينية تعني العالم أو الدنيا، ثم استعمل المصطلح من قبل مفكري عصر التنوير بمعنى المصادرة الشرعية لممتلكات الكنيسة لصالح الدولة، ثم تم تبسيط التعريف ليصبح (فصل الدين عن الدولة). وقد تطور المعنى ليصبح أكثر شمولاً، فالعلمانية هي: العقيدة التي تذهب إلى أن الأخلاق لابد من أن تكون لمصالح البشر في هذه الحياة الدنيا، واستبعاد كل الاعتبارات الأخرى-

هنا يدمج محمد عمارة بين الدين، كشريعة، والدولة كتطبيق لهذه الشريعة، فهو يعطي هذه العلاقة الصفة المدنية التي لا تبتعد عن الدين الإسلامي كثيراً في إدارة الشؤون السياسية للدولة، ولا تلتصق كثيراً بالدولة العلمانية في تشريع القرارات، فهذه العلاقة "لا ترقى إلى درجة (الوحدة) والكهانة، ولا تتدنى إلى درجة (الانفصال) والعلمانية؛ فمقاصد الشريعة الإلهية الثابتة تعطي هذه الدولة طبيعتها (الإسلامية) واجتهاد الفقهاء المسلمين في القانون الإسلامي... يعطي هذه الدولة طبيعتها (المدنية)"[2].

ويرى الجابري أن الإسلام دين ودولة، حيث إنه "أقام دولة منذ زمن الرسول ﷺ، وأن هذه الدولة توطدت أركانها زمن أبي بكر وعمر...فالقول بأن الإسلام دين لا دولة هو...قول يتجاهل التاريخ"[3].

بيد أن شكل هذه الدولة غير محدد، ذلك لأن الإسلام قد ترك هذا الأمر لاجتهاد المسلمين في النص والحديث، لأنه يعد شأناً من شؤونهم الدنيوية، فالتاريخ الإسلامي لم يقدم لنا شكلاً معيناً للدولة فالإسلام "ظهر في مجتمع لم تكن فيه دولة؛ وأن الدولة العربية الإسلامية نشأت بصورة تدريجية، ولكن بوتائر سريعة من خلال انتشار الدعوة الإسلامية وانتصار النبي في غزواته"[4].

= المستمدة من الإيمان بالإله أو الحياة الآخرة. والعلمنة هي تحويل المؤسسات الدينية وممتلكاتها إلى ملكية علمانية، وإلى خدمة الأمور الزمنية، وكانت الثورة الفرنسية بمثابة أول تحقيق فعلي لمبادئ العلمانية.

(1) محمد عمارة، الغزو الفكري وهم أم حقيقة؟ ط3، القاهرة، دار الشروق، 2006م، ص ص102-103.

(2) المرجع السابق، ص105.

(3) حسن حنفي: محمد عابد الجابري، حوار المشرق والمغرب، ط4، القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع، 2005م، ص101.

(4) محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مرجع سابق، ص64.

وعن تطبيق الشريعة الإسلامية في الدولة الإسلامية يرى الجابري أن الشريعة لم تطبق كاملة في العهد الأول للإسلام، أو على مدى التاريخ الإسلامي، ذلك لأن "هذه الشريعة لم تنزل دفعة واحدة، ومرة واحدة، وإنما استغرق نزول ما نزل منها، وتقرير ما تقرر، حياة الرسول كلها"[1]. و"أن الصحابة واجهوا نوازل ومستجدات لم تكن قد ظهرت زمن النبي، فكان عليهم أن يجتهدوا، وكان لا بد من أن يستشير بعضهم بعضاً، وكان لا بد أن يتناقشوا فيختلفوا ويتفقوا، وكان لا بد في جميع الأحوال من أن يتصرفوا، إما عن اجتهاد، وإما بإجماع"[2].

ومن جهة أخرى "الشريعة الإسلامية ليست مكونة فقط مما نص عليه القرآن والسنة، وما قرره إجماع الصحابة واجتهاداتها، بل هي تضم كذلك ما قرره الفقهاء المجتهدون في كل العصور، وأيضاً ما سيقرره الفقهاء المجتهدون الذين ستعرفهم العصور الآتية"[3].

ومن هنا لم يكن هناك تطبيق كامل للشريعة الإسلامية طوال التاريخ الإسلامي، الأمر الذي يعني أن تطبيق الشريعة الإسلامية كان تطبيقاً نسبياً، وكان، في الوقت نفسه، مستحيلاً بشكل كلي، لوجود تغيرات ومستجدات على الواقع، تفرض على الشريعة مراعاتها والاستجابة لها. ولهذا كان هناك الاجتهاد في الدين، الذي يعني وضع أحكام الشريعة في مستوى تحولات ومتغيرات الواقع والحياة.

أما فيما يخص القول بأن الإسلام دين، لا دولة، فقد أتت محاولة علي عبد الرازق في كتابه (الإسلام وأصول الحكم) لتؤكد على أن هناك فصلاً تاماً بين الدين والدولة، فكان اتجاهه ذا منحى علمانياً، ينكر على الإسلام أن يكون له دولة، تطبق شريعته،

---

(1) المرجع السابق، ص 203.

(2) المرجع السابق، ص 204.

(3) المرجع السابق، ص 205.

فهو يرى أن الخلافة أو الدولة ونظامها السياسي لم تكن من صميم الدعوة الإسلامية، وأن الرسول ﷺ لم يؤسس دولة، ولم يدع لها، وأن الإسلام لا شأن له بالدولة، وأنه مجرد رسالة روحية. وفي هذا يقول: "فمحمد ﷺ ما كان إلا رسولاً لدعوة دينية خالصة للدين، لا تشوبها نزعة ملك ولا حكومة، ولم يقم بتأسيس مملكة بالمعنى الذي يفهم سياسة من هذه الكلمة ومرادفاتها. ما كان إلا رسولاً كإخوانه الخالين من الرسل، وما كان ملكاً ولا مؤسس دولة، ولا داعياً إلى ملك"[1].

إذاً فعلي عبد الرازق يرى أن الرسول ﷺ لم يكن سوى صاحب رسالة دينية، لا علاقة لها بالملك أو الدولة أو السياسة، وأن الدولة أو الخلافة والإمامة والملك هي أمور دنيوية مفصولة عن الدين والنبوة.

وقد حاول علي عبد الرازق أن يثبت ذلك من خلال أن الدولة أو الخلافة في عهد الخلفاء الراشدين قد قامت على أسس سياسية، فالخلافة –في نظره– لم تكن إلا ملكاً، وذلك لأن المسلمين "حين قبض رسول الله ﷺ أخذوا من غير شك يتشاورون في أمر تلك الدولة السياسية، التي لم يكن لهم مناص من أن يبنوها على أساس وحدتهم الدينية، التي خلفها فيهم النبي عليه السلام.. كانوا يومئذ إنما يتشاورون في أمر مملكة تقام، ودولة تشاد، وحكومة تنشأ إنشاء...وما كان كل ذلك إلا خوضاً في الملك وقياماً بالدولة...حتى تمت البيعة لأبي بكر، فكان هو أول ملك في الإسلام"[2].

وهكذا صور لنا علي عبد الرازق الخلافة على أساس أنها ملك، كما "نفى أن يكون ورد في القرآن أو الأحاديث أي نص حول الخلافة، كنظام سياسي يتبعه

---

(1) محمد عمارة، الإسلام بين التنوير والتزوير، ط2، القاهرة، دار الشروق، 2002م، ص ص41-42.

(2) كمال عبد اللطيف، الإصلاح والنهضة، مرجع سابق، ص555-556.

المسلمون. أما الإجماع فقال بشأنه إنه باستثناء الخلفاء الثلاثة الأ وائل لم تقم الخلافة بالإجماع، بل بالسيف"[1].

ومن هنا فإن النظام الذي حكم به أبو بكر هو "اجتهاد دنيوي، لا علاقة له بأسس الدين. والدولة الجديدة التي أقامها أبو بكر هي دولة عربية، وليست دولة إسلامية، عرفت الإمارة والأمراء والوزارة والوزراء لأول مرة"[2].

ومن الأدلة الأخرى التي يوردها علي عبد الرازق على ضرورة التمييز بين ما هو ديني وما هو دنيوي، "أن الدعوة الإسلامية كانت دعوة عامة موجهة إلى جميع شعوب الأرض. وواضح أن اعتناق العالم بأسره ديانة واحدة ليس بالمستحيل، أما أن يخضع العالم كله لدولة واحدة فأمر غير معقول. زد على ذلك أن الشؤون الدنيوية يجب أن تترك للعقل والبصيرة البشريين؛ إذ إن هذه الشؤون أوضع من أن يعبأ بها الله ورسوله"[3].

وهكذا يرىٰ علي عبد الرازق الدين الإسلامي من وجود أسس الخلافة أو الدولة أو السياسة في أصوله وشريعته، ويؤكد على ذلك بقوله: "إنه ليس للإسلام خلافة ولا إمامة ولا حكومة ولا تشريع سياسي ولا قضائي؛ وإنه دين روحاني محض كدين النصارى بالمعنى الذي فهمته شيعة البروتستانت منهم دون من قبلهم"[4]. كما أكد علي عبد الرازق على أن الإسلام أقام أمة ووحدة دينية، ولم يقم أمة أو دولة سياسية؛ فيقول: "كانت وحدة العرب، كما عرفت، وحدة إسلامية، لا سياسية، وكانت زعامة الرسول فيهم زعامة دينية لا مدنية، وكان خضوعهم له خضوع عقيدة وإيمان، لا خضوع حكومة وسلطان، وكان اجتماعهم حوله اجتماعاً خالصاً لله تعالى"[5].

---

(1) غالي شكري، النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث، مرجع سابق، ص.238.

(2) المرجع السابق ص 239.

(3) ماجد فخري، دراسات في الفكر العربي، مرجع سابق، ص ص281-282.

(4) كمال عبد اللطيف، الإصلاح والنهضة، مرجع سابق، ص573.

(5) المرجع السابق ، ص 550.

وفي النهاية دعا علي عبد الرازق المسلمين إلى أن يهدموا نظامهم القديم: فيما يخص الملك أو الدولة والسياسة، وأن يبنوا دولتهم وملكهم على قواعد الدولة الحديثة والمعاصرة، التي أنتجها العقل البشري، فيقول: "لا شيء في الدين يمنع المسلمين أن يسابقوا الأمم الأخرى في علوم الاجتماع والسياسة كلها: وأن يهدموا ذلك النظام العتيق الذي ذلوا له واستكانوا إليه، وأن يبنوا قواعد ملكهم ونظام حكومتهم على أحدث ما أنتجت العقول البشرية، وأمتن ما دلت تجارب الأمم على أنه خير أصول الحكم"[1].

وهكذا يمثل فكر علي عبد الرازق ثورة على نظرية الدولة الإسلامية في الإسلام، أو تطبيق الشريعة الإسلامية، فقد كان تركيزه منصباً على الدور الروحي للدين، والزعامة الروحية للرسول ﷺ ، ونفي الدور السياسي أو الدنيوي للإسلام والرسول: فدور الرسول ﷺ كان تبليغ الرسالة، لا إقامة حكم أو ملك أو دولة، وإن نظام الحكم أو الدولة أو الخلافة الذي جاء بعد وفاة الرسول ﷺ ما هو إلا نظام سياسي دنيوي، لا علاقة له بالدين أو الشريعة الإسلامية. وقد كان هدف علي عبد الرازق فصل الدين عن الدولة، والأخذ بالقوانين الوضعية للنظام السياسي. وهذا ما أدى في النهاية إلى اتهامه بإهانة الدين الإسلامي والخروج عليه: فحكم عليه بإخراجه من هيئة العلماء في الأزهر، وعزله من منصبه القضائي والإداري.

وقد ظل علي عبد الرازق على موقفه فيما يتعلق بالفصل بين الدين والدولة.

أما شعار (الإسلام هو الحل) أو (الإسلام هو البديل) فهو شعار أو دعوة يعنى بها "رفض الإيديولوجيات والمذاهب السياسية الحديثة، التي حربها الوطن العربي في القرنين الأخيرين"[2]، وذلك لأنها لم تحقق النجاح المطلوب أو المتوقع منها: فيبي لم

---

(1) المرجع السابق، ص 567.

(2) حسن حنفي، في الثقافة السياسية، مرجع سابق، ص232.

تخلص العالم العربي من الاحتلال والاستعمار والتبعية للغرب، ولم تحرر الشعوب العربية من ظلم الحكومات الاستبدادية، ولم تحقق الحرية والعدالة والمساواة بين أبناء الأمة، كما أنها لم تحقق وحدة الأمة العربية وتقدمها، فكل تلك الإيديولوجيات التي تم تجربتها في العالم العربي: من ليبرالية واشتراكية وماركسية وعلمانية، فشلت في تحقيق النهضة العربية، ومن ثم كان على المفكرين المسلمين التساؤل عن إمكانية تجريب الإسلام وتطبيق الشريعة الإسلامية، كحل للمشاكل والقضايا التي يعاني منها العالم العربي.

في هذا الخصوص يرى سيد قطب أن "البشرية اليوم تقف على حافة الهاوية، ولا منقذ لها إلا الإسلام، كتصور وكعقيدة وكشريعة، متحللة كل جوانب الحياة، ومتمثلة في مجتمع لا يحكمه سوى العقيدة والمنهج الإسلامي"[1].

فقطب هنا يدعو إلى بعث الإسلام من جديد، وذلك كحل للمأزق الذي يعيشه العالم اليوم، ويصف المجتمع الحديث أو المعاصر بالجاهلية (الجاهلية التي كانت قبل بعثة الرسول ﷺ)، وفي ذلك نراه يقول: "إن العالم يعيش اليوم كله في جاهلية...تقوم على أساس الاعتداء على سلطان الله في الأرض، وعلى أخص خصائص الألوهية، وهي الحاكمية"[2]. ومن ثم فالمجتمع الجاهلي عنده هو المجتمع الذي يسير على القوانين الوضعية. ويرى قطب أن بعث الإسلام من جديد لا يكون إلا بوجود طليعة أو فئة من المسلمين مهمتها الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، والسير على نهج القرآن والسنة والسلف الصالح، وإرساء دعائم الدولة الإسلامية، وذلك للقضاء على جاهلية المجتمع الحديث المتمثلة في الدولة العلمانية، التي تفصل بين الدين والدولة في أمور الحياة وشؤونها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية..إلخ.

---

(1) عاطف أحمد، الإسلام والعلمنة، ط1، القاهرة، دار مصر المحروسة، 2004م، ص216.

(2) علي أومليل: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، مرجع سابق، ص179.

وعلى هذا الصعيد نجد محمد قطب في كتابه (جاهلية القرن العشرين) يقول: "لقد جربت البشرية في هذه الجاهلية الحديثة كل نظام يمكن أن يخطر في بال الإنسان: الفردية، الجماعية، الرأسمالية، الشيوعية، الملكية، اللاملكية، وجربت المتاع الحسي المنطلق بلا غاية...ثم ازدادت مع كل تجربة حيرتها وشقاؤها واضطرابها وخلخلة روابطها...حتى جنت أو كادت تجن، ومن ثم فلم يعد هناك مجال للاختيار: إما الله، وإما الانهيار...ونحن أحسن ظناً بالبشرية... فلا بد من الإسلام...لا يخلص للناس من جاهليتهم وضلالهم وشقائهم وحيرتهم وقلقهم واضطرابهم؛ وتمزق حياتهم وأفكارهم ومشاعرهم، إلا بالإسلام"[1].

هذا هو أمر الإسلام البديل، أو الحل، عند سيد قطب ومحمد قطب وغيرهما من المفكرين المسلمين: فخطاب الإسلام البديل أو الإسلام هو الحل، أو الحاكمية، أو تطبيق الشريعة الإسلامية، هو خطاب يتبنى نموذج الإسلام الأول الذي كان في مكة والمدينة، أي عهد الرسول والصحابة أو الخلفاء الراشدين؛ فهو يستحضر صورة الماضي الإسلامي في الحاضر، ويحاول أن يطابقها مع المجتمع الحديث والمعاصر، وذلك كنظام يمكن السير عليه والاقتداء به في معالجة جميع الإشكاليات والقضايا التي تخص العالم العربي والإسلامي، بعيداً عن معالجتها بحلول أخرى وضعية غربية.

إن النتيجة الأساسية التي يمكن الوقوف عندها هنا هي أن الدولة الإسلامية المنشودة في الإصلاحية الدينية الحديثة والمعاصرة، كانت مصدر اختلاف وصراع بين المفكرين العرب والمسلمين. فقد كانت الدولة الإسلامية، بالنسبة للبعض، بمثابة تطبيق كامل للشريعة الإسلامية، وتحقيق للقانون الإلهي على أرض الواقع العربي والإسلامي. وفي الوقت نفسه تبدو للبعض الآخر بمثابة تقييد للحريات المدنية، وسلطة دينية مثل

---

[1] محمد قطب، جاهلية القرن العشرين، د ط، بيروت، دار الشروق، 1994م، ص ص242-243 – 244.

سلطة الكنيسة في العصور الوسطى في أوروبا، أي سلطة رجال الدين واستبدادهم في الحكم وظلمهم للمجتمع، وتقييدهم للفكر الإنساني.

ومن هنا تعد مشكلة الدولة الإسلامية وكيفية مواءمتها وتكييفها مع المدنية الحديثة، وملاءمتها مع مقتضيات الحياة المعاصرة من أبرز المشاكل التي أحدثت صداماً بين تيارين فكريين مختلفين: تيار فكري يؤمن بضرورة قيام الدولة الإسلامية على أساس أحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية، وتيار فكري يؤمن بضرورة قيام الدولة على أساس الحداثة الغربية، التي ترى ضرورة فصل الدين عن الدولة، وقيام الدولة على القانون الوضعي، ما أحدث انفصاماً فكرياً فيما يتعلق بالمشروع السياسي العربي الذي لم يتحقق على أرض الواقع، بل ظل أسيراً لشعارات ودعاوى متصارعة ومتناقضة مع بعضها البعض، وإن كانت هناك دعاوى توفيقية بينها.

والنتيجة أن الخطاب الديني الإصلاحي الإسلامي لم يحقق أهدافه في بناء الدولة الإسلامية الموحدة على العقيدة الدينية والشريعة الإسلامية، لوقوعه في صدام مع اتجاهات وخطابات أخرى من ذاته ومن غيره، أي من داخله ومن خارجه، فكان عليه أولاً أن يتصالح مع ذاته، ثم مع الآخر المختلف ، ثم يتجه بعد ذلك إلى الواقع المتأزم. بيد أنه لم يفلح في تحقيق أي نوع من المصالحة المطلوبة، فكان هناك انغلاق بدلاً من الانفتاح في الخطاب، وجمود بدلاً من الحوار، وإطلاقية، بدلاً من النسبية في الحقيقة، وتقليد، بدلاً من الإبداع، وذاتية، بدلاً من الموضوعية.

إذاً فما هي النهضة المطلوبة في هذا الخطاب؟ فإذا كان هذا الخطاب يريدنا أن نعود إلى الماضي، وأن نستحضره في الحاضر، للانطلاق إلى المستقبل، فأي ماض هو المقصود: ماضي النصوص القرآنية والأحاديث النبوية، أم ماضي الأشخاص الذين كانوا يعيشون إبان الدعوة الإسلامية وامتدادها التاريخي إلى الآن، وأيهما المقدس

والمنزه هنا؟ أهو القرآن والحديث، أم المسلمون في ذلك الوقت؟ أيهما النموذج الأمثل: أهو القرآن والحديث أم المجمع الإسلامي المتكون من المسلمين؟

إن الخطاب الديني الإسلامي: في صياغته لسبل ووسائل النهوض العربي على أساس القرآن والحديث: وعلى أساس حركة الدعوة الإسلامية، لم يقم بمراجعة دقيقة وموضوعية لعصور الإسلام، فهو لم ينظر إلى جوانبها السلبية، ولم ينظر إلى الأخطاء التي ارتكبت في حق الدين والمسلمين من قبل المسلمين أنفسهم، ولم يراع، وهو يدعو إلى إحياء الماضي والتراث الإسلامي الحروب والصراعات والانشقاقات التي حدثت في ذلك الماضي وفي التراث الإسلامي. لم يراع أن ما نحن فيه اليوم من تفرقة وانشقاق وصراع ومشاكل وإشكاليات هو بسبب الماضي نفسه، الذي نقدسه وننزهه. ولا أقول إن السبب هو الدين الإسلامي، فالدين الإسلامي بريء من أفعال المسلمين: وبريء من فهمهم الخاطئ له، وبريء من جمودهم وانغلاقهم وتقليدهم.

وبناء على ذلك فإن الخطاب الديني الإسلامي مطالب بإعادة قراءة مشروعه النهضوي على أسس علمية ومنهجية تحليلية تفكيكية نقدية موضوعية، ومراجعة أخطائه وهفواته الفكرية: وفحص آلياته ومنطلقاته من جديد، وألا يكرر نفسه من جديد، وأن يقوم بربط بنائه الفكري بقضايا الواقع العربي الإسلامي ومشكلاته المعاصرة.

الفصل الثالث

الخطاب القومي ومطالب الوحدة والتقدم

أولاً – مفهوم القومية ونشوء الوعي القومي العربي

ثانياً – مضمون الوعي القومي العربي وتبلوره

ثالثاً – إشكالية التجزئة والوعي بالوحدة العربية

أولا – مفهوم القومية ونشوء الوعي القومي العربي

1 – مفهوم القومية (Nationalism):

مصطلح القومية في اللغة العربية مشتق من أصل كلمة (قوم)، "والقوم: الجماعة من الرجال والنساء جميعاً...وقوم كل رجل: شيعته وعشيرته"[1]، فالقوم إذاً جماعة من الناس تربط بينهم علاقات اجتماعية. هذه العلاقات قد تقوم على أساس الأصل الواحد أو الدم الواحد أو اللغة أو الأرض أو الدين أو المصالح المشتركة أو الاقتصاد. هذه العناصر هي ما يجمع الناس ويربطهم ببعضهم البعض في شكل قومي.

وفي الدلالة الاصطلاحية لكلمة القومية (Nationalism)، وبالأخص السياسية، "يرتبط مفهوم القومية بمفهوم الأمة: من حيث الانتماء إلى أمة محددة. والأمة هي الشعب ذو الهوية السياسية الخاصة، الذي تجمع بين أفراده روابط موضوعية وشعورية وروحية متعددة: تختلف من شعب إلى آخر: مثل اللغة والعقيدة والمصلحة والتاريخ والحضارة"[2].

وقد أكد المفكرون العرب والمسلمون على هذه العلاقة العميقة بين البناء القومي وتكوين الأمة العربية، فهم يرون أن مفاهيم القومية في العالم العربي ترتبط بمفهوم الأمة ارتباطاً وثيقاً، بحيث لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر. فالقومية والأمة (العربية) مفهومان يعبران عن الرابطة التي يرتبط بها أبناء هذه الأمة الواحدة مع بعضهم البعض: فالقومية هي تعبير عن "إحساس وجداني بالانتماء إلى العروبة والرغبة في تحقيق الوحدة السياسية: وتأكيد القومية العربية"[3]، وذلك في سبيل ردع الخطر الخارجي،

---

(1) ابن منظور، لسان العرب، ط1، ج. 12، ، بيروت، دار صادر، 2000م، ص228.

(2) عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، ج4، مرجع سابق، ص831.

(3) عبد الباطي محمد وآخرون، تحليل مضمون الفكر القومي العربي (دراسة استطلاعية)، ط3، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1985م، ص22.

وتقدم ورقي هذه الأمة. و"تتفق كل من دائرة المعارف البريطانية ودائـــرة المعـــارف الأمريكية ودائرة المعارف الدولية على أن القومية هي حالة عقلية وإحساس مـــشترك بالولاء إلى كيان جماعي أعلى من الولاء المحلي أو الإقليمي أو ولاءات أخرى"[1].

أما ساطع الحصري فيعرف القومية من خلال التفريق بينها وبين مفهوم الوطنية، فيقول: "إن الوطنية هي حب الوطن، والشعور بارتباط باطني نحوه، والقوميـــة هـــي حب الأمة، والشعور بارتباط باطني نحوها. والوطن، من حيث الأساس، إنما هو قطعة من الأرض؛ والأمة، في حقيقة الأمر، إنما هي جماعة من البشر... بناء على ذلك فإن الوطنية هي ارتباط الفرد بقطعة من الأرض؛ تعرف باسم الوطن؛ والقومية هي ارتباط الفرد بجماعة من البشر تعرف باسم الأمة"[2].

ومن هنا تكون القومية هي العلاقة الوجدانية التي تربط أبناء الأمـــة الواحـــدة بعضهم ببعض.

أما معمر القذافي فقد أعطى لمفهوم القومية بعداً اجتماعياً واقعيـــاً في (الكتـــاب الأخضر)، حيث يقول: "العلاقة القومية هي العلاقة الاجتماعية، فالاجتماعية مشتقة من الجماعة، أي علاقة الجماعة فيما بينها، والقومية مشتقة من القوم، أي علاقة القوم فيما بينهم؛ فالعلاقة الاجتماعية هي العلاقة القومية، والعلاقة القومية هـــي العلاقـــة الاجتماعية؛ إذ إن الجماعة هي قوم، والقوم هم الجماعة، حتى إذا قل عدد الواحـــدة عن الأخرى"[3].

---

(1) فاروق أبوزيد، أزمة الفكر القومي في الصحافة المصرية، دط، دم، دار الفكـــر والفـــن : دت ، ص-ص15 - 16 .

(2) ساطع الحصري، الأعمال القومية لساطع الحصري، القسم الأول، د ط، بيروت، مركـــز دراســـات الوحدة العربية، 1985م، ص9.

(3) معمر القذافي، الكتاب الأخضر: ط26، طرابلس-ليبيا، منشورات المركز العالمي لدراسات وأبحـــاث الكتاب الأخضر، 1999م، ص116.

ويرى معمر القذافي أيضاً أن هذه العلاقة بين الاجتماع والقومية هي أساس حركة التاريخ، حيث يقول: "إن المحرك للتاريخ الإنساني هو العامل الاجتماعي، أي القومي، فالرابطة الاجتماعية التي تربط الجماعات البشرية كلاً على حدة، من الأسرة إلى القبيلة إلى الأمة، هي أساس حركة التاريخ"[1]. فمفهوم القومية في النظرية العالمية الثالثة يكشف لنا عن حقيقة العلاقة بين الاجتماع الإنساني وتكوّن الأمة وحركة التاريخ، فالقومية هي ولاء لكيان اجتماعي، هو الأمة؛ هذه الأمة ذات انتماء ومصير واحد، فهي –كما يقول معمر القذافي– "مجموعة من الناس تعيش على رقعة واحدة من الأرض، وتصنع تاريخاً واحداً، ويتكون لها تراث واحد، وتصبح تواجه مصيراً واحداً...هي في النهاية انتماء ومصير"[2]. ومن هنا تكون وحدة الانتماء والمصير هي العامل القوي في حركة الأمم والقوميات نحو تقدم دولها وتشكلها عبر التاريخ الإنساني. فالدولة القومية هي الدولة التي تضم شعباً واحداً ذا انتماء ومصير واحد، أي أمة واحدة، فوحدة الانتماء والمصير هي عامل ولاء أغلبية الشعوب للدولة القومية.

وهكذا يتضح لنا المقصود بالقومية رغم اختلاف الكثير من المفكرين الذين لم نورد آراءهم حول معنى القومية هنا، وذلك لاختلاف منطلقاتهم واتجاهاتهم وأهدافهم الفكرية، وأيضاً لغموض المصطلح وشموليته، بحيث يتشابك مع مفاهيم أخرى مثل الوطنية، والأمة. ولذلك اقتصرنا على البعض منها والأهم بالنسبة لنا.

2 - نشوء الوعي القومي العربي (Arab Nationalism):

لقد كانت هناك عدة عوامل وأسباب وراء ظهور القومية العربية: هذه الأسباب تدور في مجملها حول واقع التخلف والانحطاط الذي تعاني منه الأمة العربية: وواقع

---

(1) المرجع السابق، ص115.

(2) المرجع السابق، ص 141.

الاحتلال والاستعمار من قبل العالم الغربي وهيمنته الإمبريالية، وواقع الاستبداد في السلطة والحكم الذي تخضع له الشعوب العربية، من قبل السلطة العثمانية التركية والحكومات العربية.

وفي البداية كان عامل الاتصال بالعالم الغربي المتقدم، الذي تمثل أولاً في الحملة الفرنسية على مصر (1798م) ثم في إرسال البعثات الدراسية إلى أوروبا، عامل قوي ومؤثر في ظهور القومية العربية. إلا أن الحركة القومية يعود تاريخها إلى "أواخر القرن الثامن عشر، بعد ظهور الحركة الرومنطيقية الألمانية كرد فعل من المثقفين والأدباء والشعراء والمفكرين الألمان على هزيمة وطنهم أمام الفرنسيين. في الوقت نفسه كان مفهوم القومية، من حيث اللحظة التاريخية، رفضاً ثورياً لحدود البلدان الأوروبية التي كانت مخططة تبعاً لاعتبارات إقطاعية...وبفضله تقوضت الإمبراطوريات الاستعمارية القديمة، وتوحدت ألمانيا وإيطاليا ودول البلقان...امتد تأثير المفهوم وانتشاره إلى أفريقيا وآسيا في القرن العشرين، الذي يعتبر سياسياً قرن ظهور القوميات واتحادها، وخاصة بعد سيادة مبدأ حق تقرير المصير القومي، إثر مؤتمر السلام سنة 1919م"[1]. هذا الحق يتلخص في "وجوب تأسيس الدول على أساس القوميات، لأن كل أمة من الأمم تكون عضوية اجتماعية طبيعية، ذات كيان معنوي خاص، فيحق لها أن تستقل في إدارة شؤونها، دون أن تخضع لمشيئة أمة أخرى، وأن تؤسس دولة خاصة بها، مستقلة ومنفصلة عن غيرها"[2]. و"قد نشأ المثل الأعلى للفكرة القومية عن حركتين: الأولى الثورة الفرنسية والحروب النابليونية؛ إذ بفضلها ظهرت الفكرة القومية في فرنسا، ثم انتقلت إلى ألمانيا وإيطاليا وأسبانيا وروسيا، والثانية الحركات القومية

---

(1) عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، ج4، مرجع سابق، ص831.

(2) ساطع الحصري، الأعمال القومية لساطع الحصري، القسم الأول، مرجع سابق، ص637.

المناهضة للاستعمار طلباً للاستقلال وتقرير المصير القومي، وهي حركة انتشرت في القرن العشرين وبالذات في آسيا وأفريقيا"[1].

إذاً كان أول ظهور للحركات القومية في أوروبا، ثم شملت العالم كله، بما فيه العالم العربي. وهذا يعني، بالنسبة لنا: أن ظهور الفكر القومي في العالم العربي هو ظهور مستعار ومقتبس، ذلك لأن الفكر العربي في معالجته لأزمة واقعه المتخلف، انفتح على معالم وأفكار الحضارة الغربية، فراح يتفحصها ويتأملها باحثاً عن وسائل وأسباب ازدهار هذه الحضارة، محاولاً إيجاد الحلول لأزمته من داخل هذه المنظومة الفكرية والعلمية الغربية، فكان الاقتباس والنقل والتقليد منهجاً ووسيلة للخروج من أزمة التخلف، فأصبح ذلك هو ما يميز الفكر العربي الحديث والمعاصر في تناوله لقضاياه وإشكالياته، الأمر الذي جعل المفكر العربي ينفصل عن واقعه ومقتضياته الحضارية.

وهكذا بدأ ظهور الفكر القومي العربي في منتصف القرن التاسع عشر، إبان الحكم العثماني واستبداده بالبلاد العربية. وقد ظهرت الحركة القومية في العالم العربي كردة فعل ضد سياسة التتريك التي انتهجتها الحكومة العثمانية (التركية) "الرامية إلى إرغام المواطنين من القوميات المتعددة على الانتماء إلى القومية التركية، بعد أن يتم سلخهم من قوميتهم الأصلية، مستخدمين، من أجل تحقيق هذه الغاية، مختلف الوسائل الممكنة"[2].

وقد نتج عن هذه السياسة وجود حالة من التجزئة والتخلف في البلاد العربية، الأمر الذي دفع العرب إلى الدفاع عن قوميتهم وهويتهم وامتلاك مصيرهم، ومن ثم

---

(1) فاروق أبو زيد، أزمة الفكر القومي في الصحافة المصرية، مرجع سابق، ص15.

(2) جهاد صالح، الطورانية التركية بين الأصولية والفاشية، ط1، بيروت، دار الصداقة للطباعة والنشر، 1987م، ص ص27-28.

برزت عدة اتجاهات وأفكار عربية في إطار القومية ورفض الاستبداد العثماني، وهي كالآتي:

"-السعي لإقامة خلافة عربية تقوم مقام الخلافة العثمانية.

- المطالبة بإصلاحات خاصة بالبلاد العربية.

- الاشتراك مع أحرار الأتراك للمطالبة بإصلاحات عامة، تشمل جميع الولايات العثمانية، وتفيد، في الوقت نفسه، الولايات العربية.

- الدعوة إلى انفصال البلاد العربية عن السلطنة العثمانية، لتأسيس دولة عربية مستقلة.

- طلب الحماية من دولة أوروبية"[1].

وقد ساعدت هذه الاتجاهات على نمو الشعور القومي العربي؛ كما تطورت الدعوة القومية العربية في اتجاه التأكيد على ضرورة قيامها، مع ظهور الاتحاديين الطورانيين، أصحاب النزعة (الطورانية السياسية)[*]، الذين سعوا إلى تركيز السلطة بيد الترك، والعمل على تتريك العناصر المختلفة أو القوميات الأخرى، ودمجها في القومية العثمانية تحت العلم العثماني وسلطته.

---

(1) ساطع الحصري، الأعمال القومية لساطع الحصري، القسم الأول، مرجع سابق، ص ص756-757.

(*) الطورانية السياسية: حركة تركية قومية تهدف إلى تتريك الدولة العثمانية، بما في ذلك العناصر غير التركية، واشتقت اسمها من طوران، وهو الموطن الذي انتشرت منه القبائل التركية، بما في ذلك العثمانيون، فالانتساب إلى عثمان انتساب إلى الفرع، لا إلى الأصل والجنس. برزت الحركة الطورانية بصفة حادة بعد نجاح جمعية الاتحاد والترقي في قلب نظام الحكم العثماني، وفي تولي المناصب الكبرى في الدولة، بعد عام 1909م، فأسست الجمعيات والنوادي، ووضعت البرامج لبث الدعوة الطورانية، وكانت مهمة هذه الجمعيات تأكيد القومية التركية الخالصة.
انظر: معن زيادة، الموسوعة الفلسفية العربية، ج2، ط1: بيروت، معهد الإنماء العربي، 1988م، ص ص829-830.

وقد كان ذلك حافزاً قوياً للعرب للمقاومة وللمحافظة على هويتهم وللاتجاه نحو تحقيق الوحدة، والمطالبة بالتحرر والاستقلال التام من الحكم العثماني، فبرزت الحركات والجمعيات والمؤسسات والمنظمات العربية، منادية بحق العرب في الاستقلال التام، والتحرر من السلطة العثمانية واستبدادها، والسعي إلى إصلاح الوضع العربي المتأزم في كافة مجالات الحياة.

وكان من أولى هذه الجمعيات "الجمعية العلمية السورية، لحقتها جمعيات أخرى في بيروت ودمشق، مثل (جمعية بيروت السرية) 1875، التي اتخذت لنفسها نهجاً سياسياً. وقامت الجمعية الوطنية العربية بباريس (1895) وجمعية الشورى بمصر (1888) وجمعية النهضة العربية (1906). ومن الجمعيات السياسية التي ظهرت مع أوائل القرن العشرين رابطة الوطن العربي التي أسسها نجيب عازوري أحد أقطاب الفكر القومي العربي بباريس عام 1904، وجمعية (الإخاء العربي-العثماني) التي تأسست عام 1908 في الآستانة: و(المنتدى الأدبي) عام 1909م التي أسسها ضباط عرب في الجيش التركي، و(الجمعية القحطانية) التي تفرعت عن هذا المنتدى الأدبي في العام نفسه، والجمعية (العربية الفتاة) التي تأسست عام 1909م من الطلاب العرب بباريس، وكانت جمعية سرية...يضاف إلى ذلك حزب اللامركزية العثماني: الذي تأسس بمصر عام 1912 (وهو حزب سياسي علني)؛ وجمعية (العهد) التي أسسها عزيز المصري عام 1913، بعد توقف نشاط الجمعية القحطانية"[1].

وفي النهاية توج نشاط وحركة هذه الجمعيات القومية بانعقاد المؤتمر العربي الأول في باريس عام 1913م: الذي دار حول عدة نقاط متعلقة بحقوق العرب في المملكة: والحياة الوطنية في البلاد العربية العثمانية، والإصلاح على قاعدة اللامركزية،

---

(1) عبد الماطي محمد وآخرون، تحليل مضمون الفكر القومي، مرجع سابق، ص38.

والمهاجرة من سوريا وإلى سوريا، والتربية السياسية[1]. وكانت أهم القرارات التي اتخذها هذا المؤتمر:

"1-أن الإصلاحات الحقيقية واجبة وضرورية للمملكة العثمانية، فيجب أن تنفذ بسرعة.

2-من المهم أن يكون مضموناً للعرب التمتع بحقوقهم السياسية، وذلك بأن يشتركوا في الإدارة المركزية للمملكة اشتراكاً فعلياً.

3- يجب أن تنشأ في كل ولاية عربية إدارة لامركزية: تنظر في حاجاتها وعاداتها...اللغة العربية يجب أن تكون معتبرة في مجلس النواب العثماني، ويجب أن يقرر هذا المجلس كون اللغة العربية لغة رسمية في الولايات العربية"[2].

وقد مهد هذا المؤتمر العربي لقيام الثورة العربية الكبرى عام 1916. هذه الثورة التي قادها الشريف حسين، جاءت معبرة عن تطلعات وتوجهات القوميين العرب، كما كانت متطابقة مع آرائهم واقتراحاتهم حول الوحدة العربية والاستقلال وقيام الدولة العربية الموحدة. وكانت الحركة القومية العربية، بإعلان الثورة العربية، قد دخلت مرحلة جديدة من النضال الوحدوي، من أجل تحقيق الاستقلال. إلا أن هذا الاستقلال لم يدم طويلاً؛ فقد هزم المشروع القومي وتراجع أمام أطماع الغرب التي كانت أسبق من مطالب العرب وطموحاتهم، حيث كان يجري تطبيق اتفاقية سايكس-بيكو عام 1916م، ويشرع في تنفيذ وعد بلفور عام 1917، وكان ذلك بالنسبة للعرب هزيمة من هزائمهم أمام تحديات الدول الغربية، فقد قسمت الدول العربية إلى أقاليم وولايات، وضعت تحت إدارة وهيمنة الاحتلال الغربي الأوروبي الذي تمثل في فرنسا وبريطانيا وإيطاليا والحركة الصهيونية؛ وكان ذلك حافزاً وداعياً

---

(1) ساطع الحصري، الأعمال القومية لساطع الحصري، مرجع سابق، القسم الأول، ص765.

