

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

جامعة الجزائر 2

قسم الفلسفة

أطروحة مقدمة لنيل دكتوراه علوم في الفلسفة بعنوان:

مقومات النهوض في الخطاب الاسلامي المعاصر
حسن حنفي ومحمد عابد الجابري نموذجاً

إعداد الطالب:

إشراف:

عبد الله لعروسي

أ/د عبد الرزاق قسوم

أ.د جاري جويده	رئيسا	جامعة الجزائر 2
أ.د عبدالرزاق قسوم	مقررا	جامعة الجزائر 2
أ.د مسعود لبيوض	عضوا	جامعة الجزائر 2
أ.د مسعود طايبي	عضوا	المدرسة العليا للأساتذة. بوزريعة
أ.د فتيحة فاطمي	عضوا	جامعة قسنطينة 2
د. حاجي مباركة	عضوا	جامعة الجزائر 2

السنة الجامعية 2021/2020-1443/1442

الإهداء

أهدي هذا العمل إلى روح والدي الطاهرة
وإلى والدتي أطال الله في عمرها
وإلى عائلتي .

كلمة شكر

أتقدم بالشكر الجزيل إلى كل من ساعدني في إنجاز
هذا العمل المتواضع ، وإلى أستاذي عبد الرزاق قسوم
الذي رافقني طيلة مساري فيما بعد التدرج.

إن الخوض في دراسة الفكر العربي واستقصاء واستقراء مضامينه يعد من الموضوعات الحساسة، والهامة. ذلك أن أصحابه وعلى مختلف مشاربهم ومآربهم وتوجهاتهم التي انطلقوا منها، وشكلت مرتكزا لهم، كان هدف كل واحد منهم تأسيس مشروع نهضوي حضاري يليق بمجتمعه والبيئة العربية الإسلامية على العموم، من خلال مساءلة تلك الأوضاع ونقدها وتغييرها.

وقد عرفت البيئة العربية والإسلامية جملة من التطلعات خلال القرن الثامن عشر والتاسع عشر، كان لها باع في الداخل والخارج من خلال إحداث بعض التغييرات في المجتمع، وبغض النظر عن نتائج هذا التغيير فالحاجة دائما ملحة إلى ذلك. نظرا لوضعية عدم الاستقرار التي شهدتها المجتمعات العربية خلال تلك الحقبة سواء من الناحية السياسية أو الاجتماعية وحتى الدينية

وتعد الفترة مابين القرن الثامن عشر وأواخر القرن التاسع عشر فترة تفتح للعقل العربي في جميع المجالات وفترة استطلاع للعقل العربي على ما للآخر من علوم ووسائل تحضر، من طب وتاريخ وسياسة واقتصاد واجتماع وغيرها من مقومات النهضة التي من شأنها إعطاء قفزة للمجتمعات العربية الإسلامية التي شاقها الاستعمار بوطأته خلال تلك الفترة بالذات بالإضافة إلى القيود المفروضة من طرف السلطة العثمانية التي حازت أكبر شطر من الوطن العربي آنذاك، السبب الذي جعلها الوصي الأول على مجمل التطلعات الإصلاحية، وبتعبير آخر فإن نجاح أي نزعة إصلاحية تطويرية نهضوية آنذاك كانت مرتبطة بمباركة السلطان.

وعلى الرغم من كل العوائق إلا أننا نلمس رفعة في الفكر والتطور من خلال المشاريع الإصلاحية النهضة، التي تبنتها الحركة العربية التنويرية الحديثة، حاولت أن تعبر فعلا عن مستوى راق من التنوير، والإصلاح، من خلال التعامل مع الذات، ومع الآخر، كما يقول حسن حنفي، أن هذه الرؤى كانت متكاملة، ومتحورة، وموحدة، حيث كان الأفغاني من التيار الإصلاحي صديق شبلي شميل من التيار العلماني، ونفس الصورة كان عليها بناء النهضة من جميع المذاهب والتيارات¹، وقد لاقت هذه الجهود إشادة واعتراف من طرف مفكرين غربيين كما حصل مع رفاة الطهطاوي وجمال الدين الأفغاني و محمد عبده وغيرهم من أعلام الفكر العربي.

وهذه الحركة الإصلاحية استمدت مبادئها من أسس الفكر الغربي، والتي أهمها إحداث التقدم، والتطور، وإنشاء الدستور، وتأسيس النظام النيابي، والسماح بالتعددية السياسية، والحزبية، وتطبيق الحرية في أشكالها المختلفة، على مستوى التعليم، والصحافة، والتفكير، والممارسة السياسية، وأحقية الإنسان في المجتمع الذي يعيش فيه، بالتمتع بكل حقوقه التي تؤهله للتفكير الحر، والمسؤولية بغض النظر عن مذهبه ودينه وقبيلته، وبتوفر هذه المعطيات يصبح الوطن عند مفكري التنوير مكان الالتقاء وتحديد الانتماء، وهذا ما تجسد فعلا في مشروع النهضة الغربية، وهو ما حاول رواد الإصلاح والنهوض في العالم العربي الاستفادة منه، وتطبيقه على مجتمعاتهم بغية الارتقاء إلى ما هو أفضل.

ونتيجة لظروف القاهرة يأتي الحديث عنها في ما هو آت، شاع لدى الكثير لدرجة الاقتناع بأن المجتمعات العربية الإسلامية كافة لم تستوف شروط النهضة الحقيقية، السبب الذي أدى إلى طرح بعض التساؤلات حول حقيقة النهضة العربية، وهل فعلا كانت هناك نهضة عربية .

¹ د.إسماعيل زروخي، دراسات في الفكر العربي المعاصر، دار الهدى للطباعة والنشر، الجزائر، 2002، ص12

هذا الطرح بالذات كان قد احتواه الفكر العربي المعاصر، من خلال المشاريع الإصلاحية النهضة التي تميزت في غالب الأحيان بالنظرة النقدية سواء لأسس النهضة العربية أو للفكر الوافد من الغرب، وهذا المنهج هو ما ميز جيل الفترة المعاصرة على الجيل الأول للإصلاح في كيفية تقبل الفكرة ومدى تطابقها مع الواقع، وكيفية إثبات الذات باستخدام وسيلة العقل وسبل أخرى أكثر تطوراً وتحضراً، وقد حاولت في بحثي هذا التركيز على علمين مهمين اتخذتهما كنموذجين لموضوع الدراسة هما حسن حنفي ومحمد عابد الجابري، وإذا كنت قد خصصت لكل واحد منهما فصلاً فهذا لا يعني تغييبهما في باقي الفصول بل اتخذتهما كمعيار لعقد مجال المقارنة بين رواد الإصلاح في العصر الحديث، والجيل المعاصر للمفكرين، وسأحاول أن أشير ولو بالنزر القليل إلى كل من كانت له إسهامات في بناء المشروع النهضوي العربي، وانطلاقاً من هذا المغزى بالذات وأسباب أخرى دفعتني الرغبة إلى اختيار هذا الموضوع.

دوافع اختيار الموضوع:

كان اختياري لهذا الموضوع ناتجاً عن جملة من الدوافع أذكرها فيما يلي:

إن كل بحث فلسفي يجب أن ينطلق من فلسفة واقع وبما أن نهضتنا العربية الإسلامية واقع حقيقي شكل ماضينا ويسهم في تشكيل حاضرننا كان لزاماً علينا أن نلتمس في هذا الواقع المنهج الصحيح في معالجة قضايا مجتمعتنا المعاصرة، دراسة بعض أعلام النهضة

العربية الإسلامية الذين اخترتهم كنموذج لفهم حقيقة النهضة العربية الإسلامية، محاولة

إبراز أهم المقومات التي اعتمدها رجال الإصلاح لبناء مشاريعهم النهضة، تحديد

نمطية الفكر العربي الإسلامي في توضيح العلاقة بين الذات وموضوعها، العمل على

استنتاق هذه الرؤى الإصلاحية بالإفصاح عن المصادر التي استلهمت منها هذه المقومات والتي ساهمت في ترقية المجتمع العربي، إضافة إلى محاولة ربط العلاقة بين هذه الشروط والمقومات ونسبة نجاحها في مجتمع على غرار مجتمع آخر.

بسط حقيقة أن التفكير ليس حكرًا على فئة معينة ومجتمع معين وتبديد الشكوك التي حاول بعض المستشرقين إدخالها لدى المفكرين العرب والمسلمين محاولة منهم في تثبيط كل الجهود التي قام بها نبهاء الفكر العربي الإسلامي وإسهامهم في تطوير الحضارة الإنسانية، استنتاج الرابطة الأساسية بين الجيل الأول للنهضة والجيل المعاصر، و معرفة مدى إدراك العقل العربي للمفاهيم الوافدة وتكييفها وفق قواعد الدين بالإضافة إلى توضيح العلاقة بين ما هو موروث وما هو وافد، ودحض فكرة مواجهة المستقبل بعقلية التراث والتقليد.

الدراسات السابقة :

الجدير بالذكر أن هناك دراسات سابقة اهتمت بدراسة فكر حسن حنفي ومحمد عابد الجابري، لكن الملاحظ أن هناك الكثير من الدراسات قد اهتمت بدراسة كل مفكر على حدى وبالأخص رسائل الماجستير وحتى تلك التي أفردت كل مفكر بالدراسة تخصصت في معالجة قضية من قضايا كل مفكر، كقضية المنهج عند الجابري، نقد العقل العربي عند الجابري، أو الإستغراب عند حنفي، مفهوم التجديد عند حنفي، وغيرها من الدراسات الأكاديمية، لكن الدراسات التي اهتمت بعقد مقارنة بين حنفي والجابري لم تكن كثيرة، لكن رغم ذلك أتاحت لي الفرصة لأن أطلع على إحدى هذه الدراسات والاستئناس بها في بحثي هذا، الدراسة معنونة بـ "إشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر دراسة نقدية مقارنة بين حسن حنفي وعابد الجابري" للدكتور أحمد محمد سالم، وقد حاول صاحب الدراسة الإلمام بكل الجوانب التي احتواها المشروع النهضوي لحنفي والجابري بالتحليل والنقد والمقارنة، من مفهوم التراث إلى علاقته بالدين والقومية، وموقف الفكر العربي من التراث بصفة عامة، إلى

الرؤية النقدية لكليهما، دراسة طبيعة المنهج، وغيرها من القضايا التي عالجها كل من حنفي والجابري في مشروعهما الإصلاحي، وقد أسهمت هذه الدراسة في إعانتي على فهم بعض القضايا التي عالجها حنفي والجابري، وبالأخص القراءة النقدية للتراث وإعادة بناءه، إضافة إلى هذه الدراسة هناك رسائل دكتوراه أخرى كنت قد استأنست بها، لها علاقة بموضوع البحث هذا واستخدمتها كمراجع أذكر منها رسالة الدكتور عبدالعزيز بن يوسف بعنوان "إشكالية العقل العربي عند محمد عابد الجابري من الطرح الإيديولوجي إلى الطرح الإبيستيمولوجي"، رسالة أخرى للدكتور ميلود شكار "الحداثة وأزمة النخب العربية".

الإشكالية المطروحة:

الإشكالية المعتمدة في البحث هي: إذا كان كل تجديد من شأنه أن يحدث طفرة في المجتمع نحو التطور والتقدم فعلى أي أساس يمكننا تقديم مشروع نهضوي بناء؟

ما هي الظروف التي ساهمت في بروز بعض التطلعات الإصلاحية؟

وكيف أسهم رواد الإصلاح من الجيل الأول في بعث حركة النهوض والتحضر داخل مجتمعاتهم؟ وما هي مجالات إصلاحاتهم؟

ماهي الاسس التي اعتمدها كل من حسن حنفي ومحمد عابد الجابري في بناء مشروعهما الإصلاحي؟ وماهي المقومات التي رأى كل منهما أنها جديرة بإحداث طفرة داخل المجتمع والفكر العربي ككل؟ و هل العقل العربي قادر على استساغة هذه المقومات وتكييفها مع واقعه؟

وما موقفهما من الرؤى الإصلاحية للجيل الأول لعصر النهضة؟ وكيف تعامل كل منهما مع الوافد الغربي؟ وما هي مواطن الإتياف والإختلاف التي ميزت كل واحد منهما عن الآخر.

المنهج المتبع في البحث:

في دراستي لهذا الموضوع المتشعب كان لزاما علي أن أتقيد بمناهج معينة تتماشى وطبيعة البحث بحيث استعنت بالمنهج التحليلي من خلال عرض مضامين مشروع كل مفكر ممن تعرضت لهم بالدراسة بحيث حاولت إبراز الأسس القوية والناجعة التي يمكن من خلالها تحقيق نهضة حقيقية في المجتمع وهذا طبعا باستخدام المنهج الاستنباطي.

وكانت الحاجة ملحة كذلك للمنهج المقارن، بما أنني تعرضت لمفكرين مختلفين من حيث المنهج والمبادئ، فالأوضاع السائدة في مجتمع ما هي غيرها في مجتمع آخر ولهذا فالمنطلقات تكون مختلفة من مفكر لآخر إلا أن المنهج الغالب على موضوع بحثي هذا هو المنهج التحليلي الاستنباطي دون إهمال المنهج النقدي من خلال عرض إيجابيات وسلبيات كل خطاب من الخطابات النهضوية .

ولأجل الحصول على موضوع دراسة قيم ومتكامل المعالم اتبعت الخطة المكونة من مقدمة ومدخل و خمسة فصول وخاتمة.

لقد عرضت في مقدمة هذا البحث إلى حالة المجتمع العربي الإسلامي، من خلال التطلعات التي كانت قائمة، من أجل النهوض ومسايرة باقي المجتمعات الغربية، لأن حاجة المجتمع العربي إلى التغيير كانت ملحة، نتيجة التدهور الذي شهده خلال الحكم العثماني، هذا الأخير كان قد عرف معه العالم العربي إشراقة جديدة وذلك بعد فتح القسطنطينية سنة 1453م، وتجدد مجد الأمة العربية الإسلامية، من قوة ونخوة وانفتاح، ويشهد بذلك بعض المؤرخين مثل شوقي عطاء الله الجمل، في كتابه تاريخ العالم العربي الحديث والمعاصر، على بسط السيطرة العثمانية في شتى أرجاء الوطن العربي.

غير أن التكالب الغربي على أمصار الوطن العربي أضعف الدولة العثمانية مع تواتر الحقب، وظهر هذا الضعف جليا خلال القرن الثامن عشر ميلادي، والذي يعتبر بداية

انهيار الوجود العثماني الذي وصفه أحمد أمين في كتابه زعماء الإصلاح (أصبح شيخاً هرمًا حطمته الحوادث وأنهكه ما أصابه من كوارث وفساد نظام واستبداد حكام)¹، هذا كله ساهم في انتشار الجهل والتخلف والزيغ عن الأمور الدينية، لكن هذا الضعف والوهن لم يثن من عزيمة بعض رجال الإصلاح، في مجابهة هذه الأوضاع والسعي للنهوض بمجتمعاتهم.

وقد ركزت في بحثي هذا على فترة القرن العشرين والتي تعتبر فترة تفتح للعقل العربي في محاولة بحثه عن المقومات والأسباب التي من شأنها إحداث طفرة اجتماعية تقدمية، إضافة إلى ذلك استعنت بمفكرين ذاع صيتهما في الفكر المعاصر، وهما حسن حنفي، و محمد عابد الجابري، اللذان كانت لهما نظرة تقدمية حضارية لبناء مشروع نهضوي عربي إسلامي، والغرض من ذلك هو إحداث مجال للمقارنة بين الجيل الأول والجيل المعاصر للنهضة.

وبعد عرضي لأهم الأسباب التي دعتني إلى اختيار هذا الموضوع عمدت إلى طرح إشكالية البحث والتي هي عبارة عن تساؤلات جزئية حاولت من خلالها الإمام بكل جوانب موضوع الدراسة لكن قبل الولوج إلى الفصل الأول حددت بعض المفاهيم التي من شأنها توضيح المغزى العام للبحث مثل: النهضة، التراث، الخطاب، التجديد، الحداثة.

في الفصل الأول تطرقت إلى تحديات وبواعث النهضة في الخطاب الإصلاحي في العالم العربي، بحيث ناقشت في المبحث الأول ظروف المجتمع العربي وأهم الدوافع إلى التغيير والبحث عن أسباب التطور، بعد التدهور والانحطاط الذي أصاب الأمة لظروف تمت الإشارة إليها آنفاً، كما يمكن الإشارة إلى أن تدهور الحالة الدينية والعقدية لاسيما في بلاد المشرق العربي الإسلامي، وانتصار العامة للفجور، ونزوات الشرك، والباطل، كان له السبق في دفع نخبة المجتمع إلى البحث عن سبل إصلاحية نهضوية، تخلص مجتمعاتهم من غبطة الجهل والتخلف.

¹ أحمد أمين : زعماء الإصلاح في العصر الحديث، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ص8

أما في المبحث الثاني فقد حاولت تقديم نظرة عن الإرهاصات الأولى للنهوض، والإصلاح في الفكر العربي، متمثلة في الدعوة السلفية الوهابية، التي ظهرت في الجزيرة العربية بزعامة الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب (1703/1792م)، الذي يعتبره كثير من المؤرخين مجددا للدين، ومنيرا للعقول، وذلك من خلال مناهضته للعقائد الشركية التي سيطرة على العقول، والأذهان، ثم أشرت إلى الحركة السنوسية معرّفا بصاحبها وأهم مبادئها والاثّر الذي تركته في الساحة العربية، من خلال بعث روح النهوض ومحاربة الجهل ونشر الوعي بين أفراد المجتمع.

أما في المبحث الثالث فقد تحدثت عن بداية يقظة العالم العربي وتحولات الفكر الاسلامي من خلال بروز فكرة الوافد والموروث، وظهور التيارات التي تمثل الفكر الاصلاحى من سلفيين وعلمانيين واجتماعيين وتحرريين، وقد أشرنا إلى أهم مؤطر لليقظة العربية جمال الدين الأفغانى، وأهم اسهاماته في بعث النهضة والحركة الاصلاحية بشكل عام في العالم العربي، وتأسيسه هو وتلميذه للعروة الوثقى التي كانت قبلة جل رواد الإصلاح، يستلهمون منها أفكارهم ومبادئهم الإصلاحية، ثم تطرقت إلى أهم المصادر التي كان لها الدور الأساسي في بعث مقومات النهضة في العالم العربي، رغم معارضة بعض المفكرين "أنور الجندي" على إمكانية اعتبارها مصادر للنهضة في العالم العربي، وقد أشرت إلى حملة نابليون على مصر (1798/1801)، التي رافقتها بعثة علمية، أحضرت معها مطبعة من باريس، كان يديرها رجلان فرنسيان، أحدهما العالم والمستشرق يوحنا مارسال، ومارك أوريل، وكان أول عمل باشرته هذه البعثة أنها نشرت ثلاثة جرائد، إحداها "الحوادث اليومية"، ثم البعثات العلمية، والارساليات التبشيرية وحركة الترجمة والصحافة.

في الفصل الثاني أشرت الى مقومات النهوض في الخطاب الاصلاحى بين ضرورة التحديث وإصلاح الموروث بحيث تعرضت لأهم طفرة لتحديث الخطاب الإصلاحي، من خلال الإشارة إلى أهم رائد التحديث في العصر الحديث (رفاعة الطهطاوي)، الذي أخذ

على عاتقه إصلاح وتحديث المجتمع المصري، بقدر ما أخذ عن حضارة أوروبا من علوم باختلاف تخصصاتها، بالإشارة إلى مبادئ فكره السياسي وأقسامه ومقوماته، بحيث تأثر الطهطاوي بجملة من المبادئ، التي قامت عليها الثورة الفرنسية العدالة، والحرية، والمساواة، والحقوق الطبيعية للإنسان، وتقييد سلطات الحاكم، كان الفكر السياسي الفرنسي يمجّد هذه المبادئ التي لم تكن قد اشتهرت في أوساط المجتمعات العربية، لا سيما المجتمع المصري، وقد اطلع الطهطاوي على تلك المبادئ من مصادرها الأساسية عند روسو و مونتسكيو، وقارنها مع تلك السائدة في مجتمعه، ليستنتج قدرة هؤلاء على استعمال العقل البشري في إرساء هذه الفضائل، من حرية، وحقوق الإنسان، وعدالة، ومساواة في مجتمعاتهم وذلك في المبحث الأول.