(2) المرجع السابق ، ص 765.

جديداً إلى تقوية الشعور القومي وتعزيز المطالبة بـــالتحرر والاســـتقلال والوحـــدة، فظهرت من جديد حركات وتنظيمات وأحزاب عربية، رافعة شعار القومية والوحدة العربية والحرية والاشتراكية، كعصبة العمل القومي، والحزب القومي الاجتمـــاعي في سوريا، ونادي المثنى في العراق، وقيام جامعة الدول العربية، وحزب البعث العـــربي الاشتراكي، والحركة الناصرية..إلخ.

من جهة أخرى ظهر بعض المفكرين العرب الذين كانت لهم كتابات وأفكـــار تدعو إلى القومية وضرورتها بالنسبة للأمة العربية الإسلامية، مثل ساطع الحـــصري، ونجيب عازوري، وقسطنطين زريق، وأكرم حوراني، وأمين الريحاني، وعبد الـــرحمن الكواكبي، وعمر فاخوري، وميشيل عفلق، وعبد العزيز الـــدوري، وإليـــاس فـــرح وغيرهم.

وهكذا برزت فكرة القومية العربية في العالم العربي، مرتبطة بقضية التحرر مـــن الاستبداد العثماني الذي تمثل في طورانية الدولة العثمانية (سياسة التتريـــك)، كمـــا جاءت مرتبطة بقضية التحرر من الاستعمار الفرنسي والإنجليزي والإيطـــالي. ومـــن جهة أخرى ارتبطت الفكرة بقضية التخلف العربي والتجزئة الإقليمية للوطن العربي، فمفهوم القومية العربية لا ينفصل عن مفهوم الحرية والوحدة والتقدم والرقي.

ثانياً – مضمون الوعي القومي العربي وتبلوره

1- تبلور الوعي القومي العربي:

علمنا مما سبق أن القومية العربية قد نشأت نتيجة للتحدي الخارجي المتمثل في سياسة التتريك (الطورانية) التي اتبعتها الدولة العثمانية، ونتيجة المواجهة الخارجية مع الاحتلال الغربي وسيطرته على البلاد العربية وتقاسمها، وأخيراً التحدي الداخلي للاستبداد والظلم والفقر والجهل والمرض والتخلف في جميع مجالات الحياة. هذه التحديات كان لها دور في تحريك المشاعر القومية للعرب، وتبلور الوعي القومي لدى العديد من المفكرين والمصلحين والأدباء العرب، كما دفعت الكثيرين منهم إلى تأسيس المنظمات والمؤسسات والجمعيات والأحزاب السياسية التي تنادي بالقومية العربية وضرورتها الحيوية.

وقد بدأ التفكير القومي عند العرب في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. في هذه الفترة برز العديد من المفكرين العرب الذين كانت لهم كتابات مهمة في صياغة المشروع القومي العربي، وإثبات انتماء العرب إلى أمة واحدة، ومصير واحد، وأنها تتمتع بمقومات وإمكانيات يمكن أن تجعل منها أمة موحدة وقوية أمام التحديات المفروضة عليها.

وتعتبر كتابات عبد الرحمن الكواكبي البداية الحقيقية لأفكار القومية العربية. ففي كتابيه (أم القرى) و(طبائع الاستبداد) أكد على وحدة العرب على الأساس الوطني القومي، فالعروبة عنده انتماء طبيعي لا ينفك عن الإسلام: وقيمة العروبة تنبع من علاقة العرب بالإسلام، "فالعروبة والإسلام متلازمان عنده: وعز الإسلام في الماضي ونهضته الآن تعتمد على العرب...والعرب أمة يريد لها وحدة تتخطى الطائفية في

نطاق الوطن، ونهضة تعيد لها دورها في الإسلام، بل ويرى نهضة العرب بداية لإحياء الإسلام"[1].

ويؤكد الكواكبي على قوة رابطة اللغة في توحيد الأمم، فيقول: "يا قوم: وأعني بكم الناطقين بالضاد من غير المسلمين، أدعوكم إلى تناسي الإساءات والأحقاد، وما جناه الآباء والأجداد..فهذه أمم أوستريا وأمريكا قد هداها العلم لطرائق شتى وأصول راسخة للاتحاد الوطني دون الديني، والوفاق الجنسي دون المذهبي، والارتباط السياسي دون الإداري، فما بالنا نحن لا نفكر في أن نتبع إحدى تلك الطرائق أو شبيهها، فيقول عقلاؤنا لمشيري الشحناء من الأعجام والأجانب، دعونا يا هؤلاء نحن ندبر شأننا، نتفاهم بالفصحى، ونتراحم بالإخاء، ونتواسى في الضراء، ونتساوى في السراء. دعونا ندبر حياتنا الدنيا، ونجعل الأديان تحكم في الأخرى فقط. دعونا نجتمع على كلمات سواء، ألا وهي: فلتحي الأمة، فليحي الوطن: فلنحي طلقاء أعزاء"[2].

إن الكواكبي هنا يرى اللغة العربية ورابطة الجنس ورابطة الوطنية من أهم الروابط التي تعطي للأمة العربية مقومات وحدتها وتعزز مكانتها أمام الأمم الأخرى، فالكواكبي يرى أن العرب يشكلون أمة واحدة، من خلال رابطة الجنس والأرض واللغة والدين، وأن الأمة العربية تضم أهل الجزيرة والشام ومصر وشمال أفريقيا الذين تجمعهم تلك الروابط، حيث يقول إن الأمة هي "مجموعة أفراد يجمعها نسب أو وطن أو لغة أو دين"[3]. وقد دعا الكواكبي إلى التحرر من الاستبداد والتسلط الذي تمارسه الدولة العثمانية على البلاد العربية، حيث نراه ينتقد السياسات التي اتبعها الأتراك تجاه

---

(1) عبد العزيز الدوري، التكوين التاريخي للأمة العربية دراسة في الهوية والوعي، ط2، القاهرة، دار المستقبل العربي، 1985م، ص173.

(2) عبد الرحمن الكواكبي، الأعمال الكاملة للكواكبي، تحقيق: محمد جمال طحان، مرجع سابق، ص515.

(3) المرجع السابق ص 505.

العرب، فالدولة العثمانية –برأيه– "لم تنفع الإسلام بشيء في عز شبابها، بل أضرته بمحو الخلافة العباسية المجمع عليها، وتخريب ما بناه العرب...وتركوا الأمة أربعة قرون دون خليفة، وتركوا الدين تعبث به الأهواء دون مرجع...والتفريط بأجزاء من دار الإسلام"[1].

وبناء على ذلك دعا الكواكبي إلى خلافة عربية إسلامية مركزها الجزيرة العربية، فقد أكد على ضرورة نقل الخلافة من الأتراك إلى العرب، لأنهم أحق بها من الأتراك، ففي ذلك يقول: "على الأتراك أن يستيقظوا ويصبحوا من النادمين على ما فرطوا في القرون الخالية، فيتركوا الخلافة لأهلها والدين لحماته"[2]. "فالعرب وحدهم يستطيعون حفظ الإسلام من الفساد، وذلك لمركز الجزيرة العربية في الأمة، ولمكانة اللغة العربية في التفكير الإسلامي. أضف إلى ذلك أن الإسلام العربي قد نجا نسبياً من المفاسد الحديثة، وأن البدوي بقي بعيداً عن الانحطاط الخلقي والخنوع اللازمين للاستبداد"[3].

وهكذا يرجع الكواكبي الخلافة للعرب، وقد حدد مهام الخليفة وكيفية الخلافة، وجعلها مرتبطة بالدين، لا بالسياسة؛ فالخليفة يجب أن يكون عربياً، "من نسب قريش، يختاره ممثلون عن الأمة، ويكون له سلطة دينية في جميع أنحاء العالم الإسلامي، على أن يعاونه في ممارسة السلطة مجلس استشاري يعينه الحكام المسلمون، كما يكون له سلطة زمنية في الحجاز، على أن يعاونه فيها مجلس محلي"[4].

---

(1) عبد العزيز الدوري، التكوين التاريخي للأمة العربية، مرجع سابق، ص170

(2) عبد الرحمن الكواكبي، الأعمال الكاملة للكواكبي، مرجع سابق، ص 399.

(3) ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة 1798-1939، مرجع سابق، ص 326.

(4) المرجع السابق ص 326.

ومن هنا فإن الوظيفة التي حددها الكواكبي للخليفة هي وظيفة دينية بالدرجة الأولى. أما الوظيفة السياسية فهي للولايات العربية، تقوم بها وفق ظروفها السياسية والاجتماعية والاقتصادية، ذلك أن الكواكبي يرى "أن إدارة الدين وإدارة الملك لم تتحدا في الإسلام تماماً، إلا زمن الراشدين وفي عهد عمر بن عبد العزيز، وأنه كان هناك اتحاد ما زمن الأمويين وفي صدر الدولة العباسية، ثم افترقت الخلافة عن الملك"[1].

وهكذا فإن الخلافة التي تحدث عنها الكواكبي تعكس بعداً وحدوياً في فكره الإصلاحي: فهي تعد نموذجاً من نماذج الوحدة القومية، لارتكازها على شرط العروبة. وهذا بدوره يعبر عن مدى تبلور الوعي القومي في فكره، رغم تصوره الإسلامي للوحدة أو للدولة العربية الموحدة.

2 – بين الوعي القومي والإسلام (تراكب الديني والقومي):

تعتبر العلاقة بين العروبة والإسلام من أبرز إشكاليات الخطاب القومي العربي الحديث والمعاصر، وذلك بسبب الجدلية القائمة بين التيار العروبي القومي والتيار الديني الإسلامي، فيما يتعلق بسبل ووسائل النهوض العربي الجديد، فنتيجة لهذه الجدلية كان هناك من يضع حداً بين الإسلام والعروبة، وهناك من يدمج بينهما، ويوطد الصلة بينهما، في منظومة وحدوية نهضوية واحدة.

فالفكر العربي الحديث والمعاصر نجد فيه، بناء على تعدد المرجعيات الثقافية المعرفية، الكثير من التصورات النهضوية التي حاولت صياغة المشروع الوحدوي

---

(1) عبد العزيز الدوري، التكوين التاريخي للأمة العربية، مرجع سابق، ص 172.

للأمة، وتناولت العلاقة بين العروبة والإسلام، بناء على انتماءاتها ومرجعياتها الثقافية، ما أوجد غموضاً والتباساً في العلاقة بين الديني والقومي.

المهم هنا هو: كيف صاغ الخطاب القومي هذه الإشكالية، وهو يؤكد على وحدة العرب ونهضتهم على أساس قومي، وكيف يعزل العربي نفسه في وحدته القومية عن انتمائه الديني الإسلامي؟ في حين يعتبر الدين الإسلامي رمزاً لحضارته ونهضته، وعنواناً لشخصيته وهويته الثقافية، وعاملاً مهماً من عوامل تشكل تراثه الثقافي.

إن أساس العلاقة بين العروبة والإسلام هو أنه "كان للعرب نصيب خاص من تاريخ الإسلام: لا، بل من جوهر تكوينه، فالقرآن كان عربياً، والنبي كان عربياً، ودعوته الأولى كانت موجهة إلى العرب، وكان العرب (مادة الإسلام)، أي الآلة البشرية التي بواسطتها انتشر الدين وسلطانه، كما أصبحت اللغة العربية، وبقيت، لغة العبادة والفقه والشرع"[1].

وهكذا كان العرب مقرونين بالإسلام طوال تاريخهم، كما يؤكد لنا ساطع الحصري وجود علاقة مركبة ومتبادلة بين العرب والدين الإسلامي. هذه العلاقة تتضح لنا من خلال النظر في الوقائع والأحداث التاريخية التي عاشتها الأمة، ومرت بها، وهي أن الإسلام قد أحدث تحولات كبيرة وتغييراً شاملاً لأوضاع المجتمع العربي وعاداته وتقاليده وأعرافه. كما أن العرب، باعتناقهم الإسلام، دخلوا مرحلة جديدة مهمة في تاريخهم الحضاري، بينما ساهم الدين الإسلامي في توسيع الرقعة الجغرافية للعرب، عند انتشاره في الجزيرة وخارجها، عقب الفتوحات الإسلامية. وساعد الإسلام العرب على الحفاظ على هويتهم العربية ولغتهم وتراثهم الثقافي أثناء

---

(1) ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، مرجع سابق، ص 311.

اندماجهم بالشعوب الأخرى: واندماج الشعوب الأخرى فيهم، وبـــذلك حـــافظ الإسلام على أمة العرب وقوميتهم[1].

في هذا الصدد نجد ميشيل عفلق يؤكد على اقتران الوعي العربي القومي بظهـــور الإسلام، فالعروبة عنده جسم روحه الإسلام، حيث يقول: "عندما أقـــول عروبـــة، تعرفون بأنني أقول الإسلام أيضاً، لا، بل أولاً. العروبة وجدت قبل الإسلام: ولكـــن الإسلام هو الذي أنضج عروبتنا، وهو الذي أوصلها إلى الكمال، وهو الذي أوصلها إلى العظمة وإلى الخلود. هو الذي جعل من القبائل العربية أمة عظيمة، أمـــة عربيـــة حضارية: فالإسلام كان، وهو الآن، وسيبقى روح العروبة، وسيبقى هـــو قيمهـــا الإنسانية والأخلاقية والاجتماعية"[2].

كذلك يرى عفلق أن الإسلام واقعه عربي، وهو دين إنساني هدفه خلق إنسانية عربية، كما يضفي عليه صفة الخلود والشمول، وهذه الصفة هي ما تتزع إليها الأمة العربية، وفي ذلك يقول: "فالأمة التي حملت إلى العالم رسالة الإسلام: لا يمكـــن أن تكون قوميتها سلبية: تعصبية، عدوانية، فقوميتها هي في أساسها أخلاقية إنـــسانية، تحمل مبادئ العدل والمساواة. وانبعاث القومية العربية في هذا العصر يحمل معه بذور رسالة إنسانية إلى العالم"[3]. كما يرى أيضاً أن مفهوم الأمة يجب أن يكون الثقافـــة العربية الإسلامية: التي تحمل القيم الإنسانية للإسلام. وحدود هذه الأمة الجغرافيـــة تشمل الوطن العربي كله، ويجب أن تستوعب الأمة كل الفوارق والخلافات التي بين

---

(1) ساطع الحصري، الأعمال القومية لساطع الحصري، القسم الثالث، مرجع ســـابق، ص .ص 2903-2906.

(2) حسن حنفي، هموم الفكر والوطن، الفكر العربي المعاصر، ج2، مرجع سابق، ص359.

(3) ناجي علوش، الحركة العربية القومية في مائة عام 1875-1982م، د ط، عمان-الأردن، دار الشروق للنشر والتوزيع، 1997م، ص338.

أقطارها وأقاليمها العربية. فالعروبة –في نظر عفلق– هي التي حققت الإسلام، والإسلام هو الذي حقق العروبة، ومن ثم فإن الإسلام والعروبة معاً يحققان الشخصية العربية وهويتها الثقافية العالمية. وفي هذا يقول: "لقد اقترنت العروبة بالإسلام اقتراناً مصيرياً. وهذا لا يتعارض مطلقاً مع وضوح قومية الأمة، بل يغنيها، ويكشف عن أبعادها الروحية والأخلاقية والإنسانية. والإسلام ولد في أرض العروبة، وضمن تاريخها وأهلها، ولكن أصبح هو أباها، لأنها ابتداء من الإسلام ولدت ولادة جديدة، وأصبحت أمة عظيمة تاريخية، لها دور أساسي في تاريخ الإنسانية، وفي صنع مستقبل الإنسانية"[1].

فالإسلام هنا يشكل الثقافة القومية للأمة العربية والجوهر الحقيقي للعروبة.

عبد العزيز الدوري يؤكد هو الآخر على قوة العلاقة بين الإسلام والعروبة، ويشيد بدور الإسلام وفضله على العرب، حيث يقول: "أعطى الإسلام العرب عقيدة وكون لديهم شعوراً برسالة، فقد أحل وحدة العبادة محل التعدد والبعثرة، ورفض العصبية القبلية المفرقة، وأحل رباط العقيدة محلها، ونبذ الأعراف القبلية، وهيأ قيماً ومثلاً جديدة ووجهة مشتركة في الحياة، وأساساً لتشريع شامل، وأبطل الغزو، وفرض الجهاد في سبيل العقيدة وحفظ الأمة، وجاء بفكرة الأمة التي تستند إلى العقيدة، وكان من أسسها المساواة والتفاضل بالعمل وحرمة الفرد والتأكيد على الشورى في الأمور العامة"[2].

وهكذا يتضح لنا من خلال ما سبق المكانة العظيمة والعميقة التي يحتلها الإسلام في التاريخ العربي الحضاري، إلى جانب مكانته في الدعوة إلى الوحدة العربية القومية،

---

(1) حسن حنفي، هموم الفكر والوطن، الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 357.

(2) عبد العزيز الدوري، التكوين التاريخي للأمة العربية، مرجع سابق، ص 37.

بحيث لا يمكن تجاهل دور الدين كعامل مهم من عوامل قيام الوحدة العربية وأحد مقوماتها الأساسية في رأي بعض المفكرين القوميين العرب، فعلاقة الدين الإسلامي بالعروبة –كما يرى الجابري– علاقة تكامل من الناحية التاريخية، وذلك لأن النبي كان عربياً، والقرآن نزل باللغة العربية، والذين قاموا بنشر الدين الإسلامي وجاهدوا وفتحوا الأمصار من أجله هم العرب[1]. ويرى الجابري أن ثنائية العروبة والإسلام نابعة من العرب أنفسهم، ومن الدين نفسه؛ وليست ناتجة عن تعدد الديانات أو القوميات، لأن المفكرين العرب المسلمين هم من طرحوا هذه القضية في مشروعهم الوحدوي؛ واعتبروها إشكالية في خطاباتهم، فقد رأى بعضهم أن الوحدة العربية يجب أن تقوم على أساس ديني (الإسلام)، فيما رأى بعضهم الآخر أن الوحدة العربية يجب أن تقوم على أساس الجنس واللغة والأرض، أي الانتماء القومي.

من هنا برزت إشكالية أو ثنائية العروبة والإسلام، التي تعود إلى اختلاف الموجهات الثقافية في العالم العربي. والسبب الرئيس الذي يراه الجابري وراء هذه الثنائية هو دافع سياسي متعلق "برد فعل العرب على سياسة التتريك العثمانية، وما آل إليه الأمر في المشرق من طرح الاختيار بين فكرة الجامعة الإسلامية، وفكرة (الدولة العربية) التي تمتد، لا من الخليج إلى المحيط، بل تضم فقط الولايات العربية التي كانت تحت الحكم العثماني المباشر: سوريا ولبنان وفلسطين..إلخ"[2].

إذاً الدولة الإسلامية والدولة القومية والعلاقة بينهما نشأت في إطار مواجهة القومية التركية، وضمن مطالبة العرب بحقوقهم من حرية واستقلال وإصلاح الأوضاع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. ويرى الجابري أنه في النهاية "لا معنى

---

(1) محمد عابد الجابري، مسألة الهوية العروبة والإسلام والغرب، ط2، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1997م، ص 23.

(2) المرجع السابق، ص ص 50-51.

لأن يوضع سكان المنطقة الممتدة من الخليج إلى المحيط أمام الاختيار بين العروبة والإسلام. إنهم جميعاً عرب وعروبيون، لا بالفصاحة ولا بالنسب ولا بالدين، بل باللغة والثقافة والتاريخ والمصير الواحد والمصالح المشتركة"[1].

وهكذا يرى الجابري أنه لا وجود لإشكالية بين العروبة والإسلام؛ وأن التفريق بينهما لا مصلحة للعرب فيه، فهم عرب من المحيط إلى الخليج، ثقافتهم ومصيرهم ومصالحهم واحدة، والانتماء إلى القومية شيء، واعتناق الدين شيء آخر، و"ثنائية العروبة والإسلام لا معنى لها لا في المرجعية التراثية، ولا في المرجعية النهضوية، إنها ثنائية قائمة كلها على اللبس، على عدم تحديد دقيق للمفاهيم"[2].

كذلك نجد محمد عمارة يؤكد على عدم وجود تناقض بين العروبة والإسلام؛ فيقول: "فالقومية في الإطار الحضاري الإسلامي ليست مذهباً فكرياً، ولا هي إيديولوجية مذهبية، حتى نتصور قيام تناقض بينها وبين الإسلام الذي هو فكرية الأمة وإيديولوجيتها. وإنما القومية دائرة من دوائر الانتماء، يثمرها ويحددها الواقع، الذي لا يلغيه الإسلام، ولا يقفز عليه"[3]. فالعروبة والإسلام -عند محمد عمارة- يندمجان في دائرة الانتماء للواقع العربي ومسيرته التاريخية الحضارية التي لا تفصل بين العروبة، دائرة الانتماء القوم والوطني، والإسلام، دائرة الانتماء الديني؛ التي تجمع جميع القوميات أو القومية ذات الدين الواحد. فالعروبة ممزوجة بالإسلام، والإسلام امتزج بالعروبة؛ وأصبح كل منهما يعبر عن الآخر في منظومة لهضوية واحدة؛ فالخطاب القومي لا يستغني عن الدين في بناء توجهاته الوحدوية، وكذلك الخطاب الديني لا

---

(1) المرجع السابق، ص 52.

(2) المرجع السابق، ص 52.

(3) محمد عمارة، الغزو الفكري وهم أم حقيقة؟ مرجع سابق، ص 74.

يستغني عن العروبة في بناء توجهاته الوحدوية. إذاً فإن أحدهما يكمل الآخر، في الفكر العربي النهضوي، حيث نجد تكاملاً وتداخلاً بين ما هو عربي وما هو إسلامي في الوجود العربي والشخصية العربية، فالشخصية العربية تتضمن في تراثها الثقافي والحضاري الإسلام والعروبة معا.

3 – بين الوحدة العربية والوحدة الإسلامية:

أفرزت إشكالية العروبة والإسلام إشكالية أخرى تتعلق بالوحدة أو الاتحاد العربي، تتمثل في التساؤل عن الأساس الذي يمكن أن تقوم عليه الوحدة العربية الإسلامية؟ أعلى أساس العروبة، أم على أساس الانتماء الديني (الإسلام)؟

وفي محاولة التعامل مع هذه الإشكالية الأخيرة ظهرت اتجاهات وتيارات مختلفة، فكان هناك اتجاه يدعو إلى الوحدة على أساس الانتماء الديني (الوحدة الإسلامية) وآخر يدعو إلى الوحدة على أساس الانتماء العربي (الوحدة العربية). الوحدة الإسلامية تشمل جميع الأقطار التي دخلها وانتشر فيها الدين الإسلامي، أما الوحدة العربية تشمل جميع الأقطار والدول العربية التي تربطها لغة واحدة وتاريخ وثقافة واحدة وعرق واحد وأرض واحدة وانتماء ومصير واحد ومصالح مشتركة.

وبين هاتين الوحدتين تبرز لنا "أطروحات المتشددين المتعصبين لأحد طرفي هذه الثنائية...طرف يرى أن القومية تعلو على الدين وأعم منه...فالمتبعون لأديان مختلفة يمكن أن يشكلوا أمة واحدة، وطرف يرى –على العكس من ذلك–أن الدين يعلو على القومية وأعم منها، بمعنى أن الجماعة الدينية، كالجماعة الإسلامية، أو الأمة الإسلامية، أعم وأعلى...إنها تتكون من قوميات عديدة مختلفة"[1].

---

[1] محمد عابد الجابري، مسألة الهوية: العروبة والإسلام : والغرب، مرجع سابق، ص .ص25-26.

وكان من الذين نادوا بالوحدة الإسلامية الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا والكواكبي، فقد كان الدين هو الإطار العام لدعوة هؤلاء جميعاً، فقد رأى الأفغاني أنه لا وحدة للعرب والمسلمين دون رابطة الدين، وأن أي دعوة إلى الوحدة من غير هذه الرابطة مرفوضة ومستحيلة، حيث يقول: "لا جنسية للمسلمين إلا في دينهم"[1]. ويقول: "كل رابطة سوى رابطة الشريعة الحقة فهي ممقوتة على لسان الشارع والمعتمد عليها مذموم، والمتعصب لها ملوم"[2]. وفي تأكيده على عامل الدين وضرورته للوحدة يقول: "أرجو أن يكون سلطان جميعهم القرآن، ووجهة وحدتهم الدين"[3].

ومن جهته لم يخرج محمد عبده عن الإطار العام لفكر الأفغاني ودعوته إلى الوحدة، بمعناها الديني الإسلامي، وحذا حذوهما أيضاً رشيد رضا والكواكبي؛ إذ دعوا كلهم إلى الوحدة الإسلامية، ونادوا بقيام الجامعة الإسلامية.

وبين الوحدة الإسلامية والوحدة العربية يرى ساطع الحصري أن "الوحدة العربية أسهل بكثير من الوحدة الإسلامية، وأن هذه الوحدة الأخيرة لا يمكن أن تتحقق، على فرض إمكان تحققها، إلا بالوحدة العربية"[4]، وذلك لأن الوحدة الإسلامية أوسع وأشمل من الوحدة العربية، ولا يمكن أن نقول بالوحدة الإسلامية بدون الوحدة العربية، فالذي يعارض الوحدة العربية، يعارض في الوقت نفسه الوحدة الإسلامية، والذي ينادي بالوحدة الإسلامية دون الوحدة العربية، تكون دعوته غير منطقية وغير

---

(1) جمال الدين الأفغاني: الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني، تح: محمد عمارة، مرجع سابق، ص 43.

(2) المرجع السابق، ص 349.

(3) المرجع السابق، ص 345.

(4) ساطع الحصري، الأعمال القومية لساطع الحصري، القسم الثالث، مرجع سابق، ص 2720.

عقلية، وذلك لسهولة الوحدة العربية وتوفر إمكانية قيامها، فالوحدة العربية تعتبر بداية من بدايات الوحدة الإسلامية الشاملة، وجزءاً لا يتجزأ منها، فالوحدة العربية مقدمة والوحدة الإسلامية نتيجة لهذه المقدمة، وليس العكس[1].

وهكذا يرى الحصري إمكانية الوحدة العربية، واستحالة الوحدة الإسلامية.

ويرجع هذا الخلاف بين الوحدة العربية والوحدة الإسلامية إلى النظر في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، فقد نهض العرب وتقدموا في الماضي، بعد أن وحدهم الإسلام، وهو ما جعل فريقاً من المفكرين العرب ينادون بضرورة الوحدة الإسلامية، وقيام الدولة الإسلامية من جديد. وقد أدى انتشار الإسلام في العالم كله عن طريق العرب إلى جعل فريق من المفكرين العرب ينادون بالوحدة العربية وقيام الدولة القومية الوطنية، لبعث الدور الحضاري للعرب من جديد.

إذاً نحن هنا أمام اتجاهين فيما يتعلق بإشكالية الوحدة، يعتمد كل منهما على أدلة وشواهد من التاريخ العربي الإسلامي، أو ماضي الحضارة العربية الإسلامية. وفي محاولة لفض الخلاف بين هذين الاتجاهين يرى الجابري ضرورة التوحيد بينهما، من أجل تحقيق الوحدة والتقدم للعالم العربي، وذلك عن طريق الأخذ ببعض النقاط الأساسية التي تشكل معطيات للوحدة بين الاتجاهين الديني والقومي. وفي هذا يقول: "1) الفكر الديني الإسلامي سيكون مناقضاً لنفسه إذا ما هو قام ضد قضية الوحدة والتوحيد. 2) الوحدة الإسلامية هدف لا يمكن أن يتحقق بدون وحدة عربية. 3) الوحدة الإسلامية لن تتحقق كاملة، من المنظور الإسلامي نفسه، إلا عندما يتعرب غير العرب من المسلمين لساناً وثقافة، مع الحفاظ على اللغات واللهجات والثقافات المحلية. 4) أن الرابطة القومية شيء، والرابطة الدينية شيء آخر. ولا تتماهى الرابطتان

---

[1] المرجع السابق، ص 2720.

إلا عند بني إسرائيل، الذين يعتبرون «دينهم خاصاً بهم كقوم وكعرق. أما الإسلام فهو دين عالمي مفتوح على جميع القوميات.. 5) مهمة الفكر القومي العربي والفكر الديني الإسلامي معاً هي العمل على تمتين العلاقة بين الرابطتين وتوجيههما نحو المصلحة العامة المشتركة"[1].

الجابري هنا يدعو إلى دمج التصور الإسلامي (الديني) بالتصور القومي في منظومة الأهداف المشتركة الخاصة بالوحدة والتقدم العربي. وهذا ما نراه غير ممكن، لاختلاف المنطلقات أو المرجعيات لكلا الاتجاهين، وأيضاً لاختلاف الأهداف، فمرجعية الخطاب الوحدوي الديني (الإسلامي) هي الكتاب والسنة والسلف الصالح، وهدفه هو قيام الدولة الإسلامية التي تحكم بالشريعة الإسلامية. أما مرجعية الخطاب الوحدوي القومي (العروبي) فهي العقل، الإنسان، الواقع المعاش، وهدفه قيام الدولة القومية التي تحكم وفق دساتير أو قوانين وضعية يضعها البشر.

الخلاف بين أصحاب الاتجاهين هو إذاً خلاف أو صراع مرجعي معرفي إيديولوجي، يحكم العلاقة بين العروبة والإسلام، أو العلاقة بين الوحدة العربية والوحدة الإسلامية، وكذلك طبيعة الهوية العربية. وهذا يؤكد وجود نوع من الانغلاق، وشكلاً من أشكال التعصب في تناول القضايا والإشكاليات التي تتعلق بواقع التخلف العربي؛ هذا الواقع الذي لم يستجب لأي فكر طرح إلى حد الآن.

---

(1) محمد عابد الجابري، "حول الحوار القومي-الديني"، ندوة الحوار القومي-الديني، القاهرة: 25-27 سبتمبر 1989م، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1989، ص .ص73-74.

ثالثاً – إشكالية التجزئة والوعي بالوحدة العربية

لقد ارتبط الفكر القومي منذ البداية بواقع التجزئة العربية، وبضرورة الوحدة العربية، فكان جوهر القومية هو القضاء على التجزئة بالوحدة العربية الشاملة، وذلك لتوفر المقومات والعناصر والعوامل المساعدة على قيام مثل هذه الوحدة: كعامل اللغة والجنس والتاريخ والدين والأرض والمصلحة الاقتصادية.

وقد برزت فكرة الوحدة العربية كردة فعل ضد سيطرة الدولة العثمانية على دول الوطن العربي، وبالذات ضد سياسة التتريك الساعية إلى محو معالم الشخصية العربية وهويتها القومية، وصهرها في القومية التركية. ومن هنا شكل التتريك عاملاً مهماً من عوامل نشوء فكرة الوحدة العربية، كما كان الاستعمار البريطاني والفرنسي مصدراً من مصادر فكرة الوحدة العربية؛ نتيجة ما قاما به من اقتسام الدول العربية وأقاليمها، وترسيخ عامل التجزئة العربية: من أجل إضعاف قوتها في مواجهته وتحديه لها.

وهكذا كان "فعل التجزئة الاستعماري هو الذي أطلق في الوعي العربي فكرة الوحدة؛ أو أنه كان تاريخ تشكلها الفعلي، من حيث أن هذه (الفكرة) أرادت أن تكون نقضاً تاريخياً وسياسياً حاسماً لفعل التجزئة ذاك"[1]. وبذلك يكون واقع التجزئة وتحديات الاستعمار (التركي، البريطاني، الفرنسي، الإيطالي، الصهيوني) هي التي فرضت الوحدة العربية. ولم تكن الإشكالية الرئيسة التي واجهت المفكرين العرب هي فكرة الوحدة العربية ذاتها؛ بل كيفية تحقيقها، وعلى أي أساس يمكن أن تقوم؟

---

(1) عبد الإله بلقزيز، إشكالية الوحدة العربية، حطاب الرغبة، حطاب الممكن، ط 1، الدار البيضاء، أفريقيا الشرق، 1991م، ص15.

وقد اختلف المفكرون العرب حول كيفية تحقيق الوحدة العربية، وكذلك حول شكلها وحول أسسها وعواملها وعناصرها ومقومات قيامها وحدوثها. وإلى جانب هذا الاختلاف الفكري كان ثمة اختلاف الأعراق والأقليات والمذاهب والديانات والموارد الاقتصادية بين أقطار الوطن العربي. فحول شكل الوحدة اختلفت النداءات، فهناك من نادى بوحدة سوريا الكبرى، وهناك من نادى بوحدة الجزيرة العربية، وهناك من نادى بوحدة المشرق العربي، وهناك من نادى بوحدة المغرب العربي، إلى جانب الوحدات الثنائية والثلاثية. وفي هذه الأثناء كانت هناك الدعوة إلى الوحدة العربية الكاملة.

عن هذه الدعوة الأخيرة يرى محمد عابد الجابري أنها دعوة مثالية حالمة، لا تؤدي إلى نفع، ولا يمكن أن تكون في الوقت الحالي، ذلك لأن "الواقع العربي الراهن...لا يحتمل هذا الشعار...العالم العربي اليوم أربع مجموعات متميزة، مؤهلة لنوع من الوحدة أو الاتحاد: مجموعة الجزيرة والخليج واليمن، مجموعة الهلال الخصيب (العراق، سوريا، لبنان، الأردن، فلسطين)، مجموعة وادي النيل والقرن الأفريقي (مصر، السودان، الصومال، جيبوتي) ومجموعة بلدان المغرب العربي الخمسة. إن العمل الوحدوي داخل هذه المجموعات لا يتعارض مع العمل الوحدوي على الصعيد العربي العام، سواء في صورة تعاون ثنائي، أو في صورة تنسيق داخل جامعة الدول العربية"[1].

الجابري إذاً يؤيد فكرة الوحدة الجزئية أو الإقليمية، وذلك لإمكانية حدوثها من جهة، ومن جهة أخرى لأن من شأنها أن تسهل أو تقرب من حدوث الوحدة العربية الشاملة، فالوحدة العربية "لن تتحقق كاملة مرة واحدة، بل لابد من أن تمر عبر

---

(1) محمد عابد الجابري: مسألة الهوية، العروبة والإسلام...والغرب، مرجع سابق، ص 84.

مراحل وأشكال وصيغ. والفكر القومي مطالب برصد هذه المراحل والصيغ والأشكال والتبشير بها في حينها، والدفع بها نحو التحقيق"[1].

أما مقومات الوحدة العربية وعناصر وعوامل قيامها فقد حددها المفكرون القوميون العرب في: اللغة؛ الدين؛ التاريخ؛ الأصل والجنس؛ الأرض والبيئة الطبيعية؛ الاقتصاد والمصالح المشتركة. ولكنهم اختلفوا حول أولويتها وأهميتها بالنسبة لقيام الوحدة العربية أو الدولة القومية؛ فساطع الحصري يرى أن اللغة والتاريخ من أقوى العوامل وأهمها في قيام الأمم والقوميات، فيقول: "إن أهم العوامل التي تولد في النفوس رغبة الاتحاد، فتؤدي إلى تكوين القومية، وتأليف الأمة، إنما هي: وحدة اللغة والتاريخ"[2]. وعن دور اللغة والتاريخ في تكوين الأمم يقول: "إن اللغة هي روح الأمة وحياتها. إنها بمثابة محور القومية وعمودها الفقري، وهي من أهم مقوماتها ومشخصاتها. أما التاريخ فهو بمثابة شعور الأمة وذاكرتها، فإن كل أمة من الأمم إنما تشعر بذاتها، وتكون شخصيتها بواسطة تاريخها الخاص"[3].

ويستبعد ساطع الحصري العوامل الأخرى، مثل الدين والاقتصاد والأرض، من منظومة مقومات الوحدة العربية، ويجعل منها عوامل ثانوية مساعدة لقيام وحدة الأمم؛ فهو يرفض الدين كعامل أساسي، ذلك لأن الوحدة بناء عليه شيء مستحيل، فهو يرى أن الوحدة الدينية تضم تحتها قوميات مختلفة، ومن ثم ليس من السهل توحيد جميع القوميات تحت دين واحد. كما يرفض الحصري العامل الاقتصادي، لأنه بإمكان هذا العامل أن يربط الدول العربية بالدول الأخرى غير العربية، فضلاً عن اصطدام المصالح الاقتصادية بين طبقات الأمة واختلافها بين المدن؛ ولأن الشعوب

---

(1) المرجع السابق ص 85.

(2) ساطع الحصري، الأعمال القومية لساطع الحصري، القسم الثالث، مرجع سابق، ص 2654.

(3) المرجع السابق ص 2645.

المحكومة لا تستطيع أن تقاوم سيطرة الحاكمين الاقتصادية، حتى لمدة قصيرة، فالمصالح الاقتصادية أقل الأمور التصاقاً بالقوميات، وأشدها خضوعاً لسلطة الحكام[1].

ويرفض الحصري أيضاً العامل الجغرافي، الذي اعتمد عليه المنادون بوحدة الهلال الخصيب ووحدة سوريا الكبرى ووحدة وادي النيل والمغرب العربي، وذلك لأن "الرقعة الجغرافية التي تقطنها الأمة تتوسع وتتقلص بتوالي السنين، وثانياً أن الأمة الواحدة قد تنتقل من رقعة جغرافية إلى رقعة جغرافية أخرى. ثالثاً أن الرقعة الجغرافية الواحدة قد تضم جماعات من أمم مختلفة"[2].

وهكذا فإن القومية العربية أو الوحدة العربية عند ساطع الحصري ترتكز على عاملين أساسيين هما: اللغة والتاريخ، لأن "الوحدة في هذين الميدانين هي التي تؤدي إلى وحدة المشاعر والمنازع، ووحدة الآمال والآلام، ووحدة الثقافة. وبكل ذلك تجعل الناس يشعرون بأنهم أبناء أمة واحدة، متميزة عن الأمم الأخرى"[3].

ويرى الحصري أن فكرة الوحدة العربية هي "نتيجة طبيعية لوجود الأمة العربية نفسها. هي قوة اجتماعية، تستمد نشاطها من حياة اللغة العربية، وتاريخ الأمة العربية، واتصال البلاد العربية"[4].

بيد أنه يؤخذ على ساطع الحصري أنه لم يبحث في سبل ووسائل تحقيق الوحدة العربية، أو في مقومات النضال والكفاح من أجل تحقيقها، أو في محتواها السياسي والاجتماعي.

---

(1) المرجع السابق، ص1951.

(2) المرجع السابق، ص 2043.

(3) المرجع السابق، ص 2652.

(4) المرجع السابق، ص 2724.

أما قسطنطين زريق فيرى أن الأسس التي تقوم عليها القومية أو الوحدة العربية هي اللغة والثقافة والعادات والذكريات التاريخية والمصالح الحاضرة والمستقبلية، ويستبعد منها عامل الجنس أو العرق، فيقول: "إن الروابط القومية ليست مستمدة من ميزات جنسية بحتة، فمنذ فجر التاريخ ونشوء الحضارة، بل قبل ذلك بأزمنة مديدة، تمازجت الأجناس واختلطت، بحيث لم يعد بالأماكن علمياً وواقعياً فصلها بعضها عن بعض، أو نسبة الخصائص القومية إليها، وإنما ترتد هذه الخصائص إلى وقائع وعوامل جغرافية ولغوية وثقافية وتاريخية ومصلحية"[1].