وأشرت في المبحث الثاني إلى مقومات الحداثة والتّمدن من خلال الفكر الاجتماعي، وموقف الطهطاوي من ثنائية التمدن والتراث وأهم آليات تحديث المجتمع في نظره من خلال الاهتمام بالتربية والترجمة.

وخلال المبحث الثالث استعنت بشخصية محمد عبده كنموذج والذي يمثل بدوره نزعة إصلاحية تختلف عن سابقه، لسبب أن الشيخ محمد عبده جسّ نبض الطرفين في التقسيم الفكري والحضاري للأمة، أي مجتمع الشرق ومجتمع الغرب، كما نجده قد بنى هرم مشروعه الإصلاحي من خلال التوفيق بين هويته العربية الإسلامية، وبين النمط الحضاري الغربي، أو ما يسمى الملاءمة بين الوافد والموروث لتحقيق النهوض، والتوفيق هنا ليس المقصود به الذوبان بل طلب العلوم العصرية مشروط بتربية النفس، وتهذيب أخلاقها عند الشيخ محمد عبده وقد تطرقت إلى موقف محمد عبده من التراث وإلى محفزات النهضة في فكره التي مسها الإصلاح مع الجمع بين ما هو موروث وما هو حديث، وأشرت إلى أن الشيخ محمد عبده كان شأنه شأن جل المفكرين الغيورين على مجتمعاتهم حيث أخذ على عاتقه إصلاح المجتمع من شتى جوانبه وبأبسط ما أوتي، بحيث ركز على إصلاح التعليم من خلال إسقاط

تجربته الذاتية في التربية على مجتمعه وذلك بإيجاد مناهج علمية يعود صلاحها على المجتمع، فهو يرى "أن الإنسان لا يكون إنساناً حقيقياً إلا بالتربية...وهي عبارة عن السعادة الحقيقية...فإذا تربى أحب نفسه لأجل أن يحب غيره وأحب غيره لأجل أن يحب نفسه"¹ إذن فالتربية لبنة أساسية في حياة الفرد لتحقيق مجتمع متكامل، إضافة إلى إصلاح التعليم، حاول محمد عبده تغيير مناهج التعليم في المدارس الأميرية، التي كانت وقفاً على أبناء الأغنياء، أما المدارس الأجنبية فقد سعى محمد عبده إلى إظهار الضعف الكامن في مناهجها والذي يرجعه إلى اختلاف مذاهب المعلمين والمتعلمين وقد اهتم محمد عبده بإصلاح الأزهر، من خلال إصلاح نظام الدروس واقتراحه بإلحاق الأزهر بالمعارف العمومية أو بإدارة الأوقاف، أما الكتاتيب الأهلية فكان يعتبرها الأساس والمغزى الرئيسي للمدارس الأميرية، بحيث لا تصلح هذه المدارس إلا بإصلاح الكتاتيب، وعمل على إصلاح الأوقاف وإصلاح القضاء والمؤسسات الاجتماعية، وأسس الجمعية الخيرية الإسلامية وجمعية إحياء الكتب العربية، وجمعية التقارب بين الأديان، وعالج قضية المرأة بمنظور حضاري، كما استعنت بعلمين من المغرب العربي هما خيرالدين التونسي وعبد الحميد بن باديس، وقد لاحظنا خلال التحليل أن خيرالدين التونسي لا يختلف كثيراً عن مذهب إليه الطهطاوي في توجهه الإصلاحية، بحيث تأثر خيرالدين بالغرب إلى درجة جزمه بأن الأمة العربية الإسلامية لا يمكنها النهوض إلا في كنف الوافد الغربي حيث يقول: "لا يتهيأ لنا أن نميز ما يليق بنا...إلا بمعرفة أحوال من حف بنا وحل بقربنا"²، وقد أسهم خيرالدين في إصلاح مجتمعه بجملة من الإصلاحات أهمها إنشاء مدرسة الصادقية، إصلاح التعليم الزيتوني، المكتبة الصادقية، شجع على الطباعة والصحافة والنشر، أما عن عبد الحميد بن باديس فقد حذا حذو محمد عبده، بحث اهتم بإصلاح التربية والتعليم، والإصلاح الخلقي للفرد، ومحاربة كل أنواع الجهل والطريقة.

¹ محمد عمارة، الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، دار الشروق، بيروت، ج1، ط1، 1414هـ/1993م، ص156
² خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تقديم محمد الحداد، دار الكتاب المصري، القاهرة، 2012، ص4/3

وأما الفصل الثالث فقد كان قفزة في الفكر العربي بين الفترة الحديثة والفترة المعاصرة من خلال التعرض لفكر أهم رائد في الإصلاح وهو حسن حنفي وذلك بدراسة آرائه ومواقفه تجاه النهضة مع التعرض لنظريته النقدية لمسألة الموروث والوافد والتيارات الإصلاحية التي تبنت بعض جوانب النهضة، عرضت في المبحث الأول مفهوم التراث في الفكر العربي المعاصر، حسب وجهات نظر عدد من المفكرين، ثم موقف حنفي من التقليد والتجديد،

حيث يعرف حنفي التراث بأنه كل ما وصل إلينا من الماضي داخل الحضارة السائدة فهو إذن قضية موروث وفي نفس الوقت قضية معطى حاضر على عديد من المستويات، حاول حنفي إعادة بناء التراث وقراءته استكمالاً للإصلاح الديني، ونقله إلى اتجاه تطوره الممكن نحو المثالية المتعالية، فالمثالية هي التطور الممكن للدين في نظره بهدف إعادة بناء المخزون الثقافي لدى الجماهير ودفعها نحو الإصلاح والنهوض، حسن حنفي يحاول أن ينتقد التراث الغربي من منظور إسلامي، ويدعو إلى إعادة كتابة تاريخ الوعي الإسلامي من منظار المثالية المتعالية التي هي حلقة الوصل بين الحضارة العربية الإسلامية، والحضارة الغربية.

وفي المبحث الثاني، أبرزت موقفه من التيارات العلمانية والسلفية، ينتقد حنفي التيارات العلمانية و السلفية ذلك لأنه لا يتفق مع التقليديين في اعتقادهم، بأن التراث يحتوي على كل الإجابات الصحيحة، ولا يتفق مع التحديثيين في رفض التراث، وتبني الميادين المتنوعة للحدثة، ولا يتفق مع أولئك الذين يحاولون التوفيق بين التراث والحدثة، عن طريق انتقاء عناصر من هذا وذاك، ذلك لأنهم يرجحوا أحدهم على الآخر. في المبحث الثالث عرضت موقف الدين من المسائل المستحدثة في الفكر العربي حسب رأي حسن حنفي، الذي يرى أن مهمة الإصلاح الديني مهمة سلبية لا تتعدى نقد صور التفكير الديني التقليدي (القضاء والقدر)، وأن إمكانية تحقيق النهضة تكمن في حل العقدة الموجودة بين الوافد والموروث، كما أبرزت أهم الأهداف التي سطرها حنفي ضمن ما

يسمى مشروع اليسار الاسلامي الذي يهدف الى مقاومة الإستعمار والتخلف والدعوة إلى الحرية والعدالة الإجتماعية، ومشروع اليسار الاسلامي حسب حنفي لا يقصي الرؤى الفكرية سواء كانت إسلامية أو ماركسية أو قومية أو ليبرالية.

وقد خصصت الفصل الرابع للحديث عن موقف محمد عابد الجابري من إشكالية النهضة من خلال النظرة النقدية بين مشروع النهضة والحدثة حيث أشرت في المبحث الأول إلى مشكلة التراث والحدثة عند الجابري ، تطرقت إلى أهم مبادئ قراءة التراث ومفهوم التراث عند الجابري الذي تعامل معه من زاوية نقدية والتي اعتبرها الجابري الوجه الآخر لفهم مضمون هذا التراث، كما أشرت إلى المحطات الثلاث التي اعتمدها الجابري في قراءة التراث وهي المعالجة البنيوية والتحليل التاريخي والطرح الايديولوجي، ثم تطرقت الى مفهوم الحدثة عند الجابري التي تعني في جوهرها الإرتقاء بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى المعاصرة ومواكبة التقدم الحاصل على مستوى العالم.

وفي المبحث الثاني عالجت نظريته النقدية للعقل العربي التي هي إحدى اللبئات الأساسية والأولى من كل مشروع للنهضة حسب رأي الجابري ،وقد رأى الجابري أن فكرة نقد العقل العربي كان يجب أن تبدأ منذ مائة سنة، والنظرة النقدية التي تبناها الجابري للعقل العربي هي محاولة إعادة قراءة التراث الإسلامي قراءة جديدة ،وفي خضمها قسم الجابري العقل العربي إلى ثلاثة نظم معرفية ،نظام معرفي بياني ،ونظام معرفي عرفاني ،ونظام معرفي برهاني.

كما أبرزت في المبحث الثالث أسس تجديد الفكر العربي في منظور الجابري، لقد حاول الجابري إعادة بعث النهضة العربية من خلال محطات رأى أنها أفضل مقومات النهوض لخضوعها للعلمية والعقلانية، وقد مجد العقل في التعامل مع الوافد والموروث وكما يقول "لا يمكن بناء نهضة بعقل غير ناهض، عقل لم يقم بمراجعة شاملة لآلياته ومفاهيمه وتصورات

أما فيما يخص الفصل الخامس خصصته لعقد مقارنة بين مشروع حنفي والجابري من خلال إبراز أوجه الإتفاق وأوجه الإختلاف بينهما، وإمكانية تحقق مشروعهما في الواقع وأنهيت بحثي هذا بخاتمة محاولا من خلالها إبراز مدى كفاءة الفكر العربي الإسلامي ورواده في الأخذ بالأسباب والشروط الصحيحة لتحقيق نهضة متكاملة المعالم، كما حاولت تحديد نقاط القوة التي تشارك فيها رواد النهضة منذ الجيل الاول الى التاريخ المعاصر في خطابهم الاصلاحى.

المدخل:

مدخل تحديد المفاهيم:

مفهوم النهضة:

تحدّد الكتابة التاريخية، عصر النهضة زمنياً، بفترة الانتقال من العهد العثماني، إلى عهد الانتداب الأوروبي، إذاً صطلح على تسمية هذه الفترة من الفكر العربي بـ "عصر النهضة"، ويعكس هذا الاصطلاح، مفهوماً تاريخياً، تمثل في؛ وعي المثقّفين العرب، لحظة استحضار لعصرين أوروبيين، عصر النهضة، أو الولادة الجديدة (renaissance)، وعصر الأنوار (L'ère des lumières) وهي لحظة تلخّص حالة زمنية تاريخية، لوضع مُعاش في المجتمع، والسلطة حالة تستعيد تاريخياً من زمنٍ ما، ومكانٍ ما، وتتطلّع لبناء مستقبل على نمودجه.¹

فإنّ البعض يؤكّد أنّ على "بك الكبير" كان مستعدّاً لعقد مثل هذه الاتفاقية مع أيّة دولة أوروبية أخرى، تمكّنها سياستها إزاء الدولة العثمانية.. وذلك تدعيماً لخطّته العامة التي سار عليها في بعث الدولة العصرية.²

إذا كان هناك من يربط بداية النهضة بالاحتكاك بالغرب فهناك من يرجعها إلى الإمبراطورية العثمانية، منذ عهد السلطان أحمد الثالث (1730-1754) حتّى عهد السلطان سليم الثالث،

¹ د. وجيه كوثراني - السلطة والمجتمع والعمل السياسي من تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام - مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت - لبنان - ط1 - 1988 - ص14.

علي بك الكبير ولد عام (1728، ت 1773) في بلاد اباظة من اعمال القوقاز، حكم القاهرة كشيخ البلد ايام العثمانيين، انظر علي بك الكبير، محمد رفعت رمضان، دار الفكر العربي للطباعة والنشر، ص18.

² أحمد عزت عبد الكريم وآخرون، دراسات تاريخية في عصر النهضة العربية الحديثة مراجعة محمد شفيق غريال - مطبعة الرسالة - جامعة الدول العربية - القاهرة (د.ت) ص265

(1789-1807)، الذي شكّل لجنة النظام الجديد، بهدف إدخال إصلاحات جديدة على

الأسطول العثماني، وذلك بإنشاء مدارس حربية، فضلاً عن إرسال بعثات، إلى فرنسا.¹

وهناك من يرى أن النهضة صناعة عربية خالصة، نتجت عن شعورهم بالتململ من الأوضاع العربية الرّاهنة، وبحثهم عن مخرج من هذا التخلف الذي سيطر على كافة مناحي حياتهم الاجتماعية الاقتصادية والسياسية والعلمية لاسيّما أنّ عصور الانحطاط المتطاولة قد تخلّلتها ومضّات نور ومحاولات اصلاح وسعي، إلى ربط الصّلة بالآخر، وعلى رأسها ظهور ابن خلدون، أمّا الحركة الوهابية، التي انطلقت في الحجاز، سنة 1786م، وشملت المشرق والمغرب العربيين. تهدف إلى الاصلاح السياسي، والديني معاً، وتروم العودة إلى الأصول الإسلامية الأولى التي انبنت عليها الحضارة الإسلامية لذلك لا بدّ من اعتبار الحركة الوهابية بدايةً لنهضة العرب الحديثة.²

وحسب موقف الجابري، فإنّه لا يستطيع الباحث أن يحدّد بالضبط تاريخ ظهور مصطلح " النهضة "، بمعناه المعاصر في اللّغة العربية، ولكن من المؤكّد، أنّه راجع، ابتداءً من النصف الثاني، من القرن الماضي، على الأقلّ، في الخطاب العربي الحديث، إذ نجد مادّة " نهض " وبعض مشتقاتها ك: "نهوض" و"نهضة" تتردّد على لسان كثيرين من الرّوّاد، أمثال جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، وغالباً ما تقترن هذه الكلمات في خطابهم بأضدادها، كوسيلة لتحديد معناها: النهوض في مقابل السقوط، والنهضة في مقابل الانحطاط، وذلك هو نفسه المعنى

¹ أحمد السماوي، الاستبداد والحرية في فكر النهضة - دار الحوار - سورية - ط2 - 1989 - ص15

² محمد القاضي وعبد الله صولة - الفكر الاصلاحى عند العرب في عصر النهضة - دار الجنوب - تونس - 1992 - ص15.

اللّغوي لهذه المادة، ويتساءل الجابري: هل معنى النهضة تطوّر في الخطاب العربي الحديث خلال المائة سنة التي تفصلنا عن الأفغاني ومحمد عبده وهل هذا المعنى يؤدّي الآن المعنى نفسه الذي تحمله مقابل هذه الكلمة، في اللّغات الأوروبية؟¹

وعن معنى كلمة نهضة في لسان العرب لابن منظور نقراً ما يلي: نهض - ينهض نهضاً ونهوضاً؛ قام ونهض عن مكانه. ارتفع ونهض إلى عدوّه، أسرع... النهضة جمع نهاض... المعاني نفسها لم تتغيّر كما كانت في اللّغة العربية، منذ أن جُمعت من أفواه الأعراب، في صدر الإسلام وهي نفسها المعاني التي تحملها اليوم في أذهان الناس عندنا وفي قواميسنا².

يطرح الجابري تساؤلاً يتعلّق باللفظ نفسه، بغية الكشف عن سبب استخدامه، والهدف من توظيفه فهو يتساءل لماذا فرض لفظ " النهضة " نفسه في الخطاب العربي الحديث والمعاصر بدل لفظ " بعث " أو " انبعاث " الذي هو أقرب كثيراً إلى المعني الأوروبي للكلمة: الولادة الجديدة (renaissance)³.

إنّ فالنهضة حسب الجابري، في خطاب الحداثة الأوروبية، تعني: ولادة جديدة لأوروبا، حصلت قبل أربعة قرون، أمّا معناها في الخطاب النهضوي العربي، فما يزال الطموح، إلى القيّام والنهوض والحركة.

¹ محمد عابد الجابري - المشروع النهضوي العربي - مراجعة نقدية - مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت - لبنان - ط 1 -

1996 - ص 61-62.

² المصدر نفسه، ص 62.

³ المصدر نفسه، ص 63.

ويخلص الجابري، إلى أن استخدام رواد الخطاب العربي الحديث، لمصطلح نهضة؛ بدل
بعث وإبعاث، لم يكن اعتباطيًا ولا عشوائيًا، بل إنّ الظروف والحاجة هي التي جعلت أولئك
الرواد يستعملون النهضة أو النهوض، فما كان العرب في حاجة إليه، هو النهوض لمقاومة
التدخل الأوروبي، والاحتلال الأجنبي وهذا النهوض يجب أن يكون في آنٍ واحدٍ قِيَامًا وحركةً
القِيَام بمعنى استجماع القوى والاستعداد والحركة، بمعنى مواجهة التهديد الخارجي¹.

¹ محمد عابد الجابري - المشروع النهضوي العربي، المصدر السابق، ص64.

مفهوم التّراث:

إنّ لفظ التّراث في اللّغة العربيّة من مادة (و. ر. ث) وتجعله المعاجم القديمة مرادفًا لـ "الإرث" و "الورث" و "الميراث"، "L'héritage" وهي المصادر، وتدّل على ما يرثه الانسان من والديه، من مال أو حسب، وقد فرّق بعض اللّغويين بين "الورث" و "الميراث" على أساس أنّهما خاصّان بالمال، وبين "الإرث" على أساس أنّه خاصّ بالحسب، ولعلّ لفظ تراث هو أقلّ هذه المصادر استعمالاً وتداولاً عند العرب الذين جمعت منهم اللّغة¹.

وقد وردت كلمة تراث في القرآن مرّة واحدة في قوله تعالى: "وتأكلون التّراث أكلاً لمّا" الفجر، الآية 19، والتّراث هنا بمعنى المال الذي تركه الهالك وراءه لمن يخلفه².

أمّا في الفقه الإسلاميّ عني الفقهاء عناية كبيرة بطريقة توزيع تركة الميّت على ورثته، حسب ما قرّره القرآن (باب الفرائض)، فإنّ الكلمة الشّائعة والمتداولة لدى جميع الفقهاء هي كلمة "ميراث" بالإضافة إلى ورث - يرث - ورث - تورّيث - الوارث - الورثة... إلخ، أمّا لفظ تراث فلا نكاد نعثّر له على أثرٍ في خطابهم... وأمّا في الحقول المعرفية العربيّة والإسلامية

¹ محمد عابد الجابري: التراث والحداثة - مركز ودراسات الوحدة العربيّة - بيروت - ط2 - 1999 - ص22.

² الورث - والإرث والتّراث والميراث: ما ورث، ويقال الورث والميراث في المال، والإرث في الحسب...، التّراث ما يخلفه الرجل لورثته، والتّاء بدل من الواو، والإرث أصله من الميراث، إنّما هو ورث، فقلّبت الواو ألفاً مكسورة بكسرة الواو، أورثه الشيء: أعقبه إياه: أنظر ابن منظور لسان العرب - دار الكتب العلميّة - بيروت - ج2 - ط1 - 1993 - ص 728-729.

الأخرى، مثل: الأدب، وعلم الكلام، والفلسفة فلا تحظى فيها كلمة " تراث " بأي وضع خاص، بل إننا لا نكادُ نعثر لها على ذكر¹.

خلال النهضة العربية، في القرن التاسع عشر، بداية القرن العشرين، حاول المثقفون العرب في المشرق إحياء التراث الفكري، والثقافي العربي، في سعيهم إلى إيجاد هوية عربية مشتركة تمكّن من إقامة أمة عربية موحدة، مستقلة عن الامبراطورية العثمانية، فأخذ استعمال لفظ "التراث" في القرن العشرين، يدلّ على ما ورثه العرب عن أسلافهم، من حضارة، وراح اسم "التراث" يختلف في دلالاته الخاصة، عن اسمين آخرين، مشتّقين من الفعل "ورث" كذلك هما "الإرث" و " الميراث".

إذن فالتراث في دلالاته الحديثة، يشير إلى الإرث الفكري والثقافي الذي وصلنا من آبائنا وأسلافنا على مرّ العصور، والذي ما يزال فاعلاً في ثقافتنا السائدة، وهكذا فإذا كان الإرث أو الميراث المادّي يتطلّب موت الأب أولاً، فإنّ " التراث " الفكري والحضاري يعني حضور الأب في الابن، واستمرار الماضي في الحاضر².

تشمل لقطة " التراث " كلّ ما خلّفته الأجيال السابقة من معارف وعلوم انسانية وطبيعية وقيم، من أنماط تفكير وسلوك وعادات ومُثُل ونُظُم ومُؤسّسات متمثلة في الأسرة والمسجد والمدرسة والأوقاف والخلافة، ويشمل أيضاً كلّ ابداعٍ من غناء وموسيقى وتراث شعبي، وفنون

¹ الجابري ، التراث والحداثة ، ص22.

² د. محمد الداوي - التراث والحداثة في المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري - منشورات دار التوحيد - الرباط - 2011 -

معمارية وزخرفية وتصويرية، فالتراث تراكم حضاري وثقافي، ينتقل عبر الأجيال والقرون عن طريق اللغة، والمحاكاة، والتقليد، ويشمل العناصر المعنوية من أفكار ومعتقدات وسلوك، والعناصر المادية كالصناعات والحرف، والآثار¹.

يسجل لفظ التراث كذلك حضوره الفكري والثقافي، في الخطاب العربي المعاصر منذ عصر النهضة. حيث أن: " التراث بمعنى الموروث الثقافي والفكري والديني والأدبي والفني، وهو المضمون الذي تحمله هذه الكلمة داخل خطابنا العربي المعاصر ملفوفاً في بطانة وجدانية إيديولوجية، لم يكن حاضراً لا في خطاب أسلافنا ولا في حقل تفكيرهم، كما أنه غير حاضر في خطاب أي لغة من اللغات الحية المعاصرة، التي نستورد فيها المصطلحات والمفاهيم الجديدة علينا"².

ويذكر حسن حنفي في كتاب " التراث والتجديد" أن "التراث هو كل ما وصل إلينا من الماضي داخل الحضارة السائدة، فهو إذن قضية موروث، وفي نفس الوقت قضية معطى حاضر على العديد من المستويات"³ ويقول كذلك " التراث هو نقطة البداية كمسؤولية ثقافية وقومية"⁴ لذلك سعى إعلام النهضة العربية في القرن التاسع عشر، الذين كانوا يريدون إقامة دولة عربية مستقلة، إلى إحياء التراث العربي، من أجل إشاعة شعور لدى العرب بأنهم أمة واحدة، ذات هوية متميزة، عن غيرها من الأمم، بتاريخها الواحد، ولغتها الواحدة، وتراثها

¹ د. محمد الداوي، المرجع السابق، ص 117.

² الجابري، التراث والحداثة، ص 23.

³ حسن حنفي - التراث والتجديد - المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع - بيروت - ط 4 - 1412/1992 هـ - ص 13.

⁴ المصدر نفسه - ص 33.

الشعبي المتميّز، وثقافتها المشتركة، ولهذا اقتضت حركة إحياء التراث في بدايتها على تحقيق المخطوطات التراثية التي تتناول اللغة والأدب، والتاريخ والفقه والتفسير والحديث، وكانت تلك المخطوطات قد كتبت في عصور مختلفة، من سيرة الأمة العربية، عصور الازدهار، وعصور الانحطاط، وتحمل كمًّا هائلًا من المعارف المختلفة، والمنهجيات المتباينة، منها العقلاني، ومنها الخرافي، منها ما يدعو إلى الوحدة، ومنها ما يبث التفرقة الطائفية، والمذهبية، ومنها ما يدعو إلى نقد الأوضاع الاجتماعية، ومقاومة الظلم، ومنها ما يفرض الطاعة للسلطان الغاشم¹.

¹ د. محمد الداوي، مرجع سابق، ص118.

مفهوم الخطاب:

أ- الخطاب لغة:

أمّا عن مفهوم الخطاب السياسي لغة، فقد جاء في لسان العرب: (الخطاب والمخاطبة: مراجعة الكلام، وقد خاطبه بالكلام مخاطبة وخطاباً، وهما يتخاطبان، وفصل الخطاب: أن يفصل بين الحق والباطل، ويميّز الحكم وضده)¹.

والخطاب كما ورد في كتاب الكليات، هو (الكلام الذي يقصد به الافهام، افهام من هو أهل للفهم، والكلام الذي لا يقصد به إفهام المستمع فإنّه لا يسمّى خطاباً)²، وورد في معجم ألفاظ القرآن الكريم معنى خاطب: (خاطبه مخاطبةً وخطاباً: تكلم معه، والخطب: الشأن الذي تقع فيه المخاطبة)³، وقد ورد لفظ الخطاب في قوله تعالى: " وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصَلَ الْخِطَابَ"⁴، وقد وردت كلمة الخطاب في " معجم الوسيط " (بمعنى الكلام والرسالة)⁵ وهو (المواجهة بالكلام، أو ما يخاطب به الرجل صاحبه، ونقيضه الجواب)⁶، والخطاب هو (مقطع كلامي يحمل المعلومات التي يريد المرسل المتكلم أو الكاتب أن ينقلها إلى المرسل

¹ ابن منظور، لسان العرب، طبعة دار الجيل ودار لسان العرب، بيروت، عام 1988م، مجلد2، ص856.

² أبو البقاء الكفوي: الكليات طبعة مؤسسة الرسالة، بعناية عدنان درويش ومحمد المصري، بيروت، 1992، ص419.

³ مجمع اللغة العربية: معجم ألفاظ القرآن الكريم، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1996م، المجلد2، (مادة خطب)

⁴ سورة ص آية 20.

⁵ مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، أخرجه ابراهيم مصطفى وآخرون، دار الدعوة، استانبول، عام 1989، ص243

⁶ محمد العدناني: معجم الأخطاء الشائعة، مكتبة لبنان، بيروت، عام 1980، ط2، (مادة خطب).

إليه أو السامع أو القارئ، ويكتب الأول الرسالة، ويفهمها الآخر بناءً على نظام لغوي مشترك بينهما¹.

في حين وردت لفظة الخطاب في المنجد في اللغة العربية المعاصرة، (بمعنى الكلام الموجّه إلى الجمهور من المستمعين في مناسبة من المناسبات)²، ويعرف أسلوب الخطاب بأنّه (أسلوب يعتمد على المحسنات اللفظية والتأثير العاطفي)³

إنّ الخطاب كمفردة لغوية يشير إلى مصدر الفعل خاطب يخاطب خطاباً ومخاطبة، وهو يدلّ على توجّيه الكلام لمن يفهم، أي نقله من الدلالة على الحدث المجرّد من الزمن إلى الدلالة على الحدث المجرّد من الزمن إلى الدلالة الاسمية، فأصبح قديماً يدلّ على ما خوطب به وهو الكلام⁴

نستنتج ممّا سبق أنّنا عندما نرجع إلى الجذور اللّغوية للّفظة الخطاب، نجد معناها يدور حول الكلام بقصد الابانة، وحول ما يلتفظ به.

¹ إميل يعقوب: قاموس المصطلحات اللغوية والأدبية، دار العلم للملايين، بيروت، عام 1987، مادة (خطب).

² المنجد في اللغة العربية المعاصرة، بيروت، دار المشرق، عام 2000، ص396.

³ المصدر نفسه، ص396.

⁴ عبد الهادي بن ظافر الشهري: استراتيجيات الخطاب، مقارنة لغوية تداولية، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2004، ط1، ص36.

ب- الخطاب اصطلاحاً:

عرّف " معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة " الخطاب بأنه: (مجموع التعبير الخاصة التي تتحدّد بوظائفها الاجتماعية ومشروعها الايديولوجي)¹، وأورد الدكتور طه عبد الرحمان تعريفاً اصطلاحياً للخطاب، فقال: (إنّ المنطوق به - أي الخطاب - الذي يصلح أن يكون كلاماً: هو الذي ينهض بتمام المقنضيات التواصلية الواجبة في حقّ ما يسمّى خطاباً، إذ حدّ الخطاب أنّه كلّ منطوق به موجّه إلى الغير بغرض افهامه مقصوداً مخصوصاً)² وأمّا (الكلام فهو ما تتركب من مجموعة متناسقة من المفردات لها معنى مفيد، والجملة هي الصورة اللفظية الصغرى أو الوحدة الكتابية الدنيا للقول أو الكلام الموضوع للفهم أو الافهام، وهي تبيّن أي صورة ذهنية، كانت قد تألّفت أجزاؤها في ذهن المتكلّم، الذي سعى في نقلها - حسب قواعد معيّنة وأساليب شائعة - إلى ذهن السامع، ولا يكون الكلام تامّاً والجملة المفيدة إلّا إذا روعيت فيهما شروط خاصّة، ومنها ما تعود إلى متطلّبات اللّغة وقيودها)³.

واجتهد في تعريف الخطاب اصطلاحاً العديد من الباحثين (الذين تتميّز بحوثهم بالصّيغة الايستمولوجية وبالأخص تلك المنتمية لفكر ما بعد الحداثة إذ قدّموا مجموعة من الاجتهادات والتعريفات الخاصّة بالخطاب، ومن بين تلك التعريفات التي ينتمي معظمها لمدارس ما بعد الحداثة الأدبية، قول هاريس (Harris): "إنّ الخطاب ملفوظ طويل أو متتالي من الجمل"،

¹ سعد علوش: معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، الدار البيضاء، عام 1985، ص83.

² طه عبد الرحمان: اللسان والميزان، طبعة المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، عام 1998، ص215.

³ ريمون طحان: الألسنة العربية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، عام 1981، ط2، ص44.

وقول بنفست: (Benveniste) " إنّ الخطاب هو كلّ لفظٍ يفترض متكلّماً ومتسمعا وعند الأول هدف التأثير على الثاني بطريقة ما"، وقول هارتمان (Hartman) وستورك إنّ الخطاب نص محكوم بوحدة كلّية واضحة ، يتألّف من صيغ تعبيرية متوالية، تصدر من متحدّث فرد، يبلغ رسالة ما ¹

وعرّف ميشيل فوكو الخطاب بقوله: (الخطاب مجموعة من الملفوظات بوصفها تنتمي إلى نفس التشكيلة الخطابية، فهو ليس وحدة بلاغية أو صورية قابلة لأن تتكرّر إلى ما لا نهاية، بل هو عبارة عن عدد محصور من الملفوظات التي نستطيع تحديد شروط وجودها، إنّها تاريخي من جهة أخرى، جزء من الزمن، وحدة وانفصال في التاريخ ذاته، يطرح مشكلة حدوده الخاصّة، وألوان قطيعته وتحولاته والأنماط النوعية لزمانيته يدلّ أنّ يطرح مشكلة انبجاسه المباغت وسط تواطئ الزمن)².

¹ عبد الله إبراهيم، الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1999، ص108

² السيد ولد أباه: التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو، الدار العربية للعلوم، بيروت، سنة 2004، ط2، ص110.

مفهوم التجديد:

أصل التجديد ووضعه اللغوي:

التجديد في أصله اللغوي: مأخوذ من جَدَّد الشيء، وتجدَّد الشيء، إذا صايره جديداً صار جديداً¹.

والتجديد فيه طلب واستدعاء، إذا التاء للطالب، فيكون تجديد الشيء يعني طلب جدته بالسعي والتوسل إلى ما يجعله جديداً، والجديد نقيض الخلق والبلى، وضدَّ القديم بمعنييه، القديم زمانا والقديم بقاءً، وهو التقادم - فيقال: بلي بيت فلان ثمَّ أجدَّ بيتاً من شَعْر.. ويقال لليل والنهار: الجديدان، لأنَّهما لا يبليان أبداً.

ومن معاني التجديد في أصل اللغة: التعظيم والاحلال، ومنه قوله تعالى: " وأَنَّهُ تَعَالَى جَدُّ رَبِّنَا "2، أي عظمته وجلاله وغناؤه، ومن معانيه كذلك الوسطية، ويقولون: جادة الطريق، أي سواء الطريق ووسطه.

ومن هنا ندرك أنَّ التجديد لا يعني بحال الإتيان بجديد منقطع عمّا كان عليه الأمر أولاً، ولكن يعني:

أنَّ الشيء المجدد قد كان في أوَّل الأمر موجودا وقائما، والناس به عهد. وأنَّ هذا الشيء أتت عليه الأيام، فأصابه البلى وصار قديماً خَلَقاً.

¹ يراجع ابن منظور: لسان العرب 108/3.

² سورة الجن الآية 03.

وَأَنَّ ذَاكَ الشَّيْءَ قَدْ أُعِيدَ إِلَى مِثْلِ الْحَالَةِ الْأُولَى الَّتِي كَانَ عَلَيْهَا قَبْلَ أَنْ يَبْلَى وَيَخْلُق.¹
ولهذا يقولون جَدَّدَ بيته: أي رَمَّمَهُ، وأعاد طلاءه، وأحكم إثبات النوافذ، وغير مظهره، الذي
بدى فيه التقادم وبان عليه التصدّع، ولا يعني تجديد البيت هذه من الأساس وإعادة بنائه
طوبهً، طوبهً.

ويوضّح أكثر هذا المعنى قول أحد المصلّين: جَدَّدت وضوئي، وهو لا يريد بذلك الموضوع
من جديد بعد انتقاضه فهذا لا يسمّى تجديدًا وإنّما يريد بتجديده إعادة جِدَّتِهِ لأثره في المصلّي
تزويدا له بالنشاط للأداء المتقن الخاشع بسببه، وكذلك قولك لأحد المتعاهدين: جَدَّدَ العهد،
فهو لا يعني أنّ عهدك قد انتقض بقدر ما يعنون أنّه تقادم إلى درجة أوشك معه المتعاهدون
يتخلّون عن ملزماته ويتساهلون في التزام بنوده.

فالتجديد - إذا - لا يستلزم إقامة شيء جديد على أنقاض القديم، ولا يعني رفض القديم كلّهُ
بحسبان نفوذ صلاحه، وأنّه صار سلبيًا، غير نافع، يجب إلغاؤه، والإتيان بجديد مغاير،
منقطع عنه أصلاً ووصفًا.

ولكن حقيقة ما يعنيه التجديد هو إعادة الأمر إلى ما كان عليه أولاً، وهو نوع من الإجلال
لذلك الأمر، وتعظيم له، على خلاف ما يعتقد كثير من سامعي هذا المصطلح ومطلقيه.

¹ أنظر: بسطامي محمد سعيد: مفهوم تجديد البدن، دار الدعوة، الكويت، ط1، 1405هـ - 1984م، ص14.15.

المفهوم الإصلاحي للتجديد.

ما تقرّر من أصل التجديد ووضعه اللغوي، وما أوضحناه من مراده استلزاماً لمفهومه الوضعي؛ ما تقرّر هناك: هو ما استصحبه العلماء حين اصطالحوا للتجديد، كلفظ شرعي ورد في نصوص الشارع الحكيم، وفي قول رسوله الأمين صلى الله عليه وسلم، فيقول العلقمي في معنى التجديد: " معنى التجديد إحياء ما اندرس من العمل بالكتاب والسنة والأمر بمقتضاهما، وإماتة ما ظهر من البدع والمحدثات "¹.

وقيل معناه: " تبيين السنة من البدعة، واكثار العلم ونصرة أهله وكسر أهل البدعة "²، قال الحاكم: " سمعت أبا الوليد حسان بن محمد الفقيه يقول غير مرّة: سمعت شيخاً من أهل العلوم يقول لأبي العباس بن سريج: أبشر أيّها القاضي! فإن الله منّ على المسلمين بعمر بن عبد العزيز على رأس المائة، فأظهر كلّ سنة وأمات كلّ بدعة".

ومعنى التجديد الإصلاحي يظهر أكثر بتعريف أبي الأعلى المودودي - رحمه الله تعالى - إذ يرى أنّ المجدّد هو: " كلّ من أحيا معالم الدين بعد طموسها، وجدّد حبله بعد انتقاضه."³

فيكون التجديد: إحياء معالم الدين بعد طموسها، وتجديد حبله بعد انتقاضه، والطموس لم يكن للدين وإنّما كان لمعالمه، ولا يريد بالطموس انتهاءه بالكلية من قلوب الناس وحياتهم، ولكن أراد به عدم ظهوره في جوانبه كلّها، كما أنّه - رحمه الله - لم يلصق الانتقاض

¹ الأبادي: عون المعبود، شرح سنن أبي داود، دار الفكر، 1979م، 391/11.

² المرجع نفسه، ص 361/11.

³ أبو الأعلى المودودي: موجز تاريخ تجديد الدين، ترجمة إلى العربية محمد كاظم سباق، دار الفكر، ط3، 1387هـ - 1968م.

بالدين، بل ألقه بحبل الدين، وحبل الدين وسيلة التمسك به من شعائر، ومشاعر، ونسك، وارتباط الوجدان بالمشاهدة، والمراقبة، والصدق، والتوكل، واستمسك العروة الوثقى، توجهها بالنفس، وتوجيهها بالدعوة.

فالتجديد في مراد العلماء - إذا - يصدق في أمور:

أولها: إحياء ما اندرس من العلم والعمل.

وثانيها: الأمر بمقتضى الكتاب والسنة عند غياب الأمر بهما أو التساهل في الإستمسك بمقتضاهما.

وثالثها: تبيين السنة وتمييزها عن البدعة 'ذا اختلطنا وتمازجنا، فلو لم يقو الناس أو يقتدروا على التمييز بينهما لتمكن الجهل وتفتت الشبهة.

ورابعها: إماتة ما ظهر من البدع والمحدثات، بنشر العلم والدعوة به واكثاره، ونصرة أهله، وكسر أهل البدع والمحدثين.

وخامسها: إحياء معالم الدين بعدما أصابها الطموس، بعوامل القسوة وطول الأمد كما أصيب أهل الكتاب منهما، وقد أخبر الله عنهم في قوله تعالى: " أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ وَلَا يَكُونُوا كَالَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ"¹

¹ سورة الحديد الآية 16.

وسادسها: ربط حبل الدّين وتوثيقه في وسائله ووسائطه التعبدية والخلفية والوجدانية إذا أوشك

أن ينتقض، استمساكاً بعروة الدّين الوثقى، وحفاظاً على أسبابه المثلى، التزاماً وثباتاً.

وهذا كلّهُ هو ما فعله الدّين أخبر عنهم النّبّي الكريم في الخبر الصحيح من حديث أبي هريرة

رضي الله عنه، عن رسول الله قال: " إِنَّ اللَّهَ يَبْعُثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ

يَجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا ¹ .

وذلك كلّهُ مقصود المصطفى صلّ الله عليه وسلم، حين يطلب على حرص النّبوة إصلاح

الذّات، وتنقية القلب، وتركية النفس من رواسب طول الأمد، وتراخي الرباط الإيماني، في

قوله صلّ الله عليه وسلم: " جَدِّدُوا إِيْمَانَكُمْ (قيل: يا رسول الله! وكيف نُجَدِّدُ إِيْمَانَنَا؟ قال):

أَكْثَرُوا مِنْ قَوْلِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ " ² .

ولعلّهُ المراد من جهود الطائفة القائمة على الحق للاستمساك بعروة الدّين الوثقى، وابقاء

شعائره وشرائعه صافية نقية دون تغبّر أو تغير بجهود الطائفة الظاهرة بالحقّ على الحقّ كما

في حديث ثوبان رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلّ الله عليه وسلم: (لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ

مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِينَ عَلَى الْحَقِّ لَا يَضُرُّهُمْ مِنْ خَذَلَهُمْ حَتَّى يَأْتِيَ أَمْرُ اللَّهِ وَهُمْ كَذَلِكَ..) ³ .

¹ أخرجه أبو داود في كتاب الملاحم برقم 3740.

² أخرجه الإمام أحمد في مسنده المكثرين برقم 8353، دار صادر، 359/2.

³ أخرجه البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب قول النّبّي صلّ الله عليه وسلم " لَا تَزَالُ طَائِفٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِينَ عَلَى الْحَقِّ وَهُمْ أَهْلُ الْعِلْمِ " وسلم في كتاب الإمارة رقم 3544، والترمذي في الفتن رقم 2155.