إن زريق هنا يرى أنه من المستحيل عد الجنس عاملاً من عوامل ومقومات الوحدة أو القومية، حتى لو افترضنا إمكانية استخلاص الصفات الجنسية، ودورها الحضاري في كل أمة مع أن هذا أمر بالغ الصعوبة، ومن ثم فلا يمكن أن نعتبر من العرق أو الجنس عاملاً مهماً ومقوماً أساسياً من مقومات الرابطة القومية أو الوحدة العربية[2]. كما استبعد زريق عنصر أو عامل الدين من عوامل القومية أو الوحدة، فقد فصله فصلاً مطلقاً عن الدولة، لأن القومية بنظره تتعارض مع الدعوة الدينية لقيام الدولة الإسلامية الحاكمة بالشريعة (الكتاب والسنة). فالقومية مرتبطة بمبدأ العلمانية (فصل الدين عن الدولة)، ذلك أنه من الصعب أن تقوم الدولة على دين واحد، في حين يوجد فيها تعدد ديني ومذهبي وطائفي، فكيف يضمن العمل القومي القائم على الدين الواحد أو وحدة الدين الحرية والمساواة والعدالة لجميع المواطنين، على اختلاف عقائدهم ومذاهبهم؟. ومن هنا يرى زريق ضرورة فصل الدين عن المؤسسات المدنية والاجتماعية، وذلك لأنه "إذا لم تستطع القومية العربية، مفهوماً أو تطبيقاً، أن تتعلمن

---

(1) قسطنطين زريق، نحن والمستقبل، ط2، بيروت، دار العلم للملايين، 1980م، ص222.

(2) المرجع السابق: ص ص 222-223.

بهذا المعنى، فإنها سوف تتعثر وتعجز عن أن تتكون هي، أو أن تغدو أداة لتكوين أمة وتطويرها"[1].

كما يربط زريق بين الهوية العربية والقومية وإمكانية تحقيق الوحدة العربية، وأن هذه العلاقات الثلاث لا توجد إلا –كما يقول– "بالنظر والإدراك والإرادة، والسعي على ضوء الحاجات الحاضرة والمستقبلة، وبأثر الاهتمامات التي تبعثها هذه الحاجات في نفوسنا"[2].

وتعد عوامل اللغة والتاريخ والثقافة والأرض والمصلحة عوامل قوية لقيام الوحدة العربية والقومية العربية، إذا كان هناك وعي بها وبمتطلبات الحاضر والمستقبل.

وهكذا يعد زريق مفكراً قومياً عقلانياً علمانياً، وقد غلب على كتاباته طابع الفلسفة التاريخية المتعلقة بدراسة عوامل وقيام الحضارات وانهيارها.

أما ياسين الحافظ فيرى أن هناك عوامل جاذبة وعوامل نابذة في السيرورة الوحدوية. ويحدد لنا أولاً العناصر والميول الجاذبة الدافعة إلى الوحدة في "شعور هؤلاء البشر المنتشرين من الخليج إلى المحيط بأنهم ينتمون إلى أمة واحدة، ويجمعهم مصير مشترك"[3]. إذاً فالعامل الأول هو الانتماء والمصير المشترك بين أبناء الأمة الواحدة. أما العامل الثاني فهو "مفاعيل الهيمنة الإمبريالية وضغوطها ونهبها للشعب العربي، فضلاً عن زحوف أو تهديدات عدد من الدول القائمة على أطراف الوطن العربي وفي قلبه"[4].

---

(1) المرجع السابق، ص 223.

(2) المرجع السابق، ص 224.

(3) ياسين الحافظ: في المسألة القومية الديمقراطية، د ط، بيروت، معهد الإنماء العربي، 1990م، ص26.

(4) المرجع السابق، ص 29.

العامل الثاني إذاً يعد عاملاً خارجياً يتعلق بالاحتلال والغزو والاستعمار الغربي والصهيوني، وهو يعد دافعاً قوياً لمقاومة الهيمنة والاحتلال الغربي والصهيوني وتحرير الأرض العربية.

أما العامل الثالث فهو "النزوع العربي إلى التقدم، إلى دخول العصر، إلى تأكيد الذات"[1]. وهذا عامل متعلق برغبة العرب في مجاراة الحضارات والأمم الأخرى في التقدم والرقي.

وبالتأكيد على هذه العوامل يكون ياسين الحافظ قد ربط قيام الوحدة العربية بثلاث علاقات جوهرية، بها يتحدد مستقبل الأمة العربية. وقد تمثلت هذه العلاقات في وحدة الانتماء والمصير، وضرورة مقاومة الهيمنة الاستعمارية وتحرير الأرض العربية من الاحتلال الغربي، وتأكيد الوجود العربي بمواكبة التطور والتقدم الحضاري. ويرى الحافظ أن ترابط واجتماع هذه الميول والاتجاهات في الوعي العربي الجماعي: أي اتحاد الرؤى القومية لقادة الحركات الوحدوية والقادة السياسيين للبلاد العربية بالشعور الشعبي العربي بضرورة قيام الوحدة العربية، يدفع إلى قيام الوحدة العربية ويحققها.

أما العوامل النابذة، التي تحول دون قيام الوحدة العربية وسيرورتها، عند الحافظ فهي "التأخر العربي العام. هذا التأخر الذي يتجلى أولاً سياسياً في إلغاء دور الشعب، ويتجلى ثانياً إيديولوجياً في كون الوعي العربي وعياً مفوتاً وقاصراً عن متطلبات التقدم العربي، ويتجلى ثالثاً اقتصادياً في كون الاقتصاد العربي اقتصاداً متأخراً، مندلقاً وتابعاً للاقتصاد الإمبريالي"[2]. والعامل الثاني هو "الهيمنة الإمبريالية ومحاولتها ممارسة

---

(1) المرجع السابق، ص 30.

(2) المرجع السابق، ص 32.

ضرب من التحميد للاحتمالات الوحدوية السياسية"[1]. والعامل الثالث هو "واقع التجزئة والمقاومة التي يبديها"[2]. والعامل الرابع هو "الإيديولوجيات الضمنية أو الصريحة للأقليات الدينية والقومية في الوطن العربي"[3]. أما العامل النابذ للسيرورة الوحدوية الخامس والأخير فهو "شخصنة السلطة...أي الاندماج الحاصل بين السلطة والشخص الذي يشغلها"[4].

إن ياسين الحافظ، إذ يذكر العوامل الجاذبة والنابذة للوحدة، قد شخص حالة العالم العربي المتأزمة، ورأى أن الوعي بهذه الأزمة وما تقتضيه من ضروريات واجبة على العرب من تحرير الأرض العربية من الاحتلال ومقاومة الاستعمار والصهيونية، والقضاء على التسلط والاستعباد والاستبداد الذي تمارسه الحكومات القائمة على الدول العربية، وتوحيد الأمة والقضاء على التفرقة العنصرية والتجزئة الإقليمية، وإثبات الهوية العربية، والقضاء على التبعية والهيمنة الغربية، ووضع الذات العربية مقابل الآخر الغربي، وركب الحضارة وتحقيق التنمية والتقدم والاستقلال الذاتي للأمة العربية.

كل ذلك من شأنه أن يقرب العالم العربي من مركز الوحدة العربية. ولا شك أن ثمة ثلاثة عناصر تتطلب هذا الوعي: هي المفكر القومي، القائد السياسي، الشعب العربي، وإن ترابط هذه العناصر في منظومة الوعي القومي الوحدوي هو السبيل لتخطي أزمة التخلف والانحطاط والتجزئة والتبعية التي يعاني منه العالم العربي.

---

(1) المرجع السابق، ص 34.

(2) المرجع السابق، ص 35.

(3) المرجع السابق، ص 37.

(4) المرجع السابق، ص 38.

وينبغي أن نلتفت إلى ما قدمه ياسين الحافظ حول العوامل الجاذبة والنابذة للوحدة العربية، حيث بين مدى علاقة الآخر وتأثيره في عملية الوعي بضرورة النهوض والوحدة العربية.

وهكذا نرى أن المفكرين القوميين العرب قد اختلفوا حول العوامل والمقومات الأساسية التي يمكن أن تقوم عليها الوحدة العربية الشاملة، مع اتفاق محدود على اعتبار بعض العوامل مكملاً بعضها لبعض في عملية الوحدة، وأن قيام الوحدة على أساس تجمع هذه العوامل ليس شرطاً أساسياً لقيامها؛ حيث يمكن أن تقوم الوحدة العربية على عوامل دون الأخرى. فمثلاً يمكن أن تقوم الوحدة على أساس عاملي اللغة والتاريخ، ويمكن أن تقوم على أساس عاملي الجنس والدين؛ ويمكن أن تقوم على عاملي الاقتصاد والمصالح المشتركة، ويمكن أن تقوم على أساس السياسة والاجتماع..إلخ. ذلك أنه ليس من الضروري أن تقوم على كل هذه العوامل مجتمعة؛ كما أننا لا نستطيع أن نفضل عاملاً منها على آخر، في قيام الوحدة، فكلها أساسية وضرورية.

وهكذا فإن أهمية الوحدة وأولوية كل منها على الآخر، ترجع إلى وجهة نظر المفكر وغاياته وأهدافه ومنطلقاته الفكرية، فالتاريخ الإنساني يثبت لنا دورها في تشكل الأمم والقوميات والحضارات.

وإلى جانب الخلاف حول المقومات الأساسية للوحدة القومية العربية، تبرز فكرة (الإقليم القاعدة)؛ التي قال بها نديم البيطار، ويقصد بها بروز "إقليم بين الأقاليم أو الكيانات المدعوة إلى الوحدة يقوم بدور القاعدة لحركة التوحيد السياسي؛ يستقطب العمل الوحدوي الذي يتمحور عليه عبر المجتمع المجزأ، ويقوده نحو أو إلى الهدف

النهائي، أي الاتحاد في دولة واحدة"[1]. فالعمل الوحدوي في رأي ندم البيطار، لا يتم دون توفر هذا الإقليم-القاعدة. وقد استقى ندم البيطار هذه الفكرة من التجارب الوحدوية التي قامت بها بعض الدول الأوروبية، فإقليم القاعدة هو "القانون الأساس والأهم في تجارب الوحدة على الإطلاق. هذا حال فرنسا التي حققت وحدتها السياسية القومية، انطلاقاً من إقليم قاعدة هو ايل دو فرانس (جزيرة فرنسا). وهذا حال أسبانيا التي حققت وحدتها هي الأخرى، انطلاقاً من إقليمها القاعدي (كاستيل). والأمر نفسه بالنسبة إلى ويسيكس في إنجلترا، وإنجلترا في بريطانيا، وإمارة موسكوفيا في روسيا، وروسيا في الاتحاد السوفييتي، والتي كانت جميعها أقاليم قاعدية، لتلك الدول، ومنطلق توحيدها السياسي والقومي"[2].

وقد رشح البيطار مصر لهذا الدور (الإقليم القاعدة)، ويدلل على ذلك بقوله: "لقد وفر الخط القومي في ظل القيادة الناصرية في القاهرة الإقليم-القاعدة (القانون الحفاز) الذي أنجب الجمهورية العربية المتحدة (1961/9/28-1958/2/22) كاستجابة للتحدي الصهيوني، وكمحاولة لتجاوزه وإضعاف المخاطر الخارجية...لذلك كانت ولادة الجمهورية أهم منعطف ثوري في التاريخ العربي الحديث كله، فقد وفر للحركة العربية الثورية الوحدوية القاعدة التي لا مفر منها لنجاحها؛ القاعدة التي أخذت تستقطب الأمة الممزقة، فترى فيها هذه الأمة طريقها إلى وحدتها، وإلى تحرر الأرض المحتلة، وتحقيق مقاصدنا الجديدة في مستقبل عربي جديد"[3].

---

(1) ندم البيطار، التجربة الثورية بين المثال والواقع، ط1، الرباط-المغرب، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، 1989م، ص6.

(2) عبد الإله بلقزيز، إشكالية الوحدة العربية، مرجع سابق، ص 43.

(3) جورج حجار، "ندم البيطار رائد البحث المنهجي العلمي في الفكر القومي العربي"، مجلة الفكر العربي، ع56، 1989م، بيروت، معهد الإنماء العربي، ص58.

وبعد غياب الناصرية وحلول الساداتية، التي أخرجت مصر من هذا الدور (الإقليم القاعدة)، يقترح البيطار حلاً آخر هو " إقامة(القاعدة-المركبة) في خطوة أولى من خلال اتحاد بين مصر وليبيا، وفي مرحلة ثانية بين سورية ومصر"[1]، وذلك -كما يقول- "لأن قيام مصر بدورها كإقليم-قاعدة قد لا يكون ممكناً، بسبب العداء الصهيوني-الأمريكي الشرس، الذي يعني تحديات وصعوبات إضافية متنوعة، دون اتحاد مع ليبيا، كخطوة أولى؛ هذه الخطوة مهمة وضرورية، إلى درجة يمكن القول معها إن عدم تحققها قد يعني أن العمل الوحدوي سيراوح في مكانه، ويستنزف إمكاناته في حلقة مفرغة"[2]، فإقليم القاعدة عند البيطار "يستكمل دوره في قيام القاعدة المركبة"[3].

كذلك يرى ياسين الحافظ أن "مستقبل العملية الوحدوية يتوقف إلى حد كبير على وجود قطر عربي مؤهل لممارسة دور المحور الذي يتكور حوله، خلال سيرورة تذويب منهجية طويلة، الشعب العربي في كافة أقاليمه"[4]. ويقول "لا نعتقد أن ثمة قطراً عربياً آخر أكثر تأهيلاً من مصر لقيادة السيرورة الوحدوية"[5].

وعن دور مصر في النهضة القومية العربية وإمكانية لعبها دور الإقليم القاعدة -على حد تعبير البيطار- كان ساطع الحصري قد رأى أن الطبيعة قد زودت "مصر بكل الصفات والمزايا التي تحتم عليها أن تقوم بواجب الزعامة والقيادة في إنهاض القومية العربية، لأنها تقع في مركز البلاد العربية، بين القسمين الأفريقي والآسيوي

---

(1) عبد الإله بلقزيز، إشكالية الوحدة العربية، مرجع سابق، ص 44.

(2) نديم البيطار، التجربة الثورية بين المثال والواقع، مرجع سابق، ص 7.

(3) المرجع السابق ص 9.

(4) ياسين الحافظ، في المسألة القومية الديمقراطية، مرجع سابق، ص 49.

(5) المرجع السابق ص 66.

منها، كما أنها تكون أكبر كتلة من الكتل التي انقسم إليها العالم العربي، بحكم السياسة والظروف. وهذه الكتلة قد أخذت حظاً أوفر من غيرها من الحضارة العالمية الحديثة، وأصبحت أهم مركز من مراكز الثقافة في البلاد العربية، وهي أغنى هذه البلاد بأجمعها، كما أنها أقدمها في تشكيلات الدولة العصرية وأقواها في الآداب وأرقاها في الفصاحة"[1]. ويضيف قائلاً "وكل ذلك...ما يجعل مصر (الزعيمة الطبيعية) للقومية العربية"[2].

وهكذا فقد أشاد الحصري بالدور الذي يمكن أن تقوم به مصر في عملية توحيد الأمة وقيام الدولة القومية العربية؛ وذلك للمزايا والخصائص التي تتمتع بها مصر؛ وتتميز بها عن غيرها من الدول العربية من حيث الموقع والسياسة والثقافة واللغة والآداب، فهذا ما يؤهلها -في نظر الحصري- إلى أخذ المركز الأساسي في العملية الوحدوية. وفي نقد هذه النظرية (الإقليم-القاعدة) يقول الجابري "إن القول بالإقليم-القاعدة معناه تصور الوحدة على أساس أن قطراً عربياً واحداً هو المركز والأقطار الأخرى أطراف وتوابع"[3].

ويرى بلقزيز أن هذا التصنيف للعالم العربي على أساس مركز وأطرف هو "تصنيف لا يمكن أن يستند إلى أي أساس علمي. صحيح أن لمصر مركزاً استراتيجياً داخل النظام الإقليمي العربي، سواء بسبب موقعها الجيوسياسي، أو بسبب ثقلها البشرية، لكن هذا الامتياز لم يكن عنصراً إيجابياً إلا في الحالات التي تكون فيها

---

(1) ساطع الحصري، الأعمال القومية لساطع الحصري، القسم الثالث، مرجع سابق، ص 2714.

(2) المرجع السابق، ص 2714.

(3) محمد عابد الجابري، مسألة الهوية العروبة والإسلام...والغرب، مرجع سابق، ص76.

القيادة السياسية في مستوى استثماره، وفي الحالات التي يكون فيها العالم العربي متماسكاً داعماً لمصر"[1].

ويؤكد الجابري على أن "الحلم بالوحدة التي تتمحور حول (الإقليم-القاعدة) ويقودها (الزعيم) حلم ميتولوجي طوباوي...إن ذلك، إذا حدث، فإنما يحدث في ظروف استثنائية. والظروف الاستثنائية لا تشكل قاعدة"[2]. ومن هنا فالجابري يرى أن فكرة الإقليم-القاعدة هي فكرة غير علمية وغير إجرائية وطوباوية. ومن جهة يراها بلقزيز فكرة إرادوية لاتاريخية ميتافيزيقية وكذلك طوباوية[3].

وفي النهاية يرى الجابري ضرورة أن "ننظر إلى الوحدة، لا كهدف في ذاتها، بل من أجل ما ستشبعه من حاجات، وتحققه من منافع، وتستجيب له من ضرورات. فعلى أساس إبراز الحاجات والمنافع والضرورات يجب أن يتأسس كل إقناع أو اقتناع بالوحدة العربية مستقبلاً؛ فبدون هذا ستبقى كما كانت، حلماً إيديولوجيا ورومانسياً، يبحث له عن مجال للتحقق خارج الحاضر، في أوهام الماضي وأحلام الآتي الذي لا يأتي"[4]. فالجابري يدعو إلى التخلي عن فكرة (الإقليم-القاعدة) وعن فكرة (الزعيم البطل)، لأنهما من الأفكار التي ترسخ مبدأ التبعية لهذا الإقليم، كما أنها قد تبرر ابتلاع هذا الإقليم للأقاليم الأخرى، وإذابتها وصهرها في داخله. وهذا بدوره يلغي كل الخصوصيات والمصالح الفردية، ما يعني أن هناك استبداداً وتسلطاً، ولا يعني أن هناك وحدة واندماجاً وانسجاماً.

---

(1) عبد الإله بلقزيز، إشكالية الوحدة العربية، مرجع سابق، ص 44.

(2) محمد عابد الجابري، مسألة الهوية...، مرجع سابق، ص 77.

(3) عبد الإله بلقزيز، إشكالية الوحدة العربية، مرجع سابق، ص ص 48-49.

(4) محمد عابد الجابري، مسألة الهوية...، مرجع سابق، ص 79.

إن المطلوب هو التركيز على الواقع العربي، وما يتطلبه من حاجات وأفكار تتناسب معه، ولا تسير ضده، أو تزيد من أزمته، أو تعلو عليه، فتصبح مثالاً وخيالاً لا يمكن تحقيقه. فالوحدة العربية لا تبنى على الأفكار الخيالية الحالمة بالأمجاد العظيمة التي تفوق القدرات والإمكانيات الآنية، بل تبنى على مقتضيات الواقع ومتطلباته في كافة مجالاته السياسية الاجتماعية والثقافية والاقتصادية الأدبية الفنية..إلخ.

إن التفكير في الوحدة، وفق معطيات الواقع العربي، هو ما يمكن أن يقودنا إليها، بسبب توافق المطالب مع الواقع وإمكانيته واستجابته لتحقيقيها، فالمطلوب هنا التخلي عن الأحلام والأفكار الخيالية المتعلقة بوجود العوامل والمقومات المساعدة على قيام الوحدة العربية، فالواقع العربي الراهن يرفض ما يسمى بدم عربي واحد، أو دين واحد، أو عرق وأصل واحد، أو لغة وأرض واحدة، أي يرفض هذه العوامل كأسس للنهضة أو للوحدة القومية العربية. وذلك لأن الحقيقة الواقعية تقول عكس ذلك، حيث إنه ليس هناك دم عربي أو دم أوروبي أو دم أفريقي أو دم آسيوي أو دم تركي أو ألماني أو إيطالي..إلخ، فالدم يتحلل علمياً إلى فصائل يرمز إليها بعدة رموز علمياً، بحيث يمكن التمييز بينها، كما أنه على صعيد الواقع، من ناحية تاريخية، نجد أن الأمم والأقوام والشعوب والقبائل قد اختلطت ببعضها البعض، وانصهرت في بعضها البعض، بحيث يصعب التمييز بينها، وذلك عبر مسيرة تاريخ الشعوب على الأرض.

ومن هنا فإنه لا يوجد هناك عرق واحد أو دم واحد يجمع الأمة العربية، سواء من ناحية بيولوجية أو تاريخية. فالعرق ليس واحداً، من المحيط إلى الخليج، بل هناك تنوع في الأعراق، إلى جانب الاختلاط في قلب الوطن العربي، فهناك أقليات وقوميات أخرى غير القومية العربية توجد بين المحيط إلى الخليج، ومن ثم فإذا قامت وحدة عربية، فإنه لا يمكن اتباع سياسة التعريب ضدهم أو تذويبهم ودمجهم في هذه

الوحدة. فإذا حدث ذلك، فإنه سوف يعني محو هويتهم، ومسخ قوميتهم وثقافتهم، وتذويب وجودهم. وهذا الأمر يضعف من إمكانية الوحدة العربية، بسبب ما يحدثه من صراع وحروب عرقية داخل الوطن العربي. وهذا يعني في النهاية ترسيخ التجزئة والانقسامات الداخلية. ومن ثم فالوحدة على أساس العرق أو الأصل يرفضها الواقع العربي الممتزج والمتعايش مع الأعراق الأخرى المختلفة. كذلك ليس هناك دين واحد يجمع أفراد الأمة العربية في دولة عربية واحدة، وذلك لتنوع الديانات التي يدين بها الشعب العربي، وكذلك لاختلاف المذاهب وتفرقها وتصادمها مع بعضها البعض داخل الدين الواحد، الأمر الذي يجعل من عملية التوحيد العربي على أساس ديني شيئاً يكاد يكون مستحيلاً.

من جهة أخرى لا يمكن قيام الوحدة العربية استناداً إلى عامل اللغة؛ فليس هناك لغة واحدة في العالم العربي بين المحيط والخليج، كما أن المواطن العربي لا ينطق بلغة واحدة في التعبير والتخاطب مع الآخرين، فقد فرض الواقع المعاصر على المواطن العربي أن يتعلم لغات أخرى، وأن يستخدمها في حياته اليومية في المجالات المختلفة، وذلك يعود لأسباب كثيرة، تاريخية بالدرجة الأولى.

أما الوحدة على أساس الأرض فهي أيضا غير واقعية، وذلك لاختلاف الموارد المادية والثروات الطبيعية من مكان إلى آخر. فهناك دول وأقاليم عربية فقيرة، من حيث الموارد الغذائية والثروات الطبيعية، وهناك دول وأقاليم غنية بها، فكيف تكون الوحدة بين هذه الدول الغنية والفقيرة، وعلى أي أساس نعتبر الأرض العربية واحدة؟ فالدول العربية تفصلها الثروات والموارد الطبيعية عن بعضها البعض، كما تفصل بينها البحار والأنهار والجبال والصحارى، فضلاً عن أننا نجد الدولة الواحدة تنقسم إلى

عدة أقاليم مختلفة، ونجد سياسة هذه الدولة الواحدة تجاه هذه الأقاليم مختلفة ومتبدلة وغير عادلة في كثير من الأحيان.

ومن هنا فإن عامل الأرض والجغرافية والثروات لا يعد عاملاً مساعداً على قيام الدولة العربية الواحدة، وكذلك عامل التاريخ، وذلك لأننا، إذا نظرنا إلى التاريخ العربي، وجدناه مليئاً بالحروب والصراعات والغزوات والانقسامات بين العرب أنفسهم، وكذلك قيام حضارات مختلفة لأقوام وشعوب مختلفة على الأرض العربية، فالتاريخ يروي لنا قصص أقوام عاشت على الأرض العربية، وأقامت حضارتها ودولتها القومية على هذه الأرض.

فإذا ما جئنا إلى عامل المصالح المشتركة نرى أن هذا العامل غير مساعد على قيام الوحدة، وذلك لأنه يمتاز بالنسبية، كما تتحكم فيه سياسة الدول، فالمصالح متبدلة ومتغيرة بين الدول العربية؛ إذ يمكن أن تقوم وحدة بين دولتين أو ثلاث على أساس المصالح المشتركة، ولكن لا يمكن أن تقوم الوحدة بين الدول العربية كلها، على هذا الأساس، وذلك لأن هناك دولاً عربية ليس بينها مصالح مشتركة، فضلاً عن أن المصالح ليست ثابتة: فبناء الوحدة على أساس المصالح: يجعلها مرشحة للانتهاء حال انتهاء هذه المصالح الفعلية أو المرجوة.

بيد أن هذا العامل يعد في الوقت الحاضر أصلح العوامل لقيام الوحدة العربية. وذلك بناء على ما تبينه لنا التجارب الوحدوية التي يعيشها العالم المعاصر اليوم، كتجربة الاتحاد الأوروبي، والولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفييتي سابقاً، فهذه الولايات المتحدة الأمريكية نراها مكونة من شعوب وأعراق وديانات وتضاريس ولغات مختلفة، فما الذي وحد هذه الشعوب وهذه الديانات وهذه الأراضي وهذه اللغات في دولة واحدة متحدة وقوية؟ كذلك ما الذي يوحد

الأوروبيين اليوم؟ أهي اللغة أم الدين أم القومية أم الأرض أم الثروات؟ وما هو الأساس الذي تقوم عليه فكرة الوحدة في العصر الحالي؟

نعم لقد اختلفت المقاييس والمعايير التي تقوم عليها الوحدة أو الرؤية الوحدوية اليوم، فالوحدة اليوم ينظر إليها على أساس تحقيق المصالح والمنافع والضروريات والحاجات الأساسية المشتركة بين الشعوب المختلفة، لمواجهة تحديات العصر، وتحقيق وجود الذات المتحدة في التاريخ الحضاري للإنسانية. وما يجب أخذه بعين الاعتبار هو أن عوامل اللغة والأصل والتاريخ والدين والأرض قد ظلت "تحفظ للعرب شعورهم بوحدتهم، رغم تعدد كياناتهم السياسية. غير أن هذه العوامل، على أهميتها، لا تكفي لكي تكون مداميك للوحدة العربية، أو عناصر بنيوية تكوينية لها، فالحاجة إلى الوحدة لا يبررها فقط هذا الواقع الثقافي-اللغوي-العقدي...وإنما تبررها أيضا، وأساساً، المصالح الحاضرة والمستقبلية للجماعة القومية العربية"[1]. فالوحدة اليوم تقوم على أساس الضرورات الاقتصادية والمصالح النفعية المشتركة.

من جهة أخرى برزت، في ظل الخطابات القومية، إشكالية تعدد الاتجاهات الوحدوية في العالم العربي، والأمر لا يقتصر على ظهورها، بل وفشلها في تحقيق أي شيء على هذا الصعيد. من هذه الاتجاهات أو الحركات الوحدوية حركة البعث العربي الاشتراكي والحركة الناصرية. وتعد الحركتان البعثية والناصرية من أهم الحركات والإيديولوجيات القومية الوحدوية التي نادت بالوحدة العربية في مفاهيمها النظرية والعملية، انطلاقاً من عدة دوافع وأهداف، يتم من خلالها استيعاب مقومات النهضة القومية العربية، فالبعث يرى "أن العرب أمة واحدة، وأن روحها روح واحدة، وأن النضال هو الذي ينقل الوحدة من حيز الإمكان إلى حيز الفعل

---

[1] عبد الإله بلقزيز، إشكالية الوحدة العربية، مرجع سابق، ص 52.

والتحقق. أما الفوارق بين أجزاء الوطن العربي فهي مصطنعة عرضية زائفة، تزول جميعها بيقظة الوجدان العربي"[1].

فمن وجهة نظر البعث يشكل العرب "أمة واحدة، لها حقها الطبيعي في أن تحيا في دولة واحدة، وأن تكون حرة في توجيه مقدراتها. الوطن العربي وحدة سياسية اقتصادية لا تتجزأ، ولا يمكن لأي قطر من الأقطار العربية أن يستكمل شروط حياته منعزلاً عن الآخر"[2]. فالقومية والوحدة العربية هما جوهر حركة البعث العربي الاشتراكي. وإلى جانب هدف الوحدة، هناك هدفا الحرية والاشتراكية، حيث يرى البعث أن "الوحدة صراع داخلي ضد التجزئة...وخارجي ضد القوى الراغبة في تمزيق وتشتيت الوطن العربي، والحرية سعي داخلي لضمان القيمة الإنسانية للإنسان العربي، ورفض الاستبداد به، وخارجي للتحرر من تطويق النفوذ والمصالح الأجنبية في الوطن العربي...والاشتراكية نضال داخلي من أجل تحقيق العدالة الاجتماعية، وضمان حقوق المواطنة، وتكافؤ الفرص الحياتية، وخارجي يستهدف منع الاستغلال والتبعية للأجنبي"[3].

وهكذا فالوحدة والحرية والاشتراكية في منظومة البعث القومية تشكل خطاً فكرياً واحداً، لا يتجزأ، فهذه أهداف مترابطة، لا يمكن فصلها عن بعضها البعض، إلا أن هدف الوحدة يظل هو الأساس لتحقيق الحرية والاشتراكية، فدعوة البعث إلى الحرية والاشتراكية ترتبط "بدعوته إلى وحدة عربية شاملة. وهذه الدعوة إلى الوحدة

---

(1) هادي حسن عليوي، الاتجاهات الوحدوية في القومي العربي المشرقي 1918-1952، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2000م، ص154.

(2) ساطع الحصري، الأعمال القومية لساطع الحصري، مرجع سابق، ص 2442.

(3) هادي حسن عليوي، الاتجاهات الوحدوية في القومي العربي المشرقي ، مرجع سابق، ص 155.

تتجاوز المطالبة بوحدة سياسية إلى إقامة دولة عربية واحدة، على أساس القومية العربية، هدفها تحقيق الحرية والديمقراطية والاشتراكية"[1].

وهكذا فإن الأهداف الثلاثة تعمل ككل متكامل في حركة متنقلة من الداخل إلى الخارج، أي (الأهداف الداخلية والخارجية) لكل شعار من هذه الشعارات الثلاثة التي تمثلت كمطامح ومطالب ضرورية في دستور حركة البعث العربي الاشتراكي.

لكن السؤال الذي ينبغي طرحه هنا هو: هل حقق البعث العربي الاشتراكي أهدافه الثلاثة من وحدة وحرية واشتراكية؟

إننا هنا لسنا بصدد الإجابة عن مدى تحقيق البعث أهدافه، ولكننا بصدد تحليل أحد الأهداف وأهمها بالنسبة لحركة البعث العربي الاشتراكي، وهو (الوحدة العربية)، حيث كان لازماً أن يخوض البعث تجربة الوحدة العربية، بناء على رفعه شعارها، وجعله جوهر فكره القومي وأساس حركته القومية. وكان على البعث أن ينتقل من المرحلة النظرية الإيديولوجية التعبوية إلى المرحلة العملية أو الفعلية التي يتجسد بها الهدف الوحدوي على الواقع العربي.

لقد كان ميشيل عفلق هو المؤسس الحقيقي والفعلي لحزب البعث العربي كحركة قومية تهدف إلى قيام الوحدة العربية من المحيط إلى الخليج، وإقامة نظام اشتراكي، وتحرير فلسطين. وكان صلاح البيطار مساعده في تأسيس هذا الحزب. وقد شكلت الوحدة العربية المبدأ الأول لتأسيس الحزب؛ إذ يرى ميشيل عفلق أن "الرابطة القومية هي الرابطة الوحيدة القائمة في الدولة العربية التي تكفل الانسجام بين المواطنين

---

(1) حميد حضروني، الاتجاهات السياسية في الوطن العربي، ط1، بيروت، الدار المتحدة للنشر، 1972م، ص170.

وانصهارهم في بوتقة أمة واحدة، وتكافح سائر العصبيات المذهبية والطائفية والقبلية والعرقية والإقليمية"[1].

وقد شكلت الوحدة العربية مطلباً أولياً وهدفاً أساسياً لهذا الحزب، فكان عليه أن يقوم بالدور التاريخي لتحقيق الوحدة في الوطن العربي، فقد "تبلورت المبادئ والأهداف الأساسية لحزب البعث العربي الاشتراكي في مؤتمره التأسيسي الذي انعقد بدمشق من 4-6 نيسان عام 1947م...وتعد المرحلة السابقة لهذا التاريخ مرحلة تمهيدية أو تبشيرية: اقتصرت على توضيح فكرة القومية والوحدة العربية، وفضح الأوضاع السياسية المتردية في سورية والأقطار العربية...وقد بدأ الترابط بين الوحدة والحرية والاشتراكية منذ عام 1949م. وأبرز مواقفه السياسية في المرحلة التأسيسية اشتراكه في مقاومة العدوان الفرنسي على دمشق عام 1945م، وخوضه معارك مستمرة في سبيل الديمقراطية، وتعزيز الحركة الشعبية والمواقف القومية المجسدة لوحدة الأمة، وطرح شعار المقاطعة واستخدام النفط كسلاح في خدمة القضايا القومية"[2].

والمعروف أن حزب البعث كان في البداية يعرف باسم البعث العربي، ولكن في عام 1953م حدث انعطاف مهم في تاريخه: حيث اندمج الحزب في هذا العام مع الحزب العربي الاشتراكي بقيادة أكرم حوراني، وتوحد معه: فأصبح اسم الحزب (البعث العربي الاشتراكي). وبهذا الاندماج أصبح أقوى الأحزاب والحركات القومية في العالم العربي: كما اكتسب قوة سياسية كبيرة، أهلته لأن يلعب دوراً أساسياً في إقامة أول تجربة وحدوية عربية له، وكانت تجربة الوحدة بين مصر وسوريا عام 1958م، التي انتهت بالانفصال عام 1961م.

---

(1) ساطع الحصري: الأعمال القومية لساطع الحصري، القسم الأول، مرجع سابق، ص 614.

(2) ناجي علوش: الحركة العربية القومية في مائة عام، مرجع سابق، ص 314.

وقد كانت الوحدة بين سوريا ومصر تجسيداً عملياً لفكرة (الوحدة العربية)، فهي، في نظر البعث العربي الاشتراكي، تمثل بداية الطريق نحو الوحدة العربية. إلا أن هذه البداية انتهت بالانفصال، الذي اعتبر انتكاسة للعمل الوحدوي من وجهة نظر البعث، ونظر إليها على أنها انتكاسة مؤقتة، حتى تعرف الأسباب والأخطاء التي أدت إليها، ثم يتم تجاوزها بمعالجتها والاستفادة منها في عملية السيرورة الوحدوية، فالذي فشل في نظر البعث هو العمل الوحدوي والتطبيق لفكرة الوحدة، وليست فكرة الوحدة ذاتها، فالتطبيق والعمل الوحدوي كان قاصراً ومشوهاً ومليئاً بعيوب كثيرة [1].

لقد كانت الوحدة بين سوريا ومصر، من وجهة نظر البعثيين والناصريين، تمثل "أول محاولة لنقل قضية الوحدة العربية من الفكرة إلى التحقق، من اليوتوبيا إلى الواقع..وأول وحدة...لربط إقليمين عربيين من قارتين في كيان واحد، وتحدي (الثغرة) الجغرافية في المنطقة العربية، وأول تحد لمشروع التجزئة الاستعمارية في المنطقة وللكيان الصهيوني المعني بحراستها (التجزئة)، وأول محاولة لإخراج مشروع الوحدة العربية من حدوده الإقليمية إلى الفضاء القومي الأرحب"[2].

لكن الانفصال كان في انتظارها منذ البداية، لعدم وجود أسس فكرية واقتصادية واجتماعية عميقة لإقامة الوحدة، بل كانت هناك مرحلة خطر تهدد الوحدة، وكانت هناك فورة عاطفية، على حد تعبير حسنين هيكل[3]، الذي يرجع سبب فشل الوحدة وعدم استمرارها إلى عدم وجود إعداد فكري وسياسي واجتماعي واقتصادي مسبق لها، فكانت الرغبة في الوحدة أسبق من تأسيس قواعد صحيحة لها. وقد أرجع الكثير

---

(1) المرجع السابق، ص 143.

(2) عبد الإله بلقزيز، إشكالية الوحدة العربية، مرجع سابق، ص29.

(3) عبد العاطي محمد وآخرون، تحليل مضمون الفكر القومي العربي، مرجع سابق، ص 134.

من الباحثين والمفكرين فشل هذه الوحدة إلى عدة أسباب منها: الاستعجال في قيام الوحدة بين سوريا ومصر، والتفرد بالسلطة وتمركزها، حيث كان هدف البعثيين أن يحكموا من خلال عبد الناصر، وأن تنتشر أفكارهم القومية في الوطن العربي، من خلال زعامته القومية، وكذلك التغاضي عن الفروق الاقتصادية والسياسية والاجتماعية بين البلدين، والفاصل الجغرافي بين الدولتين، وغياب مبدأ الحكم الديمقراطي بين القيادتين السورية والمصرية في مسيرهم الوحدوية، وكذلك اختلاف الطرح الاشتراكي وصيغته بينهما، ووجود نوع من القصور في عملية فهم الوحدة واستمراريتها، ومدى علاقتها بالتقدم والرقي الحضاري للأمة.

وإلى جانب هذه العوامل كانت هناك عوامل خارجية مضادة للوحدة بين القطرين تمثلت في الاستيطان الصهيوني في فلسطين، وتوسعه في منطقة الشام، وكذلك وجود أعمال داخلية من قبل العرب الرافضين للوحدة، تهدد بالانفصال، وتعمل على تحقيقه لأغراض خاصة بها.

وهكذا ساعدت كل هذه العوامل على الانفصال بين سوريا ومصر، الذي أتاح للبعثيين والناصريين فرصة لمراجعة أسباب فشل الوحدة، ومراجعة أهدافهم وغاياتهم ومنطلقاتهم، في محاولة لبناء أسس سليمة للوحدة بين الدول العربية، فالأسس السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية والجغرافية التي قام عليها الاتحاد لم تكن عميقة، كما أنها لم تكن قوية في مواجهة أي نوع من الانفصال أو التحديات الداخلية والخارجية، التي تهدد الوحدة بين البلدين، بل كانت أسساً ضعيفة وعوامل نابذة للوحدة، أكثر منها عوامل جاذبة لها، فالأساس القوي الذي قامت عليه هذه الوحدة هو العاطفة والوجدان القومي الراغب في الوحدة بأي طريقة، دون النظر إلى الفروق السياسية والاقتصادية والفكرية والاجتماعية والمصلحية والقيادية، فكانت ثلاث السنوات والأشهر السبعة التي عاشتها الوحدة، وبالتحديد من 1958/2/22 إلى

1961/9/28، كفيلة بإبراز هذه الاختلافات والفروق بين البعث والناصريين، وإنهاء الوحدة بينهما.