مفهوم الحادثة:

الحادثة هي ظاهرة في تاريخ الفكر الإنساني، حملت معنى محدّدًا، في وعي من استقرّ رأيهم على نعتها بالحادثة، وإنّه حصل تميّز في ذلك بين منظومتها الفكرية وما سبقها من لحظات فكرية مثل الإصلاح والنهضة، وبات العرف جاريًا على تعيين سماتها نحوًا من التعيين تخرج به عن دائرة الاشتراك في وجوه الشبه مع ما يمكن وصفه بما قبل الحادثة، وبما بعد الحادثة، بات في حكم الإجماع - أو قريبًا من الإجماع - أنّ الحادثة ترادف معنى المنظومة الفكرية، التي تجاوزت فيها نزاعات، يردُّ بعضها إلى بعض، كالإنسانية والعقلانية والتجريبية والعلمانية والتطورية والتاريخانية والتقنوية... الخ، وان هذه المنظومة نشأت واكتملت ملامحها في مكان معين أوروبا، وفي زمن معين العهد الحديث، لتأخذ هيئتها النهائية في القرن التاسع عشر ثم لتكتسح العالم الذي يقع خارج مركزها الأوروبي، أمريكا الشمالية، ثم اليابان، فسائر العالم¹

الحادثة في فهم الجابري هي تجاوز الفهم التراثي للتّراث إلى فهم حداثي ورؤية عصرية، وهي في نظره لا تعني: رفض التراث، ولا القطيعة، مع الماضي، بقدر ما تعني الارتقاء، بطريقة التعامل مع التّراث، إلى مستوى ما نسمّيه: بالمعاصرة، أعني مواكبة التقدّم، الحاصل على الصعيد العالمي².

¹ د. عبد الإله بلقزيز، من النهضة إلى الحادثة، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 2009، ص، 9-10

² محمد عابد الجابري، التراث والحادثة، ص 15-16

حسب الجابري، تحقيق النهوض والتقدّم والتمدّن، وتجاوز مرحلة التخلّف إلى الرقي لن يتأتى للأمة العربية والإسلامية إلا بإعادة الانتظام في التّراث وقراءته قراءة عصرية علمية، تحليلية نقدية، وهذا عين الحداثة، وبهذا المستوى العالي من الفكر، يكون الجابري قد تجاوز المعطي التقليدي، في تحدّد مقومات وأطر النهضة، وسبل الارتقاء بالأمة، إلى مجتمع الحداثة والعصرنة، وهذا ما ميّز مشروعه النهضوي، عن باقي مشاريع رواد النهضة، ممّن سبقوا. إذا كان هدف كلّ مجتمع هو تحقيق التحدّث المتمثّل في مستوى معيّن من النّقد والتطوّر، فإنّ هذين المستويين الآخرين لا يقتصران على الجانب المادّي فقط بمعنى آخر إنّ الازدهار الاقتصادي مثلاً، وارتفاع مستوى الدخل القومي، لمجتمع ما، لا يمكنه أن يمثّل دائرة التقدّم، والتطوّر، بل على العكس فإنّ دائرة التقدّم والتطوّر يمكن أن تشمل مستويات أخرى كالنضج والوعي السياسيّين المتمثّلين في إقامة نظام سياسي وتأسيس سلطة تعبّر عن إرادة المواطنين وترعى حقوقهم، وتؤمّن مصالحهم، ويتضمّن التقدّم والتطوّر إلى جانب ذلك الارتفاع بمستوى العلم والمعرفة الإنسانيتين وتوسيع دائرتيهما بما فيهما من تحقيق ذاتية الإنسان وتفجير طاقاته الكامنة، ينتج عن ذلك ازدياد فرص الإبداع في ميادين الأدب والفنّ والفكر والمعمار ووسائل الترفّيه، وكافة أوجه النشاط الإنساني، وينعكس هذا كلّ على الفرد، والمجتمع ككلّ، متيحاً المزيد من الفرص لمزيد من التقدّم والتطوّر.¹

¹ د. معن زيادة ، معالم علي طريق تحديث الفكر العربي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت ، 1987 ، ص-69

الحدث هي المشاركة والمساهمة في هذا التحول الكبير الذي تشهده الإنسانية اليوم، وقيام المجتمعات البشرية، بأشكالها البدائية، وتطور الحضارات الإنسانية، وأخيراً؛ نهوض حضارة العلم والتكنولوجيا، وانتشارها فوق كوكبنا الأرضي¹.

وتعني الحدث في فكر حسن حنفي، أنها انتقال من التراث الذاتي إلى التراث الغير، ليس على مستوى الثقافة، بل على مستوى السلوك اليومي، والعادات والتقاليد، وهنا يتم الخلط بين الحدث في السلوك وتحديث المجتمعات؛ أي تغير نظامها الاجتماعي وكأن "العصرية" تعني فقط السلوك المهذب للأفراد، دون تنمية اجتماعية شاملة².

وقد حدّد الحنفي مظاهر الحدث في ثلاث مستويات:

المستوى الأول: العيش على مستوى النتاج العلمي في الغرب، والتمتع بالخدمات الحديثة، واستيراد أحدث الاقتراحات، لتسهيل رغد العيش، وكما تحدث في مجتمعاتنا الصحراوية الحالية من وجود أحدث أنواع الاختراعات الحديثة في الغرب.

المستوى الثاني: الحدث في مظاهر الحياة الخارجية في العمارة والهندسة وفي العمران بوجه عام من شق الطرق، وإقامة الميادين، والحدائق العامة، والانتقال من عصر "الجمال" إلى عصر "الصواريخ" ونقل انجازات الغير دون اختراعها .

¹د. معن زيادة، المرجع السابق، ص، 70

²حسن حنفي - دراسات فلسفية - مكتبة أنجلو المصرية - القاهرة - ط1 - 1987 - ص - 66

المستوى الثالث: الحداثة في الثقافة، والاطلاع على آخر صيحات العصر في الفكر والفن والأدب دون وعي داخلي، لتزيين القصور، ولحديث الأندية والمجتمعات، فالثقافة ترف والفن سلعة، والأدب من المستلزمات العصرية، وهنا نشأ أقلية من العصريين، امتداداً الثقافة الغير وعاداته وتقاليده، تكون نواة النخبة السياسية فيما بعد¹.

وقد أشار كذلك إلى مخاطر الحداثة، وحددها في سبعة نقاط، نذكرها كما يلي:

- 1- تروّيج التّقدّم على السطح، وترك التخلّف في العمق وفي تصوّر الناس للعالم.
- 2- انقطاع الماضي عن الحاضر، وغياب أي تطوّر طبيعي بينهما .
- 3- توليد المحافظة من أجل الدفاع عن التّقديم، وإحداث التّيار العكسي للحداثة، ورفض ما هو قائم.
- 4- القضاء على خصوصية القديم ونوعيته، وتكرار لها أو الجهل بها تماماً وإحلال الشمول محلّها.
- 5- عدم الحق بالغرب وإنتاجه السريع واللهث وراءه، فإنّ معدّل إنتاج الغرب أسرع بكثير من معدّل تمثّل الشعوب غير الأوروبية له، وهنا تحدث الصدمة الحضارية.
- 6- تكوّن طبقة من المستغربين، منعزلة عن جموع شعب لا أرض لهم.
- 7- الولاء للغرب، إذا أنّها تدور في فلك الأجنبي وتمثّل مراكز الاستعمار الثقافي في البلاد²

¹ حسن حنفي، دراسات فلسفية، ص - 66 - 67.

² المصدر نفسه، ص - 67 - 68.

المفهوم اللغوي للحادثة :

جاء في معجم لسان العرب حول لفظة الحادثة إنّ مصدر الحادثة فعل: حَدَّثَ الشيءَ يَحْدُثُ حَدُوثًا وحادثةً، وأَحْدَثَهُ هو، فهو مُحَدِّثٌ وَحَدِيثٌ وذلك اسْتَحْدَثُهُ¹ ومن هنا المصدر - أي فعل حدث - تشتق ألفاظ دالة على معاني اللسان في الحديث، فالحديث من حدث وتحدث حديثاً، أي تكلم كلاماً ولغةً والأصل في اللغة الكلام كما يقال وكذلك يشتق لفظ الحدث في الوجود فالحدث من حدث يحدث حدوثاً، أي وجد، وأصبح حدثاً، بعد أن لم يكن، ونجد أيضاً لفظاً يمكن اشتقاقه من مصدر الفعل حَدَّثَ، يدل على معنى الزمان، المتصل بالمعنى الوجودي، ذلك أن حدوث الشيء يحمل بعداً زمنياً، وحدثه يكون في آنٍ، وفي وقت معين، سواءً أكان متوقعاً أو مفاجئاً، ومنه يكون منشأه وميلاده في اللحظة التي يحدث فيها .

والحدث يعني كون الشيء لم يكن، إذن فمعنى الحدث هو الوقوع، ومنه الحدث المفاجئ والعرض، والطارئ، الذي قد نطلقه على أي نوع من الحوادث؛ كحوادث السير، مثلاً. فحدث الشيء حدوثاً، يعني وقع، حدث به عيب إذا تجدد وكان معدوماً، فهو حَدَّثَ وحديث، أحدث الرجل، وقع منه ما ينقض طهارته².

¹أبن منظور . لسان العرب . المجلد الثاني . بيروت . دار صادر للطباعة و النشر . 1955 ص 131

²د.سعدى أبو حبيب . القاموس الفقهي لغة و اصطلاحاً ، دار الفكر دمشق - سورية ط2-1408/1988هـ-ص79

أما في اللغتين الفرنسية والانكليزية، فإن مصطلح الحداثة "Modernité" يأخذ دلالاته من الأصل اللاتيني لكلمة Mode واللغة الفرنسية هي من استقبل ميلاد مصطلح الحداثة، ليس في صيغة الاسم "حداثة" Modernité وإنما في صيغة الصفة حديث Moderne المنحدر من اللفظ اللاتيني "Moder nus" ومن اللاتينية الكلاسيكية Modo الذي يعني مؤخرًا والآن حاليًا¹. وإضافة إلى هذا فإن أصل المصطلح انبثقت عنه سلسلة المعاني، نذكر منها الطب Médecine التأمل Méditation التواضع Modeste النموذج Modèle والحداثة Modernité².

والأمر ليس مقتصرًا على اللغة الفرنسية فحسب، فحتى المعاجم في اللغة الانجليزية تشير بدورها إلى هذا التسلسل، الذي تجده لكلمة حداثة، حيث تقرأ في أحد هذه المعاجم، أن كلمة حديث Modern من الفرنسية، ومأخوذة من اللغة الفرنسية القديمة، التي هي بدورها مأخوذة من اللاتينية المتأخرة Moder nus من الكلمة اللاتينية Modo، ومعناها بطريقة، أو بكيفية ما، حاليًا الآن، والكلمة من Modo المأخوذة بدورها من Modus أي الطريقة³

¹Grand Larousse Universel. Tom 10. p 7009

²Alexis Nouss. La Modernité. Paris:jacques Grancher Editeur.1991.p 25

³The American Heritage Dictionary Of the English language (Boston /New York .Houghton Mifflin Company. Third Edition. 1996).p.1161

انطلاقاً من هذا يتضح لنا أن جذر كلمة حادثة وحديث واحد، إن اختلفت في أحيان أخرى معاني مشتقات هذا الأصل، لكنّها في الغالب لا تخرج عن كونها دالة على الطريقة والكيفية أو المحك والمعيار، أو الوسيلة والأداة، التي تتخذ نموذجاً في التقويم، ويكفي أن نتبع ظهور واستعمال لفظ حديث Moderne في اللغة الفرنسية لنقف على المعنى المشار سابقاً والمشتق من الجذر اللاتيني، ونقف أيضاً على مدى الظهور المتأخر للفظة الحادثة، وبصفة عامة على مشتقات لفظ الحديث التي قد تبدو غريبة إذا ما نظرنا إلى الماضي ويحق لنا أن نتساءل: إذا لم يكن صراع القدماء والمحدثين قد طرح مشكلة الحادثة، وإذا لم يكن عصر التنوير من فونت نيل Fontenelle إلى كوندورسية Condorcet قد طوّر إيديولوجيا للتقدم¹.

¹Jean-Pierre Seguin "Le mot Moderne et ses derives.auxviii".in. Ce que modernité Veut dire (i).Textes revins et présentes par Yves vode. (presses Universitaires de Bordeaux.1994.p. 39

الفصل الأول:

الفصل الأول: تحديات وبواعث النهوض في الخطاب الإصلاحية

المبحث الأول: ظروف المجتمع العربي ودوافع التغيير

المبحث الثاني: الإرهاصات الأولى للإصلاح

المبحث الثالث: بواذر الحداثة العربية الإسلامية وإشكالية الوافد والموروث

المبحث الأول: ظروف المجتمع العربي ودوافع التغيير

يحتلّ الوطن العربيّ والإسلاميّ رقعة جغرافية، تمتدّ عبر القارات الثلاث آسيا وأوروبا وإفريقيا بحيث تعيش على هذه الرقعة الواسعة من الأرض شعوب كثيرة ومختلفة من حيث الجنس واللغة واللون، إلّا أنّها تجتمع على أمر واحدٍ وهو الإسلام.

وقد شهدت القرون الثلاثة الأولى للعالم الإسلاميّ أعظم درجات الازدهار والتطوّر، وقد كان ذلك في: العلم والخلق؛ الأمر الذي جعل هذه البقعة من الأرض محورَ ومركزَ التاريخ البشريّ، وجعل أمماً عدّة تتضوي تحت لوائه، وكانت تقتقد لأدنى شروط الحضارة، والتمدّن، ولمّا كانت الحضارات الإنسانيّة، أو "العمران البشريّ" على حدّ قول ابن خلدون، خاضعة لمبدأ التداول، بمعنى نشوء الحضارات ثمّ ارتقاءها، ومن ثمّ أفولها وسقوطها.¹

ومن ثمّ تعاقبها على خطّ الزمن، وهو ما تؤكّده بعض النظريات في مجال فلسفة التاريخ.² فقد أصاب العالم العربيّ الإسلاميّ، الضعف، وتواتت عليه الكوارث، وتتابع عليه الخطوب، وكلّما مرّ عليه زمنٌ، زاد ضعفه، وبدا هزاله.³ ويجمع بعض المفكرين والمؤرخين أن بداية أفول

¹ مصطفى الشكعة: الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته، الدار المصرية اللبنانية، ط2- 1988، ص 279.

² أحمد محمد صبيحي: في فلسفة التاريخ، دار المعرفة الجامعية، ط 3- 1995، ص 123-164.

³ أحمد أمين: زعماء الإصلاح في العصر الحديث، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ص5.

وانحطاط العالم الإسلاميّ تبدأ بسقوط الخلافة العباسية في بغداد على يد المغول سنة 1258م¹
وبداية ظهور الممالك والإمارات المستقلة.

ويذكر أحمد أمين، في كتابه "زعماء الإصلاح" أنّ العالم الإسلاميّ كان قد بلغ أعلى درجات التطوّر والرقّيّ خلال القرون الأربعة الأولى وقد شمل هذا الرقيّ الأخلاق والعلم والحضارة "حتّى كاد يكون سيّد العالم في هذا كلّه، فخلقه في حربه، وسلمه قوّي متّين وعلمه قد استوعب ما عند الأمم الأخرى من هند وفُرس ويونان وروم، وهَضَمَهُ كلّهُ ومزجهُ مزجًا جميلاً وبنى عليه، وابتكر فيه وحضارته. كانت غير الحضارات، تزدهر مدنه كبغداد ودمشق، والقاهرة، والقيروان، وقرطبة بشتّى ألوان الحضارة؛ من علم وفنّ وعمارة وتجارة وصناعة... هذا إلى حريّة في العقيدة، وحريّة في القول والعمل، وهي حريّة قلّما كان يتمتع بها غيرهم من الأمم..²

ولم يلبث هذا الرقيّ، فقد أصابه الهزال كما عبّر عنه أحمد أمين وكان أدلّ ذلك ما خلفه الأتراك الذين عُرفوا بالغلظة والجفوة مع جهلهم بأساليب الحكم والسياسة³، ثمّ جاء الغزو الصليبيّ، وفي القرن السّابع الهجريّ، اكتسح المغولُ جزءًا كبيرًا من العالم الإسلاميّ، فأحرقوا بغداد وحضارتها، من علم، وفقه، وفنّ.

¹ يهتم المفكر مالك بن نبي بدراسة المسار الحضاري للعالم الاسلامي حيث يرى في موقعة صفين بداية ضعف الحضارة الإسلامية: أنظر مالك بن نبي: وجهة العالم الاسلامي، دار الفكر، دمشق، ط5، 1986.

² أحمد أمين - زعماء الإصلاح في العصر الحديث دار الكتاب العربي - بيروت - لبنان - ص5.

³ المرجع نفسه ، ص5

وقد عرف العالم العربي الإسلامي، إشراقة جديدة، مع بزوغ فجر العثمانيين، وذلك بعد فتح القسطنطينية في سنة 1453¹ إلا أنّ هناك من يرى أنّ هذه الإشراقة العثمانية ليست إلاّ ظهوراً جديداً لقوّة عسكرية جبّارة، ومنظّمة، ذات أهداف محدودة، مستدلين على ذلك، من خلال عجز العثمانيين على نصرّة "المورسكيين"² أو ما يُعرف بمحنة المورسكيين³. وحسب رأي أحمد أمين فإنّ حكم العثمانيين لم يكن حكماً صالحاً، كما أنّهم لم يؤسّسوا الأمم، سياسة عادلة، فقد اهتموا بالحرب، والفتوحات، وأغفلوا فنّ الإدارة، ونُظم الحكم، فزاد العالم الإسلاميّ تدهوراً، على توالي الأزمان.

ويسوّق لنا أحمد أمين، قول سائح فرنسي، كان قد زار مصر، في آخر القرن الثامن عشر - وهو ميسيو فولني Volney، وأقام بها وبالشام، نحو الأربع سنّوات - يقول: إنّ الجهل في هذه البلاد عام شامل، مثلها في ذلك مثل سائر البلاد التركية، يشمل الجهل كلّ طبقاتها، ويتجلّى في كلّ جوانبها الثقافية؛ من أدب، وعلم، وفنّ، والصناعات فيها في أبسط حالاتها، حتّى إذا فسدت ساعتك لم تجد من يصلحها إلاّ أن يكون أجنبياً⁴

ومن جهة أخرى، يرى الأستاذ مالك بن نبي، أن أساس وقوام الحضارة الإسلاميّة، هو القوّة الإيمانية، إذ يرى أن هذه الأخيرة تلاشت منذ موقعة صفين، وبداية الأفول، كما ذكرنا من

¹ شوقي عطا الله الجمل: تاريخ العالم العربي الحديث والمعاصر، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 1998.
² ليلى الصباغ: ثورة مسلمي غرناطة عام 976 هـ أواخر 1568م والدولة العثمانية (الأصالة)، الجزائر، عدد 27، 1975، ص 118-112.
³ لوثرروب ستودارد: حاضر العالم الاسلامي: تعليق شكيب أرسلان، ترجمة عجاج نويهض، دار الفكر ج2، ط3، 1971 ص 59-63.
⁴ المرجع نفسه ص6.

قبلحيث يقول "حتى إذا وهنت الدفعة القرآنية توقّف العالم الإسلامي كما يتوقّف المحرّك عندما يستنزف آخر قطرة من الوقود، لذا لم تستطع النهضة التيمورية، أو الامبراطورية العثمانية، كلاهما أن تمنحا العالم الإسلاميّ حركة لم يعد هو في ذاته يملك مصادرها.¹

لكن رغم هذا لا يمكن التغاضي عن الدور الفعّال الذي أسهمت من خلاله الدولة العثمانية في الحفاظ على استقلال الأقاليم الإسلاميّة لفترة طويلة من الزمن، واسترجاع ما افتقدته الأمّة العربيّة الإسلاميّة، من مجدها الغابر من قوة ونخوة وانفتاح، ويرى بعض المؤرّخين أن التوسّع العثماني، في شتّى أرجاء الوطن العربي، هو "حدث خطير أُنقِذَ من خلاله الوطن العربي من سيطرة البرتغاليين".²

وقد حاولت الدولة العثمانية سدّ كل المنافذ في وجه الغزاة، ووقفت حجر عثرة في وجه الدّولة الصفوية في إيران، ودولة المغول الكبرى، في الهند.³ إلّا أنّه من جهة أخرى، اتّسع رقعة النفوذ ومركزية السّلطة؛ صعب على العثمانيين، مواكبة الطّروف الطّائرة، في أرجاء البلاد وأسهم في تدهور الأوضاع، في شتّى أمصار الوطن العربي الإسلامي، ومن خلال هذا كلّه يمكننا التطرّق إلى دراسة الأوضاع الداخلية للوطن العربيّ ومعاينة بعض الطّروف والوقائع التي من شأنها أن تكون دافعاً لصّحوة أخرى يمكن أن توقظ العقول.

¹ مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي، دار الفكر، دمشق، سورية، 1986، ص 31.
² شوقي عطا الله الجمل، تاريخ العالم العربي الحديث والمعاصر، مرجع سابق، ص 6.
³ المرجع نفسه، ص 6.

١. حالة المشرق العربي:

يصف أحمد أمين، في كتابه "زعماء الإصلاح" العالم العربي الإسلامي خلال القرن الثامن عشر، والذي يعدّ بداية انهيار الدولة العثمانية، بالشَّيخ الهرم، الذي "حطّمته الحوادث، وأنهكه ما أصابه من كوارث، وفساد نظام، واستبداد حكام".¹

وعلى الرّغم من أنّ المشرق العربيّ، كان تحت سيطرة القوّة العسكرية العثمانية، إلّا أنّ تلك السيطرة، لم تمتدّ إلى كلّ أرجاء البلاد، بل اكتفت فقط بالمناطق السّاحلية، أمّا المناطق الداخلية فكانت تحت وطأة النزاعات، بين أمراء، وشيوخ القبائل، التي نمت في أحضانهم، بذرة العصيبة والانتصار، لطرفٍ ضدّ طرفٍ آخر، واندفاعهم اللامعقول نحو السّطو على خيراتهم.²

ويُمكن إرجاع هذا الجمود الدّخلي للمنظّمة لعدّة أسباب أهمّها انشغال الدولة العثمانية بمشاكلها الداخلية، وإهمالها لبقية الأمصار، وتوقّف الفتوحات، وانتشار الرّشوة، في بلاطات السّلاطين، والتكتّلات ضدّ الحكّام، وفي خضمّ هذا كلّ، منحت الدولة العثمانية، بعض الامتيازات، للدول الاستعمارية، خاصّة بعد انهزامها أمام روسيا سنة (1769/1774).³

إنّ لا ضير إن قلنا أنّ تلك الفترة أشدّ فترات الحرمان والتخلّف والانحلال في شتّى جوانب الحياة للمجتمع العربي، وهذا ما عبّر عنه لوثر وبستودارد، في قوله "فقد بلغ من التضعع

¹ أحمد أمين ، مرجع سابق، ص 8.

² حافظ وهبة: ، جزيرة العرب في القرن العشرين، القاهرة، مصر، ط4، 1967، ص 323.

³ شوقي عطا الله الجمل، ، مرجع سابق ص 16.

أعظم مبلغ، وفي التدني والانحطاط أعظم حركة، فأربد جوه، وطبعت الظلمة كل صقع من أصقاعه.¹

وقد تدنى الفكر العربي الإسلامي، واستسلم لأحداث القدر، فكانت شعوب العالم العربي قد تخلّصت من سيطرة الخرافات والأساطير²، وقطعت أشواطاً عملاقة في النهضة والرقى، مستخدمةً سلاح العلم، الذي غير موازين القوى في العالم، وجعل من أوروبا، المركز الحضاريّ المشع على غرار باقي الأمم ويعبر عن ذلك المؤرخ البريطاني أرنولد توينبي (1889-1975) بقوله "إنّ ازدياد السيطرة البشريّة، في العقود الأخيرة من القرن الثامن عشرة، كان أصلاً إنجازاً بريطانيّاً محليّاً، لكن هذا الإنجاز البريطاني، كان قد قُدّ في أقطار غربية أخرى، إلى 1871م وهنا يسّر للغرب كليّاً أن يتفوّق على بقية الأيومين".³

وفي ظلّ هذا التحوّل الهائل، سارعت أمم أخرى إلى الحذو على نهج أوروبا، ممّا خلق نزعةً تنافسيةً تسعى لبسط السيطرة والنفوذ إذ يقول دكتور جمال حمدان "فالانقلاب الصناعي تمخّض عن الرأسمالية وخلق المجتمع البرجوازي الرأسمالي، الذي هو في صميمه مجتمع تنافسي تملّكي وتوسّعي"⁴ الأمر الذي دفع هذه القوى الاستعمارية إلى محاولة بسط نفوذها على الأمم

¹ لوثرروب ستودارد، مرجع سابق، ج1، ص 259.

² محمد كامل ظاهر: الدعوة الوهابية وأثرها في الفكر الإسلامي الحديث، دار السلام للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1993، ص 14.

³ أرنولد توينبي: تاريخ البشرية، ترجمة: نقولا زيادة، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ج2، 1982، ص 243.

⁴ جمال حمدان: إستراتيجية الاستعمار والتحرير، دار الشروق، لبنان، ط1، 1983، ص 106.

المستضعفة لاسيما العالم العربي الإسلامي"ومنذ ذلك الحين أصبح الشرق هدفاً يرمى وموضع نزاع القوى الأوروبية العظمى، لافتكاكه من أهاليه واقتسامه فيما بينها.¹

كانت بعض المناطق في بلاد المشرق العربي كأرض نجد بالجزيرة العربية وبعض الأمصار في الشام والعراق تابعة للسلطة العثمانية اسمياً فقط، السبب الذي أدى إلى التشتت الاجتماعي، بحيث أصبح كلّ جزء من هذه المناطق العشائرية يتمتع باستقلال ذاتي، ويرأسه أمير أو شيخ²، وهناك من يعتقد أنّ هذه السياسة هادفة من طرف السلطة العثمانية بتركها لجبهات الصراع بين فئات المجتمع القبلية، إذ كانت تُجند هذا الوضع، وتساعد على تعميقه ورسوخه.³

وساعد التعدّد الديني والطائفي في الشام والعراق على فتح جبهات أخرى للنزاعات والانقسامات، والعصبيات على الرغم من التواجد العثماني بالمنطقة، وتبقى الميزة التي طبعت الدولة العثمانية أنّها استطاعت أن تجمع بين قوميات عديدة متعدّدة الديانات، وهي الميزة التي افتقدتها الحضارات الأخرى لاسيما الأوروبية، إلّا أنّ هذا العامل كان له فيما بعد الأثر البالغ في تحفيز أطراف المجتمع الواحد على التّكالب على سيادة الحكم.

وكانت بلاد الشام مقسّمة في ظلّ الحكم العثماني إلى ثلاث باشويات هي: باشوية الشام ومقرّها دمشق، وقد شملت معظم البلاد، وباشوية حلب وشملت شمال سوريا، وباشوية طرابلس وشملت

¹ محمد صالح المراكشي: تفكير رشيد رضا من خلال مجلة المنار (1898-1935)، الدار التونسية للنشر وكلية الآداب والعلوم الانسانية، تونس، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط1، 1985، ص 195.

² - أحمد أمين، زعماء الإصلاح، مرجع سابق، ص 17.

³ - حسين خلف خزعل: تاريخ الجزيرة العربية في عصر الشيخ محمد بن عبد الوهاب، مطابع دار الكتب ودار مكتبة الهلال بيروت، لبنان، ط1، 1968 م، ص38.

منطقة الساحل، كما ظهرت في المنطقة، عدّة حركات محلية، عصبية، أهمّها " حركة آل معن وحركة الشهابيين في لبنان وحركة آل العظم في سوريا وكان السّبب في ظهورها نزاع العثمانيين مع الدروز وتطلّع باشوات المماليك في مصر إلى جنوب بلاد الشام ونشاط الأوروبيون التجاري في منطقة الساحل.¹

ظلت لبنان، تعيش جوّاً من الانقسامات الطائفية، حتّى ثارت فتنة عام 1860 م، بين الدروز والموارنة، أما سوريا فقد بسّطت أسرة آل العظم سيطرتها في القرن الثامن عشر، واستمرّ حكمها من سنة 1724 م إلى غاية 1783 م، وفي فلسطين ظهر الشيخ ظاهر العمر، وهو أحد شيوخ البدو، من قبيلة بني زيدان، وتولّى منطقة طبرية، وصعدة، في عام 1733 م، واستولى بعد ذلك على نابلس، والناصرية، وعكافي، في عام 1750 م، إلى أن تمّت الإطاحة به من طرف مملوك علي بك (محمد أبو الذهب)، وانقلب عليه في عام 1773 م.²

وعلى الرغم من تعدّد الحركات العصبية، في بلاد الشام، إلّا أنّها لم تكن تريد الانفصال، في معظمها عن الدولة العثمانية، لكنّها أرادت الاستئثار بالنفوذ في المناطق الداخلية مع الاعتراف الاسميّ بالسلطة العثمانية.³

¹ - شوقي عطا الله الجمل، تاريخ العالم العربي الحديث والمعاصر، المرجع السابق، ص 20.

² - المرجع نفسه، ص 20-21.

³ المرجع السابق، ص 22.

ولم تسلم أرض العراق من الانقسامات حيث قُسمت إلى أربع ولايات هي: شهد زور والموصل، وبغداد والبصرة، وأصبحت المنطقة على شاكلة باقي البلدان المجاورة لها في الشام مسرحًا للفتن والنزاعات الطائفية خاصة تلك التي كانت بين الشيعة والسنة¹.

إنّ بعد هذه المناطق عن الأستانة، وغياب حكم السلطان العثماني هو ما يفسّر هذا التدهور السياسي، والاجتماعي، في المنطقة، إلّا أنّه يمكن أن يكون أحدًا مقصودًا، كما يصفه محمد الحداد في كتابه "الإسلام نزوات العنف واستراتيجيات الإصلاح" حيث يقول: "منازعات القبائل كانت ضرورية للمخزن، ليحافظ على سيطرته عليها"²، أو يمكن إرجاع هذا التدهور، إلى حالة الضعف، التي أصبحت عليها الدولة العثمانية، وما مركز السلطة العسكرية على الساحل كمكة والمدينة، وساحل البحر الأحمر³ إلّا دليلاً على الأفول التام.

ومن خلال هذا السياق، نفهم أن كيان هذه المجتمعات، أصبح يشهد درجة كبيرة من التدهور والانحطاط يستحيل معه العودة إلى مواكبة سير باقي المجتمعات الأخرى، في التمدّن والتحضّر وما الجانب الديني العقدي، إلّا دليلاً على مدى هشاشة هذا الكيان الاجتماعي، وانغماسه في الخرافات، وعادات الجاهليّة، التي تخلو من كلّ فلسفة حياتيّة.

يصوّر لنا "مسعود النّدوي" صاحب كتاب "محمد بن عبد الوهاب مصلح مظلوم ومفتري عليه" حالة المشرق العربيّ في قوله: "لقد عرفت منطقة الشرق مرحلة من التضعع والانحطاط في

¹ شوقي عطا الله الجمل، تاريخ العالم العربي الحديث والمعاصر، المرجع السابق، ص 22.

² محمد الحداد: الإسلام غزوات العنف واستراتيجيات الإصلاح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2006م، ص 58.

³ لوثرروب ستودارد: حاضر العالم الإسلامي، ترجمة عجاج نويهض والأمير شكيب أرسلان، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ط4، (د ت)، مج1-ج1، ص 21.

الجانب الدّيني العقدي، حيث غلبت على الناس شقوة الجاهليّة، وانصرفوا إلى تبجيل كلّ ما هو مخالف للشريعة المحمّدية، ويجمع المؤرّخون، على أنّ المنطقة، بلغت ذروة الانحطاط، وذلك بخروج الناس، عن تعاليم الدّين، وارتكابهم للمحرّمات، والموبقات، وتدنيس التوحيد، بكلّ أنواع الشّرك وفساد المعتقد؛ كالتمسّح بالقبور والتعلّق بالموتى لدفع كروبهم وتلبية رغباتهم، فكانوا مثلاً في الجبيلة يؤمّمون قبر "زيد بن الخطاب"، يرجون أن تحسّن أحوالهم ويستجاب طلبهم.¹

وقد تشبّع الناس بمفاهيم الجهل والخرافة إلى درجة الاعتقاد والتمسّح بالجمادات كما هو الحال في بلدة منفوخة، والتي بها شجرة تسمّى "فعل الفحول" يتوسّل بها الناس للحصول على مآربهم، وخاصّة النساء للحصول على زوج في أقرب الآجال وكانت صيغة التوسّل كما يرويّه المؤرّخون هي كالتالي "يا فحل الفحول أريد زوجاً قبل الحول".²

كما يصوّر الشيخ سليمان بن سحمان حالة نجد آنذاك بقوله "قد خلع الناس ربعة التوحيد والدّين وجدّوا واجتهدوا في الاستغاثة والتعلّق بغير الله تعالى في الأولياء الصالحين، والأصنام والأوثان والشياطين، وكثير منهم يعتقد النفع في الأحجار والجمادات، ويتبرّكون بالأشجار ويرجون منها القبول في جميع الأوقات".³

¹ مسعود النّدي: محمد بن عبد الوهاب مصلح مظلوم ومفتري عليه، ترجمة عبد العليم عبد العظيم البستوي، مطبعة زمزم، ط1 (د ت)، ص 34.

² محمد بن حجر بن محمد آل أيوطاجي: الشّيخ محمد بن عبد الوهاب عقيدته السلفية ودعوته الإصلاحية وثناء العلماء عليه، قدم له عبد العزيز بن عبد الله الباز، الجامعة الإسلامية، نشر مكتبة المعارف، الرباط، المغرب، (د ط)، (د ت)، ص 19.

³ سليمان بن سحمان: الضياء الشارق في رد شبهات الماذق المارق، مطبعة المنار، القاهرة، مصر، ط1، 1344هـ، ص 7.

في ظلّ غياب سلطان الدّين، أو تغيّبه إن صحّ القول، لزم الناس ارتياد منابع الجهل والظلم والعنف وصار أمرها إلى حال أشدّ من حال الجاهلية الأولى¹ وإذا سادت تلك العقيدة "الجاهلية" في مجتمع ما، انزوت به إلى غياهب الانحراف، وكما ذكر سالفًا، سبب ذلك هو: غياب الرادع السلطوي الذي من شأنه قهر كلّ تمرّد أو عصيان، فنجد مثلاً من نتائج سيطرة الأخيضريين² على اليمامة وبعض المناطق من نجد جعل تلك المنطقة مشرودة، ومجهولة مجزئة إلى إمارات متفرقة.³

إنّ أقلّ ما يُقال عن منطقة الجزيرة العربيّة، دون استثناء الشّام والعراق، هو أنّها كانت مرتعاً لأصحاب الخرافات، وصناع الطرقية، التي لقيت المجال الخصب، لتجذير أفكارها، وإن لم نقل بمساعدة بعض الحكام العثمانيين، وذلك بغضّهم الطّرف عمّا كان يجري من أجل الحفاظ على الاستقرار، والتبعية للسلطان العثماني، وبسبب الوهن، الذي أصاب النفوذ العثماني في المنطقة جعلهم يتنازلون عن كثير من الأمصار، لبعض من تمرّدوا عن حكم السلطان العثماني، كحال اليمن، والأحساء بعد ثورة زعيم بني خالد براك بن غرير، ويصف الكاتب الأمريكي حالة العالم العربيّ الإسلاميّ، وما آلت إليه أوضاعه لاسيّما منها الدّينية والخلقية، فيقول " في القرن الثامن عشر، كان العالم الإسلاميّ، قد بلغ من التضعع أعظم مبلغ، ومن التّدني والانحطاط، أعمق

¹ صالح بن عبد الله بن عبد الرحمان العبود: عقيدة الشيخ محمد بن عبد الوهاب السلفية وأثرها في العالم الاسلامي، رسالة دكتوراه، المملكة العربية السعودية، (د ط)، (د ت)، ص 21.

² الدولة الأخيضرية، دولة اسلامية تأسست في اقليم اليمامة شرق نجد عام 252 هـ/ 867م على يد محمد بن يوسف الأخيضر الذي يعود نسبه إلى الحسن المثنى بن الحسن بن علي بن أبي طالب، اتخذ قلعة الخضرمة في نواحي مدينة الخرج حالياً قاعدة له لا يعرف كثيراً عن هذه الدولة كانت دولة علوية زائدية سقطت في أواسط القرن الثامن الهجري على يد القرامطة. انظر: أبي العباس أحمد القلقشندي نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب، تحقيق ابراهيم الأبيار- دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط21980، ص 89.

³ صالح بن عبد الله بن عبد الرحمان العبود، عقيدة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، المرجع السابق، ص 22.

درك فأربد جوّه، وطبعت الظّلمة كلّ صقّع من أصقاعه، ورجا من أرجائه، وانتشر فيه فساد الأخلاق والآداب، وتلاشي ما كان باقياً من آثار التّهذيب العربيّ، واستغرقت الأمّة الإسلاميّة في اتّباع الأهواء والشّهوات، وماتت الفضيلة في الناس، وساد الجهل وانقلبت الحكومات الإسلاميّة إلى مطيّة استبداد، وفوضى، واغتيال.¹

إنّ فوصف واسع الحال يؤكّده كبار المؤرّخين لاسيّما مؤرّخا منطقة المشرق العربيّ الشّيخين ابن غنام². ويلخص ذلك "ابن غنام" في قوله: أنّه عند مطلع القرن الثاني عشر الهجري، كان الناس قد انغمسوا في الشّرك وارتدّوا إلى الجاهلية، وانطمست بينهم أنوار الإسلام والسّنة³ وعدل الناس في تلك الفترة عن عبادة الله وحده إلى عبادة الأولياء الصّالحين، وأهل القبور، ويصرفون لهم النذور ابتغاء مرضاتهم، حتّى بلغ منهم ذلك مبلغ أنّ الدّين الحقّ هو ما هم عليه؛ من بدع وضلال.

لا يتوانى "ابن بشير" في تأكيد ما ذهب إليه "ابن غنام" في تدهور حالة الدّين، والعقيدة، في بلاد المشرق العربيّ الإسلاميّ، وانتصار العامّة للفجور، وخضوعهم لنزوات الشّرك، والباطل، باتخاذهم الجماد والعباد منجّى، والتعبّد في كنفهم، ويواصل كلامه قائلاً "وكان الشّرك إذ ذلك قد

¹ لوثرروب ستودارد، ج1، مرجع سابق، ص 259.

² حسين بن غنام توفي 1225هـ، 1810م مؤرخ مالكي المذهب، شاعر فحل، كان عالم الأحساء في عصره، له مؤلف بعنوان، تاريخ نجد.
³ عثمان بن عبد الله بن بشر 1194-1288هـ/1780-1871م، مؤرخ وأديب عاصر الدولة السعودية الأولى ودون أحداثها في كتاب بعنوان، عنوان المجد في تاريخ نجد.

فشا في نجد وغيرها، وكثر الاعتقاد، في الأشجار، والأحجار... وغير ذلك، من الشرك الأكبر والأصغر¹

لقد أسهم هذا الانحراف العقدي والفكري، في دحض الفضائل، ومكارم الأخلاق، ودفع الناس إلى الابتعاد، عن تعاليم الشريعة الإسلامية، السّمة، والميول إلى نزوات الجاهلية، حيث صار الناس يشربون الخمر والأفيون في كل مكان²، وهتكت الحرمات، وزهبت الحشمة، ثم إن علاقة التّركيبات الاجتماعية بعضها ببعض كان رمز عداً ومناوشة، وتبادل احتقارات وعصبية ضيقة من مستوى الإقليمية إلى حدّ عصبية الأحياء، والشّوارع، وأكثر العدا الاجتماعية كان قائماً بين أهل الحضر وأهل البادية³. هذا بعض ما غلب على منطقة المشرق العربي الإسلامي، من ظروف سياسية، ودينية، واجتماعية، وكانت الإشارة منّا، هادفة إلى ذلك، الجانب السلبي، الذي استغل في المنطقة حتى نستقرأ من خلاله مدى حاجة الناس إلى استظهار الحق والابتعاد عن التّيهان.