نعم، لقد كانت الرغبة في الوحدة شعوراً وجدانياً قومياً قوياً إلى درجة إعلان الاتحاد أو الجمهورية العربية المتحدة؛ لكنه لم يستطع مقاومة العوامل الواقعية التي تعرقل قيام الوحدة. ومن ثم كانت الوحدة بين سوريا ومصر مجرد رغبة وشعور، فلم تلبث أن انتهت، وأصبحت ذكرى، وأي ذكرى؟ ذكرى مليئة بالتساؤلات والاستفهامات والتعجبات التي لا تنتهي، والتي لم تلق حتى الآن إجابات مرضية ومقنعة.

لقد كان لهذه التجربة "الوحدوية الأولى، وللانفصال الذي أحبط هذه المحاولة، أثر كبير في تاريخ الأحزاب القومية، فالصدمة العنيفة التي أحدثها الانفصال، والقوى التي كانت وراءه، دفعت الأحزاب السياسية نحو التأمل، فانكفأت نحو الداخل، تحاول استيعاب هذه الهزة التي أحدثها الانفصال في جسد الأمة وفكرها، فدعمت اتجاهاتها الراديكالية في أول محاولة لمواءمة الإيديولوجية مع الواقع المادي"[1].

كما تعد هذه التجربة الوحدوية "الإطار المرجعي للفكر القومي الوحدوي العربي، وللتجارب الوحدوية (المتحققة) والمأمولة... كما أنها هي المادة الوحدوية الأخصب لأي مراجعة نظرية، أو سياسية، لمسائل الوحدة العربية، على اعتبار أنها التجربة التي دفعت بفكرة الوحدة العربية هذه إلى حدها الأقصى"[2].

---

(1) فهمية شرف الدين، الاشتراكية العربية: الأبعاد، الطاقات، الخلفية الفلسفية، ط1، بيروت، معهد الإنماء العربي، 1987م، ص98.

(2) عبد الإله بلقزيز، إشكالية الوحدة العربية، مرجع سابق، ص 30.

أما الحركة الناصرية ودورها القومي الوحدوي فيصفها هشام جعيط بأنها "عمل أكثر منها نظر...فضلاً عن أن الناصرية ترتبط بصوفية القائد، لا بمبادئ الحزب"[1]. وقد شكلت الناصرية مرحلة حاسمة من مراحل الفكر القومي العربي الوحدوي، من حيث إنها اتخذت خطاً مباشراً في المواجهة مع العدو الإسرائيلي أو الاستيطان الصهيوني في فلسطين. كما أنها كانت قريبة جداً من حركة البعث العربي الاشتراكي، من حيث المنطلقات والأهداف (الوحدة، الحرية، الاشتراكية).

وقد كانت الناصرية في الحقيقة مرتبطة أشد الارتباط بالزعيم الراحل "جمال عبد الناصر ونظامه في مصر، الذي تمكن من تحقيق مكتسبات وطنية رئيسية، وأنجز استقلال مصر السياسي، وخلصها من التبعية للبيمنة البريطانية، وتبنى مجموعة من الأفكار التقدمية. وكان هذا النظام قد حصل على مشروعية سياسية واسعة في مصر والوطن العربي بأسره، إثر تأميمه قناة السويس وتصديه للعدوان الثلاثي الغاشم، والبدء في تشييد السد العالي بأسوان"[2].

وقد ارتبط الهدف الوحدوي الذي سعت إليه الناصرية بالقضية الفلسطينية، أي تحرير الأراضي العربية من الاستعمار والاحتلال الغربي، وبالأخص تحرير فلسطين من الاحتلال الإسرائيلي. فالمنطلق الأساسي "لحركة 23 يوليو...تأسس قومياً في هزيمة فلسطين: في ضياع فلسطين، في حرب فلسطين. اكتشف الضباط الأحرار، ومنهم عبد الناصر، في حصار الفالوجة أن إنجاز التحرر المصري من الاستعمار يستحيل أن يتحقق بدون فتح المنطقة على بعضها، والمشاركة في إنهاض الشعور القومي: باعتبار

---

(1) هشام جعيط، الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي، ط2، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، 1990م، ص68.

(2) يوسف مكي، في الوحدة والتداعي: دراسة في أسباب تعثر مشاريع النهضة العربية، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2003م، ص53.

قضية التحرر العربي ليست قضية مصرية فقط، ولا قضية فلسطينية فقط، ولا قضية سورية فقط، إنما هي قضية عربية، وقضية تحرر شامل، لأن السمات العامة للاستعمار في المنطقة واحدة"[1].

ويقول عبد الناصر مؤكداً مبدأ الوحدة في فكر ثورة يوليو "إن هدف حكومة الثورة أن يكون العرب أمة واحدة"[2]. وقد ظهر الوعي القومي الوحدوي عند عبد الناصر نتيجة تأزم أوضاع العالم العربي، الذي ترى الناصرية أن السبب الرئيس والحقيقي وراءه هو الاستعمار، وبخاصة الوجود الإسرائيلي في قلب الوطن العربي، الذي يشكل ضربة قوية للأمة العربية وللاتجاه القومي العربي. يقول عبد الناصر في خطاب له "إن الاستعمار، الذي لا يريد لهذه المنطقة أية حرية، يسند إسرائيل، وهي جزء من خطة الاستعمار في القضاء على الأمة العربية جميعاً، وهي ليست خطة قصيرة الأجل، بل طويلة، تهدف إلى القضاء على العروبة كلها. إن العملية ليست عملية فلسطين، إنما هي عملية العرب"[3].

من هذا المنظور تعتبر الوحدة العربية وسيلة لمناهضة الاستعمار والقضاء عليه، وذلك لأنه السبب الحقيقي وراء حالة التجزئة التي يعيشها العالم العربي، ولذلك كانت الوحدة بين سوريا ومصر عام 1958م، بالنسبة للناصرية، انتصاراً على الاستعمار، وخطوة جبارة نحو القضاء على التجزئة العربية القطرية، وتحطيم الحدود بين الدول العربية، وتعزيزاً لاستقلال البلدان العربية.

---

(1) فريدة النقاش: "الناصرية استمرار أم انقطاع؟ ندوة الوحدة"، حول: الثورة القومية والحركة الناصرية"، مجلة الوحدة، ع16، س1986م، الرباط، المجلس القومي للثقافة العربية، ص115.

(2) مارلين نصر، التصور القومي العربي في فكر جمال عبد الناصر، 1952-1970)، ط4، مركز دراسات الوحدة العربية، 1990م، ص126.

(3) ياسين الحافظ، الهزيمة والإيديولوجيا المهزومة، ط2، سورية-دمشق، دار الحصاد للنشر والتوزيع، 1997م، ص83.

إلا أن فشل هذه الوحدة وعدم استمرارها وانتهاءها بالانفصال كان بمثابة نكبة وانتكاسة للمشروع القومي العربي الوحدوي. وفي ذلك يقول الجابري: "لقد كان انهيار الوحدة المصرية السورية انتكاسة خطيرة لقضية الوحدة بمضمونها الجديد: الوحدة تحت شعار القومية العربية"[1]. هذه النكسة القومية جعلت عبد الناصر يعيد النظر في مشروعه الوحدوي، الأمر الذي دفعه إلى تبني نمط جديد لعملية الوحدة، مثل "وحدة العمل العربي من أجل فلسطين...حيث حاول تحقيق مساهمة كل الأنظمة العربية في سياسة عربية دفاعية مشتركة إزاء التوسع الإسرائيلي، الذي تمثل في حينه بتحويل مجرى مياه نهر الأردن، وكان ذلك بداية مؤتمرات القمة. وبعد فشل سياسة القمم العربية، وتحول الأنظمة العربية المحافظة عن النظام الناصري ومناهضته، اتجه...في عام 1966 نحو استراتيجية وحدوية جديدة... وأخذ يدعو إلى وحدة القوى الثورية على الصعيد العربي، إلا أن نكسة يونيو 1967 أجبرته على العودة إلى سياسة عربية وحدوية أكثر اعتدالاً، دعوة الحكومات والجماهير العربية إلى (وحدة العمل) من أجل إزالة آثار العدوان"[2].

ولم تكن هذه التحولات في المسار الوحدوي الناصري سوى نتيجة التعثرات أو النكسات التي مر بها المشروع الوحدوي الناصري، بدءاً بالانفصال عام 1961، وانتهاء بالنكسة عام 1967. ولم تكن وحدة النضال العربي، ووحدة العمل العربي من أجل فلسطين، ووحدة القوة الثورية، إلا أهدافاً انتهت بالنكسة عام 1967؛ هذه النكسة التي اعتبرت هزيمة وضربة قوية للمشروع القومي العربي، الذي تمثل في شخصية عبد الناصر في ذلك الوقت. فقد هزت الهزيمة الشعب العربي أيضاً من الخليج إلى المحيط. فالنكسة في حد ذاتها "كانت حدثاً خطيراً في السياسة العربية، تفوق آثاره

---

(1) محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 93.

(2) مارلين نصر، التصور القومي العربي في فكر جمال عبد الناصر، مرجع سابق، ص 282.

ما أحدثته نكسة الانفصال عام 1961، وفشل محاولة 1963 لتكوين الاتحاد بين مصر وسوريا والعراق. لقد وضعت النكسة القوة الناصرية في الميزان، وأثارت الشكوك العربية حول مدى استمرار التمسك بالقيادة السياسية الناصرية وتجربتها الاجتماعية، وأعادت من زاوية أخرى الصلح بين النظم الراديكالية والتقليدية، وتراجع مبدأ وحدة الهدف، وترك موقعه لمبدأ التضامن العربي"[1].

كما عبرت النكسة عن وجود خلل في بنية الفكر القومي من ناحية اختلال العلاقة بين الجانب النظري والجانب التطبيقي في نسيج المشروع القومي العربي، الأمر الذي يعني وجود هوة عميقة ومسافة شاسعة بين ما يحتويه الخطاب القومي من أهداف وتطلعات استراتيجية وإمكانيات فعلية لتحقيق هذه الأهداف والمطالب. وقد كشفت النكسة عن مدى التناقض بين الخطاب القومي الناصري والبناء السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي للعالم العربي، فكانت هزيمة 1967 على حد قول الجابري "بداية النهاية للتجربة الناصرية"[2]. فقد كانت الهزيمة تعني بداية الفصل الأول في تاريخ الانهيارات العربية الحالية: السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية، فـ"بدخول مصر وسوريا حرب أكتوبر عام 1973 ضد العدو الصهيوني، وبانقضاء هذه الحرب...حلت فترة جديدة في الوطن العربي، أطلق عليها بعض الكتاب فترة تغلب الثروة على الثورة: بل ووصفوها بالفترة التي أسرعت بالموت البطيء لحركة القومية العربية...فالسادات زار العدو الصهيوني في نوفمبر 1977، مرسياً قاعدة سياسية جديدة منافية تماماً لأطروحات الإيديولوجيا القومية. ولم تستطع قواها مواجهة هذا الحدث وتطوراته اللاحقة (اتفاقية كامب ديفيد) إلا بإجراءات سطحية، لم تحدث تأثيراً في العقل العربي"[3].

---

(1) عبد الباطي محمد وآخرون، تحليل مضمون الفكر القومي العربي، مرجع سابق، ص 160.

(2) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 136.

(3) حقي إسماعيل برغوثي، "حركة القومية العربية في ميزان التقييم التاريخي بعد نكسة يونيو 67"، مجلة الوحدة، ع(69)، س1990م، الرباط-المغرب، المجلس القومي للثقافة العربية، ص141.

وإلى جانب الحركات الوحدوية البعثية والناصرية كانت هناك حركة الشعب الليبي، نحو الوحدة والتحرر، فقد أقامت الجماهيرية العربية الليبية سلسلة من الاتحادات أو المحاولات الوحدوية مع مصر والسودان عام 1969م (ميثاق طرابلس)، ومع سوريا ومصر عام 1971م (اتحاد الجمهوريات العربية)، ومع مصر عام 1973م (المسيرة الوحدوية من رأس اجدير إلى السلوم)، ومع الجزائر عام 1973م (ميثاق حاسي مسعود) ومع تونس عام 1974م (بيان جربة) ومع سوريا عام 1980م (المشروع الوحدوي) ومع المغرب عام 1984م (اتفاقية وجدة)، فكانت هذه المحاولات الوحدوية بواعث لتحريك الواقع القومي الراكد، كما كانت بمثابة خطوات تقرب من يوم قيام الوحدة العربية الشاملة، وإلغاء الحدود، وإنهاء حالة التجزئة العربية.

وهكذا فإن نظرة أخيرة إلى هذه المشاريع الوحدوية التي قام بها الخطاب القومي العربي، تكشف لنا عن تجارب مخيبة لآمال الشعوب العربية التي لم يكن لها دور فعلي في تلك الحركات القومية والتجارب الوحدوية التي اقتصرت على قادة الدول وقادة الاتجاهات والتيارات القومية فقط.

وقد قامت وحدات كثيرة بين الدول العربية، لكنها أخفقت وانتهت بالفشل، قبل أن تبدأ، وذلك لأنها لم تتجاوز الحبر والورق، ولم تتجاوز الخطاب النظري إلى الواقع العملي التطبيقي. لم تتجاوز الفكر إلى واقع الممارسة وميدان التجربة، ومن ثم فشلت خطط الوحدة والحرية والاشتراكية والتنمية، فكانت النتائج والآثار سيئة جداً على الواقع والشعب العربي، الذي تلقى صدمات وضربات وهزائم ساحقة. ولم لا، فهو الضحية، ضحية النكبات والنكسات والانكسارات والانفصالات والانهيارات والهزائم التي عادت عليه بالمرض والجوع والجهل والفقر والأمية والتخلف والتجزئة، ما عمق واقع الأزمة، وزاد من حدتها على كل المستويات.

من الحق أن الخطاب القومي قد نجح في "بث ونشر الشعور القومي بين صفوف الجماهير العربية مشرقاً ومغرباً... ولكن من الحق أيضاً أن هذا الخطاب لم يتجاوز بعد المقولات العاطفية الوجدانية المرتبطة باللغة والتاريخ والمصير، إلى المقولات العقلية الواقعية التي لها علاقة بالهياكل الاقتصادية والصراع الاجتماعي والتنمية والسياسة الدولية"[1].

ومن المشاهد أن الاتجاهات القومية تحكمها العاطفة التي تعكس الواقع إلى حلم، وتجعله مثالاً، أي تزور الوقائع والأحداث، وتبعدنا عنها إلى أفكار طوباوية، لا جدوى من ورائها واقعياً. ومن هنا فشلت الحركة القومية العربية في تحقيق وحدة بين اتجاهاتها الفكرية النظرية ومقتضيات ومتطلبات الواقع العربي؛ حيث كانت هناك فجوة عميقة بين الشعارات القومية والواقع العربي، الأمر الذي جعل الشعوب العربية تتخلى عنها، لعدم تحقيق خطط التنمية والتقدم والوحدة والاشتراكية والحرية التي نادت بها الحركات القومية العربية.

ومن خلال النظر إلى التجارب الوحدوية التي قامت بها الحركات القومية العربية يمكن استخلاص الآتي: "أن التصور القومي للوحدة العربية، الذي حملته النخب السياسية التي صنعت وقادت تجربة الوحدة: تصور إرادوي يحل الذات محل الموضوع، الرغبة محل الواقع، قافزاً على الحقائق والمعطيات الموضوعية، وتصور لاتاريخي يفترض إمكانية بناء تجربة وحدوية في الزمن الحاضر، على قاعدة استحضار نموذج مرجعي ماضوي، بغض النظر عن عنصر التاريخية أو عنصر الاختلاف بين المرجعين التاريخيين، ثم...إنه تصور طوباوي رومانسي، يفكر في الهدف، لا من موقع الواقع والحاجة والإمكان، وإنما من موقع الحلم في أقصى درجات الجموح"[2].

---

(1) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 145.

(2) عبد الإله بلقزيز، إشكالية الوحدة العربية، مرجع سابق، ص 55.

وهكذا فلكي يكون الخطاب القومي العربي عنصراً فاعلاً في تحقيق أهدافه في الوحدة والحرية والاشتراكية والتنمية والتحديث والنهضة: عليه أن يعيد تكوينه على أسس بنائية جديدة واقعية وتاريخية وعلمية، بعيدة عن التكوينات الإرادوية واللاتاريخية والطوباوية التي هي خارج القوانين الطبيعية.

الفصل الرابع
المنطلقات الخارجية لخطاب النهضة العربية

أولاً – المنطلق الليبرالي العربي

ثانياً – المنطلق الماركسي العربي

ثالثاً – النهضة العربية بين الليبرالية والماركسية

أولاً – المنطلق الليبرالي العربي

لقد حملت تاريخية تشكل الخطاب الثقافي العربي سمات تشير إلى أزمته الحضارية الفكرية؛ حيث نجده موزعاً بين همين: هم تعقل الواقع العربي بناءً على معطياته ومقتضياته للخروج من أزمته، وهم الافتتان والانبهار بالآخر الأوروبي وحضارته. وفي هذا الإطار نشأ الوهم بإمكانية الاعتماد على الآخر بالسير على طرقه ووسائله الحضارية، كما هي في بيئته لتحقيق النهضة. ولذا فإننا نجد العديد من المفكرين قد قالوا بضرورة الانطلاق من المنهج الأوروبي في عملية التحديث والنهضة العربية، كما نرى لدى التيار الذي أعجب وانبهر بما حققته الحضارة الأوروبية من إنجازات، وهو ما خلق حالة من الاغتراب(*) والاستلاب في الفكر العربي. وكان منطلق هذا التيار السير على نهج التنوير والتحديث الغربي. وهذه الفكرة يمكن إرجاع جذورها التاريخية في العالم العربي إلى بداية الاحتكاك المباشر بين العالم العربي والعالم الغربي على أثر الحملة الفرنسية على مصر 1798م، التي أدت إلى الانفتاح على عالم آخر من الأفكار والنظم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والفنية والأدبية، في وقت كان فيه العالم العربي يتطلع إلى الحرية والإخاء والمساواة، وأيضاً الاستقلال عن الدولة العثمانية.

(*) الاغتراب Alienation الغربة والاغتراب والاستلاب بمعنى أن لا يكون الشيء في مكانه أو الشخص في بيئته وموطنه. تقول إن فلاناً يعيش في غربة، أو يشعر بالغربة، بمعنى أنه والمكان الذي هو فيه متحالفان. والاغتراب افتعال الغربة، وهي لفظة كثر استخدامها في الفلسفة والعلوم والقانون بمعان متباينة، بحسب هذه المجالات، ويكاد يكون هيجل هو أول من أدخلها كاصطلاح في لغة الفكر، وعنده أن العقل المطلق أو الله بخلقه للطبيعة والإنسان قد طرح جزءاً منه خارجه، فاستحال هذا الجزء غريباً عليه...وجعل البعض أنواعه أو أشكاله ثلاثة أو أربعة أو خمسة، وقد يزيدونها إلى ستة، فهناك الاغتراب عن الطبيعة، والاغتراب عن الناس وعن المنتج اليدوي أو العقلي ، وعن النفس وعن المجتمع الطبقي، وعن المجتمع التنافسي، وعن المجتمع الصناعي، وعن المجتمع ككل وعن الجنس (السلالة) وعن الأجيال. انظر: موسوعة الفلسفة والفلاسفة، عبد المنعم الحفني، ج1، ط2، القاهرة، مكتبة مدبولي، 1999، ص ص154-155.

وقد كانت الرغبة في الاندماج بالعالم الأوروبي وأخذ وسائل وطرق التحضر والنهوض عنه شعوراً ناتجاً عن وضع الذات العربية في موضع التأخر والتخلف، ووضع الآخر الغربي موضع التقدم والرقي. وكان هذا التصور بمثابة الدافع إلى البحث عن أساليب ووسائل جديدة للنهوض بالعالم العربي، وهي التي وجدت في العالم الغربي: فكان المنهج يعتمد على الاقتباس والتقليد، ثم الاغتراب والاستلاب. وكان المبرر هو ضرورة التوفيق والمواءمة بين الأصالة والمعاصرة، أي ملاءمة عناصر ومقومات الحضارة الأوروبية بمفاهيم وقيم الحضارة العربية الإسلامية. وهذه المواءمة أدت في النهاية إلى وجود حالة من الانفصام في الشخصية العربية، من حيث عدم مطابقة الشكل للمضمون، فالشكل حداثوي معاصر، والمضمون تراثي أصولي، ولم تكن هناك أي قطيعة سواء مع التراث (الماضي العربي الإسلامي) أو النتاج الحضاري الغربي.

فليس غريباً أن تنمو في عالمنا العربي بذور غربية تحاول الدمج بين حضارتين مختلفتين، من حيث المبادئ والأسس والمفاهيم والخصائص والعناصر والمقومات التاريخية والحضارية والثقافية. وكان ظهور الليبرالية في العالم العربي إحدى هذه البذور، فقد انتهج المنطلق الليبرالي في الفكر العربي الطرق والأساليب والمبادئ نفسها التي قامت عليها الليبرالية الغربية.

وقبل المضي قدماً في البحث علينا الإشارة إلى ما يعنيه مصطلح الليبرالية Liberalism. عرفت الليبرالية في موسوعة لالاند الفلسفية بأنها: "أ) مذهب سياسي يرى أن من المستحسن أن تزداد إلى أبعد حد ممكن استقلالية السلطة التشريعية والسلطة القضائية بالنسبة للسلطة الإجرائية التنفيذية، وأن يعطى للمواطنين أكبر قدر من الضمانات في مواجهة تعسف الحكم... ب) مذهب سياسي-فلسفي يرى أن

الإجماع الديني ليس شرطاً لازماً ضرورياً لتنظيم اجتماعي جيد، ويطالب بحرية الفكر لكل المواطنين. ج) مذهب اقتصادي يرى أن الدولة لا ينبغي لها أن تتولى وظائف صناعية: ولا وظائف تجارية، وأنها لا يحق لها التدخل في العلاقات الاقتصادية التي تقوم بين الأفراد والطبقات أو الأمم... د) احترام استقلال الآخر، تسامح، ثقة في الآثار الحميدة للحرية"[1].

من خلال هذا التحديد لمفهوم الليبرالية يمكننا أن نقول إن الليبرالية هي مذهب الحرية: فهي تقوم على أساس إعطاء الحرية للفرد، سواء أكانت هذه الحرية سياسية أو اقتصادية أو دينية أو فكرية. وقد تبنى بعض المفكرين العرب في طروحاتهم هذا التوجه: فالليبرالية –كما يرى محمد باقر الصدر– تتلخص "في إعلان الحريات الأربع: السياسية: والاقتصادية، والفكرية: والشخصية. فالحرية السياسية تجعل لكل فرد كلاماً مسموعاً ورأياً محترماً في تقرير الحياة العامة للأمة، ووضع خططها، ورسم قوانينها، وتعيين السلطات القائمة لحمايتها...والحرية الاقتصادية ترتكز على الإيمان بالاقتصاد الحر، وتقرر فتح جميع الأبواب، وتهيئة كل الميادين أمام المواطن في المجال الاقتصادي... فلكل فرد مطلق الحرية في إنتاج أي أسلوب، وسلوك أي طريق لكسب الثروة وتضخيمها ومضاعفتها، على ضوء مصالحه ومنافعه الشخصية... والحرية الفكرية تعني أن يعيش الناس أحراراً في عقائدهم وأفكارهم...والحرية الشخصية تعبر عن تحرر الإنسان، في سلوكه الخاص، من مختلف ألوان الضغط والتحديد...وليست الحرية الدينية...إلا تعبيراً عن الحرية الفكرية في جانبها العقائدي، وعن الحرية الشخصية في الجانب العملي، الذي يتصل بالشعائر والسلوك"[2].

---

(1) أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة: خليل أحمد خليل، المجلد الثاني، ط2، بيروت، منشورات عويدات، 2001م، ص ص725-726.

(2) محمد باقر الصدر، فلسفتنا، ط12، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، 1982م، ص ص14-17.

وهكذا فإن مبدأ الحرية وتحقيق الفرد ذاته، يمثل نقطة الانطلاق أو الركيزة التي يرتكز عليها الفكر الليبرالي، فجوهر الخطاب الليبرالي هو "العقل-الفرد الذي هو حر في اختياراته وعلاقاته، كتصورات ومذاهب للعقل وكممارسات. إلا أن الحريات والاختيارات ملزمة على أن تكون منضبطة وفق نسق التفكير العقلاني، الذي يقوم على اقتصاد العمل والعقل والجسد"[1]. فالعقل هو وحده القادر على صنع حياة أفضل للإنسان في الفكر الليبرالي، كما أن المنفعة العامة، وتحقيق أعظم قدر من السعادة، لأكبر عدد من الناس، يعتبر مبدأ من مبادئ الفكر الليبرالي.

وقد نشأت الليبرالية في ظل التغيرات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والفكرية التي عصفت بأوروبا منذ بداية القرن السادس عشر الميلادي، وقد جاءت كرد فعل على تسلط الكنيسة والإقطاع في العصور الوسطى بأوروبا، فاستطاعت أن تقضي على الإقطاع والحكم الملكي المطلق، وأيضاً على سلطة رجال الدين (الكنيسة). وقد أدت الليبرالية إلى انتفاضة الشعوب على الإقطاع والملكية والكنيسة، والسعي نحو تحقيق الحرية والإخاء والمساواة.

وإن ما يجب أخذه بعين الاعتبار هنا هو أنه ليس من اليسير تحديد تاريخ معين لنشأة الليبرالية، فجذورها تمتد عميقة في التاريخ، فهي لم تتبلور كنظرية في السياسة والاقتصاد والاجتماع على يد مفكر واحد، بل أسهم العديد من المفكرين في إعطائها شكلها الأساسي ونموذجها الواضح، كجون لوك (1632-1704م) ومونتسكيو (1689-1755م) وفولتير (1694-1778م) وجان جاك روسو (1712-1778م) وجون ستيوارت ميل (1806-1873م) وآدم سميث (1723- 1790) وغيرهم.

فقد تجسدت الليبرالية في أفكار هؤلاء كنتيجة لنضالهم "ضد الاستبداد والحكم الدكتاتوري، ونشر الأفكار الحرة، والمبادئ التي تضمن حياة الناس تحت حكم

---

(1) مقداد نديم عبود، بين التطبيعة والخلق: الحقيقة في الخطاب العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 115.

القانون، وفرض الرقابة الشعبية على السلطتين التشريعية والتنفيذية، وتقييد سلطة الدولة؛ ونشر التسامح والحريات، وإجراء الانتخابات، وحكم الأغلبية التي تصل إلى السلطة عن طريق الانتخابات الحرة، وسيادة القانون، ونبذ العنف، وأن الفرد قيمة عليا"[1].

وهكذا كان هناك ترابط بين فكرتي الديمقراطية والليبرالية نظرياً وعملياً.

وكان تبلور الليبرالية السياسية والاقتصادية في الفكر العربي، أو ظهور التيار الليبرالي في العالم العربي بمثابة محاولة للإفادة من إيديولوجيات وأنظمة العالم الغربي في معالجة أزمة الواقع العربي وإشكالياته السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفنية والأدبية؛ أي إصلاح المجتمع العربي بناء على أسس ومبادئ النموذج الغربي الليبرالي، فقد "تزامن ظهور التيار الليبرالي في المجتمع العربي مع تدهور الدولة العثمانية، والغزو الاستعماري للمشرق العربي، ونمو حركة التحديث في مصر والعراق والشام. واستطاع هذا التيار أن يشكل نسيجاً فكرياً وإيديولوجياً تموج فيه عدة اتجاهات، أبرزها اتجاه شدد على ضرورة إصلاح الفكر الإسلامي والثقافة العربية، والدعوة إلى إحلال قيم جديدة محل القيم القديمة؛ وتحديث المؤسسات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والدينية؛ والعمل على إقامة نظام للإصلاح الفكري؛ واتجاه آخر أكد الديمقراطية البرلمانية الدستورية؛ وإقامة النقابات الحزبية، ومشاركة المثقفين وذوي الخبرة في صنع القرار، والانفتاح على الغرب واتخاذه نموذجاً للتنمية والتحديث، والاهتمام بالتربية والتعليم والمعرفة والعقل"[2].

من رواد هذا التيار وأعلامه في الفكر العربي رفاعة رافع الطهطاوي وخير الدين التونسي وعلي عبد الرازق وطه حسين وغيرهم. فرفاعة الطهطاوي يعد من أهم

---

(1) مفيد الزيدي، التيارات الفكرية في الخليج العربي 1938-1971م، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2000م، ص ص 91-92.

(2) المرجع السابق ص 92.

المفكرين الذين برزت في كتاباتهم بذور الليبرالية، ونهج الحداثة والاغتراب. وقد جاء ذلك في كتابه (تخليص الإبريز في تلخيص باريز) وكتابه (مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية) وكتاب (المرشد الأمين للبنات والبنين)، ففي هذه الكتابات دعا الطهطاوي إلى الحرية الليبرالية التي هي، بالنسبة له، "رخصة العمل المباح، من دون مانع غير مباح، ولا معارض محظور"[1]. وهي تنقسم إلى خمسة أقسام: "الحرية الطبيعية: هي الحرية التي خلقت مع الإنسان...والحرية السلوكية: التي هي حسن السلوك ومكارم الأخلاق...والحرية الدينية: هي حرية العقيدة والرأي والمذهب...والحرية المدنية: هي حقوق العباد والأهالي الموجودين في مدينة بعضهم على بعض...والحرية السياسية: أي الدولية، وهي تأمين الدولة لكل أحد من أهاليها على أملاكه الشرعية المرعية، وإجراء حريته الطبيعية بدون أن تتعدى عليه في شيء منها"[2].

بهذا التقديم للحرية وأقسامها، يمكننا القول إن الطهطاوي كان متأثراً جداً بالمذهب الليبرالي، الذي عني بالحرية والتحرر من أي سلطة خارجية. وهذا واضح في القسم الخامس للحرية (الحرية السياسية) الذي يعنى بالسياسة وتنظيم شؤون المجتمع السياسية والقانونية، التي يباح، بناء عليها، لكل فرد أن يتصرف فيما يملكه جميع التصرفات والسلوكيات الشرعية.

ويرى محمد عمارة أن الطهطاوي تناول مفهوم الحرية بهذه المعاني والتقسيمات، في "ظرف تاريخي كانت فيه الحرية الاقتصادية، بمفهوم الديمقراطية الليبرالية لها، تلعب دوراً تقدمياً، بل ثورياً، وخاصة بالنسبة لمجتمع كالمجتمع المصري، الذي عاش فيه

---

(1) لجنة من الباحثين، حصاد الفكر العربي الحديث في قضية الحرية، ط1، بيروت، مؤسسة ناصر للثقافة، 1980م، ص17.

(2) المرجع السابق، ص ص18-19.

الطهطاوي، عندما كانت بقايا الإقطاع وعلاقات الإنتاج الإقطاعية الاستغلالية هي العقبة أمام انطلاق هذا المجتمع على درب التقدم الاقتصادي والاجتماعي، ومن ثم السياسي. وعندما كان (المشروع الفردي) و(الاقتصاد الحر) عنصراً ضرورياً لتطوير هذا المجتمع، واستكمال دخوله في عصر التنوير"[1].

بيد أن طروحات الطهطاوي الليبرالية سادها طابع تقليدي ديني، تبين من خلال رؤيته لضرورة المواءمة بين مفاهيم التمدن والحداثة المتعلقة بالحرية والملكية الخاصة والحق الطبيعي والتعاقد أو العقد القانوني، مع مفاهيم وقيم الحضارة العربية الإسلامية، فالطهطاوي "ترجم فلسفة التنوير وعرضها، ومبادئ الثورة الفرنسية، ودعا إلى مثلها في العقل والحرية والإخاء والمساواة والطبيعة والتقدم، ثم قرأها في التراث الإسلامي. فالعقل في التنوير الغربي يعادل قاعدة الحسن والقبح العقليين عند الأشاعرة، والقانون الغربي يعادل الشريعة الإسلامية"[2].

ويؤكد الطهطاوي على أنه لا فرق بين مبادئ الشرع الإسلامي ومبادئ القانون الطبيعي، التي ترتكز إليها قوانين أوروبا الحديثة، فيقول: "فما يسمى عندنا بأصول الفقه، يسمى ما يشبهه عندهم بالحقوق الطبيعية أو النواميس الفطرية، وهي عبارة عن قواعد عقلية: تحسيناً وتقبيحاً: ويؤسسون عليها أحكامهم المدنية، وما نسميه بفروع الفقه: يسمى عندهم بالحقوق أو الأحكام المدنية: وما نسميه بالعدل والإحسان: يعبرون عنه بالحرية والتسوية"[3].

---

(1) محمد عمارة، رفاعة الطهطاوي رائد التنوير في العصر الحديث، ط1، بيروت، دار الوحدة للطباعة والنشر، 1984م، ص 277.

(2) حسن حنفي، هموم الفكر والوطن، الفكر العربي المعاصر، ج2، مرجع سابق، ص425.

(3) محمد عمارة، العرب والتحدي، د ط، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والاداب، 1980م، ص ص204-205.

وفي هذا الطرح التوفيقي يرى معن زيادة أن هذا لا يعني أن الطهطاوي لا يدرك الفروق، بل هو يدركها كل الإدراك: فهو يعي جيداً أن النظام الإسلامي يرتكز على الشريعة، ويستمد منها شرعيته: ومن ثم فالنظام الإسلامي ذو طابع قانوني شـــرعي: وأن النظام الأوروبي الغربي يرتكز على القانون العقلي: ويستمد مشروعيته من إرادة المواطنين الحرة: وذلك بمشاركتهم وتعاقدهم عليه. والطهطاوي لا يجد تعارضاً بـــين النظامين، من حيث المبادئ العامة التي يقومان عليها، وإنما يرى الاختلاف بينهما من الناحية الظاهرية، أي التركيز على الخلافات الظاهرية الدقيقة. ومن ثم فإن ثمة توافقاً، من حيث المبدأ، بين النظامين[1].

وهنا نجد الطهطاوي قد تأثر بمناخ الثقافتين العربية الإسلامية والغربية الأوروبية، ولم يستطع أن يحدث قطيعة معرفية مع الموروث الثقافي العربي: رغم تبنيـــه للمعـــالم الحديثة الأوروبية والمدنية الغربية ووسائل وطرق نهوض العالم الغربي: فهو يهرب من القطيعة إلى التوفيق، مبرراً ذلك بعدم وجود فارق بين الثقافتين، وذلك لأن الحضارة الغربية في نظره مكملة للحضارة العربية الإسلامية، التي توقفت، ولو أنها اســـتمرت لكان عليها الوصول إلى ما وصلت إليه أوروبا من تقدم ورقي في كافة المجالات. ولذا نجد الطهطاوي يدعو إلى البداية من حيث انتهت أوروبا.

ولا ننسى هنا تبني الطهطاوي الأفكار الليبرالية الغربية المتعلقة بالسياسة، فيمـــا يخص مفهوم الدولة، ومبدأ الفصل بين السلطات التشريعية والقـــضائية والتنفيذيـــة، حيث يرى أن الدولة تقوم على ركنين أساسيين هما: "القوة المحكومة: أي الـــشعب والرعية، وعنده أن هذه القوة: لا بد أن تكون محرزة لكمال الحرية: متمتعة بالمنـــافع العمومية، فيما يحتاج إليه الإنسان في معاشه ووجود كسبه وتحصيل سعادته. والقوة

---

(1) معن زيادة، "المعالم الأولى للمشروع النهضوي العربي في القرن التاسع عشر"، مجلة الوحـــدة، ع31-32، السنة 1987م، المغرب-الرباط: المجلس القومي للثقافة العربية، ص35.

الحاكمة: وهي التي تسمى أيضاً بالحكومة وبالملكية، وهي تشمل مصدر الحكم (المركزي)، وما يتفرع عنه، وهذه القوة تنقسم إلى السلطات الثلاث...أركان الحكومة وقواها: القوة الأولى قوة تقنين القوانين وتنظيمها، والثانية قوة القضاء وفصل الحكم، والثالثة قوة التنفيذ للأحكام بعد حكم القضاء بها"[1]. و"أن هذه القوى الثلاث...لابد أن تكون مشروطة بالقوانين: أي مقيدة بالدستور وبالقانون"[2].

وهكذا فالطهطاوي يحدد العلاقة بين الحاكم والمحكومين في إطار الدولة كنظام سياسي، ينظم العلاقات بين الأفراد، وأن هذه العلاقات بين الأفراد في الدولة والسلطة الحاكمة، لا تنتظم إلا في إطار قانوني دستوري، يوضح هذه العلاقة بين القوتين الحاكمة والمحكومة. فالطهطاوي هنا يستقي من الثقافة السياسية الأوروبية نظريته في الدولة وقضية فصل السلطات، باعتبار أن هذه النظرية لا تتعارض مع السياسة التشريعية الإسلامية، من حيث الأهداف التي تتمثل في تحقيق النظام والاستقرار والمصالح المتبادلة للشعب والحكومة.

ومن هنا فقد جاء تصور الطهطاوي للنظام السياسي للدولة بناء على تجربته الثقافية في أوروبا، ومعايشته النظام السياسي في باريس. فقد تأثر الطهطاوي إلى حد ما بمؤلفات بعض المفكرين الغربيين التي قام بترجمتها، مثل القانون الفرنسي المدني، ووثيقة حقوق الإنسان، وكتاب مونتسكيو (تأملات في أسباب عظمة الرومان وانحطاطهم) وكتاب جان جاك روسو (العقد الاجتماعي)، وغيرها من المؤلفات العلمية والمعرفية والتاريخية الخاصة بالعالم الغربي، وأخذ يدعو إلى الاستفادة منها، وذلك لأنه يرى أن "الحضارة دورات وأطوار، وهذه العلوم قد كانت إسلامية عندما

---

(1) محمد عمارة، رفاعة الطهطاوي رائد التنوير في العصر الحديث، مرجع سابق، ص ص253-254.

(2) المرجع السابق، ص 254.

كنا نعيش عصر نهضتنا، فأخذها أوروبا وطورتها، وواجبنا الآن أن نتتلمذ عليهم، كما تتلمذوا على أسلافنا"[1].

ويبرر الطهطاوي إعجابه بالعلوم والمعارف الأوروبية بحتمية التبادل الحضاري بين الشعوب والأمم، ومن ثم فنجده لا يتردد في اتخاذ الحضارة الغربية نموذجاً للتقدم والتطور، ومنطلقاً نهضوياً للعالم العربي، بعد بحثه عن أسباب تقدم أوروبا وعن أسباب تأخر العرب والمسلمين.

أما خير الدين التونسي فقد ذهب في كتابه (أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك) إلى ما ذهب إليه الطهطاوي في الربط بين الثقافتين العربية والغربية، أي التراث العربي والحداثة الغربية، فقد أوضح في هذا الكتاب أسباب تقدم الأمم وتأخرها. وكان خير الدين التونسي قد تعرف، أثناء رحلته الباريسية، على جميع الأنظمة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية المختلفة في المجتمعات الأوروبية، كما اطلع على ما طرأ على هذه الأنظمة أو المجتمعات من تغيرات وتطورات في كل المجالات والميادين. وكانت غاية التونسي من ذلك أن يستقي من هذه النظم والأطر ما لا يتعارض مع الشريعة الإسلامية وقيمها، في محاولة منه للنهوض بالعالم العربي الإسلامي. وفي هذا الصدد نجده يقول: "الغرض من ذكر الوسائل التي أوصلت الممالك الأوروباوية إلى ما هي عليه من المنعة والسلطة الدنيوية، أن نتخير منها ما يكون بحالنا لائقاً، ولنصوص شريعتنا مساعداً وموافقا، عسى أن نسترجع منه ما أخذ من أيدينا، ونخرج باستعماله من ورطات التفريط الموجود فينا"[2].

وقد أراد التونسي بذلك أن يثبت "أن السبيل الوحيد في العصر الحاضر لتقوية الدول الإسلامية، إنما هو في اقتباس الأفكار والمؤسسات عن أوروبا، وإقناع المسلمين

---

(1) محمد عمارة: العرب والتحدي، مرجع سابق، ص 203.

(2) محمد كامل الخطيب: الإصلاح والنهضة، القسم الأول، مرجع سابق، ص 80.

المحافظين بأن لذلك ليس مخالفاً للشريعة، بل منسجماً مع روحها"[1]. ويصر التونسي على ضرورة الأخذ بمعالم الحياة الأوروبية، بما لا يتعارض مع قيم الشريعة الإسلامية، وبذلك يكون من أصحاب النزعة التوفيقية بين الأصالة والمعاصرة. ففي مجال السياسة يدعو التونسي إلى ضرورة الأخذ عن أوروبا تنظيماتها السياسية المؤسسة على العدل والحرية[2]، التي لا تختلف –في نظره– عما جاء في الشريعة الإسلامية، من مبدأ الشورى، ومبدأ العدالة، فلا فرق بين الديمقراطية الغربية والشورى الإسلامية، ما دامت الأهداف واحدة (العدل والحرية) لكلا النظامين.

إن التونسي "يدين الاستبداد بالسلطة، وحكم الفرد، ويدعو في كتابه إلى إحياء هيئة أهل الحل والعقد الإسلامية...ويزكي صراحة تكوين المجالس النيابية بالانتخاب العام...ويلح على تقييد جهاز الدولة بالقوانين، سواء منها تلك التي تنظم علاقة الرعية بالدولة، أو العلاقة بين المواطنين بعضهم البعض...ويطلب أن تكون مباشرة الحكم التنفيذي من اختصاص الوزراء، لا الحاكم الأعلى، وأن يكون الوزراء مسؤولين أمام وكلاء الأمة المنتخبين"[3]. فالغاية من وراء تلك الحرية والعدالة السياسية في الدولة هي تحقيق العمران للبلاد. والحرية والعدالة السياسية عند التونسي هما أساس التقدم والعمران، ذلك لأنه اندهش بما أنتجته الحرية والعدالة من تطور اقتصادي وعلمي وعمراني في المجتمع الأوروبي، كما يربط التونسي بين الحرية السياسية والحرية الاقتصادية: فقد "ربط بين نمو المعارف المؤسسة على الحرية السياسية، وبين نمو الصنائع التي تعود إلى الأنشطة الاقتصادية الحرة في الفلاحة والتجارة والأعمال البدنية والفكرية...فالرخاء لا يتحقق بالخصوبة وتوفر الإمكانيات

---

(1) ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، مرجع سابق، ص 114.

(2) المرجع السابق، ص 116.

(3) محمد عمارة، العرب والتحدي، مرجع سابق، ص 211.

وحدها، وإنما بالحرية الاقتصادية التي تجعل أرباب النشاط الاقتصادي والاستثمار المالي آمنين على ثرواتهم وأموالهم"[1]. كما رأى أيضاً أن التقدم والرقي لا يتحقق إلا بتقدم العلوم والمعارف.

وبذلك يمكن أن نستخلص المطالب الرئيسة لمشروع خير الدين التونسي الحداثي الليبرالي وهي:

1- ضرورة الأخذ عن الحضارة الأوروبية سبل التقدم والتطور في كل المجالات، آخذين في الاعتبار أصول ومبادئ الشريعة الإسلامية.

2- استبدال نظم الحكم الاستبدادية في العالم العربي بنظم أكثر حرية وعدالة ومساواة، تحقق التطور في كافة الميادين والمجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية والفنية والأدبية والمعرفية.

3- ضرورة تعزيز الحرية الاقتصادية وإرساء قواعد النظام الرأسمالي لتحقيق النهضة والتقدم والعمران[2]. فالمطلوب السير على ما سارت عليه أوروبا في مراحل تقدمها، وعدم التخلي عن مبادئ الدين الإسلامي؛ في نهج خير الدين التونسي النهضوي الذي يؤمن بالتجربة الليبرالية الأوروبية وتفوقها في السياسة والاقتصاد والفكر طريقاً للنهضة العربية الإسلامية.

ويأتي بعد ذلك كتاب علي عبد الرازق (الإسلام وأصول الحكم) الذي يعد من أبرز طروحات التيار الليبرالي في العالم العربي، الذي أثار قضية الخلافة الإسلامية ومسألة الحكم، وعالجها من منظور علماني، يتبنى نظرية فصل الدين عن السياسة أو

---

(1) المرجع السابق، ص 214.

(2) فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ط1، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1979م، ص139.

الدولة، أي الحكم العلماني، مستنداً في ذلك إلى حجج ومبررات دينية شرعية مستمدة من القرآن والسنة والتاريخ الإسلامي. ويطرح علي عبد الرازق فكرة فصل الدين عن الدولة، باعتبارها فكرة لها ما يبررها، ويدلل على صحتها في التاريخ الإسلامي، الذي يجد فيه فروقاً واضحة بين ما يتعلق بالدين والدنيا من شؤون مختلفة، وكان تحليله "الجريء لطبيعة السلطة في الإسلام يمثل ثورة تامة على نظرية الدولة التقليدية في الإسلام: فهو يهدد الوحدة الأساسية لفكرة الدولة الإسلامية، ومن ورائها وحدة النظرة الإسلامية إلى الكون"[1].

ويمكن تلخيص نظرية علي عبد الرازق في الحكم في سبع نقاط محددة هي:"

1) أنه جعل الشريعة الإسلامية شريعة روحية محض، لا علاقة لها بالحكم والتنفيذ في أمور الدنيا.
2) وأن الدين لا يمنع من أن جهاد النبي ﷺ كان في سبيل الملك، لا في سبيل الدين، ولا لإبلاغ الدعوة إلى العالمين.
3) وأن نظام الملك في عهد النبي ﷺ كان موضوع غموض أو إبهام أو اضطراب أو نقص، وموجبا للحيرة.
4) أن مهمة النبي ﷺ كانت بلاغاً للشريعة، بمجرداً عن الحكم أو التنفيذ.
5) إنكار إجماع الصحابة على وجوب نصب الإمام، وعلى أنه لا بد للأمة ممن يقوم بأمرها في الدين والدنيا.
6) إنكار أن القضاء وظيفة شرعية.
7) أن حكومة أبي بكر والخلفاء الراشدين من بعده –رضي الله عنهم- كانت لادينية"[2].

---

(1) ماجد فخري: دراسات في الفكر العربي، مرجع سابق، ص 282.

(2) غالي شكري: النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث، مرجع سابق، ص 243.

وهكذا نجد أن نظرية علي عبد الرازق حول فصل الدين عن الدولة في الإسلام وعن "دنيوية السياسة، ودنيوية الخلافة الإسلامية وتميز ممارستها عن مبادئ الرسالة الدينية، ترتبط بالنموذج الليبرالي، وهي تستلهمه في روحه العامة، تستلهمه في منطق التحليل التاريخي المنجز في النص، وتستلهمه بالإحالة إلى مؤسسي الليبرالية في مجال السياسة"[1].

وبذلك قلب علي عبد الرازق المعيار الذي يرى أن الدين الإسلامي هو كل شيء، وأنه مصدر التشريع، ومصدر كل شيء، ومنه يستمد كل شيء، ويرجع إليه أي أمر في الحياة، الأمر الذي حمل علماء الأزهر على محاكمته وعزله من وظيفته القضائية، وانتزاع درجته العلمية، وإخراجه من زمرة علماء الأزهر، واعتبار كتابه خروجاً صريحاً على النص.

ويأتي بعد علي عبد الرازق طه حسين، الذي كان كتابه (مستقبل الثقافة في مصر) دعوة صريحة للتحضر والتقدم، بناء على النهج الليبرالي الغربي، حيث نادى فيه بالتحديث في مصر، بناء على أسس الفكر الليبرالي الغربي، فيقول بـ: "الإلحاق والالتحاق الحضاري بالغرب، بدعوى وحدة العقل المصري والشرقي مع العقل الغربي، فكلاهما قد صيغ صياغة يونانية، فعنده أن العقل الإسلامي هو، كالعقل الأوروبي: مرده إلى عناصر ثلاثة: حضارة اليونان، وما فيها من أدب وفلسفة وفن، وحضارة الرومان، وما فيها من سياسة وفقه، والمسيحية وما فيها من دعوة إلى الخير وحث على الإحسان"[2].

---

(1) كمال عبد اللطيف، التفكير في العلمانية: إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي، ط1، القاهرة: وزارة للنشر والتوزيع، 2007م، ص88.

(2) محمد عمارة، أزمة الفكر الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص98.

ويرى طه حسين أن هناك تماثلاً بين الحضارتين العربية والغربية، وأنه نتيجة لهذا التماثل يمكن للعالم العربي أن يستفيد من الغرب، الذي يسبقه حضارياً، وذلك لأن العرب في نظره يعيشون في القرون الوسطى، وأنهم لم يدخلوا بعد العصر الحديث، نتيجة تخلفهم وانحطاطهم الذي كان بسبب السيطرة العثمانية على البلاد العربية التي استمرت عدة قرون. ومن ثم الدولة العثمانية، في نظره، هي المسؤولة عن ذلك التخلف والانحطاط الحضاري، فالعرب والغرب كانا، قبل هذا الاحتلال التركي، يحادان بعضهما البعض ويتبادلان العلوم والمعارف والأدوات والصنائع، فكان هناك تبادل حضاري في كافة المجالات والميادين. وفي ذلك يقول طه حسين: "وأكبر الظن، بل الحق الذي لا شك فيه، أنهم (الأوروبيون) قد أخذوا عنا هذه المذاهب، كما نأخذ نحن عنهم اليوم، وساروا سيرتنا، كما نسير نحن سيرتهم اليوم: فالفرق بيننا وبينهم في حقيقة الأمر لا يتصل بطبائع الأشياء وجواهرها، وإنما يتصل بالزمان، ليس غير. بدأوا حياتهم الحديثة في القرن الخامس عشر، وأخرنا الترك العثمانيون، فبدأنا حياتنا في القرن التاسع عشر. ولو أن الله عصمنا من الفتح العثماني، لاستمر اتصالنا بأوروبا، ولشاركناها في نهضتها"[1].

ولكي يتخطى العالم العربي أزمته الحضارية والفاصل الزمني الذي بينه وبين العالم الغربي، يرى طه حسين أنه علينا "أن نسير سيرة الأوروبيين، ونسلك طريقهم: لنكون لهم أنداداً، ولنكون لهم شركاء في الحضارة، خيرها وشرها، حلوها ومرها، وما يحب منها وما يكره، وما يحمد منها وما يعاب"[2].

---

(1) طه حسين، المجموعة الكاملة لمؤلفات الدكتور طه حسين، علم التربية: مستقبل الثقافة، المجلد التاسع، ط1، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1973م، ص47.

(2) المرجع السابق، ص 54.

ويبرر طه حسين طرحه هذا بقوله بوجود علاقة قديمة بين العقل المصري والأوروبي، تتمثل في الرابطة المتوسطية، حيث يرى "أن العقل المصري منذ عصوره الأولى عقل، إن تأثر بشيء، فإنما يتأثر بالبحر الأبيض المتوسط، وإن تبادل المنافع، على اختلافها، فإنما يتبادلها مع شعوب البحر الأبيض المتوسط"[1].

كما أسس طه حسين مشروعه التعليمي التربوي على أسس ليبرالية، وتمثل ذلك في "تعميم التعليم ومجانيته. وهذا المبدأ عنده هو أساس الديمقراطية. توحيد المدرسة الوطنية بإلغاء فوارق التكوين بين أنواع التعليم: الرسمي والديني والخاص والأجنبي. وهدف هذا التوحيد خلق ذهنية مصرية منسجمة ملائمة للعصر، وأن تكون الدولة هي القائم على التعليم، بتأسيس المدرسة الوطنية الموحدة...أما الجامعة فينبغي أن تحافظ على استقلالها عن الدولة"[2].

وقد اقترح طه حسين تعديلات وإصلاحات كثيرة، وخاصة في التربية والتعليم الابتدائي والثانوي والعالي، وكذلك في المدارس الحكومية والمدارس الدينية، وفي مواد التعليم، والحث على ضرورة البحث العلمي. وقد حاول طه حسين في كتابه (مستقبل الثقافة في مصر) تقديم رؤية فكرية متكاملة لمشروع إصلاح النظام الثقافي والتعليمي في مصر، كما اتخذ الشك الديكارتي منهجاً ووسيلة للوصول إلى الحقيقة واليقين. وعن ذلك يقول: "سواء رضينا أم كرهنا، فلا بد من أن نتأثر بهذا المنهج في بحثنا العلمي والأدبي، كما تأثر من قبلنا به أهل الغرب. ولابد من أن نصطنعه في نقد آدابنا وتاريخنا، كما اصطنعه أهل الغرب في نقد آدابهم وتاريخهم"[3].

---

(1) المرجع السابق، ص 21.

(2) علي أومليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، مرجع سابق، ص .ص 126-127.

(3) عبد المجيد عبد السلام المحتسب، طه حسين مفكراً، ط2، الأردن-عمان، مكتبة النهضة الإسلامية، 1980م، ص193.

وكان من نتائج إيمان طه حسين بهذا المنهج الديكارتي أن رفض في كتاباته "القضايا التي آمن بها العلماء، وشكك بالكتب المقدسة، ومدى صحتها وحقيقتها، وعارض الفكر السلفي الديني، وحاول طرح الفكر الإسلامي بمنظور جديد"[1].

وبذلك يكون طه حسين قد صاغ مشروعه النهضوي على أسس ليبرالية تغريبية في (مستقبل الثقافة في مصر).

وإلى جانب طه حسين نجد زكي نجيب محمود الذي نهج في كتاباته نهجاً وضعياً، وصاغ فكره بناء على الوضعية الغربية. وعن هذا يقول: "إنما أناصر المذهب الوضعي المنطقي، لأني مؤمن بالعلم"[2].

وقد كان زكي نجيب من أنصار فكرة أن نأخذ عن أوروبا أساليب ووسائل نهوضها وتقدمها في كافة المجالات الفكرية والعلمية، فهو يؤكد على ضرورة الانطلاق "من واقع تفوق الحضارة الغربية، ومن ضرورة السلوك في مسالكهم للنهوض بشعوب العالم العربي من حالة الجمود والتخلف. فإذا أردنا أن نحقق نهضة فكرية صحيحة علينا أن نأخذ بفلسفات العصر الحاضر"[3].

وتتضح لنا وضعية زكي نجيب ونفعيته من خلال كتابه (تجديد الفكر العربي) الذي يتساءل فيه عن إمكانية الدمج بين الثقافتين العربية الإسلامية والغربية الأوروبية، حيث يقول: "كيف السبيل إلى ثقافة موحدة متسقة، يعيشها مثقف حي في عصرنا هذا، بحيث يندمج فيها المنقول والأصيل في نظرة واحدة"[4]. أي كيف نوفق بين التراث والحداثة، الأصالة والمعاصرة، الأنا والآخر.

---

(1) مفيد الزيدي، التيارات الفكرية في الخليج العربي، مرجع سابق، ص 96.

(2) أحمد عبد الحليم عطية وآخرون، طريق الاستقلال الفلسفي (باب الحرية) قراءات نقدية في فكر ناصيف نصار، د ط، د م، د ت، ص57.

(3) المرجع السابق، ص54.

(4) زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، ط9، القاهرة، دار الشروق، 1993م، ص6.

هنا يجيب زكي نجيب محمود إجابة قطعية فاصلة، تدعو إلى ضرورة القطيعة مع التراث، وتبني الحداثة الغربية، فيقول: "لا أمل في حياة فكرية معاصرة إلا إذا بترنا التراث بتراً، وعشنا مع من يعيشون في عصرنا علماً وحضارة ووجهة نظر إلى الإنسان والعالم"[1].

وهذه القطيعة ما هي إلا تعبير عن رفضه للتراث الذي تشوبه أوهام أو خرافات، تمثل عائقاً أمام التفكير السليم، كما تمثل قبوله للحداثة الغربية، التي تتخذ التفكير الوضعي والعلمي سبيلاً للتقدم والتطور.

إن زكي نجيب محمود، في تجديد الفكر العربي وتحديث الواقع العربي "ينطلق من الفلسفة الوضعية المنطقية التي تقع داخل الخطاب الثقافي الليبرالي... لأنها فلسفة تقوم على العلم"[2]. وهذا ليس غريباً في مشروعه التجديدي، حيث يقول: "لما كان المذهب الوضعي، بصفة عامة، والوضعي المنطقي الجديد بصفة خاصة، هو أقرب المذاهب الفكرية مسايرة للروح العلمي، كما يفهمه العلماء الذين يخلقون لنا أسباب الحضارة في معاملهم، فقد أخذت به أخذ الواثق بصدق دعواه، وطفقت أنظر بمنظاره إلى شتى الدراسات، فأمحو منها، لنفسي، ما تقتضي مبادئ المذهب أن أمحوه، وكالهرة التي أكلت بنيها، جعلت الميتافيزيقا أول صيدي، جعلتها أول ما أنظر إليه بمنظار الوضعية المنطقية، لأجدها كلاماً فارغاً، لا يرتفع إلى أن يكون كذباً"[3].

وبذلك كان زكي محمود من الداعين إلى الوضعية المنطقية والتفكير العلمي القائم على مبادئ العقل لتجديد الفكر العربي والنهوض به إلى مستوى الفكر الغربي. وهكذا كان المنطلق الليبرالي العربي يرى الحضارة والتطور والتقدم ضمن الإطار المعرفي للمنظومة الغربية.

---

(1) المرجع السابق، ص 13.

(2) مقداد نديم عبود، بين القطيعة والخلق، مرجع سابق، ص 101.

(3) عبد الباسط سيد، "العقل والحرية في فكر زكي نجيب محمود الفلسفي"، مجلة الفكر العربي، ع57، السنة 1989م، بيروت، معهد الإنماء العربي، ص108.

ثانياً – المنطلق الماركسي العربي

لقد مهدت دعوى الاغتراب والاقتداء بالنموذج الحضاري الغربي في عملية التحديث والنهوض بالعالم العربي أيضاً إلى ظهور النزعات الماركسية في الفكر العربي. والماركسية Marxism، كما هي معروفة "مذهب ابتدعه كارل ماركس؛ ونادى فيه بأن حرب الطبقات...لا مفر من وقوعها في الأمم الرأسمالية، وأنها ستؤدي بالوسائل الثورية الدامية إلى قيام (دكتاتورية الفقراء)؛ ثم يتبع هذه الدكتاتورية قيام مجتمع خال من الطبقات، بدون جهاز حكومي محدد المسؤوليات؛ إذ تكون دكتاتورية الفقراء الاستبدادية التي أشار إليها هي كل شيء في جهاز الحكم"[1].

وإلى جانب ماركس في تأسيس هذا المذهب كان فردريك إنجلز، ثم لينين وتروتسكي وستالين. وعن نشوء الماركسية وظهورها في أوروبا يقول إنجلز: "إن الشيوعية هي نتاج الصناعة الضخمة، وما رافقها من نشوء السوق العالمية والمنافسة المطلقة؛ وتفجر الأزمات الاقتصادية العالمية، وولادة البروليتاريا وتركز رأس المال وما نتج عن ذلك من صراع طبقي بين البرجوازية والبروليتاريا"[2].

وبذلك يكون ظهور الماركسية أو الاشتراكية في المجتمع الأوروبي مرتبطاً بأزمات الواقع الاقتصادي والاجتماعي التي عانت منها أوروبا في فترة الأربعينات من القرن التاسع عشر: فالماركسية تؤمن بحتمية "التطور والتغير الاجتماعي، لكي يصل المجتمع إلى المرحلة الشيوعية وحتمية ديكتاتورية الطبقة العاملة؛ والحكومة العمالية العالمية، وحتمية تواحد المجتمع الإنساني الخالي من النظام الطبقي؛ وحتمية الوصول إلى نظام

---

(1) مارتين دودج، قاموس المذاهب السياسية، ترجمة: أحمد المصري، د ط، بيروت، منشورات مكتبة المعارف، د ت، ص72.

(2) جماعة من علماء السوفييت، الفلسفة الماركسية في القرن التاسع عشر، نشوء الفلسفة الماركسية (1837-1848)، ج1، ط1، بيروت، دار الفارابي، 1990م، ص ص34-35.

الدولة التي لا تعرف السلطة ووسائلها، أو بالأحرى نظام الكيان الاجتماعي الذي لا يعرف الدولة"[1].

وعن الحتمية التاريخية للشيوعية يقول ماركس:

"1) أن وجود الطبقات لا يرتبط إلا بمراحل تاريخية محددة من تطور الإنتاج.

2) أن صراع الطبقات يؤدي بالضرورة إلى دكتاتورية البروليتارية.

3) أن هذه الدكتاتورية نفسها لا تمثل سوى طور انتقال نحو إلغاء الطبقات كافة، ونحو مجتمع بلا طبقات"[2].

وتقوم النظرية الماركسية، في تفسير حركة التاريخ والاجتماع الإنساني، على أساس المادية التاريخية الجدلية (الديالكتيك) التي تعتبر "الاقتصاد والعوامل المادية هي المحرك الوحيد لتطور التاريخ، والتفسير الوحيد للظاهرة الاجتماعية، مهما كان نوعها وطبيعتها، وأساس الأخلاق والقيم والأعمال"[3].

ويؤخذ على الماركسية في مضمونها وجوهرها دعوتها إلى الاشتراكية Socialism أي "ملكية المجتمع لوسائل الإنتاج، وإشراف الدولة على النشاط الاقتصادي وتوجيهه، بما يكفل رفع التناقضات الاجتماعية، وتحقق فرص العمل لكل مواطن، وعدالة التوزيع والتقريب بين الدخول، والمساواة أمام القانون... لذلك أن الديمقراطية لها مضمون اقتصادي، وأنها في المقام الأول التحرر من الحاجة والاستغلال...وشعار الاشتراكية من كل حسب جهده، ولكل حسب عمله"[4].

---

(1) عبد الرحمن حليفة، منال أبو زيد، الفكر السياسي الغربي: الأسس والنظريات، د ط، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 2003م، ص ص345-346.

(2) عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، ج5، ط2، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1990م، ص640.

(3) مفيد الزيدي، التيارات الفكرية في الخليج العربي، مرجع سابق، ص 287.

(4) عبد المنعم الحفني، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص 22.

وقد ظهرت الاشتراكية في العالم العربي على أساس أنها حل لأزمة الواقع العربي، وما يعانيه من تخلف وصراع مع الاستعمار، فكان نتيجة ذلك الاغتراب عن الواقع العربي. وكان سلامة موسى أول من قدم اسم الاشتراكية لأول مرة في العالم العربي[1].

ويعد سلامة موسى من أوائل الداعين إلى تبني المنهج الاشتراكي الغربي، والقائلين بضرورة الأخذ بأسباب ووسائل الحضارة الأوروبية، والارتباط بالعالم الغربي. وفي هذا يقول: "أجل يجب أن نرتبط بأوروبا، وأن يكون رباطنا بها قوياً، نتزوج من أبنائها وبناتها، ونأخذ عنها كل ما نجد من اختراعات أو اكتشافات، وننظر للحياة نظرها، نتطور معها في تطورها الصناعي، ثم في تطورها الاشتراكي والاجتماعي، ونجعل أدبنا يجري وفق أدبها، بعيداً عن منهج العرب، ونجعل فلسفتها وفق فلسفتنا، ونؤلف عائلاتنا على غرار عائلاتها، ونسير مع عمالنا بطرق الإصلاح والبر التي سارت عليها. نرسل أولادنا إليها ليتعلموا علومها، ويتخلقوا بأخلاقها"[2].

وفي دعوته للاشتراكية يرى أن الاشتراكية هي "تأميم أدوات الإنتاج الرئيسية في المجتمع، ويؤكد...أن الاشتراكية جرثومة مفيدة للمجتمع، تنمو في أحشاء الرأسمالية، فتقضي عليها، إما بالتدريج، أو بالسكتة الثورية. والنظام الاشتراكي هو الحل الوحيد لمأساة الإنسان في المجتمع الطبقي...والتأميم هو القاعدة الفسيحة التي نبني عليها الاشتراكية. والاشتراكية في السياسة الدولية هي التعايش السلمي بين النظم الاجتماعية والاقتصادية المختلفة"[3].

---

(1) المرجع السابق ص 23.

(2) لجنة من الباحثين، حصاد الفكر العربي الحديث في القومية العربية: ط1، بيروت، مؤسسة ناصر للثقافة، 1980م، ص ص343-344.

(3) غالي شكري، سلامة موسى وأزمة الضمير العربي، ط4، بيروت، دار الآفاق الجديدة، 1983م، ص155.

وطريق الاشتراكية، عند سلامة موسى، يبدأ "بتربية الشعب تربيـــة ديمقراطيـــة، ونشر الثقافة الاشتراكية، والتدرج في إحراز المكاسب من الحكومة"[1].

وهكذا تكشف لنا أفكار سلامة موسى حول الاشتراكية وتطبيقهـــا في العـــالم العربي عن إعجابه وانبهاره بالنظم الغربية، واغترابه الفكري، ففي كتابه (اليوم وغدا) نجده يبرر دعوته الاغترابية بقوله: "إننا لسنا شرقيين، وإنما جاءنا هذا الاسم من أننـــا كنا تابعين للدولة الرومانية الشرقية، عندما انفصلت عن الدولة الرومانية الغربية"[2].

ويتابع أطروحته هذه بصورة راديكالية إلى حد القول بأنه من السخف أن نعتقد بالرابطة الشرقية، وكذلك من الوقاحة الارتباط بالعقيدة الدينية، فالرابطة الحقيقة، في نظره، هي الرابطة الغربية، أي الارتباط بالحضارة والثقافة الأوروبية[3].

ومن المفكرين العرب الذين يتبنون الفكر الماركسي الاشتراكي محمود أمين العالم الذي يؤمن بالمستقبل الاشتراكي للعالم العربي، فنراه يدعو إلى ثورة ثقافية: تقود العالم العربي نحو الاشتراكية، وذلك في كتابه (الثقافة والثورة) حيث يقول عن الاشتراكية إنها "تسعى لغاية أكبر؛هي إنسانية الإنسان، إنها نهاية لرحلة اغتراب الإنسان عن ذاته، وعن مجتمعه في ظل الأنظمة الاجتماعية الطبقية الاستغلالية، وهي تفجـــير لطاقاتـــه الفكرية والأخلاقية والجمالية إلى غير حد، وهي تحقيق لشخصيته الإنسانية المتكاملة، ذاتياً واجتماعياً وتاريخياً، إنها باختصار الفجر الصادق لإنسانية الإنسان"[4].

---

(1) المرجع السابق، ص 142.

(2) لجنة من الباحثين، حصاد الفكر العربي الحديث، في القومية العربية، مرجع ســـابق، ص .ص 334-335.

(3) المرجع السابق، ص ص 341-343.

(4) محمود أمين العالم، الثقافة والثورة، مقالات في النقد، ط1، بيروت، دار الآداب، 1970م، ص169.

إن محمود أمين العالم يرى أن المشكل الأساسي في تخلف العالم العربي وانحطاطه يعود إلى الثقافة، وفي ذلك يقول: "إن النسيج العام لحياتنا الاجتماعية لا يزال متخلفاً من الناحية الثقافية عن مستوى احتياجاتنا القومية والاجتماعية والثورية عامة"[1]. ومن هنا فهو ينطلق من ضرورة تجديد الثقافة بإحداث ثورة ثقافية في العالم العربي للوصول إلى مستوى الاشتراكية، فهي وسيلة للوصول إلى غاية هي الاشتراكية، كما هي غاية للاشتراكية نفسها، وذلك لأن الاشتراكية تعتبر "دعوة إلى تصفية بقايا الفكر الإقطاعي والرأسمالي والاستعماري عامة في بلادنا؛ هذه البقايا التي تحول دون الرؤية الصحيحة لمشكلاتنا، والحلول الصحيحة لها، وتعوق انطلاقنا الثوري، وهي ...دعوة إلى عقلية جديدة، عقلية علمية موضوعية، تتبين بها قوانين الحركة الاجتماعية من حولنا، ونسعى بها للسيطرة عليها وتوجيهها لخدمة أهدافنا ومبادئنا"[2].

وهكذا يكون النهج الماركسي عند أمين العالم هو نهج التقدم والرقي، الذي ينقذ العالم العربي من التخلف والجمود والتقليد، لكونه يحوي "فلسفة شاملة متكاملة، تحيط بالطبيعة والمجتمع والإنسان، وبكافة نواحي نشاطه العملي والمعرفي"[3].

وقد كان الاتجاه الماركسي العربي يؤمن بأن مشروع التنمية والتحديث والتقدم لا يكون إلا عن طريق النهج الاشتراكي.

ومن الاتجاهات الاشتراكية في العالم العربي التي كان لها دور قيادي سياسي في التوجه نحو الاشتراكية كثورة على الاستعمار والإقطاع والتجزئة والاستغلال والتخلف، وكطريق نحو التنمية والتحرر والوحدة والتقدم والدولة القومية: الاتجاه البعثي والاتجاه الناصري، اللذان اتحد فيهما الاتجاهان القومي والاشتراكي. فقد كان

---

(1) المرجع السابق، ص 174.

(2) المرجع السابق، ص 187.

(3) جماعة من علماء السوفييت، الفلسفة الماركسية في القرن التاسع عشر، مرجع سابق، ص 7.

لحزب البعث العربي الاشتراكي دور مهم وبارز في الحركة الاشتراكية العربية، باعتبار أن الاشتراكية هدف أساسي من أهداف الحزب إلى جانب الوحدة والحرية.

لكن الاشتراكية التي نادى بها البعث تختلف عن الاشتراكية الغربيـــة، أي عـــن الماركسية، فقد قدم حزب البعث نفسه كحزب اشتراكي، ولكن اشتراكيته ليـــست غربية، حيث يقول ميشيل عفلق: "عندما نقول إننا نحتاج إلى اشتراكية عربية، نقصد فقط أن تراعي الشروط الخاصة بنا كعرب في هذه المرحلة من الحياة، فنحن لا نختلف على مبدأ الاشتراكية، وإنما على أسلوبها"[1].

وقد نظر البعث إلى الاشتراكية على أساس أنها "مجموعة من القيم التي تهدف إلى تحقيق كرامة الإنسان، عن طريق مشاركته في نشاطات المجتمع، وتـــأمين حـــد أدنى لمعيشته. وهذه الاشتراكية تقوم على فكرة العدالة والتعاون بين الأفـــراد: لا علـــى الصراع الطبقي أو الرفاهية الطبقية"[2]، فالاشتراكية التي يتبناها البعث ويدعو إليهـــا يجب أن تقوم على أسس متميزة عن أسس الاشتراكية الأوروبية؛ اشتراكية تتناســـب مع الواقع العربي، مبنية على التعاون بين الأفراد، وليس الصراع الطبقي.

أما الحركة الناصرية فقد اعتبرت الاشتراكية "الوسيلة والغايـــة هـــي (الكفايـــة والعدل)...واعتبرت الاشتراكية العلمية الصيغة الملائمة لإيجـــاد المخـــرج الوحيـــد للتقدم"[3]. ومن المبادئ الأساسية للاشتراكية الناصريه "أن الدولة، لا الفرد، هي التي تقرر ما ينتجه المجتمع الاشتراكي من السلع، كمية ونوعاً...وعلى الملكية الخاصة أن تخضع للملكية العامة. أما الهدف من الملكية العامة لوسائل الإنتاج فهو إلغاء الـــربح

---

(1) فهمية شرف الدين، الاشتراكية العربية: الأبعاد، الطاقات، الخلفية الفلسفية، مرجع سابق، ص 136.

(2) مجيد خدوري، الاتجاهات السياسية في العالم العربي، مرجع سابق، ص 168.

(3) فهمية شرف الدين، الاشتراكية العربية، مرجع سابق، ص 46.

الفردي كعامل نهائي يقرر عملية الإنتاج وإعطاء الأولوية لحاجات المجتمع الاجتماعية والاقتصادية. وتسعى الدولة إلى وضع الخطة الاقتصادية بناء على نصيحة الخبراء"[1].

وقد أرادت الاشتراكية الناصرية بذلك أن تلغي الفوارق بين الطبقات، وأن تحقق العدالة في توزيع الثروة الوطنية، وإقامة مجتمع ديمقراطي تعاوني.

وهكذا نرى أن الاشتراكية البعثية والاشتراكية الناصرية حاولت كل منهما أن تكون "اشتراكية (واقعية) ترتكز إلى رفض مطلق للاشتراكية الماركسية، وتدعي احتضانها للشخصية العربية والتراث والتاريخ العربي"[2].

وهكذا كان البحث عن اشتراكية عربية كنتيجة حتمية لأزمة الواقع العربي، الذي جرب الطريق الليبرالي، الذي رسخ التبعية والتخلف أكثر مما كانت عليه، ولكن هذه الاشتراكية العربية لم تخرج في النهاية من دائرة الاشتراكية الماركسية ، من حيث تأميم وسائل الإنتاج وامتلاكها اجتماعيا.

---

(1) مجيد خدوري، الاتجاهات السياسية في العالم العربي، مرجع سابق، ص 177.

(2) فهمية شرف الدين، الاشتراكية العربية، مرجع سابق، ص 136.

ثالثاً – النهضة العربية بين الليبرالية والماركسية

لقد كان الانطلاق نحو النهضة، كما لاحظنا، عبر طرق مختلفة، من منظومة الأفكار الغربية، كالليبرالية والماركسية، فكانت أولاً الدعوة إلى الليبرالية، بمثابة دعوة إلى الحرية والملكية الخاصة والديمقراطية، أما الدعوة إلى الماركسية فكانت بمثابة دعوة إلى إلغاء الطبقية في المجتمع، والتركيز على الحياة الجماعية والأنشطة التعاونية وطريق نحو الوحدة وتحقيق الحرية.

وقد سادت تلك الأفكار، ولقيت رواجاً كبيراً في أوساط المثقفين العرب، الذين اتخذوا من النموذج الغربي طريقاً لمعالجة الواقع العربي وإشكالياته الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية. فقد تبنى هؤلاء المثقفون نهج التحديث والتنوير الغربي الذي وضع الذات العربية موضع التأخر، ووضع الآخر الغربي موضع التقدم؛ فكانت الإشكالية بين الأنا والآخر؛ أي بين التقدم والتأخر؛ فكان السؤال الذي أثار الجدل والنقاش والاختلاف في الفكر العربي الحديث والمعاصر يتعلق بإمكانية أن يكون العرب مثل الغرب في التقدم والتطور، مع الحفاظ على الخصوصية الثقافية العربية الإسلامية، أي كيف نحقق التقدم، دون أن نفقد خصوصيتنا وهويتنا الثقافية؟ هكذا تساءل المفكرون العرب، وحاولوا الإجابة عن هذا السؤال؛ فكانت الإجابة مختلفة من مفكر إلى آخر؛ وأحياناً متعارضة ومتناقضة؛ الأمر الذي ساعد على ظهور اتجاهات مختلفة في هذا الشأن، فكان هناك الاتجاه السلفي، والاتجاه الحداثوي، والاتجاه التوفيقي.

إلا أن الاتجاه نحو الحداثة الأوروبية ومدنيتها، كان هو الغالب في الفكر العربي الحديث والمعاصر، ففي هذا الاتجاه كان النموذج الغربي الحضاري هو مقياس ومعيار

التقدم والتأخر، فالغرب، سواء أكان ليبرالياً أم ماركسياً، فالاقتداء به هو الشرط اللازم للنهضة العربية والطريق الموصل إلى الحداثة والمعاصرة.

فـ"المثقف النهضوي (الليبرالي) لم ينفك يلح، وهو يستعرض محاسن أوروبا وموطن السمو فيها، على أن لا سبيل إلى تحصيل الترقي إلا بالأخذ بأسباب (التمدن الأوروباوي)، أي الأخذ بقيم العقل والعلم، وقواعد الحكم العصرية، والضرب صفحاً عن كل النظم العقلية والمادية والسياسية الموروثة عن تاريخ يبدو كله انحطاط وتقهقر"[1].

وقد عمل الخطاب الليبرالي العربي على تأويل التراث الحضاري الغربي الحديث والمعاصر، دون أن يلتفت إلى مقتضيات اللحظة التاريخية وشروطها التي أنتجتها، زاعماً التوفيق بين التراث الغربي والتراث العربي الإسلامي، ففشل الليبرالية في العالم العربي كان بسبب "نزع الليبرالية من بيئتها في الثقافة الغربية، ومحاولة زرعها في بيئة أخرى غير مواتية، وهو واقعنا الحالي الذي تمتد جذوره إلى تراث آخر"[2].

إن الليبرالي العربي لم يع التجربة التاريخية الليبرالية الغربية، ولم يع الصراع التاريخي والاجتماعي والسياسي والاقتصادي والفكري الذي جعل الليبرالية خياراً تاريخياً للمجتمع الغربي، فكان هناك صدام فكري بين قيم الليبرالي الغربية والموروث الثقافي للأمة العربية، رغم محاولات التوفيق بينهما. وقد نتج عن هذه المحاولة خطاب عربي تابع للمنظومة الغربية الليبرالية، بدلاً من أن يكون خطاباً عربياً إبداعياً. وكانت نتيجة ذلك الاغتراب عن الواقع العربي. فقد نسي الليبراليون العرب "أن التجربة والمنهج الليبراليين أمور غير قابلة للتحقيق في الواقع الذي يعيشونه (الواقع العربي) المختلف

---

(1) عبد الإله بلقزيز، إشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر، ط 1، بيروت، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، 1992م، ص26.

(2) حسن حنفي، محمد عابد الجابري، حوار المشرق والمغرب، مرجع سابق، ص 131.

تاريخيا واجتماعيا عن أوروبا...لقد عجز هؤلاء الليبراليون (العرب) عن فهم الطابع التاريخي الاجتماعي للتجربة الأوروبية"[1].

وقد كان دخول الفكر الماركسي الداعي إلى الاشتراكية في منظومة المشروع النهضوي العربي عاملاً قوياً لتراجع الطرح الليبرالي في العالم العربي، فقد "أدرك العرب، وأدرك العالم الثالث كله، أن طريق البناء الرأسمالي الذي عرفته أوروبا الغربية، لا يمكن أن يتكرر ويؤدي إلى نفس النتائج في البلدان المسماة متخلفة"[2]. ومن ثم كان الخيار الاشتراكي بالنسبة لبلدان العالم الثالث حلاً لمشكل "التخلف ذاته: أي الطريق الوحيد الذي بإمكانه أن يؤدي إلى بناء المجتمع على أسس عادلة مع احتفاظه باستقلاله السياسي والاقتصادي والثقافي"[3].