¹ صالح العبود، عقيدة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، مرجع سابق، ص 35.

² المرجع نفسه، ص 44.

³ المرجع نفسه، ص 45.

• حالة المغرب الإسلامي:

لم تكن أحوال المغرب الإسلامي أوفر حظاً من مشرقه فقد كانت تلك المناطق تخضع تقريباً لنفس الشّروط والعوامل، التي اتّسمت بها بلاد المشرق، فقد كانت منطقة الشّمال الإفريقي محطّ اهتمام الدول الاستعمارية منذ زمن بعيد، وتوالى عليها الحروب والغزوات الأجنبية بلا انقطاع.¹ إنّ واقع أمصار البلاد العربيّة الإسلاميّة، كان تقريباً على شاكلة واحدة، من حيث؛ الاحتلال العسكري، والقهر السّياسي، والاستغلال الاقتصادي، والتدنيّ العقدي، وفي حديثنا، عن المغرب الإسلاميّ، نجد أن هذه المنطقة، قد شهدت جملة من الاضطرابات السّياسية، والاجتماعية، والدينية، في ظلّ الحكم العثماني، بحيث لم توقّف سلطة الدولة العثمانية في بسط سيطرتها على كامل أقطار بلاد المغرب، كما أنّها لم تمتلك العامل البشري، من حاميات عسكرية، لفرض الخضوع، ودحض المقاومات التي شهدتها آنذاك، إضافة إلى التكاليف الغربي للدول الاستعمارية الكبرى كفرنسا وإنجلترا، وهذا ما جعل النفوذ العثماني يقتصر على المناطق السّاحلية لهذه الدول مهماً بذلك، المناطق الداخلية، التي كانت تشهد نزاعات، وفوضى، بين زعماء، ورؤساء القبائل المحلية.²

لقد اتّسم تاريخ العثمانيين في المغرب العربي، بظاهرة ضعف السّيطرة العثمانية، على ولاياتها خاصّة بين القرنين السّابع عشر والتاسع عشر، والسبب في ذلك، كما ذكرنا من قبل،

¹ أحمد أمين ، مرجع سابق، ص 18.

² محمد أحمد عبد القادر: قضايا الفكر الاسلامي الحديث بين الأصالة والمعاصرة، دار المعرفة، (دط)، 2005، ص 184.

يعود لبعد المسافة التي تفصل بين هذه الولايات وعاصمة الدولة ولضعف الإدارة التي لابدّ منها لاحتفاظ الدولة، بسيطرتها على تلك الولايات، وقد لجأت هذه الولايات، إلى وضع نظام خاص، يكفل لها الدفاع عن كيانها في مواجهة الغزو الأوروبي، فقامت في طرابلس وتونس والجزائر أسر حاكمة تدين بالولاء الاسمي للعثمانيين، وبتوارث أعضائها الحكم فيما بينهم، ففي طرابلس قامت الأسرة القرميلية¹ وحكمت من عام 1711 حتى عام 1835م أمّا في تونس فقد ظهرت الأسرة الحسنية التي تولّت الحكم منذ 1704م حتى 1956م، وفي الجزائر اعتاد قادة البحر على اختيار حاكم من بينهم، يلقّبونه "الذاي"، أما مراکش فقد استعصت على العثمانيين بفضل المقاومة التي أبلتها أسرة الشرفاء العلويين.²

في كنف هذا العجز، اكتفى العثمانيون بتحصيل الضرائب، مع العمل على الحفاظ على اسم السلطان العثماني، على المنابر، وانتهاج سياسة تغيير الحكّام، والولاء، حرصاً على دحض كلّ محاولة استقلالية عن سلطة العالي.

إذن من خلال هذا، يمكن أن نستشف أنّ هذه الفترة، هي أصعب فترات حياة الدولة العثمانية بتقلّد السلطة لسلطين ضعاف، وفساد الإدارة، ومؤسسات الدولة في شتى الأقطار. كما توالى الثورات على الحكم العثماني، ممّا دفع روسيا، وبريطانيا، إلى تأييد تلك الثورات، والعمل على مساعدتها، وتحريضها على التمرد، والانفصال عن السلطان العثماني. ويمكننا أن نتطرّق إلى

¹ نسبة إلى أحمد باشا القرماني هو ضابط تركي وصل إلى طرابلس في عام 1711م، مستغلاً غياب الوالي التركي في اسطنبول واستلم منصب الوالي والباشا، للمزيد، انظر شوقي عطاء الله الجمل، تاريخ العالم العربي، المرجع السابق، ص 25.

² نفسه، ص 24.25.

بعض التحوّلات، التي شهدتها بيئة المغرب الإسلامي، في خضمّ هذا التدهور، الذي مُنيت به الدّولة العثمانية، وكان عاملاً سلبياً على بلدان المغرب.

• مصر:

عند حديثنا عن مصر، يمكننا التّحفّظ في قول أنّها كانت تعيش نفس الظروف القاسية، التي شهدتها بلدان المغرب العربي الإسلامي، وقد شغلت مصر اهتمام الكثير من الدول الاستعمارية لاسيّما فرنسا، من خلال مشروع نابليون، وذلك لكونها، تحتلّ مركزاً حسّاساً، في العالم العربي، الإسلامي؛ ثقافياً، ودينياً، وجغرافياً.

لقد شنّ الفرنسيون حملة استعمارية على مصر، بقيادة نابليون، سنة 1797م، وقد حاول من خلالها كسب مودّة الشعب المصري، متدرّجاً ببعض الأسباب التي لم تشفع له عند المصريين؛ بأنّه جاء كمنقذٍ لهذه الأمّة من سطوة الحكّام الظالمين وأنه يحترم حرّية المعتقد لهذه الأمّة، غير أنّ الفرنسيون اقتحموا المدينة كالسّيل، ومروا في الأزقة، والشّوارع، ثمّ دخلوا إلى الجامع الأزهر، وهم راكبون الخيول، وانتهكت حرمة تلك البقعة، بعد أن كانت أشرف البقاع.¹

لم يستطع الفرنسيون بسط سيطرتهم على مصر لمُدّة طويلة فقد تمكّن العثمانيون من القضاء على تلك الحملة، بمساعدة الإنجليز، والأهالي في مصر، وعيّن محمد علي، والياً جديداً، على مصر، بعد أن أُنتخب من طرف أمراء الشعب، واعتلى السّلطة، سنة 1805م، ومع هذا الأخير

¹ إسماعيل أحمد ياغي: تاريخ العالم الاسلامي الحديث والمعاصر، مكتبات العبيكان، ج2، ط4، 2006، ص 18- 21.

عرفت مصر انتعاشاً في مختلف مجالات الحياة سياسياً واجتماعياً وحتى دينياً. وقد عمل محمد

علي على خلق نهضة جديدة يستوفي فيها كل الشروط التي لدى الدولة الغربية وذهب إلى حدّ

التفكير في تكوين إمبراطورية واسعة، مستغلاً بذلك ضعف الدولة العثمانية.¹

وكما ذكرنا فيما سبق أنّ أهميّة هذا القطر جعلته محلّ أطماع الدول الاستعمارية الكبرى مثل

إنجلترا وفرنسا، ونتيجة للصراعات الداخلية، وعدم الاستقرار تبادت هذه الدول في تدّخلها منتهزةً

فرصة العجز المالي بمصر، الأمر الذي مهّد الطريق للاحتلال الانجليزي.

لم تشهد بلدان المغرب العربي الإسلامي، اختلافاً كبيراً، سواء فيما بينها، أو فيما بينها؛ وبين

بلدان المشرق الإسلامي، من حيث القهر السياسي، وفساد السلطة، والسّلطان، وتعاقب الأدوار،

في الحملات الاستعمارية للدول الغربية.

إذن فتدهور الجانب السياسي، والاجتماعي لهذه الأمصار أثر بالسلب على الجانب العقدي،

الذي نعني به حالة العقيدة الإسلامية، في نفوس شعوب هذه البلدان، ومدى تمسّكهم بالأسس

الصّحيحة. ومع انزواء السّلطان، وانعزاله قصداً عن هذه الأمصار تفشت الصراعات والنزاعات

وانتشرت الطائفية التي من شأنها تفريق الشعوب، والتي في نفس الوقت تخدم العثمانيين، الذين

كانوا يبحثون عن استقرار الأوضاع بأية وسيلة، أتاحت لهم.²

¹ إسماعيل أحمد ياغي، المرجع السابق، ص 22.

² محمد العربي الزبيري: مدخل إلى تاريخ المغرب العربي الحديث، الجزائر، ط2، 1985، ص 57.

ومع انتشار الفوضى والفساد، في شتّى بلاد المغرب الإسلاميّ، تولّت الطّرق الصّوفية أمور العامة في تسيير شؤونهم، فظهرت مثلاً، في الجزائر: الطّرق الدرقاوية، والتّيجانية، والرحمانية، وعملت هذه المدارس الدينية إن صحّ التعبير على صهر القبائل، ولمّ شملهم في كيانٍ اجتماعيٍّ واحد¹، واشتهرت الزّوايا في بلاد المغرب والتي كان لها نفس الدور الذي لعبته تلك المدارس في الجزائر، و نذكر على سبيل المثال: الزّوايا الدبلائية، في مدينة خنيفرة، الطّريقة السملالية بإقليم السوس². كما ظهرت في ليبيا، الحركة السنوسية، والتي كان لها، شأن كبير، في الضّغط، على السّلطان العثماني للاعتراف بها كإمارة قائمة بذاتها، وعملت على صيّانة ولم شمل كلّ المناطق الليبية³.

إنّ أهمّ ما ميّز الحكم العثماني عن البلدان العربيّة هو السّطحية وعدم التّمكّن من الولوج إلى أعماق حياة هذه المجتمعات والأسباب في ذلك قد تمّ إيضاحها فيما سبق من بعد هذه الأمصار عن حضيرة الدّولة العثمانية، وقلة العامل البشري المراقب لهذه المناطق، ومن جهةٍ أخرى حالة العالم العربي آنذاك لم تسمح له بالانفتاح على الآخر، فأصبح يعيش في عزلةٍ عن العالم مكتفياً ببعض النظم الموروثة، والعادات، والتقاليد، وساءت الحالة الاقتصادية، والاجتماعية،

¹ إسماعيل أحمد ياغي، المرجع السابق، ص 125.

² محمد العربي الزبيري، المرجع السابق، ص 73.

³ شوقي عطاء الله الجمل، المرجع السابق، ص 63.

للمجتمع، العربي وتفشّت الأمراض، وارتفاع نسبة الوفيات، وغياب الأمن، ساعد على كثرة

الغارات فيما بين القبائل، وانقسم المجتمع إلى طبقاتٍ تتصارعُ فيما بينها.¹

في هذا الجوّ المشحون طمست كلّ بادرة فكرية للعلماء الذين أصبحوا يعيشون حياة انزوائية،

واقصر التعليم تقريباً، على تعلّم القرآن، دون الاهتمام؛ بالعلوم الأخرى، في حين حافظت أكبر

منارات العلم في الوطن العربي جامع الأزهر، وجامع الزيتونة على التّراث الإسلاميّ.

إلا أنّ السّاحة لم تسلم من تأثير الحركات الصّوفية المنحرفة، الّتي كثر نشاطها، مع انتشار

الجهل، بين العامّة من الناس، وأصبح الفكر الصّوفيّ، الّذي لا يجاوز سير الشّيوخ وكراماتهم،

المسيطر على عقول الناس، وتشبّع الناس، بالفكر الخرافي، والكلف الشّدّيد، بالخوض في أمور

الغيب والتعلّق بمشاهدة البركة والمناقب والكرامات والتمسّح بالقبور والحجب والسّحر، والخرافات

الدّينية.²

• المغرب الأقصى:

إذا ما بدأنا دراستنا لهذه الأقطار، يمكننا الانطلاق من أقصى غرب العالم العربي الإسلاميّ،

وهي بلاد المغرب، الدّولة الأولى، الّتي انفصلت، عن الخلافة العباسية، وبقيت محافظة، على

استقلالها وعزلتها خلال الحكم العثماني، وكما ذكرنا فيما سبق أنّ هذا القطر العربيّ كان تحت

سيطرة الأسرة العلوية، الّتي قامت بداية القرن الحادي عشرة الهجري.

¹ جميل بيصون: تاريخ العرب الحديث، دار الأمل للنشر والتوزيع، ط1، 1991م، ص 67-68.

² المرجع نفسه، ص 69.

وقد تميّزت الأوضاع السياسيّة، لهذه البقعة الإسلاميّة، بالضعف الداخلي، للدولة، والتّهديد الخارجي، الصادر عن الدّول المسيحية، الأوروبيّة، التي سيطرت على الأندلس، واستعدّت للانقضاض على المغرب. واجهت السّلطة المركزيّة أزمات سياسيّة بسبب ثورات بعض القبائل واتّساع بلاد "السيبة"¹ وأصبحت هذه الثورات أكثر خطورة باشتداد الأزمة الاقتصاديّة 1878-1884 التي صاحبها ظواهر طبيعيّة مدمّرة؛ كالجفاف، والأوبئة.²

خضعت السّواحل المغربيّة لسيطرة الدّول الاستعماريّة، ودفعتها إلى عقد معاهدات غير متكافئة، منحت بموجبها تلك الدّول امتيازات تجارية في المنطقة وعملت على تنظيم سياستها في المنطقة العربيّة، بحيث انفردت فرنسا وإسبانيا بالمغرب، سنة 1912م، وإيطاليا بليبيا وبريطانيا بمصر.

• الجزائر:

حصلت فرنسا، على امتيازات تجارية بالجزائر، منذ القرن السادس عشر، فيما كانت الجزائر عنصراً من المشروع الاستعماري، الذي وضعه نابليون لبناء امبراطورية استعماريّة تشمل مصر وبلاد الهند، وفارس، والمغرب، ودخلت الجزائر تحت سيطرة الاستعمار الفرنسي كليّة في سنة 1830، وتقدّمت فرنسا بأعذارٍ من شأنها حماية القضية الأوربيّة من التّهديد الجزائري ومعاداتها للمسيحيين، واكتفت فرنسا في الفترة ما بين 1830م و1839م باحتلال السّاحل، دون المناطق

¹ هي أراضي غير خاضعة لنفوذ السّلطة في المملكة المغربيّة.

² أحمد الناصري السلاوي: الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى، مطبعة دار الكتاب، الدار البيضاء، المغرب، ط31997، ص 164.165.

الداخلية، واصطدمت في تلك الفترة مع مقاومات جزائرية؛ كمقاومة الأمير عبد القادر بالغرب الجزائري، ومقاومة أحمد باي، بالشرق الجزائري.¹

تونس:

خضعت تونس لمدة طويلة لحكم البايات، وارتبطت برباط معنوي وسياسي بالدولة العثمانية، وفي النصف الثاني، من القرن التاسع عشر، وكانت تونس ولاية ضعيفة، في إدارتها، وقدراتها، وكان الباي، يتحكم في السلطة، على الرغم من جهله، بفنون الحكم، وعلى الصعيد الاجتماعي كانت تعيش إلى حد بعيد نظم الاقطاع، التي سادت أوروبا في العصور الوسطى، وفي محاولة من الباي إصلاح الأوضاع السياسية، والاقتصادية، والعسكرية لجأ إلى الدولة الأجنبية لاستدانة الأموال اللازمة، غير أن هذا أعطى للأجانب امتيازات كثيرة، مما زاد أطماع الدول الاستعمارية للاستحواذ على هذا القطر.

عملت فرنسا، جاهدة على إضعاف الرابطة، بين تونس والدولة العثمانية، إلا أن تونس ظلت تحتفظ للسلطان العثماني، بالسيادة الإسلامية، والسلطة الدينية. ومن جهة أخرى، امتد النفوذ، الفرنسي داخل البلاد، وحصل الفرنسيون، على حق التملك؛ كبقية المواطنين، التونسيين، وذلك بموجب الإصلاحات الدستورية، التي قام بها الباي محمد سنة 1855 وبتزايد القروض الأجنبية

¹ شوقي عطاء الله الجمل، المرجع السابق، ص 58.59.

على تونس وتدهور الحالة الاقتصادية اضطرّ الباي سنة 1869م إلى قبول لجنة دولية وضعت تونس تحت وصاية إنجلترا، وفرنسا.¹

• ليبيا:

خضعت ليبيا للسيطرة العثمانية، شأنها شأن البلدان العربية الإسلامية الأخرى، ولم تسلم هي أيضًا من الاضطرابات الداخلية، الناجمة عن ضعف السلطة، وقسوة الحكم، وشهدت تدهورًا في شتى المجالات، وعظمت آنذاك شوكة المقاومة، ومنعت العثمانيين، من التغلغل، داخل البلاد، وبسطت "المقاومة" نفوذها، على أكبر جزء من البلاد بلغ التشّاد، والسودان.²

ونظرًا لتوسط ليبيا بين المشرق والمغرب صنّفت من بين الدّول التي عني بها مشروع نابليون الاستعماري، وتنافست فرنسا وإنجلترا وإيطاليا، على بسط سيطرتها على الموانئ الليبية وحصلت فرنسا على حقوق وامتيازات، على غرار إنجلترا، وإيطاليا، وذلك بعد الاتفاق، الذي جرى بينهما، وبين باشا القرماني. السّبب الذي دفع العثمانيين، إلى الإطاحة بهذه الأسرة "القرمانيّة" في عام 1835م³. ووقعت ليبيا، تحت الحكم الإيطاليّ، سنة 1911م، واستطاعت هذه الأخيرة أن تمدّ سيطرتها، إلى أبعد نقطة، في البلاد، إلّا أنّها لقيت مجابهةً من المقاومة، التي استمرّت سنواتٍ طويلة⁴

¹ شوي عطا الله الجمل، المرجع السابق، ص 60.61.

² عبد الوهاب الكيالي: موسوعة السياسة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، (د ط)، (د ت)، 553/5.

³ شوقي عطاء الله الجمل، المرجع السابق، ص 64.

⁴ لوتسكي، تاريخ الأقطار العربية الحديث، دار الفارابي، ج1، ط9، 2007، ص 372-373.

المبحث الثاني: الإرهاصات الأولى للإصلاح.

يتحدّث أنور الجندي في كتابه "اليقظة الإسلامية في مواجهة الاستعمار" عن البدايات الأولى للإصلاح والتّجديد، بحيث يرى أنّ نتاجاً لحالة التّدهور، والتخلّف، التي ميّزت العالم الإسلاميّ، والفكر الإسلاميّ، انطلقت موجة اليقظة تلقائياً، وفق قانونٍ أصيلٍ، في الفكر الإسلاميّ، فحقّق تجربته أكثر من مرّة، ونتيجة ضعف الدولة العثمانية سياسياً وعسكرياً، مع انحراف الإسلام عن وسطيته وتكامله وتوقّف عن الحركة في ظلّ "الجبريّة" التي أفسدت طابع الصّوفية الغالب في هذه المرحلة، على الحياة الفكرية الإسلامية، فكان لزاماً، ظهور تيّار جديد، أو صّحوة من أجل تصحيح المفاهيم، وإحياء أصالة الإسلام، التي تستمدّ جوهرها من القرآن، وحسب أنور الجندي القوّة التي حملت لواء اليقظة، هي الأمّة العربيّة، ممثلة في حركة جديدة، أخذت على عاتقها، تصحيح مفهوم الإسلام؛ هي دعوة التوحيد¹

قد كانت البيئة العربيّة الأرضيّة، الخصبة، لانطلاق مرحلة اليقظة، وذلك خلال القرن الثاني عشرة هجري، الثامن عشر ميلادي، ويرى "أنور الجندي" أنّ هذه الحركة امتدّت ولا تزال ممتدّة إلى اليوم، تحت أسماء مختلفة، وعناوين متعدّدة "الإصلاح الإسلامي"، "التحرّر الإسلامي"، "الحركة السلفيّة"، والتي انبثقت عنها، مختلف تيّارات التّجديد، والنهضة اللاحقة، وكان أسمى أهداف هذه الحركة تصحيح مفاهيم الإسلام وتخليص الفكر الإسلامي من قيود الجمود والتقليد، غير أنّها واجهت جملة من العقبات أولها الغزو الاستعماري الذي دفع حركة

¹ أنور الجندي: اليقظة الإسلامية في مواجهة الاستعمار منذ ظهورها إلى أوائل الحرب العالمية الأولى دار الإعتصام - ط1 - 1398هـ - 1978م ص31.