لقد وجد الخطاب العربي الحداثوي في الطريق الاشتراكي الغربي "المنهج المكتمل المفقود، والنظرية (العلمية) الحقة، والتعبير الجلي عن حركية التاريخ، ومفتاح معقوليته: كما وجد فيها إيديولوجيا كفاح ذات طاقة تعبوية وتنظيمية واسعة، كفيلة بالقضاء على رواسب الماضي وصناعة المستقبل"[4]، وذلك لاعتقاد المفكر العربي الماركسي بأن هناك مراحل تاريخية أو حتمية تاريخية تحكم عملية تقدم وتطور المجتمع الإنساني، فالمجتمع الإنساني يمر أولاً بمرحلة (المشاعية) ثم مرحلة (العبودية) ثم مرحلة (الإقطاع) ثم مرحلة (رأس المال أو الليبرالية)، ثم يصل في النهاية إلى مرحلة (الاشتراكية) أي الشيوعية التي ينتهي فيها النظام الطبقي أو الصراع الطبقي، ويصبح مجتمعاً لاطبقيا.

---

(1) حسين معلوم: الليبرالية في الفكر العربي، ط1، الرباط-المغرب، المجلس القومي للثقافة العربية، 1992م، ص26.

(2) محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 117.

(3) المرجع السابق، ص 117.

(4) بومدين بوزيد وآخرون، قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1999م، ص98.

ومن خلال ذلك الاعتقاد كان لازماً على المفكر العربي الماركسي أن "يجعل الطريق الاشتراكي للخروج من التخلف، هو الطريق الوحيد الممكن، الطريق الحتمي الذي تفرضه معطيات العصر"[1].

إلا أن ما يؤخذ على الاشتراكية هو أنها لم تحقق المجتمع اللاطبقي، أي أنها لم تلغ الطبقية، سواء في المجتمع الأوروبي أو المجتمع العربي، بل أدت إلى ترسيخ الطبقية، بظهور الحزب الشيوعي أو الاشتراكي الحاكم (السلطوي)، ما أدى إلى تذبذب واهتزاز الخطاب العربي، الذي اعتقد أن "الماركسية هي النهج الذي سيقود حتماً إلى تحرير الإنسانية من الاستغلال"[2].

وهكذا نجد أن الماركسية العربية لم تقدم الحلول والعلاجات اللازمة التي وعدت بها لإشكاليات الواقع العربي، بل اصطدمت بالواقع العربي؛ لأنها عجزت عن التوافق معه وتفهم مشكلاته وتناقضاته.

وفي النهاية لم يحقق كل من المنطلق الليبرالي والماركسي العربي أي تحول حضاري على مستوى الواقع، بل زادا من أزمته وحدة إشكالياته، كما زادا من شدة الاغتراب عنه؛ لتجاهلهما الواقع التاريخي وقوانين تطوره الموضوعية؛ ومن ثم فإن "جوهر المشكلة يكمن في دعوتنا إلى تبني آلية تفكير ووعي جديدين، من دون توفر الشروط الموضوعية لها، أو دون توفر المناخ الفكري الذي تستطيع أن تعيش فيه هذه الأفكار، من غير أن تختنق. هذا المناخ الفكري الذي قطع الغرب ثلاثة قرون، على الأقل؛ كي يصل إليه، وبشروط تاريخية، وسياقات اجتماعية فريدة ومختلفة"[3].

---

(1) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 117.

(2) مقداد نديم عمود، بين القطيعة والخلق، مرجع سابق، ص 114.

(3) إبراهيم الملا، "القطيعة تؤسس النهضة"، مجلة فضاءات، ع25، السنة 2006م، طرابلس-ليبيا، دار الأصالة والمعاصرة، ص40.

ومن هنا كانت هناك حالة من عدم الوعي والقصور في فهم النمـــوذج الغـــربي ومفاهيمه الليبرالية والماركسية، مع عدم فهم الواقع العربي وإشكالياته الأساسية، وما يناسبه من حلول وعلاجات ضرورية.

الفصل الخامس
النهضة وإشكاليات الخطاب العربي

أولاً – الإشكاليات الإبستمولوجية في الخطاب العربي المعاصر

ثانياً – إشكاليات خطاب تجديد الفكر العربي

ثالثاً – إعادة بناء الخطاب العربي في ظل استحقاق الحاضر

أولاً – الإشكاليات الإبستمولوجية في الخطاب العربي المعاصر

لكي نتمكن من تحديد الإشكاليات الإبستمولوجية في الخطاب العربي المعاصر علينا أولاً أن نحدد مفهوم الإبستمولوجيا Epistemologie. يعرف أندريه لالاند في موسوعته الفلسفية الإبستمولوجيا بأنها "فلسفة العلوم"[1]، ويضيف إلى ذلك قوله إنها "ليست حقا دراسة المناهج العلمية، التي هي موضوع الطرائقية، وتنتمي إلى المنطق، كما أنها ليست توليفاً أو إرهاصاً ظنياً بالقوانين العلمية، على منوال المذهب الوضعي والنشوئي جوهرياً. المعلومية هي الدرس النقدي لمبادئ مختلف العلوم وفرضياتها ونتائجها، الرامي إلى تحديد أصلها المنطقي وقيمتها ومداها الموضوعي"[2].

وفي الأصل مصطلح إبستمولوجيا Epistemologie "صيغ من كلمتين يونانيتين: Episteme ومعناها: علم، و Logos ومن معانيها: علم، نقد، نظرية، دراسة"[3]. وهكذا يتضح لنا أن هذا المصطلح الإبستمولوجيا يشير إلى نظرة نقدية لمبادئ العلوم وفروضها ونتائجها. والمبادئ تعني البديهيات والمسلمات التي تشكل أساس عملية المعرفة في حقبة فكرية معينة. والفروض تعني المنطلقات أو التصورات الأولية المعتمدة في نظام المعرفة، والقابلة للاختبار داخل البحث المعين. أما النتائج فهي الأهداف التي تحقق إمكانية إنشاء المعرفة بصورة تجعلها مقبولة داخل نظام المعرفة. وهنا يجب أن

---

(1) أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة: خليل أحمد خليل، المجلد الأول، ط2، مرجع سابق، ص356.

(2) المرجع السابق، ص357.

(3) محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم، العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، ط4، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1998م، ص18.

نشير إلى أن هناك خلطاً بين مفهومي الإبستمولوجيا ونظرية المعرفة، على الرغم من وجود فرق ظاهر بينهما، من حيث إن الأولى تبحث في الشروط العميقة لتشكل المعرفة، في حين أن الثانية تبحث في المنظومة التصورية العامة لقيام المعرفة.

فالإبستمولوجيا "تتناول بالدرس والنقد مبادئ العلوم وفروضها ونتائجها، لتحديد قيمتها وحصيلتها الموضوعية"[1]. أما" نظرية المعرفة Gnoseologie فتختص بالبحث في إمكانية قيام معرفة ما عن الوجود بمختلف أشكاله ومظاهره، وإذا كانت المعرفة ممكنة، فما أدواتها، وما حدودها، وما قيمتها"[2].

إذاً تتفق الإبستمولوجيا ونظرية المعرفة في نقطة معينة هي موضوع البحث (المعرفة)، ويختلفان في طريقة أو منهجية البحث في هذا الموضوع.

ومن هنا فإن تحديد الإشكاليات الإبستمولوجية في الخطاب الثقافي العربي المعاصر يتطلب منا البحث في آلية تشكل نظام المعرفة داخل هذا الخطاب، باعتبار أن الخطاب الثقافي العربي المعاصر هو إطار تعقل الوجود والعالم الطبيعي والاجتماعي؛ أي النتاج العقلي في الموضوعات المختلفة: المادية والروحية، والمعبر عن فاعلية إنسانية؛ وإن كانت فاعلية نخبة معرفية أو مفكرة في التاريخ والاجتماع والطبيعة. فالخطاب هو "الموقع الذي تتبنى فيه آلية التعقل، وينتج المعنى وتصاغ الحقيقة"[3].

وبما أن الخطاب العربي المعاصر يرتكز على آلية اشتغال معينة في عملية إنتاجه للمعرفة، فإنه بذلك يكون ذا منطلقات وأسس إبستمولوجية. "هذه المسلمات أو المنطلقات أدت في تفاعلها مع الظروف السياسية الاقتصادية والحادثات التاريخية

---

(1) المرجع السابق، ص23.

(2) المرجع السابق ، ص ،ص20-21.

(3) مقداد نديم عبود، بين القطيعة والخلق، مرجع سابق، ص25.

والتكوينات الاجتماعية التقليدية...إلى وجود حالة من عدم الفعالية، على أحسن تقدير، أصابت معظم عناصر الخطاب العربي المعاصر"[1].

أول هذه المنطلقات أو البنى التي يرتكز عليها الخطاب العربي هي البنى التقليدية، فالخطاب العربي، يتميز، في بنيته وآليته ومرجعيته، بالتقليدية، فيما يخص المعرفة وطرق تحصيلها. في هذا الصدد يرى نصر محمد عارف أنه "يسيطر على منهجية معظم الإنتاج الفكري العربي نوع من الولوع بالتقليد، والتخوف من الإبداع والتجديد...ولا يقتصر التقليد على مجرد الجزئيات والأفكار والحلول، بل على رسم خريطة الواقع، وتحديد القضايا المحورية التي ينبغي التركيز عليها والتعامل معها...حيث يتم ذلك إما من خلال الاستيراد، وإما من بطون التاريخ، أو من ضياق الجغرافية...وفي كل الأحوال يأتي هذا على حساب الإبداع والتجديد والإصابة في التعامل مع الواقع تعاملاً يفضي إلى فهمه وحسن إدراكه وتحليله، ومن ثم إحسان التعامل معه، لإصلاحه وتطويره وتحسين أدائه"[2].

هنا يبدو نصر عارف منادياً بالانفتاح على الآخر والأخذ منه، والتوافق معه، لكنه، في موقع آخر، ينتقد نفسه لرؤيته الانفتاح على أنه استيراد: فيقول عن العقل العربي إنه "محصور، بدرجة أو بأخرى، ما بين الأفكار الميتة، التي يتم تحريكها من باطن التراث، والأفكار المميتة التي يتم استيرادها من الخارج"[3].

ويرى علي حرب أن التقليدية في الخطاب العربي تتضح لنا من خلال تعلق كل من التراثيين والحداثيين بنماذج أصولية: "فالتراثيون، على اختلافهم، يفكرون

---

(1) كمال عبد اللطيف ونصر محمد عارف،إشكاليات الخطاب العربي المعاصر،مرجع سابق،ص ص69-70.

(2) المرجع السابق، ص ص84-85.

(3) المرجع السابق، ص87.

باستعادة العهد النبوي أو عصر الراشدين أو العصر العباسي، أو هم يحاولون احتذاء عقلانية ابن رشد أو واقعية ابن خلدون أو قصدانية الشاطبي. والحداثيون، على تباينهم، يفكرون باستعادة عصر النهضة، أو العصر الكلاسيكي أو عصر الأنوار، أو هم يحاولون احتذاء منهجية ديكارت، أو ليبرالية فولتير، أو عقلانية كنط أو تاريخوية هيغل أو مادية ماركس"[1].

وهكذا نجد أن ثمة مرجعين يرتكز الخطاب الثقافي العربي على أحدهما: نظام تقليدي، يزع إلى الماضوية المتمثلة في التراث الحضاري العربي الإسلامي، وآخر هو الحداثة، المتمثلة في الثقافة الغربية أو الفكر الغربي.

إذاً هناك في ثقافتنا أو خطابنا الثقافي العربي اتجاه ذو صبغة أوروبية، هدفه بناء مجتمع الحداثة، على غرار الحضارة الأوروبية؛ وآخر تراثي تقليدي، هدفه بناء المجتمع التراثي (إعادة العهد الإسلامي الأول)، ومن ثم يكون النزوع إلى التقليد في الثقافة العربية هو السبب في إنتاج خطاب مكرر منقطع عن التغيير والتجديد والإبداع، نتيجة احتكامه إلى بنية تقليدية من الناحية الإبستمولوجية، ما جعله يتسم بالتدني والانغلاق على مستوى المعرفة.

في هذا الإطار جاء النقد المعرفي المعاصر للخطاب السلفي وللحداثي أيضاً بتياراته المتنوعة. فقد أغلق المفكرون السلفيون المعاصرون "باب الاجتهاد في أمور الحياة المستجدة، ولم يضيفوا أصلاً واحداً إلى أصول السلف، واكتفى الماركسيون بإعادة تصريف متولات ومفاهيم نشأت في حقل نظري مستجيب إلى حقل تاريخي مطابق.

---

[1] علي حرب، أوهام النخبة أو نقد المثقف، مرجع سابق، ص 111.

وبقي أفضل القوميين يعيش من الفكر القومي الأوروبي للقرن التاسع عشر دون إضافة"[1].

أما البنية أو الآلية الثانية التي يشتغل عليها الخطاب العربي المعاصر في مناقشة أزمة انحطاطه وتخلفه فهي تقديس الحقيقة والانغلاق ورفض الانفتاح على الآخر. الأمر الذي أدى إلى "تحول العمل المعرفي إلى عمل سياسي إيديولوجي، وتحول الخطاب العربي إلى عمليات متواصلة من الحجاج الإيديولوجي، وليس الحوار الفكري، أو الانفتاح المعرفي، أو الإخصاب الثقافي، أو المثاقفة"[2].

وقد فرق علي حرب بين الفكر المنغلق والفكر المنفتح، فالفكر المنغلق عنده "ينظر إلى غيره من خلال هويته الدينية العقائدية، أو القومية اللغوية، أو الحضارية الثقافية. وهو يحاكمه، ويحكم عليه على هذا الأساس: فإن كان يتفق معه بالعقيدة أو المذهب أو العرق أو الثقافة أو النمط الحضاري، قبله وتماهى معه، وإلا نبذه إلى خارج بمثل البدعة والكفر، أو العمالة والخيانة، أو التأخر والتخلف، أو الغرابة والهمجية، أو أي اسم آخر يدل على المغايرة الكلية أو على الاختلاف الوحشي"[3].

أما الفكر المنفتح عنده فهو "ينظر إلى غيره من ذوي الهويات الأخرى، نظرة مغايرة، فيتقبله ويرى فيه مكملاً أو مماثلاً، وقد يتماهى معه أو يتوحد بسه، وذلك بصرف النظر عن فوارق اللغة أو العرق أو الدين أو الثقافة أو أي انتماء آخر"[4].

إن المسلمة المركزية أو الأساس المعرفي الذي ينطلق منه الخطاب الثقافي العربي هو التطبيعة أو الإطلاقية التي لا تقبل النسبية، ولا تقبل الحوار والجدال. ومن هنا جاءت

---

(1) عبد الإله بلقزيز، إشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص ص123-124.

(2) كمال عبد اللطيف، ونصر محمد عارف، إشكاليات الخطاب العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 72.

(3) علي حرب، نقد الحقيقة، ط2، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1995م، ص81.

(4) المرجع السابق، ص 81.

الاتجاهات الفكرية في العالم العربي مقيدة بتلك المسلمة التي لا تفضي إلى القبول بالتنوع والاختلاف أو التثاقف، بدءاً من الخطاب الديني، مروراً بالخطاب القومي، وانتهاء بالخطاب الليبرالي والماركسي.

وكمثال على ذلك نجد أن الخطاب الديني "ينبذ كل فكر ما عداه، فالحقيقة التي يقف عليها هي الحقيقة الوحيدة الفعلية والباطل، الذي يكتشفه هو الباطل الذي يجب نفيه وتجنبه، لذلك فهو ينطلق من نفسه، كنظام إنتاج أنظمة معرفيه متمركزة على الواحد الأحد، يسعى لاختراق حقول المعارف، وينبت في أرضها لكي يؤسس لها"[1].

ونتيجة لادعاء هذا الخطاب امتلاك الحقيقة والانغلاق عليها، نجده قد نفى أو رفض الانفتاح والتثاقف مع الخطابات الأخرى: القومية، الليبرالية، الماركسية، التي بدورها سارت على نفس النهج أو الطريقة: القطعية والإطلاقية والانغلاق، فهذه القطعية والإطلاقية تعتبرمثلاً "مسؤولة عن تكلس الخطاب الماركسي العربي، واستمراره في اجترار موضوعات نظرية عديدة، دون تمحيص أو تساؤل (الاشتراكية العربية، البروليتاريا العربية، الوعي الطبقي، الصراع الطبقي في التشكيلات الاجتماعية لبلداننا)، واستمراره في اجترار مخططاته الذهنية عن الأمة والقومية والوحدة والهوية...ومسؤولة عن تحجر وجمود الخطاب الإسلامي ودورانه حول موضوعات لا تتسع للتفكير والاجتهاد (الدولة الإسلامية، الأصول الشرعية، المقدس)"[2].

وكنتيجة لهذه النزعة نجد أن أصحاب الخطاب الديني (الأصوليين) قد "حاكموا صادق جلال العظم، وكفروا نصر حامد أبو زيد، وقتلوا فرج فودة...بدعوى الدفاع

---

(1) مقداد نديم عبود، بين القطيعة والخلق، مرجع سابق، ص 96.

(2) عبد الإله بلقزيز، إشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 121.

عن الدين، وحماية العقل وحراسة الحقيقة. والقوميون العرب، منذ ثورة يوليو، سجنوا الأصوليين والشيوعيين، ناهضوا رفاقهم باسم الدفاع عن العقل الماركسي الأصيل...والأصوليون كفروا وقاتلوا بعضهم البعض باسم الإيمان والعقل والحقيقة. والمفكرون العلمانيون شنوا حربهم من أجل الحداثة والديمقراطية وحقوق الإنسان، تحت راية العقل الحر المستنير"[1].

والإشكالية هنا، كما يرى بلقزيز، تعود إلى هيمنة النصوص على الفكر، أي المرجع الذي ترتكز عليه الاتجاهات الفكرية في العالم العربي، فالمفكر العربي في عملية إنتاجه للمعرفة نراه يعتمد على سلطة النصوص، أو المرجع. ويتساءل بلقزيز هنا قائلاً: هل هناك إمكانية لأن يستغني المفكر الأصولي السلفي عن نصوص الفقهاء وعلماء الدين في عملية إنتاجه للخطاب النهضوي. وكذلك هل لليبرالي أن يخرج عن نصوص مونتسكيو وروسو وماكس فيبر، وهل للماركسي أن ينتج فكراً دون الرجوع إلى خطاب ماركس وإنجلز ولينين ونصوصهم الماركسية؟[2].

بناء على هذه الأسئلة يرى بلقزيز أن المفكر العربي أسير لهذه النصوص أو المرجعيات الفكرية، فيبي من تسيطر على فكره، ومن ثم فهو لا ينتج ولا يبدع غيرها، ولا يخرج عن نطاقها، وهي بالنسبة له مستقر ومقر، وليس عبوراً ومراً لغيرها[3].

وللتحرر من سلطة المرجع النصي يرى بلقزيز ضرورة "إعادة بناء العلاقة به، انطلاقاً من مرجع آخر: الواقع، أي قراءة نصية (أو بالنصوص)"[4]. أي أن تجاوز

---

(1) مقداد نديم عبود، بين القطيعة والخلق، مرجع سابق، ص ص17-18.

(2) عبد الإله بلقزيز، إشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص ص122-123.

(3) المرجع السابق، ص123.

(4) المرجع السابق ص124.

النزعة النصية أو المرجعية النصية لا يكون إلا بالانتقال من "التفكير بالنصوص إلى التفكير في النصوص"[1].

إذاً هناك، من ناحية إبستمولوجية، إشكالية تتعلق بطبيعة القراءة، فإما أن تكون حرة منعتقة من أسر السلطات المعرفية المسبقة، وإما أن تكون مقيدة بأطر ومرجعيات معرفية تصادر على الحقيقة وترهنها لها.

وهذا ما ذهب إلى توضيحه علي حرب الذي يرى أن هناك قراءة ميتة، وقراءة حية، فالقراءة الميتة هي "قراءة من يبحث في النص عن حقائق نهائية، أو عن أجوبة حاسمة، أو عن معلومات جاهزة، أو عن معارف ثابتة...وهذه القراءة تؤسس لجمود الفكر وتحجره، أو لركود المجتمع وانحطاطه، وقد تؤول إلى خراب المعنى والمبادرة. أما القراءة الحية فمحركها الكشف والاستقصاء، وهاجسها الخلق والتجديد...وهمتم بالكشف عن المجهول والمغيب والمسكوت عنه"[2].

من هنا انتقد حرب النص المنغلق الذي لا يقبل الآخر وينفيه، ودعا إلى الانفتاح على الآخر وعدم نفيه وإقصائه. ومن جهته رأى نصر حامد أبو زيد أن "قوانين إنتاج المعرفة في الثقافة العربية قد تحددت على أساس سلطة النصوص، وأصبحت مهمة العقل محصورة في توليد النصوص من نصوص سابقة"[3].

وهكذا نجد في الخطاب الثقافي العربي نزوعاً إلى امتلاك الحقيقة والانغلاق عليها، بناء على نصوص مرجعية، تمثل سلطة معرفية تتحكم في عملية إنتاج الخطاب

---

(1) المرجع السابق، ص124.

(2) علي حرب، نقد النص، ط2، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1995م، ص204.

(3) نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، التفكير الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، ط2، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1997م، ص19.

الفكري، فالنص هو الخطاب، والخطاب تعبير عن النص. والنص –كما يرى علي حرب– هو "خطاب تم الاعتراف به وتكريسه. إنه كلام أثبت حداثته، واكتسب فرادته، وأصبح أثراً يرجع إليه"[1].

وفي نهاية ذلك فإن المطلوب هو الانفتاح والنسبية في عملية إنتاج المعرفة أو الحقيقة، أي "إحداث قطيعة مع النزعة النصية"[2]. وذلك لا يكون إلا بخوض تجربة نقدية فكرية ومراجعة آلية إنتاج الخطاب الثقافي العربي. هذه التجربة يجب أن تقوم على أساس نزع "هالة القداسة عن القراءات والتفاسير وعن المذاهب والعقائد، وعن الدعوات والإيديولوجيات، وأيضاً عن الأشخاص والأعلام"[3].

وإلى جانب البنى التقليدية والانغلاقية في الخطاب الثقافي العربي هناك الثنائية التي تتخذ نوعاً من الحدة والسيطرة على مضمون الخطاب العربي الراهن، من حيث إنها تجعل المفكر العربي أو النخبة المثقفة في العالم العربي، التي أخذت على عاتقها الإصلاح والنهضة (بين و بين)، أي لا اتجاه محدداً لها في صياغة طريق النهضة العربية، فالمثقف العربي يدعو تارة إلى التراث، وتارة إلى تجديد التراث أو الحداثة، وهو تارة مع الأنا، وتارة مع الآخر، وهو تارة مع الأصالة، وتارة مع التغريب والمعاصرة، وهو تارة مع الإسلام، وتارة مع العروبة، وهو تارة مع الليبرالية وتارة مع الماركسية، إلى غير ذلك من الثنائيات الجامدة والحادة. لكن السؤال هنا هو: لماذا هذه الثنائيات في بنية الخطاب الثقافي العربي؟

يجيب محمود أمين العالم عن ذلك مرجعاً السبب إلى "اللقاء بين الأنا العربية الإسلامية، والآخر الأوروبي"[4]؛ هذا اللقاء الذي كان بمثابة صدمة بالنسبة للعالم

---

(1) علي حرب، نقد النص، مرجع سابق، ص 12.

(2) عبد الإله بلقزيز، إشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 52.

(3) علي حرب، نقد الحقيقة، مرجع سابق، ص 52.

(4) محمود أمين العالم، الفكر العربي بين الخصوصية والكونية، مرجع سابق، ص 30.

العربي، وتولد عنه "من ناحية، انبهار بما تتضمنه الحداثة الأوروبية من منجزات علمية وتكنولوجية وتنظيمية وتشريعية، كما تولد عنها من ناحية أخرى الرفض والمقاومة لما تتضمنه من عدوان يمس الذاتية الوطنية، ومن أفكار وقيم تمس الخصوصية الدينية والهوية الحضارية العربية الإسلامية عامة"[1].

ومن هنا كانت هناك إشكالية في الفكر العربي بين الأصالة والمعاصرة، أو التراث والحداثة، أو بين الأنا والآخر، أو الإسلام وأوروبا. وهي إشكالية يمكن إرجاعها إلى مكونات الثقافة العربية، من حيث أن الثقافة العربية ليس لها مصدر واحد تنبع منه، بل لها ثلاثة مصادر أو مكونات مختلفة، و"تختلف فيما بينها كما وكيفاً، اتساعاً وعمقاً، أسلوباً وجمهوراً، نظراً وعملاً...الأول: التراث القديم، وهو موروث ثقافي ممتد منذ أكثر من خمسة عشر قرناً. والمكون الثاني هو الرافد الغربي المترجم منذ قرنين من الزمان، أي منذ أن أسس الطهطاوي (مدرسة الألسن)...والرافد الثالث هو الواقع المعيش. تجربة العصر، أفراحه وأحزانه، توقعاته وإحباطاته، انتصاراته وهزائمه، هو تراكم الماضي والمستقبل فيه"[2].

ويرى حسن حنفي أن الصراع بين هذه المكونات الثلاثة للثقافة العربية، أي الصراع بين الموروث والوافد، والموروث والواقع، وبين الوافد والواقع في الثقافة العربية هو السبب في نشوء الثنائيات الحادة في الخطاب العربي المعاصر.

ويرى السيد محمد الشاهد أن "هذه الثنائيات جاءتنا عن طريق الفلسفة اليونانية، التي بنيت كل تصوراتها الفكرية على تناقض (المادة والروح) و(الوحدة والكثرة)، ثم

---

(1) المرجع السابق، ص 32.

(2) حسن حنفي، حذور التسلط وآفاق الحرية، ط1، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، 2005م، ص ص130-132.

انتقل هذا الفهم التناقضي لهذه الثنائية وتبناها المفكرون الإسلاميون الأوائل دونما بحث عميق"[1].

أما بلقزيز فيرجع عملية إنتاج الثنائية في الخطاب العربي المعاصر إلى (سلطة المرجع) المتمثلة في الغرب تارة، والتراث تارة أخرى، فياتان السلطتان هما من يسيطر على آلية التعقل العربي[2].

ويرجع الجابري هذه الثنائية في الخطاب العربي إلى "وجود بنى حديثة اقتصادية واجتماعية وسياسية وثقافية، تستنسخ بشكل مباشر وبتقليد بنى المجتمع الأوروبي المعاصر، مجتمع الحداثة و(ما بعد الحداثة). وإلى جانب هذه البنى الحديثة تنتشر هنا وهناك، وفي كل مكان، بنى مجتمعنا التقليدي التي تكرس استمرار عالم القرون الوسطى، عالم ما قبل الحداثة والتحديث، في كافة المجالات: العمرانية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية"[3].

إذاً كانت إشكالية الثنائيات الحادة في الخطاب العربي نتيجة عملية الرفض أو التبني للحضارة الغربية، أو الصدام مع الآخر الغربي المتقدم والمستعمر. هذا الصدام الذي كانت نتيجته وجود خطاب ثقافي يدافع عن الموروث الثقافي العربي الإسلامي؛ وخطاب آخر يتمسك بعرى الحداثة الغربية، وخطاب وسط توفيقي، يسعى إلى إزالة الخلافات بين التراث والحداثة، ويحاول المواءمة بين النموذجين: نموذج الأصالة ونموذج المعاصرة.

---

(1) السيد محمد الشاهد، الخطاب الفلسفي المعاصر: من العام إلى الأعم، د ط، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 2000م، ص213.

(2) عبد الإله بلقزيز، إشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 51.

(3) محمد عابد الجابري، المشروع النهضوي العربي، مرجع سابق، ص139.

ومن هنا كان السؤال المطروح دائماً هو: كيف السبيل إلى خطاب نهضوي يوحد ويجمع بين القديم والجديد، التراث والحداثة؟ كيف السبيل إلى تجاوز هذه الثنائيات، وإلغاء الصدام بينها، والانشطار الثقافي في الشخصية العربية؟ كيف السبيل إلى القضاء على عقم هذه الثنائيات في الخطاب، وتحويلها إلى أدوات إخصاب فكري وعملي؟

يرى بلقزيز أن المسؤول عن إنتاج هذه الثنائيات الحادة هو الخطاب العربي نفسه، من حيث منطقه في التعامل مع المشكلات والقضايا المعاصرة في العالم العربي. فالخطاب العربي كان كردة فعل ضد الاحتلال والاستعمار الغربي، ولم يكن ناتجاً عن قضايا ونظريات ومنهجيات من داخل نسيجه المعرفي: كما كان خطاباً ذا نزوع سياسي ناتج عن قضية سياسية هي التأخر السياسي والاستعمار، وكان خطاباً ذا طابع سجالي إيديولوجي، فضلاً عن اتسامه باللاتاريخية، من حيث أنه لا يعيش حاضره من ناحية فكرية وعلمية وسياسية. وفي ذلك يرى بلقزيز أن السبيل إلى تحرر الخطاب العربي من الثنائيات العقيمة لا يكون إلا بإعادة النظر في مرجعياته الأساسية، وذلك بالنقد والتفكيك لإحداث قطيعة إبستمولوجية مع مكوناته التراثية وأيضاً الوافدة الغربية[1].

وهكذا شكلت الثنائية في الفكر العربي عائقاً إبستمولوجياً، لا تنتج إلا الفشل، ولا تحل الأزمة، بل تزيد من حدتها.

ومن المآخذ التي تؤخذ على الخطاب الثقافي العربي الراهن أنه ليس ذا محتوى فلسفي، أو بنى فلسفية ذات علاقة بالواقع العربي، حيث إن هناك غياباً واضحاً للحضور الفلسفي كمذهب أو نسق أو تيار أو اتجاه فلسفي، فنحن "لا نعثر على ما

---

(1) عبد الإله بلقزيز، إشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص ص48-51.

يماثل صورة أرسطو وديكارت وهوبز وكانط وهيغل في دائرة المنتجين للفكر العربي المعاصر، وأغلب الذين اهتموا بالقول الفلسفي في الكتابة العربية...يندرج مجال اهتمامهم في دائرة الأدب والصحافة والإصلاح السياسي والتعليم، فالفيلسوف هنا مجرد أديب، صحفي، مصلح، معلم. وهو في نهاية التحليل مجرد كاتب"[1].

يرى كمال عبد اللطيف، في بحثه عن المعالم والملامح الفلسفية في الفكر العربي المعاصر، أن هناك "أمرين تحكما وما زالا يتحكمان إلى يومنا هذا في خطاب الفلسفة في الوطن العربي: أولهما حمولة تاريخ الفلسفة، وثانيهما الموروث الفلسفي الإسلامي: بالإضافة إلى الأطر التاريخية والمعرفية العامة"[2]. الأمر الذي أنتج "ردود فعل فلسفية متعددة في الفكر العربي. وقد اتسمت...بسمات غلب عليها طابع رجع الصدى، أكثر من طابع المشاركة الندية في الابتكار والمساهمة في إغناء تاريخ الفلسفة"[3].

وهكذا فقد ظل الخطاب الفلسفي في الفكر العربي غائباً حتى الآن، وذلك لأن المثاقفة المعقدة –على حد تعبير كمال عبد اللطيف– بين العالمين العربي والأوروبي: لم تؤد إلا إلى معرفة العرب بالمنظومة الفلسفية الفرنسية، المحكومة بفلسفة الأنوار. هذا في المرحلة الأولى، أما في المرحلة الثانية فقد تعرفوا على الليبرالية الإنجليزية والوضعية، ما أدى إلى اتسام الخطاب الفلسفي العربي بسمة سياسية تاريخية[4]. الأمر الذي أدى إلى هيمنة البعد السياسي، وبالذات الإصلاحي، على الفكر العربي، فالخطاب الفلسفي –على حد قول الجابري– قد "بقي مناقضاً لنفسه، لطموحاته ومبررات وجوده. لقد

---

(1) كمال عبد اللطيف، قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، د ط، بيروت، دار الطليعة، 1994م، ص20.

(2) المرجع السابق، ص ص11-12.

(3) المرجع السابق ص12.

(4) المرجع السابق ، ص12.

كان، ولا يزال، يبحث عن (أصالة) فلسفة الماضي في القطاع اللاعقلاني في تراثنا الفكري، وعن فلسفة عربية (معاصرة) في القطاع اللاعقلاني في الفكر الأوروبي"[1].

ويضيف الجابري قائلاً: "لقد كان غياب العقل في أنواع الخطاب...غياباً وظيفياً، أما في الخطاب الفلسفي فغياب ماهوي أيضاً. إن ما هو غائب هنا ليس المعقولية وحدها، بل العقل ذاته، فكيف يمكن إذن لخطاب يهاجم العقل أو يتنكر له أن يؤصل فلسفة أو ينتج أخرى"[2].

وعن تحول الخطاب من الفلسفي إلى السياسي، أي نزوعه إلى السياسة دون الفلسفة، يرى بلقزيز أن "الفكرة السياسية تشكل الإطار النظري العام الذي يعمل الفكر العربي المعاصر ويتحرك في دائرته...سواء تعلق الأمر بالاستعمار أو بالتحرر، بالتجزئة أم بالوحدة، بالظلم أم بالعدل، بالاستبداد أم بالديمقراطية، بالتقدم أم بالتخلف"[3].

أما كمال عبد اللطيف فيرى أن البعد السياسي في الفكر العربي قد تشكل "في دائرة الإصلاح السياسي، وداخل هذه الدائرة تم التسليم بأولويات السياسة الليبرالية، بدون أدنى مساءلة للمبادئ الكبرى الناظمة لأصولها الفلسفية. لقد تركز البحث في الجانب العملي المتعلق بالإصلاح السياسي، دون أن تتاح للفكر فرصة إعادة إنتاج الأسس الفلسفية لليبرالية أو مجاوزتها"[4]، وذلك لأن الفكر العربي النهضوي "يمارس السياسة، لا كخطاب في الواقع القائم، بل كخطاب يبحث عن (واقع) آخر. هو لا يواجه الواقع السياسي القائم، ولا يدعو إلى تغييره أو إصلاحه انطلاقاً من تحليله، بل

---

(1) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 197.

(2) المرجع السابق، ص197.

(3) عبد الإله بلقزيز، إشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 17.

(4) كمال عبد اللطيف، قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، مرجع سابق، ص17.

إنه يقفز عليه، ليطرح كبديل عنه: إما (الواقع) الماضي العربي الإسلامي الممجد، وإما (الواقع-الحاضر) الأوروبي في ثوبه الليبرالي أو ما بعد الليبرالي"[1].

وهكذا لم تكن هناك فلسفة خالصة في الخطاب الثقافي العربي، لم تكن هناك سياسة خالصة في صياغة إشكالية النهضة العربية، الأمر الذي أنتج مفارقة إبستمولوجية شرخت المنظومة المعرفية للخطاب العربي النهضوي.

وعن البحث في أسباب هذا الشرخ المعرفي المسؤول عن عملية إنتاج الخطاب الفكري العربي يرى علي حرب أن السبب يعود إلى وجود عدة أوهام؛ هذه الأوهام تشكل عائقاً حقيقياً، يمسك "بخناق المثقفين، ويمنع المفكرين من تجديد عالم المفهوم، بأداة من أدواته الفعالة، أو على صعيد من أصعدته المركبة، أو في بعد من أبعاده المتعددة"[2]. هذه الأوهام هي:

1) الوهم الثقافي وهو "وهم النخبة...سعي المثقف إلى تنصيب نفسه وصياً على الحرية والثورة، أو رسولاً للحقيقة والهداية، أو قائداً للمجتمع والأمة"[3].

2) الوهم الإيديولوجي وهو "وهم الحرية...اعتقاد المثقف أن بإمكانه تحرير المجتمعات والشعوب من أشكال التبعية والهيمنة أو من شروط التخلف والفقر"[4].

3) الوهم الإناسي وهو "وهم الهوية...اعتقاد المرء أن بإمكانه أن يبقى هوهو، بالتطابق مع أصوله أو الالتصاق بذاكرته أو المحافظة على تراثه"[5].

---

(1) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 65.

(2) علي حرب، أوهام النخبة أو نقد المثقف، مرجع سابق، ص 27.

(3) المرجع السابق ص98.

(4) المرجع السابق، ص99.

(5) المرجع السابق ، ص104.

4) الوهم الماورائي وهو "وهم المطابقة...أن الحقيقة جوهر ثابت، سابق على التجربة، متعالٍ على الممارسة، يمكن القبض عليه عبر التصورات، والتعبير عنه بواسطة الكلمات، ومن ثم ترجمته في الحياة العملية، وعلى أرض الممارسات، من خلال النظم والمؤسسات والتشريعات. إنه وهم المماهاة بين الموجود والمفهوم، ثم بين المفهوم والمقول، وأخيراً بين المقول والمعمول"[1].

5) الوهم الحداثي وهو "وهم الحداثة...تعلق الحداثي بحداثته، كتعلق اللاهوتي بأقانيمه أو المتكلم بأصوله أو المقلد بنماذجه"[2].

هنا يعرض علي حرب البنى والأسس التي تشتغل عليها الخطابات الثقافية العربية، فتلك البنى أو الأوهام –على حد تعبيره– هي المسؤولة عن حالة التأخر العربي وعدم مجاراته للتقدم والتطور الحضاري للأمم والشعوب الأخرى. وبناء على ذلك تطرح فكرة القطيعة مع تلك البنى الفكرية التي قام عليها النظام المعرفي العربي التقليدي أو العقلاني، هذه القطيعة المطلوبة مع "نظام المعرفة التقليدي الماضوي، لا يمكنها أن تعني الإعراض عن التراث أو نفيه بالقطع المطلق معه...بل إعادة استكشافه، انطلاقاً من فضاء خطاب الاختلاف وحصائله المعرفية الكبيرة. وهذا يحررنا من الخضوع العبودي له"[3].

أما القطيعة المطلوبة "مع نظام المعرفة العقلاني الكلياني، تتحقق بمشاركتنا في تعرية وتفكيك سماكات الأنظمة المعرفية، التي طمرت التاريخ المعاش، تاريخ الفرد، لصالح بناء التاريخ المكتوب الرسمي"[4].

---

(1) المرجع السابق ص108.

(2) المرجع السابق ص111.

(3) مقداد نديم عبود، بين القطيعة والخلق، مرجع سابق، ص ص45-46.

(4) المرجع السابق، ص46.

إن القطيعة هنا لا تعني فرض العزلة على المجتمع، أي عزله عن تراثه وماضيه، أو عن الحداثة والعقلانية التنويرية؛ بل تعني إلغاء مبدأ القدسية في نظام المعرفة العربي؛ وإلغاء المبدأ الكلي أو الشمولي الذي يطمس الفرد وعقلانيته.