اليقظة الإسلامية إلى رفع لواء حركة المقاومة السياسية، والوطنية، ثانياً المخطط الاستعماري الفكري في مجال التبشير، والتغريب، الذي خلق حركة موازية للحركة الإسلامية، وهو التيار التغريبي، الذي تبنى فكر الحضارة الغربية بكل معطياتها، وفي نفس الوقت معاد للفكر الإسلامي، ومقوماته، وأسس من لغة، وتاريخ، وتراث.¹

وقد ظهرت سمات اليقظة العربية من خلال الدعوة المستمرة الدائمة إلى التماس منهج القرآن ومفهومه، ويرى "أنور الجندي" أنّ هذه الدعوة، قد حمل لواءها الأشعري، وابن حزم، والغزالي، وابن تيمية وابن خلدون، وكان ابن تيمية، وابن رشد، وابن خلدون أبرز الأسماء التي ظهرت في القرنين السابع والثامن، غير أن مجموعة كبيرة من الأسماء ظلّت تتواتر على مدى العصور في مقدّماتها ابن القيم الجوزية، والشاطبي، والبلقيني، وابن الوزير اليمني (القرن التاسع)، والكوراني، المقبل اليمني (القرن الحادي عشرة) فلمّا كان القرن الثاني عشرة هجري ظهر مرتضى الحسيني الزبيدي، وعلي الصعيدي، ومحمد بن عبد الوهاب، والحق أن هذا القرن كان حافلاً، وكان أبرز المجدّدين؛ ابن عبد الوهاب، في العالم العربي، والدهلوي في الهند، غير أنّ القرن الثالث عشرة الهجري كان أشدّ احتقاراً بهؤلاء المجدّدين من أمثال الألوسي، وخير الدين التونسي، ومحمد بن علي السنوسي، والشوكانى اليمني، ثمّ في القرن الرابع عشرة زادت اليقظة رُقياً مع جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، ورشيد رضا.²

¹ أنور الجندي، المرجع السابق، ص31.

² المرجع نفسه ص33.

واتّسعت الميادين، التي شملتها اليقظة، في الفكر الإسلامي؛ بحيث لم تقتصر على الجانب الديني العقدي فقط، بل شملت مجال تحرير العقل من قيد التقليد، ممثلاً في الدعوة السلفية ومن أهم دُعائها: الشوكاني، والألوسي.. أمّا مجال الفكر السياسي، والترجمة، فقد مثله كلّ من رقاعة الطمطاوي، وخير الدين التونسي، أمّا مجال التصوّف السنّي فقد كان ممثلاً في محمد بن علي، والمهدي، ومجال الوحدة الإسلامية السياسية، ممثلاً في: جمال الدين الأفغاني، ومجال اللغة العربيّة، ودورها في مقاومة الاستعمار، ممثلاً في عبد الرحمان الكواكبي، والزهراوي و مجال التربية والتعليم، وإصلاح اللغة العربيّة والأزهر، ممثلاً في محمد عبده، ومدرسة المنار والميدان السياسي الوطني ممثلاً في مصطفى كامل.¹

إنّ هذه الثقافة كلّ متكامل لم يُقطع حبل التواصل بين مراحلها على الرّغم من الفارق الزمّني بيننا وبينهم، يقول الجابري "... نشعر جميعاً بأنّ امرؤ القيس، وعمرو بن كلثوم وعنترة، ولبيد، والثّابغة وزهير بن أبي سلمى وابن عباس وعلي بن أبي طالب، ومالك وسيبويه، والثّافعي، وابن خليل والجاحظ والمبرد والأصمعي والأشعري والغزالي، والجنيد وابن تيمية... ومن قبله الطّبري، والمسعودي، وابن الأثير.. والفراحي وابن سينا، وابن رشد وابن خلدون... ومن بعد هؤلاء جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، ورشيد رضا، والعقاد.. والقائمة طويلة.... نشعر بهؤلاء جميعاً، يعيشون معنا هنا، أو يقفون هناك أمامنا، على خشبة مسرحٍ واحدٍ، مسرح الثقافة العربيّة، الذي لم يسدل الستار فيه بعد؛ ولو مرّة واحدة.²

¹ أنور الجندي، المرجع السابق، ص32.

² محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي - مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت - لبنان، ط1، 1984، ص38 - 39.

ويُضيف "حسن حنفي" كذلك عن تاريخ اليقظة، والصّحوة في الفكر الإسلاميّ يقول: "الحركة الإسلاميّة التي تتبع من الموروث الإسلاميّ الأصيل والتي تمتدّ جذورها إلى ألف وأربعمائة عامٍ وقد جسّدتها حركة الإصلاح الديني الأخير منذ الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا وحسن البناء وسيد قطب والكواكبي ومحمد إقبال وعبد الحميد بن باديس، وعلال الفاسي، والطاهر بن عاشور، وغيرهم، عبر أربعة أجيال، ومازال الجيل الخامس منهم، يملأ الأرض صخبًا، ويحاول عدّة صياغات للصّحوة الإسلاميّة.¹

وعلى الرّغم، من التصدّعات الفكرية، ومختلف أشكال الانحطاط، التي شهدتها العالم العربي الإسلاميّ، والتي كانت نتائج عوامل داخلية منها ضعف السّلطة، وانتشار الخرافة والعصبية بين أفراد المجتمع الواحد، وعوامل خارجية، ناتجة عن سيطرة الدّول الاستعمارية، وتدافعها، لبسط سيطرتها، على مجتمعات العالم العربي الإسلاميّ.

غير أنّ هذا لم يمنع بعض المحاولات الإصلاحية من التّفكير في إمكانية اتّخاذ مقوّمات ودوافع قصد النهوض بهذه المجتمعات التي مسّها الوهن، ورغم اختلاف هذه المبادرات من حيث المبدأ وبيئة المنشأ، والدّوافع، إلّا أنّها كانت في جملتها، تتشدّد هدفًا واحدًا، وهو تحقيق مجتمع متكامل الجوانب وهذه الرّؤى الإصلاحية يمكن عدّها الإرهاصات الأولى للمشروع الإصلاحي النهضوي الذي سيشهد فيما بعد تيّارات عديدة، أخذت على عاتقها فكرة استنهاض الأمّة العربيّة الإسلاميّة على اختلاف مشاربها، ودفع عجلة التحضّر فيها.

¹ حسن حنفي ومحمد عابد الجابري، حوار المشرق والمغرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت - لبنان، ط1، 1990، ص 9 - 8.

وقد ركّزتُ في هذا المبحث على تيّارين بارزين كان لهما باعٌ في إخفاء صيغة الإصلاح في
الوسطين الاجتماعي، والعقدي الديني، وكان لهما أيضًا، الأثر الكبير، في شتى أمصار العالم
العربي الإسلامي، ونقصد بهما حركة الشيخ محمد بن عبد الوهاب والحركة السنوسية، وأظهرت
من خلالهما الأسس القويمة، والمبادئ التي من شأنها إحداث تغيير داخل المجتمع، على الرغم
من أنّ هذه الإصلاحات، مسّت بشكل كبير الجانب الديني والحياتي لدى الفرد وسبب ذلك يعود
إلى طبيعة البيئة التي عاش فيها هؤلاء الدعاة.

1. الحركة الوهابية والخطاب الإصلاحى:

أ. بيئة الدعوة:

ظهرت حركة الشيخ محمد بن عبد الوهاب في ظروف مضطربة سياسياً، ودينياً واجتماعياً، حيث يجمع معظم المؤرخين على أن تلك الفترة من حياة الأمة العربية الإسلامية شهدت درجة كبيرة من التخلف والانحراف بشتى المجالات وكانت الجزيرة العربية رائدة في ذلك على حسب رأي لوثر ويستودارد، وابن غنام، وابن سير.

1. الحالة السياسية:

إن ما يميز أقطار الجزيرة العربية، هو الحكم الذاتى، وخضوع كل قطر، لسيطرة الملك، أو الشيخ حيث يطبق هذا الأخير على المنطقة التي يحكمها المبدأ العشائري، القائم على العصبية والمفاخرة، والانتصار الأعمى لفرد القبيلة، سواء كان ظالماً أو مظلوماً، دون تحكيم الكتاب، ولا السنة، بل حكمهم هو نخوهم وأهواؤهم وأنفسهم، واندفاعهم اللامعقول في السطو على جيرانهم.¹ لم يكن الانتماء السياسى، لهذه المناطق، للخلافة العثمانية، سوى شكلي، أو اسمي، فلا ولاء يقدم، ولا ميزانية ترصد، ولا ثروة تستغل، ولم تشهد منطقة، ونجد خلال تلك الفترة ولا عثمانيين ولا حامية تركية تجوب خلال الديار²، وقد حاول العثمانيون بسط السيطرة على السواحل الغربية

¹ حافظ وهبة جزيرة العرب في القرن العشرين، ط4، م.ن، ص 323.

² ساطع الحصري: الدولة العثمانية والبلاد العربية، بيروت، (د ط)، 1960م، ص 238-239.

والشرقية، للجزيرة العربية، والتي عرفت، إنزال للحملات البرتغالية، خلال القرن الخامس عشر، ميلادي.¹

ويذهب بعض المؤرخين إلى أن السياسة العثمانية كانت مقصودة في شبه الجزيرة العربية بترك تلك الأمصار، خاضعة لحكم العصبية، وكانت تجنّد هذا الوضع، وتمدّ في تعميمه ورسوخه²؛ لكي يسود الجهل، وتنتشر البدع، والخرافات.

2. الحالة الدينية والاجتماعية:

استنادًا لما سبق ذكره، في الجانب السياسي، من اختلال، وقمع، وظلم، وتعصب في الحكم والسلطة، وتجبر قادة القوم، فأكد سيكون لذلك انعكاسًا سلبيًا على البنية الاجتماعية، والتوازن الفكري، والصفاء الديني.

وقد عبّر كثير من المؤرخين بأسوأ التعبيرات الواصفة للحالة العقديّة والاجتماعيّة التي عاشتها منطقة الجزيرة العربيّة آنذاك، حيث يُسهب لوثر وبستودارد، في وصف هذه الحالة الظاهرة، في جلّ بلدان العالم الإسلاميّ، في قوله: "في القرن الثامن عشرة كان العالم الإسلاميّ قد بلغ من التضعع أعظم مبلغ، ومن التدنّي والانحطاط أعظم دركة فأريد جو... وأمّا الدّين فقد غشيتّه غاشية سوداء، وألبست الوحداية، التي علمها صاحب الرسالة، سجعًا من الخرافات، وقشور الصوفية، وخلت المساجد من أرباب الصلوات، وكثر عديد الأدعياء الجهلاء...."³

¹ محمد محمود السردمي: موقف مصر إزاء مشاكل شبه الجزيرة العربية، المجلة التاريخية المصرية مج 7، 1958م، ص 82.

² حسين خلف خزعل: تاريخ الجزيرة العربية في عصر الشيخ محمد بن عبد الوهاب، ط 3، ص 38.

³ لوثر وبستودارد، مرجع سابق، ص 257-260.

كان هذا واقع الحال في العالم العربي الإسلامي، استبداد السلطان، وتفكك اجتماعي، وتدني الأخلاق، قابله انتشار الطرقية، والخرافات، وعبادة القبور، والصالحين ونجد المؤرخ "حسين ابن غنام" يفصل ذلك الانحراف في قوله:

1- أمّا القبور، فيذكر منها قبر "زيد بن الخطاب" رضي الله عنه في العباسية، وقبر "قرار بن الأزور" في شعيب غبيراء، وقبر بعض الصحابة، رضي الله عنهم، في قربة بالدرعية، يتوجه العامة من الناس إلى هذه القبور بالدعاء لكشف، وتفريج الكرب، وقضاء الحاجات.¹

2- أمّا الأشجار، فيذكر أنّ النساء والرجال يأتون بلدة الفدى، حيث يكثر ذكر النخل المعروف بالفحال يتبركون به.

3- أمّا الأحجار، فيذكر منها غار بنت الأمير الذي يزعمون أنّ الله فلقه لها لتعتصم به من أحد الفاسقين الذي أراد هتك عرضها، فكان الناس يرسلون إلى ذلك الغار الأطعمة، ومختلف أنواع الهدايا.

4- أمّا الأولياء، فيذكر منهم ولي عند العامة اسمه "تاج"، وهو من أهل الخرج أفتتن به الناس وسلخوا فيه سبيل الكواغيت، فصرفوا إليه النذور، واعتقدوا فيه النفع والضّرر.²

هذا الوضع إن دلّ على شيء فإنّما يدلّ على الغفلة التامة، والبعد عن كل ما هو حضاري، حيث أصبح الناس يعيشون في عتمة، يقودهم أناس، لا يعرفون للتمدن؛ والتحضر طريق، وفي

¹ حسين بن غنام: تاريخ نجد تحقيق ناصر الدين الأسد، دار الشروق، بيروت، ط4، 1415هـ/1994م، ص 11.

² المصدر نفسه، ص 12.

خضم هذا كلّه كان لزاماً أن يشعّبصيص أمل ينهض بهذا المجتمع رغم بساطته ويرسم له أفاقاً من شأنها أن تنظّم حياة الفرد والمجتمع.

• بروز دعوة الشّيخ محمّد بن عبد الوهاب.

ظهرت حركة الشّيخ: محمّد بن عبد الوهاب الإصلاحية، في قلب الجزيرة العربيّة، وبسط جوّ مشبّع بأفكار الجاهلية، والبدع، والخرافات، فأخذ الشّيخ على عاتقه إصلاح أمور مجتمعه، وهو المتشبّع بأفكار المذهب الحنبلي معلناً "أنّ الإسلام ليس مجرد أقوال أو ترديداً لأقوال"¹ بل علينا معرفة الإسلام الحقيقيّ الذي هو دين الجيل الأوّل، ودين السلف الصّالح² وبهذا يكون محمّد بن عبد الوهاب، قد ثار ضدّ كلّ قبائل الجزيرة العربيّة مهدّداً حتى شرعية السّلطان العثماني، والذي على حسب رأي محمّد بن عبد الوهاب أنّ الدّين الذي كان يحميه، ليس هو الدّين الحقيقيّ، وقد ذاع صيت، ابن عبد الوهاب، في شتّى أنحاء الجزيرة العربيّة، وتعدّاه إلى أقصى بلدان المغرب العربيّ، وجنوب شرق آسيا.

يُمكن أن نشير في سياق حديثنا هذا، عن حركة الشّيخ محمّد بن عبد الوهاب، إلى أن هناك من يكابر، في إدراج هذه الحركة، ضمن سياق، حركات الإصلاح، التي عرفها العالم العربيّ، والإسلاميّ، خلال القرنين الثامن، والتاسع عشرة، ربّما بسبب اهتمامها المتزايد، بالجانب الدّيني العقدي للمجتمع، لكن من وجهة نظرنا لا يمكن التّغاضي عن دور هذه الحركة في تقويم أمور مجتمع كان يعيش البساطة وكما ذكرنا سابقاً أن هذه الحركة ظهرت في مجتمع بسيط لا ينتظر

¹ ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة 1939/1798 ترجمة كريم، عز قول مراجعة السفير أديب القنطار، بيروت لبنان، 2001، ص 48.
² المرجع نفسه، ص 48.

منها أن تقدّم أوتسنّ مشروعًا نهضويًا، يُسائر ما كان يعيشه الغرب في تلك الحقبة ورغم ذلك استطاع ابن عبد الوهاب تقديم البديل في تصحيح إسلام الفرد، وإعلانه الحرب على كل ما هو مخالف للشريعة، وكلّ أوجه الطّرقية.

• حقيقة الدّعوة:

استطاع محمّد بن عبد الوهاب، أن يعقد اتفاقًا، مع أمير الدّرعية: محمّد بن سعود، على أن تكون الأمور الدّينية للشيخ وآله، وأن تكون الأمور السّياسيّة، ومظاهر الحكم للأمير محمّد بن سعود وأتباعه، ومن خلال هذا الاتقان، توسع سلطان الدّولة السّعودية، وسيطر فيما بعد، على كل أقطار الجزيرة العربيّة بما فيها مقدّساتها في مكّة والحجاز.¹

تعدّدت الرّؤى حول حقيقة دعوة الشيخ محمّد بن عبد الوهاب، حيث ذهب البعض إلى عدّها حركة سياسية، تهدف إلى سلخ بلاد نجد، والبلاد العربيّة؛ عن الخلافة العثمانية، وعدّها آخرون مزيجًا بين الدّين والقوميّة؛ لأنّها استطاعت أن تقدّم مشروع دولة، مبنيا على الإسلام، في إطاره السّلفي، ويصفها المستشرق الفرنسي هنري لاووست H.laoust على أنّها "حركة إصلاح وتجديد في السّياسة والدّين"². وهناك من صنفها حركة دينية محضة تريد الرّجوع إلى صفاء الإسلام.

يُمكن أن نخلص، إلى أنّ حركة الشيخ محمّد بن عبد الوهاب، هي حركة إصلاحية، جمعت بين الدّين، والسّياسة القوميّة، هدفها هو الدّعوة، إلى التّوحيد القرآني الأصيل، ومحاربة التّقليد،

¹ إسماعيل أحمدياغي، المرجع السابق، ص 129.

² محمد كامل ظاهر: الدعوة الوهابية وأثرها في الفكر الاسلامي الحديث، دار السلام، ط1، 1993م، ص 28.

والتأويل، والمناهج الفلسفية، في فهم العقيدة، وتطبيق مفاهيم العقيدة، كما كانت في المجتمع الإسلامي الأول وسعت الحركة إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كما توصي به الشريعة الإسلامية السّمحاء، بقول الشيخ: محمد بن عبد الوهاب: "ولست والله الحمد، أدعو إلى مذهب صوفيّ أوفقيّه، أو متكلم أو إمام من الأئمة الأربعة الذين أعظمهم مثل ابن القيم والذهبي وابن كثير، وغيرهم... بل أدعو إلى الله وحده لا شريك له وأدعو إلى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم التي أوصى بها أول أمته وآخرهم وأرجو أني لا أردّ الحقّ إذا أتاني بل أشهد الله وملائكته وجميع خلقه إن أتانا منكم كلمة من الحق لأقبلها على الرأس والعين، ولأضربن الجدار بكل ما خالفهما من أقوال أنمتي حاشا رسول الله صلى الله عليه وسلم فإنّه لا يقول إلّا الحق".¹

من الواضح أنّ الشيخ محمد بن عبد الوهاب أولى اهتماماً كبيراً بإصلاح عقيدة المجتمع دون أن يولي أهمية لما كان شائعاً في الغرب من تطوّر علمي، وصناعي، إلّا أنّ المبادئ التّيانطلق منها لنشر دعوته لا تتعارض إطلاقاً مع التّقدّم الحضاري، ولم تقف ولن تقف حائلاً أمام الأخذ بما ينفع التّقدّم الحضاري بشرط ألا يكون ذلك مخالفاً لأحكام الإسلام وتعاليمه.²

¹ أحمد بن عبد العزيز عبد الله الحصين، دعوة الامام محمد بن عبد الوهاب سلفية لا وهابية، تقديم الشيخ عبد العزيز بن محمد بن ابراهيم آل الشيخ دار عالم الكتب للطباعة، الرياض، ط1، 1999 ص 84.

² محمد خليل هراس: الحركة الوهابية ردّاً على مقال الدكتور محمد البهي في نقد الوهابية، دار الكتاب العربي، ص 47-51.