ثانياً – إشكاليات خطاب تجديد الفكر العربي

1- الإشكاليات البنيوية في خطاب (نقد العقل العربي: التكوين والبنية) للجابري:

وضع الجابري مشروعاً، يعد من أهم مشاريع تجديد الفكر العربي. هذا المشروع تمثل في رباعية نقدية تفكيكية للعقل العربي: كانت بدايته في كتاب (نحن والتراث) سنة 1980م، الذي يعد مقدمة لمشروعه التجديدي، ثم كانت الرباعية النقدية في كتبه: (نقد العقل العربي: تكوين العقل العربي) 1984م: (نقد العقل العربي: بنية العقل العربي) سنة 1986م، (نقد العقل العربي: العقل السياسي العربي) سنة 1990م، (نقد العقل العربي: العقل الأخلاقي العربي) سنة 2001م.

وفي هذه الدراسة سوف نقتصر على الجزء الأول والجزء الثاني من مشروع نقد العقل العربي؛ أي التكوين والبنية، باعتبارهما الأطروحات الرئيسة للمشروع، وكذلك لأن الحال لا يسمح بدراسة كاملة وشاملة لجوانب المشروع، لاتساع تفاصيله التحليلية. هذا المشروع الذي يعتبر –على حد قول الجابري– "جزءاً أساسياً وأولياً من كل مشروع للنهضة"[1].

يختص الجزء الأول من هذا المشروع (تكوين العقل العربي) بدراسة كيفية تكون العقل العربي وتشكله في التاريخ؛ أي كيفية تكون المنظومة المعرفية للعقل العربي عبر التاريخ.

وقد حدد الجابري في هذا الجزء من نقد العقل العربي النظم التي يتكون منها النظام المعرفي العربي، وهي نظام البيان والعرفان والبرهان، كما عمل على توضيح آلية

---

(1) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مرجع سابق، ص 5.

اشتغال هذه النظم في العقل العربي. أما الجزء الثاني فيختص بدراسة بنية العقل العربي، وقد قام الجابري فيه بالحفر والبحث في آليات المعرفة التي تحكم عملية التفكير وإنتاج المعرفة، أي دراسة العقل العربي داخلياً بتحديد الآليات التي يتأسس عليها نظام المعرفة في الفكر والثقافة العربية للوصول في النهاية إلى الماهية الحقيقية للعقل العربي.

ويقترح الجابري في كتابه (بنية العقل العربي) "قراءة، أو طريقة في قراءة التراث الثقافي العربي-الإسلامي، تتحرر من سلطة السؤال الإيديولوجي، ومن سلطة السؤال التاريخي، وتعكف على دراسة وفحص ما أسماه (كيان العقل العربي): كيف يشتغل هذا الكيان؟ وكيف يتأسس نظماً من المعرفة؟ وما هي أزماته وعوائقه الإبستمولوجية؟ أي دراسته في ضوء الدرس الإبستمولوجي، وبالاستفادة من مكتسباته المعرفية، كما يقترح...مشروعاً محدداً لربط الموروث الثقافي بحاضرنا الاجتماعي والفكري والسياسي، ربطاً يقود إلى هدفين: إعادة بناء وعينا بذلك الموروث على أساس عقلاني، وإعادة تأهيل ذلك التراث، أو بعض لحظاته، للمساهمة في تدشين انطلاقة فكرية لحضوية جديدة"[1].

وقد كان الجابري انتقد كلاً من القراءات السلفية والليبرالية والماركسية للتراث الثقافي العربي. فهو يعتبر "القراءة السلفية للتراث قراءة لاتاريخية، وبالتالي فهي لا يمكن أن تنتج سوى نوع واحد من الفهم للتراث هو الفهم التراثي للتراث، التراث يحتويها، وهي لا تستطيع أن تحتويه، لأنها التراث يكرر نفسه"[2].

أما القراءة الليبرالية للتراث فيقول عنها إنها: "قراءة أوروباوية النزعة، أي تنظر إليه (التراث) من منظومة مرجعية أوروبية"[3].

---

(1) عبد الإله بلقزيز، إشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص130.

(2) محمد عابد الجابري، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، مرجع سابق، ص 18.

(3) المرجع السابق، ص19.

وتتبنى القراءة الماركسية للتراث، أو (الفكر اليساري) –كما يسميه الجابري– المنهج الجدلي، لكنه "لا يتبنى...المنهج الجدلي، كمنهج للتطبيق، بل يتبناه كمنهج مطبق. وهكذا انعكاساً للصراع الطبقي من جهة: وميداناً للصراع بين (المادية) و(المثالية) من جهة أخرى. ومن ثم تصبح مهمة القراءة اليسارية للتراث هي تعيين للأطراف، وتحديد المواقع في هذا الصراع (المضاعف)" [1].

وفي النهاية يرى الجابري أن هذه القراءات الثلاث للتراث تفتقد الموضوعية والنظرة التاريخية، أي أنها تتصف باللاموضوعية واللاتاريخية، وذلك لأنها تعتمد على طريقة قياس الغائب على الشاهد، "الغائب هنا هو (المستقبل)، كما ينشده أو يتصوره كل من هذه الاتجاهات؛ أما الشاهد فهو بالنسبة لكل اتجاه الشق الأول من السؤال الذي يطرحه (بعد حضارتنا) بالنسبة للتيار السلفي"[2]: أي الماضي. كل هذه القراءات تعد في نظر الجابري قراءات سلفية: "تنزه الماضي وتقدسه، وتستمد منه (الحلول) الجاهزة لمشاكل الحاضر والمستقبل"[3].

هنا يريد الجابري أن يقدم تحليلاً إبستمولوجياً للمنظومة المعرفية التي يتكون منها العقل العربي؛ وذلك لإحداث قطيعة معرفية مع البنية التراثية للعقل العربي التي يرى أنها السبب في انحطاط العالم العربي قديماً وحديثاً وفي الوقت الحاضر، أي عصور الانحطاط التي مر بها العالم العربي وامتداداتها.

ويهدف الجابري من نقده العقل العربي إلى تدشين عصر تدوين جديد، أي بناء عهد ثقافي معرفي جديد، وذلك على أساس تطلعاتنا الحاضرة والمستقبلة في البناء والنهضة. وهو يبدأ مشروعه بالعقل: أي تحديد مفهومه وتكوينه المعرفي وبنيته الثقافية

---

(1) المرجع السابق، ص21.

(2) المرجع السابق، ص23.

(3) المرجع السابق ، ص27.

الفكرية، والعقل عنده هو الفكر، بوصفه أداة للإنتاج النظري، صنعتها ثقافة معينة، لها خصوصيتها، هي الثقافة العربية بالذات[1].

إذا العقل هو أداة للتفكير، أي للإنتاج النظري الفكري، الذي يشكل النظام المعرفي للثقافة العربية في جميع مستوياتها المعرفية والسياسية والاجتماعية والأخلاقية والطبيعية. وقد تبنى الجابري في تحديده مفهوم العقل معنيين أو دلالتين، كان أندريه لالاند قد قال بهما هما: العقل المكوِّن، والعقل المكوَّن، ما أضفى على المفهوم منطقاً جدلياً، بين "العقل المكوِّن أو الفاعل La Raison Constituante والعقل المكوَّن أو السائد La Raison Constituee"[2]. فالعقل الفاعل يقصد به "الملكة التي يستطيع بها كل إنسان أن يستخرج من إدراك العلاقات بين الأشياء مبادئ كلية وضرورية، وهي واحدة عند جميع الناس"[3]. أما العقل السائد فيقصد به "مجموع المبادئ والقواعد التي نعتمدها في استدلالاتنا؛ وهي –على الرغم من كونها– تميل إلى الوحدة؛ فإنها تختلف من عصر إلى آخر، كما قد تختلف من فرد إلى آخر"[4].

من خلال هذا التعريف يتضح لنا أن هناك جدلية منطقية يشتغل العقل بناء عليها، فهو كعقل فاعل يعتبر أداة للفكر وإنتاج الثقافة، وكعقل سائد يعتبر نتاجاً للفكر وللثقافة؛ لمنحه تصورات عن الطبيعة والإنسان والاجتماع. وهذا يحدث تطابقاً بين الإنتاج المعرفي والنظام المعرفي؛ الذي يحدد بدوره العلاقة بين الفكر والواقع. ويؤكد الجابري أن مفهومه للعقل يتطابق مع مفهوم (العقل المكوَّن) عند لالاند، أي "بوصفه جملة المبادئ والقواعد التي تقدمها الثقافة العربية للمنتمين إليها، كأساس لاكتساب المعرفة"، أي "تفرضها عليهم كنظام معرفي"[5].

---

(1) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مرجع سابق، ص15.

(2) المرجع السابق ص15.

(3) المرجع السابق، ص15.

(4) المرجع السابق ص15.

(5) المرجع السابق ، ص37.

ويرفض الجابري مفهوم العقل المكوَّن، أي كملكة طبيعية يشترك فيها جميع البشر؛ وذلك لأنه يتبنى المفهوم العلمي للعقل الذي يرفض النظر إلى العقل كـ"حالة ذهنية فطرية وطبيعية، وتارة تحكم نظرة الفرد والجماعة، كما تحكم العوامل البيولوجية سلوكهما وتصرفاتهما"[1].

وهكذا يعتمد الجابري المنظور العلمي للعقل، ويستبعد النظرة العقلية للعقل كحالة ذهنية فطرية، ومن ثم يكون العقل عنده متكوناً من مبادئ وقواعد تشكل بدورها نظاماً معرفياً، يؤسس المعرفة وعملية إنتاجها داخل الثقافة العربية؛ هذا النظام المعرفي هو ما يعطي فترة تاريخية معينة، بنيتها وأسسها اللاشعورية المتمثلة في التصورات والنظريات والأعمال أو العمليات الذهنية التي يكون بها الإنسان نظرته للكون والإنسان والمجتمع والطبيعة، بناء على ثقافته (الثقافة العربية). ومن هنا فإن بنية العقل العربي تتحدد بناء على جملة من "المفاهيم والأنشطة الفكرية التي تزود بها الثقافة العربية المنتمين إليها، والتي تشكل لديهم اللاشعور المعرفي الذي يوجه، بكيفية لاشعورية، رؤاهم الفكرية والأخلاقية، ونظرتهم إلى أنفسهم وغيرهم"[2].

أما عن مرجعية العقل العربي فقد اختار الجابري عصر التدوين ليكون مرجعاً لهذا العقل؛ فيقول إن "صورة العصر الجاهلي وصورة صدر الإسلام والقسم الأعظم من العصر الأموي إنما نسجتها خيوط منبعثة من عصر التدوين، وليس العقل العربي في واقع الأمر شيئاً آخر غير هذه الخيوط بالذات؛ التي امتدت إلى ما قبل، فصنعت صورته في الوعي العربي، وامتدت إلى ما بعد لتصنع الواقع الفكري الثقافي العام في الثقافة العربية العامة"[3].

---

(1) المرجع السابق، ص26.

(2) المرجع السابق، ص41.

(3) المرجع السابق، ص62.

وهكذا يكون العقل بنظر الجابري قد تكون بداية وتشكل في عصر التدوين، ومن ثم يكون سؤالنا هنا هو: ما هي عناصر ومعالم وآليات تشكل وتكون العقل العربي وبنيته؟ ويجيب الجابري عن هذا السؤال قائلاً: "إن الثقافة العربية الإسلامية قد تأسست منذ عصر التدوين، عصر البناء الثقافي العام، على ثلاثة نظم معرفية تواجدت وترسخت فيها على الترتيب التالي: النظام المعرفي البياني الذي يؤسس الموروث العربي الإسلامي (الخالص) (= اللغة والدين كنصوص) والنظام المعرفي العرفاني الذي يؤسس قطاع اللامعقول أو (العقل المستقيل) في الموروث القديم (=الهرمسية أساساً) وأخيراً النظام المعرفي البرهاني الذي يؤسس الفلسفة والعلوم العقلية (=الأرسطية خاصة)"[1].

ويرى الجابري أن لكل نظام من هذه الأنظمة آلية لإنتاج المعرفة خاصة به، وكذلك أنماط معرفية معينة، فآلية البيان (قياس الغائب على الشاهد) وآلية العرفان (المماثلة) وآلية البرهان (المنطق الأرسطي). أما أنماط البيان، أولاً كفعل معرفي "الظهور والإظهار والفهم والإفهام"، وكحقل معرفي "هو عالم المعرفة المتكون من علوم اللغة والدين، وكنظام معرفي هو جملة من المبادئ والمفاهيم والإجراءات التي تعطي لعالم المعرفة بنيته اللاشعورية". أما أنماط العرفان أولاً كفعل معرفي "هو (الكشف) أو (العيان)"، وكحقل معرفي هو عبارة عن "خليط من هواجس وعقائد وأساطير تتلون بلون الدين الذي تقوم على هامشه، لتقدم له ما يعتقد العرفانيون أنه (الحقيقة) الكامنة وراء ظاهر نصوصه". ثالثا كنظام معرفي "هو جملة المبادئ والمفاهيم والإجراءات التي يتكون منها النظام المعرفي العرفاني في الثقافة العربية الإسلامية". أما أنماط البرهان "كفعل معرفي-استدلالي استنتاجي (مقدمات فنتائج تلزم عنها)؛ ثانياً كحقل معرفي هو عالم المعرفة الفلسفية العلمية المنحدر إلى الثقافة العربية عبر الترجمة

---

[1] المرجع السابق، ص254.

(ترجمة كتب أرسطو خاصة)". ثالثاً كنظام معرفي "يتمحور حول قطبين: أحدهما يخص المنهج، ويوظف الزوج (الألفاظ-المعقولات) الذي يكافئ ويوازن الزوج (اللفظ-المعنى) في النظام البياني، والآخر يخص الرؤية، ويوظف الزوج (الواجب-الممكن) الذي يكافئ الزوجين البيانيين: الأصل/النوع والجوهر/العرض"[1].

ويحدد الجابري لكل نظام معرفي فترته التاريخية التي بدأ فيها وانتشر. فالنظام البياني يبدأ من عهد الرسالة إلى عهد الخلفاء الراشدين، ثم الدولة الأموية. أما النظام العرفاني فيبدأ مع أوائل العصر العباسي، الذي قامت فيه الترجمة، التي كان لها دور كبير في ظهور هذا النظام، كمصدر خارجي له، يتمثل في الغنوص والثقافة الهرمسية. أما النظام البرهاني فيبدأ في عصر المأمون، ومع الترجمة يبدأ نشاطه المعرفي.

وهكذا تكون لدينا بنية معرفية متكونة من ثلاثة أنظمة، كل نظام يقوم بمهمته الإبستمولوجية في العقل العربي، فالبيان يفيد الظهور والإظهار يقود إلى الفهم والإفهام. والعرفان يفيد الكشف والإشراف ويؤدي إلى المعرفة الناتجة بالعيان. والبرهان يفيد الاستدلال والاستنتاج المنطقي الذي يؤدي إلى المعرفة اليقينية. وفي النهاية يرى الجابري أن هناك ثلاث سلطات رئيسة هي التي تشكل بنية العقل العربي، أو ما يسميها "البنية المحصلة"[2]؛ هذه البنية المحصلة أو السلطات الثلاث هي:

1) سلطة اللفظ، بما هو كائن مستقل عن المعنى، وبما هو ظاهر يخفي وراءه (باطن)

2) سلطة الأصل، أولاً كمصدر للمعرفة، يتمثل في مصدرين (سلطة سلف، أو سلطة إلهية منحها الله للإمام المعصوم)

---

(1) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ط5، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1996م، ص ص556-557.

(2) المرجع السابق، ص559.

3) سلطة التجويز، إما أن تكون تجويز بيان، يرتبط بالإرادة الإلهية، ويلغي قانون السببية والنظام في الوجود؛ أو تجويزاً عرفانياً، يبرر لوجود الكرامات والخوارق[1].

وهكذا تكون لدينا منظومة سلطوية تحدد بنية العقل العربي، وبناء عليها يتم توجيه الفكر، إما عن طريق قياس الغائب على الشاهد، أو ضمن اللاسببية أو البحث عن المعاني دون حقائق الأشياء، فهي تحكم الفكر؛ ومن ثم فهي تعيق العقل العربي في عملية التطور أو التغيير أو التحديد.

فكل مفكر داخل الثقافة العربية الإسلامية، سواء أكان فقيهاً أو نحوياً أو متكلماً أو ناقداً بلاغياً أو عرفانياً هو، في نظر الجابري، خاضع لتلك السلط الثلاث: اللفظ، الأصل، التجويز[2]. والعقل العربي، عند الجابري، "عقل يتعامل مع الألفاظ أكثر مما يتعامل مع المفاهيم، ولا يفكر إلا انطلاقاً من أصل...وأن آلية هذا العقل في تحصيل المعرفة، ولا نقول إنتاجها، هي المقاربة (أو القياس البياني والمماثلة أو القياس العرفاني) وأنه، في كل ذلك، يعتمد التجويز كمبدأ، كقانون عام، يؤسس منهجه في التفكير ورؤيته للعالم"[3].

تلك هي الأزمة التي يعاني منها العقل العربي، ومن ثم الواقع العربي، فكيف السبيل للخروج من تلك الأزمة؟ أي طريق التحرر من تلك السلطات المعرفية في المنظومة الثقافية العربية الإسلامية؟ كيف يتم تحقيق الذات العربية واستقلالها وتحررها التاريخي؟ هكذا يتساءل الجابري، ولا يرى سبيلاً لذلك إلا التحديد والتغيير البنيوي للفكر العربي ونظامه المعرفي.

---

(1) المرجع السابق، ص ص 560-561.

(2) المرجع السابق ، ص564.

(3) المرجع السابق، ص564.

ولكن كيف يتم التحديد؟ وهل هناك إمكانية لذلك؟ يرى الجابري أن الطريق هو "ممارسة العقلانية في شؤون الفكر والحياة، وفي مقدمة ذلك كله ممارسة العقلانية النقدية على التراث الذي يحتفظ بتلك السلطات على شكل بنية لاشعورية"[1]: أي الانطلاق من داخل التراث نفسه في عملية التحديد والتغيير، وذلك بقراءة وإعادة كتابة التراث بعقلانية نقدية. ولتحقيق ذلك يرى الجابري ضرورة الانتظام في جوانب العقلانية النقدية للمشروع الثقافي الأندلسي، أي الفكر المغربي المتمثل في ظاهرية ابن حزم، وواقعية الشاطبي، وعقلانية ابن رشد، وعلمية ابن خلدون، في دراسة العمران البشري والتاريخ الاجتماعي. ذلك أن هؤلاء قد "طرحوا مفاهيم علمية بديلة تحرر العقل من سلطة اللفظ وسلطة الأصل، مفاهيم الاستقراء والاستنتاج والكليات والمقاصد، وهي مفاهيم تشكل مع مبدأ السببية بنية عقلية أخرى، هي ذات البنية التي قام عليها الفكر الحديث في أوروبا، ولا تزال تؤسس التفكير العلمي اليوم"[2].

الجابري هنا قد رشح الفكر المغربي العربي على الفكر المشرقي العربي الإسلامي، وذلك لأن المشرق العربي كان، في نظره، أرضاً نمت فيها نظم البيان والعرفان. أما المغرب العربي فكان أرضاً للنظام المعرفي البرهاني، القائم على الاستنتاج والاستقراء، بدل قياس الغائب على الشاهد، والقائم على تتبع الحقائق، بدلاً من دلالات ومعاني الألفاظ، والقائم على مبدأ السببية، بدلاً من التجويز أو العادة والتجربة العادية.

وخلاصة القول إن الجابري يدعو إلى روح الواقعية والعلمية والنقدية، التي يتم بها هدم كل ما هو خرافي وغنوصي، وإزاحة كل ما هو فقهي جامد تقليدي. وفي النهاية

---

[1] المرجع السابق، ص568.

[2] المرجع السابق، ص564.

يكون الجابري بذلك، على حد قول جورج طرابيشي قد "انتصر إبستمولوجياً للعقل البرهاني على العقل البياني، بقدر ما انتصر للعقل البياني على العقل العرفاني. وانتصر إيديولوجياً للعقل (السني) على العقل (الشيعي)، وانتصر جغرافياً لعقل المغرب على عقل، أو بالأحرى (لاعقل) المشرق"[1].

هذه الانتصارات التي يقول بها طرابيشي كانت قد عبرت عن هدف الجابري من مشروعه (نقد العقل العربي: التكوين والبنية) وهو القطيعة المعرفية مع عصر ما قبل الرشدية، أي "مع الروح السينوية (المشرقية) الغنوصية الظلامية"[2]. هذا من الجانب المعرفي التاريخي، أما الجانب الجغرافي يتعلق بالقطيعة مع الشرق العربي الإسلامي، باعتباره لا يزال يعيش على هامش السينوية والغزالية والهرمسية.

وهكذا تتضح لنا: من خلال ذلك العناصر التي ينتظم بها مشروع الجابري، وهي: "الوضع: العقل العربي في أزمة والثقافة العربية أيضاً. أدى ذلك إلى غياب الاستقلال التاريخي للذات العربية. الغائية: لابد من هدف، إنه إعادة بناء الذات العربية. الوسيلة: الفلسفة، خصوصاً فلسفة العلم. الرسولية: الانتلجنسيا العربية هي المبشرة والمنقذة"[3]. وهكذا هي معالم المشروع البنيوي للجابري الذي يجعل من التراث معاصرة، ومن الرشدية نهجاً حديثاً؛ ومن القطيعة مصيراً تاريخياً؛ يتحدد بناء عليها فاعلية العقل العربي في الحاضر والمستقبل، ومن عصر التدوين نموذجاً للتقدم؛ يهدم القديم، ويبشر بالبناء الفكري الجديد القائم على مرجعيات فكرية قادرة على الإبداع والفعل في الحاضر.

---

(1) جورج طرابيشي، نظرية العقل، ط1، بيروت، دار الساقي، 1996م، ص24.

(2) محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مرجع سابق، ص75.

(3) مقداد لدمي عمود، بين القطيعة والخلق، مرجع سابق، ص ص107-108.

2 – الفكر العربي الإسلامي بين التراث والتجديد (مشروع حسن حنفي):

بعد أن انتهينا من التحليل والنقد الموجز لمشروع الجابري (نقد العقل العربي:التكوين والبنية) ننتقل إلى مشروع آخر في إطار معالجة إشكاليات خطاب تجديد الفكر العربي، هو مشروع حسن حنفي (التراث والتجديد).

فإذا كان الجابري قد ركز على التكوين والبنية في نقد العقل العربي، فإن حسن حنفي يركز في مشروعه على التراث وكيفية تجديده. وفي حين يبدأ الجابري من العقل؛ نرى حسن حنفي يبدأ من التراث، فالتراث عنده هو "نقطة البداية، كمسؤولية ثقافية وقومية، والتجديد هو إعادة تفسير التراث طبقاً لحاجات العصر. فالقديم يسبق الجديد، والأصالة أساس المعاصرة، والوسيلة تؤدي إلى الهدف. التراث هو الوسيلة، والتجديد هو الغاية، وهي المساهمة في تطوير الواقع، وحل مشكلاته، والقضاء على أسباب معوقاته، وفتح مغاليقه التي تمنع أي محاولة لتطويره"[1].

ويضع حنفي مشروعه على ثلاث جبهات:

الأولى: الموقف من التراث القديم.

الثانية: الموقف من التراث الغربي.

الثالثة: الموقف من الواقع، أو ما يسميها (نظرية التفسير).

هذه الجبهات تمثل جدلية تاريخية بين الأنا والآخر في واقع محدد. فالجبهة الأولى تضع الأنا في تاريخيا الماضي وموروثيا الثقافي. أما الجبهة الثانية فتضع الأنا في مواجهة الآخر، وهو الوافد الثقافي الغربي. والجبهة الثالثة تضع الأنا في خضم واقعها المباشر[2].

---

(1) حسن حنفي، التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، ط3، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1987م، ص11.

(2) حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، ط2، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2000م، ص11.

كما يحدد حنفي لكل جبهة أو لكل موقف هدفاً خاصاً به، ففي الموقف من التراث الهدف هو "إعادة بناء العلوم التقليدية، ابتداء من الحضارة ذاتها، بالدخول في بنائها، و الرجوع إلى أصولها لبيان نشأتها وتطورها، سواء بالنسبة إلى كل علم، أو بالنسبة لمجموع العلوم"[1]. أما الهدف من الموقف من التراث الغربي فهو "إعادة الكرة مرة أخرى، وإقامة حضارة إسلامية جديدة، بالإضافة إلى الحضارة الإسلامية التي ورثناها"[2]. أما الموقف من الواقع فالهدف منه هو "إعادة بناء الحضارتين معاً في القسمين السابقين، والبداية من جديد، ابتداء من أصولها الأولى في الوحي، أي في كتبها المقدسة"[3].

إذاً نحن إزاء ثلاثة مواقف وأهداف من مشروع حسن حنفي:

أ) الموقف من التراث القديم:

في هذا الموقف يحاول حنفي إعادة بناء العلوم التقليدية من علم أصول الدين، والفلسفة التقليدية، وعلم أصول الفقه وعلوم التصوف والعلوم التقليدية (القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه) والعلوم العقلية الرياضية (الجبر والحساب والهندسة والفلك والموسيقى) والعلوم الإنسانية (علم النفس والاجتماع والسياسة والتاريخ والجغرافية واللغة والأدب والإنسان وعلاقته بالتاريخ). كل تلك العلوم تشكل، في نظر حسن حنفي، الموروث الثقافي الذي يمثل "المخزون النفسي لدى الجماهير، وهو الأساس النظري لأبنية الواقع"[4].

---

(1) حسن حنفي، التراث والتجديد، مرجع سابق، ص149.

(2) المرجع السابق، ص152.

(3) المرجع السابق، ص155.

(4) حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، المقدمات النظرية، ج1، ط1، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر، المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر، 1988م، ص7.

إن الإشكالية، كما يصوغها حسن حنفي، تتمثل في حضور ذلك الموروث أو الماضي في حاضرنا ووقتنا المعاصر، وتحكمه في سلوكياتنا وتصرفاتنا، وتوجيهه لتصوراتنا عن العالم، فالحاضر أو الواقع العربي وأزمته ما هي إلا نتاج تراكمات الماضي أو الموروث باعتباره مكوناً نفسياً وعقلياً للشعب العربي.

ويهدف حسن حنفي في مشروعه التراث والتجديد إلى:

"-تحليل الموروث القديم وظروف نشأته ومعرفة مساره في الشعور الحضاري.

-تحليل الأبنية النفسية للجماهير، وإلى أي حد هي ناتجة عن الموروث القديم، أو من الأوضاع الاجتماعية الحالية.

-تحليل أبنية الواقع، وإلى أي حد هي ناشئة من الواقع ذاته ودرجة تطوره، أم أنها ناشئة من الأبنية النفسية للجماهير، الناشئة بدورها عن الموروث القديم"[1].

إن حسن حنفي يسعى إلى التحرر من سيطرة الماضي أو الموروث الثقافي العربي على الفكر العربي المعاصر، ذلك لأنه يرى أننا "نئن تحت الإيمان بالقضاء والقدر الموروث من أهل السلف... كما نرهق عقولنا بالتشبيه والتشخيص، سواء في الأولويات...أو في الأخرويات...كما أننا نلحق عقولنا بالنصوص: ونقع في التأويلات، ونقطع الصلة بين العقل والتحليل المباشر للواقع، باعتباره مصدراً للنص، ونقبل الإمام بالتعيين، ونطيع له خانعين... كما أننا نقف أمام الطبيعة سالبين عنها استقلالها: وعادمين وجودها: وقاضين على قوانينها... ومتهمين كل اتجاه طبيعي بالمادية والإلحاد... ذاك بعض الموروث النفسي القديم من علم أصول الدين، أو ما يسمى بعلم التوحيد..وإذا كنا نخلط بين العقل والوجدان في فكرنا المعاصر، فنخطب ونظن أننا نفكر، وننفعل، ونظن أننا نفعل: فذلك لأن العقل في التراث القديم، وما

---

(1) حسن حنفي، التراث والتجديد، مرجع سابق، ص22.

ورثناه من السلف: كانت مهمته تبرير الدين على الأقل في علم أصول الدين وفي علوم الحكمة، وأن العقل لم يستقل على الإطلاق، ولم يوجه نحو الواقع، وهو طرفه الأصيل، إلا في علم أصول الفقه، الذي انتهى أيضاً إلى الثبات وتحجير الأصول وتغليبها على الواقع، حتى أنه لم يبق إلا التقليد"[1].

ومن هنا تكون مشاكلنا الحاضرة ناتجة عن قيم وتراث ماضينا العربي الإسلامي السلبية، التي يغيب فيها الإنسان والتاريخ ويختفي وراءها. فنحن إذا "دققنا النظر في القديم، وأوغلنا في ثناياه، فربما وجدنا الإنسان حاضراً في كل علم، وماثلاً في كل مذهب، وقابعاً وراء كل فكرة، ولكنه مغلف بمئات من الأغلفة اللغوية والعقائدية والإلهية والتشريعية، التي إن أمكن إزاحتها، ظهر الإنسان جلياً واضحاً على أنه محور كل دين وشريعة، ووراء كل لغة وفكر. مهمتنا إذاً هي كشف هذه الأستار، وإزاحة هذه الأغلفة، ونزع هذه القشور، من أجل رؤية الإنسان، حتى ننتقل بحضارتنا من الطور الإلهي القديم، إلى طور إنساني جديد، فبدل أن تكون حضارتنا متمركزة على الله، والإنسان داخل ضمن الأغلاف، تكون متمركزة حول الإنسان، والإنسان خارج عن الأغلاف"[2].

إن غاية التراث والتجديد عند حنفي هي "الكشف عن الإنسان في التراث القديم، وتثبيته في وجدان العصر، ووضعه في التاريخ"[3]. كما يرى حنفي أن هناك إيجابيات وسلبيات في تراثنا القديم، فالإيجابيات في تراثنا القديم، كما يرى حنفي تتمثل في الآتي:

1- تطوير الفكر الديني الذي ظهر عند علماء أصول الدين والمتكلمين.

---

(1) المرجع السابق، ص ص13-14.

(2) حسن حنفي، دراسات إسلامية، ط1، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1981م، ص394.

(3) حسن حنفي، التراث والتجديد، مرجع سابق، ص152.

2- احتواء الحضارات القديمة والمجاورة.

3- ظهور حركة الترجمة والشرح والتأليف.

4- وضع لغة جديدة هي لغة الفلسفة.

5- ظهور العلوم الطبيعية والفكر الموسوعي والتوحيد بين العقل والدين والإيمان بالله، كمبدأ أولي ومصدر للخير، وخلود للنفس، وقدم العالم[1].

إلا أن هذه الإيجابيات قد توقفت، وحل مكانها نوع من الركود والجمود والتقليد، نتيجة للسلبيات التي انتشرت في التراث العربي والإسلامي، وأصبحت هي الموجهة للسلوك وللتصورات حول العالم. هذه السلبيات تتمثل بشكل أساسي في قائمة طويلة من الموروثات والمعوقات التي هي: المنطق الصوري، العقل التبريري، المعرفة الإشراقية، نظرية الفيض، الطبيعيات الإلهية، ثنائية الطبيعة، النحوم والأفلاك، الضرورة الكونية، الفضائل النظرية، الدولة الغرمية، غياب الإنسان، سقوط التاريخ [2].

هذه الموروثات شكلت، في رأي حسن حنفي، عائقاً لعملية النهوض والترقي، فكانت سبباً للتخلف والانحطاط العربي. ومن ثم كان من الضروري أن نبدأ بتحليل التراث ونقده، والتنقيب والحفر فيه بكل الأدوات العقلية والفكرية النقدية التفكيكية، وذلك لتنقية العلوم القديمة من الشوائب أو الرواسب العالقة فيها. وهذا لا يكون إلا بإعادة بناء تلك العلوم من جديد، وذلك بالبحث في بنائها والعودة إلى أصولها وإيضاح نشأتها وتتبع حركة تطورها. وهذه الإعادة للبناء تتم وفق متطلبات الواقع وحاجاته العصرية، أي قراءة التراث بمنظور حديث ومعاصر، فهذه هي مهمة التراث والتجديد: تحويل العلوم القديمة إلى علوم إنسانية معاصرة، تساهم في عملية التطور

---

(1) حسن حنفي، دراسات إسلامية، مرجع سابق، ص109 إلى ص126.

(2) المرجع السابق، ص ص 128-142.

والنهوض للعالم العربي، والمطلوب هنا ليس "بحثاً علمياً في التراث، بل المطلوب بحث وطني وقومي"[1].

وقد اتخذ حسن حنفي من بحثه في التراث موقفاً ثورياً خالصاً ذا نهج قومي وطني، يهدف إلى التحديد والتغيير في بنية الفكر العربي، وذلك لأن التراث بالنسبة له يعتبر "ذخيرة قومية يمكن اكتشافها واستغلالها واستثمارها من أجل إعادة بناء الإنسان وعلاقته بالأرض"[2]. وأيضاً يعتبر "قضية وطنية، تمس حياة المواطنين، وتتدخل في شقائهم أو سعادتهم، والدافع على التحديد.. انتساب الإنسان المحدد إلى أرض، وانتماؤه إلى شعب"[3].

هذا الموقف من التراث وتجديده، يحقق لنا، من وجهة نظر حسن حنفي، الكثير من الفوائد والمنافع التي تتمثل في:

1) تحويل الفكر إلى واقع، والتراث إلى حياة، والفلسفة إلى رسالة، والعلم إلى قضية.

2) نزع سلاح التراث من أيدي الخصوم في الداخل والخارج.

3) إظهار تراث الشعب ، تراث المصلحة والمنفعة.

4) إيقاف التغريب.

5) القضاء على التفرقة أو الفرقة بين الخاصة والعامة، بين المفكر وعامة الناس.

6) تحنيد الجماهير لأخذ مصيرها بأيديها، لتحقيق المصالحة بين السلطة والمثقف[4].

---

(1) المرجع السابق، ص107.

(2) حسن حنفي، التراث والتجديد، مرجع سابق، ص11.

(3) المرجع السابق ، ص19-20.

(4) حسن حنفي، دراسات فلسفية، ط1، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1988م، ص ص29-30.

وهكذا يحدد لنا حسن حنفي الموقف من التراث، ويبدأ التنقيب فيه من (العقيدة إلى الثورة)، أي تحويل العقائد إلى لاهوت الثورة. ثم ينتقل إلى (من النقل إلى الإبداع)، أي إعادة بناء علوم الحكمة، لمعرفة شروط الإبداع، ثم يذهب إلى (من الفناء إلى البقاء)، أي إعادة بناء علوم التصوف بتحويل قيم التصوف السلبية من رضا وزهد وصبر وتوكل وقناعة: إلى قيم إيجابية من رفض وثورة وتمرد وغضب واعتراض. ثم يقف على (من النص إلى الواقع)، أي إعادة بناء علم أصول الفقه التقليدي بإعطاء الأولوية للواقع على النص، وللمصلحة على الحرف: ثم يأتي على (من النقل إلى العقل)، أي إعادة بناء العلوم النقلية من علوم القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه، ثم يذهب إلى (العقل والطبيعة)، أي إعادة بناء العلوم الرياضية والعلوم الطبيعية، لبيان كيفية خروجها من الوحي، تأكيداً على وحدة الوحي والعقل والطبيعة. ثم يأتي دور (الإنسان والتاريخ)، أي إعادة بناء العلوم الإنسانية لوصف الحضارة الإسلامية وتطورها[1].

وهكذا يكون تجديد التراث بإعادة بناء كل هذه العلوم بناء على تحديات ومقتضيات العصر الحاضر.

ب) – الموقف من التراث الغربي:

هذا الموقف يحدد علاقة الأنا بالآخر: أي موقف الذات العربية الإسلامية من الحضارة الغربية أو الوافد الغربي، فالموقف من التراث العربي كان تعبيراً عن موقف الذات مع موروثها القديم، أي البحث في مدى حضور الماضي في الحاضر. أما الموقف من التراث الغربي فهو موقف يبحث في مدى سيطرة الآخر الغربي وحضوره في الأنا، كما يبحث في إمكانية الاستقلال الذاتي عن الغرب.

---

(1) حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص ص533-534.

إذاً هناك تشاهاً بين الموقفين، من حيث الهدف والغاية، وإن كانا يختلفان من حيث الموضوع، ففي الموقف الأول كان الموضوع (التراث العربي القديم)؛ أما في الموقف الثاني فالموضوع هو (التراث الغربي الوافد). ويحدد حسن حنفي موقفه من التراث الغربي في مقدمة له في علم الاستغراب، بناء على أن "التراث الغربي يكون أحد الروافد الرئيسية لوعينا القومي، وأحد مصادر المعرفة المباشرة لثقافتنا العلمية والوطنية"[1].

وهنا يناقش حسن حنفي في مقدمته إشكالية التغريب الثقافي للعالم العربي، ويعمل على إيجاد علم يقابل الاستشراق هو الاستغراب، الذي يحاول فيه مناقشة عدة قضايا تتعلق بـ:

"-اعتبار الغرب النمط الأوحد لكل تقدم حضاري...

-اعتبار الغرب ممثل الإنسانية جمعاء، وأوروبا مركز الثقل فيه...

-اعتبار الغرب المعلم الأبدي، واللاغرب هو التلميذ الأبدي...

-رد كل إبداع ذاتي لدى الشعوب غير الأوروبية إلى الغرب...

-أثر العقلية الأوروبية على أنماط التفكير عامة، وعلى كل عقلية ناهضة...

-تحول ثقافتنا إلى وكالات حضارية وامتداد لمذاهب غربية...

-إحساس الآخرين بالنقص أمام الغرب، لغة وثقافة وعلماً ومذاهب ونظريات وآراء...

-خلق بؤر وفئات ثقافية معزولة لدى الشعوب غير الأوروبية، بحيث تكون مناصرة للغرب وجسراً لانتقاله"[2].

---

(1) المرجع السابق، ص13.

(2) حسن حنفي، دراسات فلسفية، مرجع سابق، ص ص33-34.

ومن هنا كان من الضروري جداً وجود (علم الاستغراب) لدراسة هذه القضايا، من أجل "فك عقدة النقص التاريخية في علاقة الأنا بالآخر: والقضاء على مركب العظمة لدى الآخر الغربي، بتحويله من ذات دارس، إلى موضوع مدروس، والقضاء على مركب النقص لدى الأنا بتحويله من موضوع مدروس إلى ذات دارس، مهمته القضاء على الإحساس بالنقص أمام الغرب، لغة وثقافة وعلماً ومذاهب ونظريات وآراء"[1].

إذاً علم الاستغراب يعتبر دعوة إلى قلب العلاقة بين العالم العربي والعالم الغربي، بأن يكون هناك إبداع، لا تقليد في العالم العربي، وأن يكون الآخر الغربي موضوع العلم والدراسة، بدلاً من أن يكون هو العلم أو الدارس؛ أي يجب قراءة الغرب من وجهة نظر الأنا العربية قراءة متحررة من الانبهار التام بالغرب، ومتحررة من المعارضة التامة والترويج والدعاية له.

الموقف من التراث الغربي يجب أن يكون تحليلياً أو تشريحياً تاماً، لتكوين رؤية واضحة عن الآخر، ولتحقيق الذات من خلال تلك الرؤية، أي الحفاظ على الشخصية الوطنية والهوية القومية واللغة العربية. كما كان علم الاستغراب بمثابة ردة فعل مباشرة على الاستشراق، وفي هذا يقول حنفي "فإذا كان الاستشراق هو دراسة الحضارة الإسلامية من باحثين ينتمون إلى حضارة أخرى، ولهم بناء شعوري مخالف لبناء الحضارة التي يدرسونها، فإن الاستغراب هو العلم المقابل، بل والمضاد له"[2].

فمهمة علم الاستغراب هي "إعادة الشعور غير الأوروبي إلى وضعه الطبيعي، والقضاء على اغترابه، وإعادة ربطه بجذوره القديمة، وإعادة توجيهه إلى واقعه الخاص، من أجل تحليله المباشر له، وأخذ موقف بالنسبة لهذه الحضارة التي يظنها

---

(1) حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص24.

(2) المرجع السابق، ص25.

الجميع مصدر كل علم، وهي في الحقيقة حضارة غازية لحضارة أخرى، ناشئة نشأة ثانية، أو تعيش عصر إحيائها ونهضتها"[1].

إذا فالاستغراب يعني، في مضمونه، اتخاذ موقف فعلي من الحضارة الغربية، واعتبارها حضارة غازية ومستعمرة للعالم العربي من جميع النواحي: الفكرية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والمعرفية. والهدف من الاستغراب هو التحرر الحضاري من الغرب، ومن مهام علم الاستغراب الأساسية "القضاء على المركزية الأوروبية – Earocehtricity Eurocentrism " "والقضاء على ثنائية المركز والأطراف، على مستوى الثقافة"، و"إعادة التوازن للثقافة الإنسانية، بدل هذه الكفة الراجحة للوعي الأوروبي، والكفة المرجوحة للوعي اللاأوروبي"[2].

وهكذا أراد حسن حنفي بعلم الاستغراب السيطرة على الوعي الأوروبي: ورده إلى حدوده الطبيعية، والقضاء على عقيدة النقص عند الشعوب غير الأوروربية، والتحرر من سيطرة الآخر وهيمنته الحضارية، وإعادة الثقة بالنفس وبالقدرة على الإبداع والخلق.

ويبدأ حسن حنفي موقفه من التراث الغربي بدراسة مصادره، اليونانية والرومانية واليهودية والمسيحية، ثم البيئة الأوروبية نفسها. ثم ينتقل إلى دراسة مراحل تطور الشعور أو الوعي الأوروبي: مرحلة آباء الكنيسة، مرحلة الفلسفة المدرسية، مرحلة الإحياء والإصلاح الديني والنهضة، مرحلة العقلانية والتنوير، ومرحلة العلم والتقنية.

وهكذا تعتبر دراسة التراث الغربي جزءاً أساسياً من مشروع التراث والتجديد، وذلك لأنه جزء أساسي من نسيجنا الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والثقافي

---

(1) حسن حنفي، قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر، ج2، ط1، القاهرة، دار الفكر العربي، 1977م، ص7.

(2) حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص ص28-30.

القديم والحديث والمعاصر. وبعد الانتهاء من الموقف من التراث الغربي يأتي الموقف من الواقع العربي.

ج)- الموقف من الواقع العربي (نظرية التفسير):

هذا الموقف يتحدد بناء على الموقفين السابقين، كما أن الموقف من التراث القديم ومن التراث الغربي يتحددان بناء على هذا الموقف (من الواقع)، وذلك لأنه "لا يمكن فهم التراثين المحلي والغربي، إلا بفهم الواقع الحالي أولاً، والذي سيتم على أساسه إعادة بناء الأول، واختيار الثاني"[1].

ويرى حسن حنفي أن هذا الموقف ما هو إلا "محاولة لفهم الكتب المقدسة الرئيسة الثلاثة، بناء على واقعنا القديم أولاً، ثم إعادة تفسيرها بناء على واقعنا الحالي، لما كنا مجتمعاً تراثياً، يقرأ حاضره في ماضيه، ويرى ماضيه في حاضره"[2].

والغاية من هذا الموقف هي دراسة "الوحي ذاته وإمكانية تحويله إلى علم إنساني شامل، وهذا لا يتم إلا عن طريق (نظرية التفسير)، تكون منطقاً للوحي...يمكن بها إعادة بناء العلوم، والتي يمكن بها تحويل طاقة الوحي إلى البشر، وصبها في الواقع وتحديد اتجاهنا الحضاري بالنسبة للثقافات المعاصرة"[3].

وهكذا فإن مشروع حسن حنفي، نظراً لضخامته وحاجته إلى وقت كثير، ومجهود كبير، لم يكتمل بعد.

وقد كانت قراءتنا لخطاب تجديد الفكر العربي هنا موجزة، رغم كبر هذا الخطاب وعمقه وتعقده، فكما رأينا كان خطاب الجابري عقلانياً نقدياً، ذا نهج

---

(1) حسن حنفي، دراسات فلسفية، مرجع سابق، ص 42.

(2) حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص534.

(3) حسن حنفي، التراث والتجديد، مرجع سابق، ص155.

بنيوي، يمس البناء التراثي للعقل أو الفكر العربي الحديث والمعاصر. أما حسن حنفي فكان موقفه تأصيلياً للتراث العربي الإسلامي، من ناحية تنقيته من مكوناته الغريبة والدخيلة عليه، ومن ناحية أخرى لتجديده وتثويره، بتفعيله مع الأحداث والمشكلات المعاصرة للواقع العربي.

من الحق أن خطابي الجابري وحنفي يحتويان على شيء من الممارسة الفكرية على مستوى القضايا المتعلقة بالثقافة والتراث، والأنا والآخر. لكن هذه الممارسات الفكرية لم تكن عميقة بالقدر الكافي، من حيث إنتاجيتها الفكرية المتعلقة بالتجربة والعلم، فقد كان المطلوب خطاباً يعنى ببناء علمي للحقيقة في الخطاب الثقافي العربي، وذلك لأن "الشكل الحق الذي تكون فيه الحقيقة إنما هو النسق العلمي الذي لها"[1]. ومن ثم فكيف السبيل إلى ذلك؟ أي إلى (نسق فكري وعلمي) لبناء خطاب ثقافي حديث في العالم العربي، خطاب يستجيب للتحديات وللاستحقاقات التي يفرضها العصر أو الحاضر (الواقع العربي المعاصر).

---

[1] هيغل، فنومينولوجيا الروح، ترجمة: ناجي العونلي ، مرجع سابق ، ص121.

ثالثاً – إعادة بناء الخطاب العربي في ظل استحقاق الحاضر

لا شك في أننا جزء لا يتجزأ من هذا العالم، وأن لنا وجودنا الخاص الذي يميزنا عن بقية أجزاء العالم. ولنا هويتنا الثقافية الحضارية. وهذا لا يعني أننا منفصلون عن العالم، بل متصلون به، من خلال إرثنا الثقافي الحضاري الذي ساهم في يوم من الأيام في تقدم الإنسانية. وإننا نجد التاريخ الحضاري الإنساني مليئاً ببصمات الوجود العربي في سجلاته وأوراقه الأدبية والعلمية والفلسفية والدينية والأخلاقية والفنية والتاريخية. ومع هذا فإن العالم العربي اليوم يعيش مأزقاً حضارياً يمس جميع مجالات وميادين الحياة. هذا المأزق الحضاري، أو الأزمة الحضارية، منذ مطلع القرن التاسع عشر وحتى الآن، كانت قد ساهمت في إنتاج عدة خطابات ومشاريع نهضوية مختلفة؛ هذا الاختلاف حول كيفية النهضة العربية، كان قد زاد من حدة الأزمة وإشكالياتها وتناقضاتها، فلم تعد هناك أزمة تخلف فقط في العالم العربي، بل أزمة خطابات ثقافية. فالواقع العربي المتأزم لم يعد هو الموضوع أو الإشكالية، بل بات الموضوع أو الإشكالية هي الخطابات الفكرية، فالخطاب الثقافي العربي، سواء الديني أو القومي أو الليبرالي أو الماركسي، لم يحقق نجاحاً ملحوظاً على مستوى الفكر والواقع، فلم يحقق الخطاب الثقافي العربي الحديث والمعاصر أي نجاح على مستوى أهدافه وطموحاته المتعلقة بالوحدة الإسلامية، وتطبيق الشريعة الإسلامية وإقامة دولة الإسلام والخلافة الإسلامية، أو تحقيق الحرية السياسية والاقتصادية والاجتماعية، أو تحقيق الوحدة العربية وإقامة الدولة القومية الوطنية والحكم الديمقراطي، وفصل الدين عن الدولة، وإقامة دولة رأس المال أو الدولة الاشتراكية.

نعم لم تنجح محاولات الخطاب الثقافي العربي في تحقيق أي من أهدافه وطموحاته المتعلقة بالتقدم والرقي الحضاري، بل زادت كل هذه المحاولات من أزمة الواقع

العربي، وزادت الطين بلة، فقد فشل مشروع النهضة العربية في "بناء خطاب متسق حول أية قضية من القضايا التي ظلت تطرح نفسها عليه...فلم يستطع تشييد إيديولوجيا نهضوية يركن إليها على صعيد (الحلم)، ولا بناء نظرية ثورية يسترشد بها على صعيد الممارسة والتغيير"[1].

نعم فشلت مشاريع النهضة العربية، وذلك لأنها لم تكن من صلب الواقع العربي وأزمته، بل من صلب الواقع الغربي وحلوله، بمعنى أن الخطاب الثقافي العربي كان خطاباً مستعاراً مقتبساً مأخوذاً عن عالم آخر غريب عن العالم العربي.

فالخطاب الديني العربي كان خطاباً تقليدياً، يحاول تقليد ثورة مارتن لوثر على الكنيسة الكاثوليكية وفسادها (الشفاعة والنيابة والغفران)، وكذلك كان الخطاب القومي العربي خطاباً تقليدياً، يحاول تقليد القوميات الأوروبية (الألمانية والإيطالية). وأيضاً كان الخطاب الليبرالي العربي خطاباً تقليدياً، يحاول الاقتداء بالليبرالية الغربية في قضائها على الإقطاع وعلى السلطة الدينية، وتحقيقها للحرية الاقتصادية وأحداثها للثورة الصناعية ومساهمتها في تقدم أوروبا. كذلك الخطاب الماركسي العربي كان خطاباً تقليدياً، يحاول السير على النهج الاشتراكي الغربي: في تطبيق الاشتراكية، وتحقيق الحرية والعدالة والمساواة، فالخطاب الثقافي العربي الحديث والمعاصر هو مجرد تقليد، وهو خطاب مستعار مستورد لإحداث نهضة عربية.

وقد كانت إنجازات العالم الغربي دائماً مطمحاً وهدفاً للمفكر العربي في مشروعه النهضوي، فكانت النتيجة الاغتراب والانشطار في الشخصية العربية انشطاراً فكرياً يؤيد التراث والأصالة العربية الإسلامية، وانشطاراً فكرياً آخر يؤيد الحداثة والمعاصرة الغربية الأوروبية. وبين هذا وذاك هناك انشطار فكري يدعي المواءمة والتوفيق بين

---

[1] محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 197.

التراث والحداثة، الأصالة والمعاصرة، الثقافة العربية الإسلامية والثقافة الغربية الأوروبية.

هذا الانشطار في الشخصية العربية أدى، إذاً، إلى عجز تام في الإنتاجية الإبداعية للفكر العربي وابتعاد تام عن قضايا وإشكاليات الواقع العربي، فلم تكن مفاهيم النهضة والتقدم والتحديث والإصلاح الديني والقومية والليبرالية والاشتراكية والعلمانية والتنوير وغيرها ذات صلة وثيقة بالواقع العربي، كما أنها لم تنبع من معاناته وأزمته الحقيقية، فهذه المفاهيم لم يتم تمثلها كجزء من الثقافة العربية، بل تمت محاولة استخدامها بصورة آلية، بعيداً عن بيئتنا العربية: ومن ثم فهي لا تعكس مضمون إشكالية وأزمة الواقع العربي، بل تعبر عن واقعها الذي أنتجها (الواقع الغربي) المختلف بنيوياً وتاريخياً عن واقعنا العربي، فالعالم الغربي ومفاهيمه لا يتطابق مع العالم العربي وإشكالياته. فلكل عالم تاريخه وثقافته وحضارته وإشكالياته وحلوله لها. فالغرب هو من ثار على الكنيسة عندما شعر بفسادها وجمودها وتخلفها، وهو من أقام مبدأ القوميات، عندما شعر بالضعف والانحطاط والتجزئة، وعندما شعر بمآسي الحروب والصراعات وذهاب مقدرات الشعوب وثرواتها في أيدي القلة من المستغلين، وهو من أقام التجارة والصناعة، وقضى على الإقطاع والفقر والاستغلال، وهو من أقام الاشتراكيات الوطنية، وهو من أقام الحكم الديمقراطي، وقضى على الحكم الملكي والاستبداد. وقد كانت حركة التقدم الأوروبي ذات حلقات متصلة ببعضها البعض، بداية من القضاء على الإقطاع وسلطة الكنيسة واستبداد الملوك، وفصل الدين عن الدولة، وقيام الحركات التجارية، والأعمال الصناعية والاكتشافات الجغرافية والثورة الفرنسية والثورة العلمية والصناعية والحركات الإنسانية. فالغرب الأوروبي هو من قام بهذه التغيرات والثورات والحركات النهضوية، أما الشعوب العربية فقد كانت تمثلها نخب ثقافية تقرر نيابة عنها مصيرها، وتنصب نفسها وصياً عليها، باعتقادها أنها رسل

الهداية والتقدم والحرية والوحدة والمعرفة. فإشكالية النهضة العربية كامنة في عزل الجماهير عما تريد، حيث إن هناك في عالمنا العربي عملية عزل تام للشعب العربي، عن قضاياه ومشكلاته المصيرية، وأيضاً عملية عزل للفكر عن الواقع.

هذه العملية يمارسها المثقف العربي على الشعب: المثقف الديني والقومي والليبرالي والماركسي والحداثي والعلماني: وأيضاً يمارسها الحاكم أو السلطة السياسية، الحكام والملوك والرؤساء العرب. ومن ثم فإن السبب وراء غياب الشعب العربي عن إرادته وحريته ومصيره لمدة قرون طويلة، هو النخبة العربية المثقفة: والفئة الحاكمة المستبدة بالسلطة. إذاً هناك عازل قوي وهوة عميقة بين الشعوب العربية وحاجتها للتقدم وللوحدة وللحرية، كما هناك أيضاً هوة عميقة بين النخبة العربية المثقفة وواقعها المتأزم. هناك خطاب نهضوي متعال على الواقع والشعب العربي، أي خطاب لا يستجيب لمتطلبات ومقتضيات الواقع المعاصر. هناك خطاب ثقافي يرفع شعارات التقدم والوحدة والحرية، وفي الوقت نفسه يمارس الإقصاء والتكفير والنفي، لا يقبل الاختلاف، لا يعترف بالنسبية في الأمور، يمارس سلطته على الحقيقة، ويضفي عليها الصبغة الإطلاقية، وضحية ذلك كله هو الشعب العربي والواقع العربي.

ومن هنا فإن التفكير في النهضة من داخل هذا الخطاب الثقافي لا ينتج إلا خطاباً مثله. فالتفكير في النهضة يجب أن يكون من خارج ذلك الخطاب، أي إبداع خطاب مختلف، يجبُّ ما قبله من الخطابات الثقافية: خطاب يتصور النهضة بناء على استحقاقات الحاضر أو الواقع المعاصر؛ خطاب لا يلتفت إلى الماضي: ولا يقيم النهضة على أسس غربية، أي خطاب لا يرمم الماضي القديم، ولا يزين الحداثة الغربية.

نعم قد يشعر القارئ هنا ببعض الاستخفاف بالخطابات الثقافية العربية واتجاهاتها النهضوية: لكن ما نحتاجه حقا هنا هو التحرر من سلطة هذه الخطابات: وأن نفكر

في استحقاقات العصر، أي الحضور في قضايا واقعنا المعاصر، وذلك لأن غيابنا عن حاضرنا يعني غيابنا في المستقبل.

إن على الشعب العربي أن يفكر في مصيره، وينتج حلوله المناسبة لقضاياه، فليس معقولاً أن تكون هناك نخبة تفكر عنه، أو حاكم يقرر ويضع الحلول نيابة عنه، فتاريخ تعامل المثقف العربي مع قضايا الواقع العربي، وكذلك الحكام والرؤساء والملوك العرب أثبت فشلهم في تحقيق مطامح الشعوب العربية، وأيضاً أظهر زيف ما يدعون، وأبطل شعاراتهم الوهمية، فعلى الشعوب العربية أن تعي أنها ليست لعبة أو أداة أو وسيلة لتحقيق مصالح ومنافع خاصة بالمثقف النخبوي والحاكم السلطوي، ذلك أنه ليس هناك وصي على الشعوب، كما أنه ليس هناك شخص منتظر لينهض بها إلى الحضارة والتقدم، أو يخلصها من فقرها ومرضها وجهلها وتخلفها وانحطاطها، فمن يدعي ذلك هو كاذب ودجال وصاحب مصلحة ومنفعة شخصية.

وعلى الشعوب العربية أن تعي أن هناك قضايا واقعية يجب الانتباه إليها، ويجب وضع الحلول لها؛ هي قضايا الانقسامات الإنسانية العالمية، وزيادة الكثافة السكانية، وتناقص الموارد الطبيعية، وتلوث البيئة الطبيعية، وظاهرة الاحتباس الحراري، وغلاء الغذاء والدواء، وزيادة معدل الانحراف والإجرام والفقر، والبطالة، والمرض، والجهل، والأمية وأيضاً الصراع الاقتصادي والسياسي بين الشعوب، إلى غير ذلك من القضايا التي تمس الواقع العربي والوضع العالمي للإنسانية. وهنا يجب أن يكون للشعب العربي موقف وجودي مصيري إزاء هذه القضايا العالمية. وذلك لأنه إذا أخفقت المشاريع النهضوية العربية في تحقيق التقدم، فإن الجماهير العربية لن تخفق في ذلك، إذا حضرت بنفسها في قضاياها وتقرير مصيرها، فلا تمثيل ولا تغييب للشعب العربي عن قضاياه المصيرية. فهذا هو المنطلق الحقيقي لتشكيل خطاب نهضوي حقيقي في عالمنا العربي.

الخاتمة

الخاتمة

اتضح من خلال دراستنا للخطاب الثقافي العربي الحديث والمعاصر، باعتباره الإطار الروحي أو القوة الفكرية الدافعة للنهضة العربية، أنه قد عجز عن تأسيس نهضة حضارية حقيقية في عالمنا العربي. فقد بينت القراءة التحليلية النقدية لاتجاهاته الرئيسة: والتفكير في إشكالياته المركزية أن هذا الخطاب اتخذ منحىً ماضوياً تارة، ومنحىً تحديثياً تارة أخرى، كما أنه اتخذ بعداً نقدياً إزاء الذات (الموروث الثقافي العربي الإسلامي) وبعداً نقدياً آخر تجاه الآخر الغربي (الحضارة الغربية الأوروبية). وفي اتجاهاته النقدية هذه حاول هذا الخطاب أن يوازن بين التراث والحداثة، الأصالة والمعاصرة، فكانت النتيجة أنه تمسك بداية بالموروث الثقافي العربي، ورفض الحداثة الغربية، ثم انتقل إلى الأخذ بالحداثة، ورفض التراث، وقبل بالاندماج في الحضارة الغربية، ثم بعد ذلك اختار الموازنة والتوفيق بين التراث والحداثة. وأثناء هذه التنقلات كان الخطاب العربي عنيفاً وانغلاقياً وإطلاقياً ومصادراً للحقيقة.

من جهة أخرى كان الثبات والجمود والتقليد هو ما يميز المواقف والاتجاهات النهضوية المتعلقة بأطروحات الإسلاميين (الاتجاه الديني) والعروبيين (الاتجاه القومي) والليراليين والماركسيين (الاتجاه التغريبي) والتحديديين (الاتجاه التحديثي)، وذلك لأن تلك المواقف والاتجاهات والأطروحات قد بنيت على أساس أنساق معرفية معدة بصورة مسبقة، وهي مغلقة وقطعية تماماً.

هذه المواقف ارتكزت على عقلانية مفارقة للواقع، بعيدة عن التواصلية والمحايثة. ولأن تلك الأنساق المعرفية القطعية قد مثلت آلية إنتاج الخطابات النهضوية العربية،

فقد شكلت دائرة مغلقة، قيدت حركة الفكر العربي، وذوبته في دائـــرة الماضـــي أو السلف، ودائرة الحداثة أو الغرب (الغريب عن بيئتنا).

و لم تكن تلك النزعة العقلانية للفكر العربي أداة للإبداع أو للتفكر والتفاعل مع قضايا وإشكاليات الواقع العربي الراهن؛ بل كانت أداة للصراع بين الحداثة والتراث، أو الأصالة والمعاصرة؛ هذا الصراع الذي أنتجته ذهنية تراثية وذهنية حداثوية، فلـــم تخرج العقلانية العربية بذلك من دائرة الثنائيات المغلقة، و لم تتمكن من تحقيق أي فعل للعقلنة أو للعقل، فظلت أسيرة لعدة سلطويات فكرية مثلت بالنسبة لهـــا المرجعيـــة النهضوية. الأمر الذي جعلها لا تخرج من دائرتها القاهرة إلى حقل الحرية والإنتاجيـــة المعرفية المبدعة.

من هنا تأتي —باعتقادنا-ضرورة التحرر من النموذج الإطلاقـــي للمرجعيـــات الفكرية سواء أكانت حداثوية أم قومية أم تقليدية دينية أم ليبرالية و ماركسية. هـــذا النبذ للإطلاقية هنا لا يعني رفض التاريخ الذي جاءت هذه الاتجاهات في سياقه؛ بـــل يعني ضرورة وجود استراتيجية تعقل منفتحة في التعامل مع أزمة الواقع العربي، مـــا يعني الشروع في تشكيل أفق عقلي فعلي، يسمح لنا باستثمار الإمكانيات والقدرات الثقافية الفكرية في العالم العربي، بصورة فعلية لبناء نهضة عربية حقة.

وهذا لا يكون بنظرنا إلا بإحداث ثورة فكرية شعبية، تستوعب إخفاقات القادة السياسيين للدول العربية والنخبة المثقفة العربية والإسلامية في تحقيق النهضة العربيـــة، وأيضاً إشكاليات التخلف العربي، وإنجازات العصر، والقـــضايا العربيـــة والعالميـــة المعاصرة؛ أي المطلوب تكوين إرادة شعبية واعية، وحرية فكرية فاعلـــة في الزمـــان والمكان المعاصرين.

المصادر والمراجع

المصادر والمراجع

أولا - الموسوعات والمعاجم والقواميس

الموسوعات:

1- أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة: خليل أحمد خليل، ج1، ج2، ط2: بيروت، منشورات عويدات 2001م.

2- عبد المنعم الحفني، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ج1 ، ط2، القاهرة، مكتبة مدبولي، 1999م.

3- عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، ج4، ج5، ط2، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1990م.

4- معن زيادة، الموسوعة الفلسفية العربية، ج2، ط1، بيروت، معهد الإنماء العربي، 1988م.

المعاجم اللغوية:

1- ابن منظور، لسان العرب، ج5، د ط، بيروت، دار صادر، د ت.

2- ابن منظور، لسان العرب، ج3، ج5، ج12، ج14، ط1، بيروت، دار صادر، 2000م.

3- بطرس البستاني، محيط المحيط، د ط، بيروت، مكتبة لبنان، 1977م.

4- عبد الله البستاني، المعجم اللغوي، البستان، ط1، بيروت، مكتبة لبنان، 1992م.

المعاجم الفلسفية:

1- إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، د ط، بيروت، عالم الكتب، 1979م.

2- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، ج2، د ط، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1982م.

3- خليل أحمد خليل، معجم المصطلحات الفلسفية، ط1، بيروت، دار الفكر اللبناني، 1995م.

4- عبد المنعم الحفني، المعجم الفلسفي، ط1، القاهرة، الدار الشرقية، 1990م.

القواميس:

1- مارتين دودج، قاموس المذاهب السياسية، ترجمة: أحمد المصري، د ط: بيروت، منشورات مكتبة المعارف، د ت.

المصادر والمراجع العربية والمترجمة:

1- إبراهيم أفويدر، الثورة العربية الإسلامية، ط1، بنغازي، دار الكتب الوطنية، 1993م.

2- أحمد عبد الحليم عطية، جدل الأنا والآخر، قراءات نقدية في فكر حسن حنفي، ط1، القاهرة، مكتبة مدبولي الصغير، 1997م.

3- أحمد عبد الحليم عطية وآخرون، طريق الاستقلال الفلسفي (باب الحرية): قراءات نقدية في فكر ناصيف نصار، د ط: د م: د ت.

4- ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة 1798-1939، ط3، بيروت، دار النهار للنشر، 1977م.

5- السيد محمد الشاهد، الخطاب الفلسفي المعاصر (من العام إلى الأعم) د ط، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 2000م.

6- أنور عبد الملك، الفكر العربي في معركة النهضة، ط2، بيروت، دار الآداب، 1978م.

7- برهان غليون، نقد السياسة: الدولة والدين، ط1، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1991م.

8- بومدين بوزيد وآخرون، قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1999م.

9- جماعة من علماء السوفيات، الفلسفة الماركسية في القرن التاسع عشر: نشوء الفلسفة الماركسية (1837-1848م)، ج1، ط1، بيروت: دار الفارابي، 1990م.

10- جمال الدين الأفغاني، الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني، تحقيق: محمد عمارة، د ط، القاهرة، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، 1968م.

11- جمال الدين الأفغاني، محمد عبده، العروة الوثقى، ط1، بيروت، دار الكتاب العربي، 1970م.

12- جهاد صالح، الطورانية التركية بين الأصولية والفاشية، ط1، بيروت، دار الصداقة للطباعة والنشر، 1987م.

13- جورج طرابيشي: نظرية العقل: ط1، بيروت، دار الساقي، 1996م.

14- حسن حنفي، قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر، ج1، د ط، القاهرة، دار الفكر العربي، 1976م.

15- حسن حنفي، قضايا معاصرة، في الفكر الغربي المعاصر، ج2، ط1، القاهرة، دار الفكر العربي، 1977م.

16- حسن حنفي، التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، ط3، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1987م.

17- حسن حنفي، دراسات إسلامية، ط1، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية: 1981م.

18- حسن حنفي، دراسات فلسفية، ط1، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1988م.

19- حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، المقدمات النظرية، ج1، ط1، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر، المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر، 1988م.

20- حسن حنفي، هموم الفكر والوطن، الفكر العربي المعاصر، ج2، د ط، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 1998م.

21- حسن حنفي، حصار الزمن: الحاضر (إشكالات): ج1، ط1، القاهرة، مركز الكتاب للنشر، 2004م.

22- حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، ط2، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2000م.

23- حسن حنفي، حوار الأجيال، د ط، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر و التوزيع، 1998م.

24- حسن حنفي، في الثقافة السياسية، ط1، دمشق، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، 1998م.

25- حسن حنفي، جذور التسلط وآفاق الحرية، ط1، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، 2005م.

26- حسن حنفي، محمد عابد الجابري، حوار المشرق والمغرب، ط4، القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع، 2005م.

27- حسين معلوم، الليبرالية في الفكر العربي، ط1، الرباط، المجلس القومي للثقافة العربية، 1992م.

28- زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، ط9، القاهرة، دار الشروق، 1993م.

29- ساطع الحصري، الأعمال القومية لساطع الحصري، ج1، ج2، ج3، د ط، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1985م.

30- سعدون حمادي وآخرون، قضايا إشكالية في الفكر العربي المعاصر، ط2، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1998م.

31- سلامة موسى، ما هي النهضة؟ ط1، بيروت، مكتبة المعارف، 1962م.

32- سيار الجميل، التحولات العربية، إشكاليات الوعي، وتحليل التناقضات وخطاب المستقبل، ط1، عمان، دار الأهلية للنشر والتوزيع، 1997م.

33- صلاح أحمد هويدي علي، دراسات في تاريخ العرب الحديث، د ط، مصر، دار عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 2005م.

34- طه حسين، المجموعة الكاملة لمؤلفات الدكتور طه حسين، علم التربية، مستقبل الثقافة في مصر، ج9، ط1، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1973م.

35- عاطف أحمد، الإسلام والعلمنة، ط1: القاهرة، دار مصر المحروسة، 2004م.

36- عبد الرحمن خليفة، منال أبوزيد، الفكر السياسي الغربي، الأسس والنظريات، د ط، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 2003م.

37- عبد الرحمن الكواكبي، الأعمال الكاملة للكواكبي، تحقيق: محمد جمال طحان، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1995م.

38- عبد العاطي محمد وآخرون، تحليل مضمون الفكر القومي العربي (دراسة استطلاعية) ط3، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1985م.

39- عبد العزيز الدوري، التكوين التاريخي للأمة العربية: دراسات في الهوية والوعي، ط2، القاهرة، دار المستقبل العربي، 1985م.

40- عبد الكريم هلال خالد، الاغتراب في الفن، دراسة في الفكر الجمالي العربي المعاصر، ط1، بنغازي، منشورات جامعة قاريونس، 1998م.

41- عبد الإله بلقزيز، إشكالية الوحدة العربية: خطاب الرغبة: خطاب الممكن، ط1، الدار البيضاء، أفريقيا الشرق، 1991م.

42- عبد الإله بلقزيز: إشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر، ط1، بيروت، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، 1992م.

43- عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، ط2، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2004م.

44- عبد المجيد عبد السلام المحتسب، طه حسين مفكراً، ط2، الأردن-عمان، مكتبة النيضة الإسلامية، 1980م.

45- عبد المجيد عمر النجار، مشاريع الإشهاد الحضاري، ط1، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1999م.

46- عثمان أمين، رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده، ط2، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1965م.

47- علي أومليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، ط1، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر، 1985م.

48- علي حرب، نقد النص، ط2، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1995م.

49- علي حرب، نقد الحقيقة، ط2، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1995م.

50- علي حرب: أوهام النخبة أو نقد المثقف، ط2، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1998م.

51- غالي شكري، النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث، د ط، د م، الدار العربية للكتاب، 1983م.

52- غالي شكري، سلامة موسى وأزمة الضمير العربي، ط4، بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1983م.

53- فاروق أبوزيد، أزمة الفكر القومي في الصحافة المصرية، د ط، د م، دار الفكر والفن، د ت.

54- فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ط1، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1979م.

55- فيمية شرف الدين: الاشتراكية العربية: الأبعاد: الطاقات، الخلفية الفلسفية، ط1، بيروت، معهد الإنماء العربي، 1987م.

56- قسطنطين زريق: في معركة الحضارة، ط3، بيروت، دار العلم للملايين، 1977م.

57- قسطنطين زريق، نحن والمستقبل، ط2، بيروت، دار العلم للملايين، 1980م.

58- كمال عبد اللطيف: قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، د ط، بيروت، دار الطليعة، 1994م.

59- كمال عبد اللطيف، التفكير في العلمانية: إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي، القاهرة، ط1، رؤية للنشر والتوزيع، 2007م.

60- كمال عبد اللطيف، نصر محمد عارف، إشكاليات الخطاب العربي المعاصر، ط1، دمشق، دار الفكر، 2001م.

61- لجنة من الباحثين، حصاد الفكر العربي الحديث في القومية العربية، ط1، بيروت، مؤسسة ناصر للثقافة، 1980م.

62- لجنة من الباحثين، حصاد الفكر العربي الحديث في قضية الحرية، ط1، بيروت، مؤسسة ناصر للثقافة، 1980م.

63- ماجد فخري، دراسات في الفكر العربي، ط3، بيروت، دار النهار للنشر 1982

64- مارلين نصر، التصور القومي العربي في فكر جمال عبد الناصر (1952-1970)، ط4، مركز دراسات الوحدة العربية، 1990م.

65- . مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ترجمة: عبد الصبور شاهين، ط2، دمشق، دار الفكر، د ت.

66- مجيد حدوري، الاتجاهات السياسية في العالم العربي، ط1، بيروت، الدار المتحدة للنشر، 1972م.

67- محمد أحمد درنيقة، السيد محمد رشيد رضا: إصلاحاته الاجتماعية والدينية، ط1، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1986م.

68- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، ط2، بيروت، مركز الإنماء القومي، 1996م.

69- محمد باقر الصدر، فلسفتنا، ط12، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، 1982م.

70- محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ط4، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2000م.

71- محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ط6، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1999م.

72- محمد عابد الجابري، المشروع النهضوي العربي، ط2، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2000م.

73- محمد عابد الجابري، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ط2، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1982م.

74- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ط8، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2002م.

75- محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، ط5، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1996م.

76- محمد عابد الجابري، وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، ط2، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1994م.

77- محمد عابد الجابري، المسألة الثقافية في الوطن العربي، ط2، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1999م.

78- محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ط2، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2004م.

79- محمد عابد الجابري، مسألة الهوية: العروبة والإسلام .... والغرب، ط2، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1997م.

80- محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم: العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، ط4، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998م.

81- محمد عبده، الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، تحقيق: محمد عمارة، ج1، ط1: بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1972م.

82- محمد عمارة، العرب والتحدي، د ط، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1980م.

83- محمد عمارة: رفاعة الطهطاوي رائد التنوير في العصر الحديث، ط1، بيروت، دار الوحدة للطباعة والنشر، 1984م.

84- محمد عمارة، أزمة الفكر الإسلامي المعاصر، د ط، القاهرة: دار الشرق الأوسط، 1990م.

85- محمد عمارة، المشروع الحضاري الإسلامي، ط1، القاهرة، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة: 2004-2005م.

86- محمد عمارة، الإسلام بين التنوير والتزوير، ط2، القاهرة، دار الشروق، 2002م.

87- محمد عمارة: الغزو الفكري وهم أم حقيقة؟ ط3، القاهرة، دار الشروق، 2006م.

88- محمد عمارة، مستقبلنا بين التحديد الإسلامي والحداثة الغربية: ط2، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية: 2007م.

89- محمد عمارة، الخطاب الديني بين التحديد الإسلامي والتبديد الأمريكاني، ط2، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية: 2007م.

90- محمد علي كبسي، قراءات في الفكر الفلسفي المعاصر، ط1، تونس، المؤسسة العربية للناشرين المتحدين، 1989م.

91- محمد قطب: جاهلية القرن العشرين: د ط، بيروت، دار الشروق: 1994م.

92- محمد كامل الخطيب: الإصلاح والنهضة: القسم الأول، د ط، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، 1992م.

93- محمد محفوظ، الفكر الإسلامي المعاصر ورهانات المستقبل، ط1، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1999م.

94- محمد وقيدي، احميدة النيفر، لماذا أخفقت النهضة العربية؟ ط1، دمشق: دار الفكر، 2002م.

95- محمود أمين العالم، الثقافة والثورة، مقالات في النقد، ط1، بيروت: دار الآداب، 1970م.

96- محمود أمين العالم، الفكر العربي بين الخصوصية والكونية، ط2، القاهرة: دار المستقبل العربي، 1998م.

97- معمر القذافي، الكتاب الأخضر، ط26، طرابلس، منشورات المركز العالمي لأبحاث ودراسات الكتاب الأخضر، 1999م.

98- مفيد الزيدي، التيارات الفكرية في الخليج العربي 1938-1971، ط1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000م.

99- مقداد نديم عبود، بين القطيعة والخلق، الحقيقة في الخطاب العربي المعاصر، ط1، بيروت، دار الحداثة، 1999م.

100- ناجي علوش، الحركة العربية القومية في مائة عام 1875-1982م، د ط، عمان، دار الشروق للنشر والتوزيع، 1997م.

101- نديم البيطار، التجربة الثورية بين المثال والواقع، ط1، الرباط، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، 1989م.

102- نصر حامد أبوزيد، النص، السلطة، الحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، ط2، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1997م.

103- هادي حسن عليوي، الاتجاهات الوحدوية في القومي العربي المشرقي 1918-1952، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2000م.

104- هشام جعيط، الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي، ط2، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، 1990م.

105- هيغل، فنومينولوجيا الروح، ترجمة: ناجي العونلي، ط1، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2006م.

106- ياسين الحافظ، في المسألة القومية الديمقراطية، د ط، بيروت، معهد الإنماء العربي، 1990م.

107- ياسين الحافظ، الهزيمة والإيديولوجيا المهزومة، ط2، سورية-دمشق، دار الحصاد للنشر والتوزيع، 1997م.

108- يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، ط4، القاهرة، دار الشروق، 2005م.

109- يوسف القرضاوي، الدين والسياسة، ط1، القاهرة، دار الشروق، 2007م.

110- يوسف مكي، في الوحدة والتداعي، دراسة في أسباب تعثر مشاريع النهضة العربية، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2003م.

الدوريات:

1- إبراهيم الملا، "القطيعة تؤسس النهضة"، مجلة فضاءات، ع25، 2006م، طرابلس-ليبيا، دار الأصالة المعاصرة.

2- أحمد برقاوي، "الإصلاح الديني في عصر النهضة العربية"، مجلة الوحدة، ع52، 1989م، الرباط، المجلس القومي للثقافة العربية.

3- جورج حجار، "ندم البيطار رائد البحث المنهجي العلمي في الفكر القومي العربي"، مجلة الفكر العربي، ع56، 1989م، بيروت، معهد الإنماء العربي.

4- حقي إسماعيل بربوتي، "حركة القومية العربية في ميزان التقييم التاريخي بعد نكسة يونيو 1967م"، مجلة الوحدة، ع69، 1990م، الرباط، المجلس القومي للثقافة العربية.

5- سلامة كيلة، "دراسة في اتجاهات حركة التنوير في عصر النهضة"، مجلة الوحدة، ع31-32، 1987، الرباط، المجلس القومي للثقافة العربية.

6- شكري نجار: "الفكر السياسي عند الطهطاوي"، مجلة الفكر العربي، ع22، 1981م، بيروت، معهد الإنماء العربي.

7- عبد الباسط سيدا، "العقل والحرية في فكر زكي نجيب محمود الفلسفي"، مجلة الفكر العربي، ع57، 1989م، بيروت، معهد الإنماء العربي.

8- فريدة النقاش، "الناصرية استمرار أم انقطاع؟" (ندوة الوحدة حول الثورة القومية والحركة الناصرية)، مجلة الوحدة، ع16، 1986م، الرباط، المجلس القومي للثقافة العربية.

9- معن زيادة: "المعالم الأولى للمشروع النهضوي العربي في القرن التاسع عشر"، مجلة الوحدة، ع32/31، 1987م، الرباط-المغرب، المجلس القومي للثقافة العربية.

الندوات:

1- أنطون المقدسي، "العقل وغير العقل في الوجود العربي: بدايات"، ندوة العقلانية العربية والمشروع الحضاري، تونس، 1988م، ط1، الرباط، المجلس القومي للثقافة العربية، 1992م.

2- فيصل حويدي: "الحاكمية بين أهل الدعوة وأهل القانون"، ندوة التيارات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، ط1، طرابلس: منشورات رسالة الجهاد، 1987م.

3- محمد عابد الجابري، "حول الحوار القومي-الديني"، ندوة الحوار القومي-الديني، القاهرة، 1989م، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.