أثر دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب الإصلاحية في العالم العربي الإسلامي

انتشرت دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب خارج الجزيرة العربية، وشملت تقريباً كل أصقاع

العالم الإسلامي "بل امتد تأثيرها إلى شرق العالم وغربه".¹

وهذا بعد أن قويت شوكة آل سعود، فسيطروا على مكة وما جاورها سنة 1218هـ/1803م،

فكان موسم الحج النافذة التي تسربت منها دعوة محمد بن عبد الوهاب، حيث كان الوافدون إلى

مكة يلتقون وجهًا لوجه مع رواد الدعوة، يستمعون إلى مواظهم وآرائهم الإصلاحية، ومدى

تمسكهم في التقيد بكتاب الله وسنة رسوله، ورفعهم لرأية الحق ضد الباطل والدنس، وكل أنواع

الشرك والبهتان.²

ومن خلال هذه الفرصة السانحة كان أكابر القوم من الحجاج يتشبعون بأفكار صاحب الدعوة،

حيث إذا عادوا إلى بلدانهم دعوا إليها، ورغبوا الناس في الاطلاع عليها³ والأخذ بفحواها، ومن

خلال هذا كله، يمكن القول إن أتباع الحركة الوهابية استطاعوا "أن يبذروا بذورا تلاها الاختمار

الشديد للثورة الدينية في كل فج إسلامي، حتى وصلت دعوتهم إلى أقصى المعمورة"⁴ واستجابة

لذلك، فقد ظهرت في العالم العربي الإسلامي، حركات إصلاحية تجديدية، خلال القرنين الثامن

والتاسع عشرة ميلادي، استلهمت مبادئها من الحركة الوهابية رغم اختلاف البيئة الاجتماعية،

والجو السياسي، لكل منطقة في العالم، فقد ظهرت في اليمن، حركة الشيخ محمد بن علي

الشوكاني 1172هـ-1759م الذي نهج سبيل السلفية الوهابية، في محاربة التقليد، والدعوة إلى

¹ بول شمتز: الإسلام قوة الغد العالمية، ترجمة محمد شامة، مكتبة وهبة للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 1983، ص 123.

² محمد آل أبو طامي، الشيخ محمد بن عبد الوهاب عقيدته السلفية ودعوته الإصلاحية، مرجع سابق، ص 77.

³ أحمد أمين، المرجع السابق، ص 21.

⁴ لوثرروب ستودارد: المرجع السابق، ج1، ص 263.

الاجتهاد، تأثر بآبن تيمية، وألف كتاباً سماه "نيل الأوطار"، الذي ينكر فيه زيارة القبور والتمسح بالأولياء، إذ يقول "...وسألوا منها ما يسأل العباد من ربهم، وشدوا إليها الرّحال وتمسّحوا بها، واستغاثوا بالجملة، فإنّهم لم يدعوا شيئاً ممّا كانت الجاهلية تفعله بالأصنام إلّا فعلوه، فإنّا لله وإنّا إليه راجعون"¹ وقد مَسَّ أثر الحركة الوهابية، جمعاً آخر من علماء اليمن، نذكر منهم:

الشيخ الأمير محمّد بن اسماعيل الصنعاني (1182/1099 هـ) (1768/1688 م)²

دعا أهل اليمن إلى التّوحيد والاستعانة بالله في شتّى أمور الدّنيا والدّين، وترك التوسّل بقبور الصّالحين، ومحاربة البدع، والخرافات، وظهر أثر الحركة في العراق، من خلال الشيخ محمود شكري الألوسي³ (1273 هـ/1342 م) (1856 م/1924)، الذي تأثر بمبادئ الدّعوة، وأفكارها الإصلاحية، ذمّ البدع، والانحرافات العقدية، وعمل على إصلاح كلّ ما علّق من شوائب بالدّين الإسلاميّ، وأنكر على الزّائغين في الدّين كلّ الوسائط التي اتّخذوها ظناً منهم شفاعة للناس عند ربّ العالمين، وملبيّة لطلبات المحتاجين.⁴

وصلت الدّعوة السّلفية الوهابية إلى الهند من خلال السيّد أحمد خان 1273 هـ - 1316 هـ) (.....) م زار السيّد أحمد مكّة سنة 1822 م، والتقى بدعاة الدّعوة السّلفية الوهابية وأخذ بما اعتدوه، عاد إلى بلده، وأسس شبه دولة إسلاميّة أسّسها مبادئ الدّعوة الوهابية أعلن من خلالها حرباً ضد البدع والخرافات، وعلى كل من يناصر تضليل المسلمين من رجال الدّين⁵ اجتمع

¹ أحمد أمين، مرجع سابق، ص 22.

² هو محمد بن اسماعيل بن صلاح بن محمد الحسيني المعروف بالأخير ولد سنة 1099 هـ وتوفي سنة 1182 هـ من أهم كتبه توضيح الأفكار، شرح تنقيح الأخطار في مصطلح الحديث وسبل السلام أنظر الأعلام (38/6).

³ كان شريفاً مفتياً حنفياً للعراق وكان يستنسخ تلاميذه كتب ابن قيمته لينداسوا مبادئه ويؤلف الكتب في ذم الذين يستغثون بغير الله والمعتولين والمشبهين من المتصوفة، وشرح عقيدة السلف وتحدث عن أمراء آل سعود وجهادهم.

⁴ محمد كامل ظاهر، الدعوة الوهابية وأثرها في الفكر الإسلامي الحديث، المرجع السابق، ص 203.

⁵ أحمد أمين، مرجع سابق، ص 21.

حوله كثير من الناس، إلى أن قضت الحكومة الاستعمارية الإنجليزية، على دولته الناشئة، في العقد الرابع من القرن التاسع عشرة.¹

ظهر أثر الدعوة الإصلاحية الوهابية في مصر/ من خلال مدرسة الشيخ الإمام جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده 1323هـ/1905م، أما في السودان فظهر أثرها في الحركة المهدية من خلال أراء محمد بن عبد الله المهدي .

الذي لقي ضغطاً كبيراً من طرف الحاكم العثماني، الذي حاول إبادة الحركة وأتباعها إلا أنه لم ينجح في ذلك إلى أن تمكن المستعمر البريطاني من إسقاط الدولة المهدية سنة 1899م، وأقام بدلها حكماً جديداً للسودان باسم الحكم الثنائي الإنجليزي المصري.²

ووصل صدى الحركة الوهابية إلى بلدان المغرب العربي في كل من تونس،، وليبيا والجزائر، والمغرب، وغرب إفريقيا، فاشتهر في تونس، أحمد بن القاضي، أبي بكر بن يوسف بن ابراهيم التنبكتاوي، وتوفي سنة (1248هـ/1832م). وقد تلقى هو الآخر مبادئ الدعوة الوهابية، خلال تواجده في موسم الحج بمكة، وقد سعى عند عودته إلى بلاده، إلى محاربة كل أنواع الشرك، والخرافات، ورأى أن ما كان حاصلاً في بلاده هو "فتنة لا تجوز لأحد ممن كان في قلبه رائحة الايمان أن يسكت منها باتفاق أهل التأصيل والتفريع ..."³

وقد ظهرت في ليبيا، حركة الشيخ محمد بن علي السنوسي 1787/1859م، الذي ولد في الجزائر، وكان من عائلة، لها باع في العلم، والدين، وتأثر في حياته بالفكر الصوفي، الحركة

¹ محمد آل أبوطامي، الشيخ محمد بن عبد الوهاب عقيدته السلفية، مرجع سابق، ص 79.

² جميل ببيضون، المرجع السابق، ص 155.

³ د. التليلي لعجيلي: صدى دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب في البلاد التونسية في عهد الامام سعود بن عبد العزيز، دار الملك عبد العزيز، الرياض 1431هـ، ص 58.

الصّوفية القادرية والشاذلية، ويعودُ إليه الفضل كذلك في نشر تعاليم الحركة الإصلاحية الوهابية بالجزائر، وذلك بعد عودته من مكّة، ثم انتقل إلى ليبيا حيث أسّس طريقته الدّينية (الحركة السنوسية)¹ القائمة على تعاليم الحركة الوهابية، الدّاعية إلى تنقية العقيدة، من البدع والخرافات، إلّا أنّه وكما ذكرنا سابقاً، أنّ محمّد بن علي السنوسي، قد تأثّر بالفكر الصّوفي، وهذا ما جعل حركته تختلف في بعض المواطن عن الحركة الوهابية لاسيّما في طريقة نشر الدّعوة، فالوهابية اعتمدت على الجهاد، لنشر تعاليمها، أمّا السنوسية، فلجأت إلى إنشاء الزّوايا، لتعليم المريدين، والإخوان، أمور دينهم دون أن تلجأ إلى العنف.²

أمّا في المغرب فكان صدى الحركة الإصلاحية الوهابية واسعاً جدّاً، خاصّة بعد تأثّر سلطان مراكش سيدي محمّد بن عبد الله العلوي (1790/1757) بتعاليم الحركة الوهابية المجدّدة للعقيدة من الشّركيات، والخرافات والبدع³، كما يؤثّر عنه قوله "أنا مالكي المذهب، وهّابي المبدأ".⁴ وفي غرب إفريقيا تبنّى أفكار الحركة الوهابية الدائمة عثمان دانفوديو الذي كان من أفراد قبيلة الفلي (الغولا) الذي تأثّر بالدّعوة الوهابية بعد أن زار البقاع المقدسة.⁵

إنّ ما يمكن أن نخلص إليه هو أن حركة الشيخ محمّد بن عبد الوهاب كانت حركة إصلاحية ذات مشروع نهضوي لكن في إطار محدود وذات نظرة دينية في غالب أحوالها وقد سبق وأشرنا إلى أنّ البيئة البسيطة، والبنية الاجتماعية البدائية، إن صح القول، تحكّمت في طبيعة المشروع

¹ الحركة السنوسية: أسّسها محمد بن علي السنوي 1791 انظر لوثرروب ستودارد، ص 399.

² محمد كامل ظاهر: الدّعوة الوهابية وأثرها في الفكر الاسلامي الحديث، دار السّلام، ط1، 1993، ص 204.

³ عبد الله الحصين، مرجع سابق، ص 425.

⁴ CH.A.JULIEN/ Histoire de l'afrique du nord payot- paris.1996.P 243.

⁵ أرنولد توماس: الدّعوة إلى الاسلام، ترجمة الدكتور حسن ابراهيم حسن والدكتور عبد المجيد عابدين واسماعيل النحراوي، ط3، 1970، ص 360.

الإصلاحي لزعيم الحركة الوهابية، وهذا ما دفع بالكثيرين إلى انتقاد الدعوة الوهابية فيما ذهبوا إليه في بعض تعاليمها كالاغتماد على جهاد في نشر الدعوة وتكفير حتى المخالفين في الرأي¹ إضافة إلى ذلك أنها لم تهتمّ بترقية الحياة العقلية للمجتمع ولم تتفاعل مع مظاهر التمدّن والحداثة التي كانت سائدة في بلدان الغرب لكن لا يمكن أن ننكر أنها حركة يقظة إسلامية بعد دهر طويل مثقل بالبدع، والخرافات² أعادت للتوحيد الإسلامي صفاءه، ونقاءه، وما انتشارها في أغلب أمصار العالم العربي الإسلامي إلاّ دليلاً على وجاهة تعاليمها الإصلاحية وسندرج حركة الشيخ محمد بن عبد الوهاب فيما سيأتي من تيارات وحركات إصلاحية ضمن الدّعات المهمّة بالتراث والتأصيل في إحداث أيّ نهضة اجتماعية، أو فكرية، أو سياسية، أو دينية.

2. الحركة السنوسية:

1- تعدّ الحركة السنوسية محطة من محطات اليقظة العربيّة الإسلاميّة، وقد بدأت معالمها كما أشرنا سابقاً مع دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب التي امتدّ أثرها في معظم ربوع العالم العربي والإسلامي، وما الحركة السنوسية إلا استجابة لدعوة اليقظة والإصلاح.

• مؤسس الحركة:

هو الشيخ محمد بن علي، بن السنوسي، الذي يرجع نسبة إلى علي بن أبي طالب الهاشمي القرشي³ ولد بمستغانم سنة 1787م في أسرة تجلّ العلم، فاكسب مكانة أدبية، مرموقة، لذلك يمكن اعتبار السنوسي منتمياً إلى شريحة العلماء، التي شكّلت آنذاك، إحدى شرائح الطبقة

¹ أحمد عبد الرحيم مصطفى: حركة التجديد الإسلامي في العالم العربي الحديث، معهد البحوث والدراسات العربية، 1971 ص 31.

² محمد عمارة: الطريق إلى اليقظة الإسلامية، دار الشروق، ط1، 1980، ص 163-164.

³ علي محمد الصلابي: الثمار الزكية للحركة السنوسية في ليبيا، مكتبة التابعين القاهرة، ج1، ط1، 1422هـ/2001م، ص 22.

الوسطى¹، حفظ القرآن الكريم صغيراً، وتلقّى علومه الأولى في بلده، إلّا أنّ شغفه بالعلم دفعه لأن يسافر ويرحل في طلبه، قصد جامع القرويين بالمغرب فدرس الفقه على مذهب الإمام مالك ومكث فيها سبع سنوات، ثم درس التصوّف غير أنّه لم يتبع طريقة معيّنة، ثم قصد تونس وليبيا واستقرّ به المقام لفترة من الزمن في مصر، والتقى بعدد من علماء الأزهر، إلّا أنّه لم يلقَ منهم قبولاً، فتوجّه إلى مكّة، ثم اليمن، ليعود بعدها إلى مكّة² ومن خلال رحلات الشيخ السنوسي في العالم الإسلاميّ، تكوّنت لديه دوافع قويّة، لإصلاح الأوضاع السائدة، التي طاب له المقام بها، حيث كانت أفكاره وثيقة الصّلة بالفكر الوهاني، فلاقى احتراماً واجلالاً، كما لاقت دعوته إقبالاً من طرف الحجاج فاعتنقوها وحملوها إلى أقطارهم لعلّ ذلك يفسّر تأسيسه زاوية في أبي قبيس أقام بها ليؤسّس زوايا أخرى في الطائف والمدينة وجدة.

الحركة السنوسية ودواعي الإصلاح:

من خلال رحلات الشيخ السنوسي تكوّنت لديه دوافع قوية لإصلاح الأوضاع السائدة آنذاك، من ضعف ديني، وخلقّي، واجتماعي، وسياسي؛ إذ لم يكن الدّين يمثّل في نظر المسلمين "إلّا دعوة للتواكل، وجملة من العادات والتقاليد التي من شأنها أن تحجب الإنسان عن أداء رسالته التي كلفه الله بها، وأنه مذهب إمام، أو طريقة شيخ، أو حرفه دجال أو منجم".³

لقد شهدت جلّ المجتمعات، العربيّة الإسلاميّة، آنذاك، درجة من الضّعف والوهن، في شتّى مجالات الحياة، فأضحت هذه المجتمعات مفكّكة، تسيطر عليها الخصومة، والفرقة، والاستبداد

¹ محمود اسماعيل: الفكر الإسلامي الحديث بين السلفيين والمجددين رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1/2006، ص 39.

² خير الدين الزركلي: الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ج6، 1992، ص 299.

³ محمّد البهي: الفكر الاسلامي الحديث، مكتبة وهبة، القاهرة، ط2، 1975، ص 96.

الَّذِي مَسَّ الطبقة الحاكمة، وهذا ما جعل العالم الإسلامي، لقمة صائغة لدى الدول الاستعمارية حيث سيطرت فرنسا، على شمال إفريقيا، وبسطت بريطانيا، نفوذها السياسي والاقتصادي، على كثير من بقاع العالم الإسلامي.

إنَّ الدَّواعي الَّتِي عَظَّمَت فكرة الإصلاح، في نفس الشَّيخ السَّنوسي هو واقع العالم الإسلامي السَّيء حيث رأى "ضعف السُّلطة العلوية في المغرب وفردية محمد علي في حكم مصر والحكم المفروض في الحجاز، وعجز الدَّولة العثمانية الواضح في مختلف أجزائها كما أدَّى قبله احتلال الفرنسيون لبلاد الجزائر"¹، وما زاد الأمر سوءًا هو أنَّ علماء الأُمَّة وحكوماتهم قد تقاعسوا عن "نشر التَّعليم بين الناس وعن الأخذ بأيديهم نحو العمل المثمر الجاد"² فيما كان دعاة المسيحية والصَّليبية قد تغلغلوا في إفريقيا.

لقد تأثَّر السَّنوسي بأحوال العالم الإسلامي في عصره، والَّتِي أشعرته بضعف المسلمين اقتصاديا وخلقيا، ودينيا، واجتماعيا، وبضعف السُّلطة العثمانية، وضغط العالم المسيحي، على المسلمين لاستغلالهم سياسيا، وممارسة الحروب الصَّليبية، بصورة أخرى، لذلك أصبح هدفه إقامة مجتمع مسلم، يفهم أفرادُه الإسلام، ويرتبطون بشريعة الله، ويكون بإمكانه صدَّ أعداء الإسلام، وردَّ أطماعهم³

يفصح الشَّيخ السَّنوسي، عمَّا كان يثقل كاهله، لما آل إليه العالم الإسلامي، حينما سأله أحد تلامذته فيمَ تفكر؟

¹ أحمد صدقي الدجاني: الحركة السنوسية، نشأتها ونموها في القرن التاسع عشر، القاهرة، ط1، 1967، ص 162.

² محمد فؤاد شكرى: السنوسية دين ودولة، دار الفكر العربي، 1948، ص 18.

³ جميل بيضون، المرجع السابق، ص 150.

فقال الشيخ: "أفكر في العالم الإسلامي، فعلى الرغم من سلاطينه وأمرائه ورؤسائه وعلمائه فهم لا يزيدون عن أن يكونوا كقطيع من الغنم الذبيل داعي له، في كل محلّ من محلات الإسلام تجد المسلمين وعلماء الدين، ولكنك لا تجد في العالم الإسلامي مرشداً حقيقياً تكون غايته سوق الجميع إلى هدف واحد، إنّ ديننا الحنيف دين التوحيد أسس على الاتحاد."

ولكن الخلاف والتفرّق قد ساد جميع النواحي؛ لأنّ العلماء والمشايخ ليست لهم غيرة دينية حتى ينشروا العلوم والمعارف... وقد اتّصل بنا خبر العالم الإسلاميّ القوافل التي تردّ إلى بلادنا، وأننا مغلوبون في كل محلّ، وأنّ المقاطعات والخطط المعمورة تذهب من أيدي المسلمين في كل وقت وبسرعة البرق، فالإسلام في حالة من التدهور المخيف، وهو ما فكّرت فيه¹ كلّ هذه العوامل المجتمعة، حفّزت الشيخ السنوسي، على دفع عجلة الإصلاح؛ لصدّ أعداء الإسلام وتحقيق مجتمعا قوياً متكاملًا.

3. مبادئ الحركة السنوسية:

السنوسية حركة إصلاحية سلفية، وطريقة صوفية، جمعت بين النظرة الوهابية، للإصلاح، الديني، ومحاسن الطّرق الصّوفية²، لذلك لقيت استحساناً وعطفاً، في بيئة الحجاز، من أتباع الوهابية المتشدّدين، وقد تميّزت السنوسية، في نشاطها باعتدال، فكان هدفها الأعلى، هو جعل الإنسان مسلماً صالحاً، لا صوفياً غيبياً، وهذا الموقف مهّد لها الطّريق بين عامة الناس فانتشرت بين البدو انتشاراً واسعاً رغم بساطة معرفة هؤلاء بالطّرق الصّوفية، والتّعاليم الدّينية.

¹ محمد فؤاد شكري، مرجع سابق، ص13/12.

² علي المحافظة: الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، الأهمية للنشر والتوزيع، بيروت، 1987، ص57.

أدرك الشيخ السنوسي مدى أهمية تحضير العقلية والذهنية لدى أفراد المجتمع من أجل ايجاد مجتمع مسلم، يفهم أفرادهم شعائر الدين، ويتمسكون بشريعة الله وأدرك أن التحرر السياسي يجب أن يسبقه انتشار التمدد الروحي، والدعوة الأخلاقية في المسلمين¹

من خلال هذا نفهم أن العالم الإسلامي كان أمام تحديات خارجية وداخلية، فالخارجية تمثلت في السيطرة الاستعمارية الأوروبية أو في "استعمار أوربي مسلح بحضارة حديثة عملاقة"² هدفها طمس هوية العالم الإسلامي، أما التحديات الداخلية فتمثلت في هشاشة البنية الفكرية والدينية، وتردّي الأوضاع السياسية والاجتماعية وهذا كان نتيجة حتمية "لسلطنة عثمانية غدت بما تمثله جمود، وخرافة، ومظالم قيداً يعوق الأمة عن الانطلاق، وثغرة واسعة تتيح للاستعمار، أن يلتهم أوطان الاسلام"³ لقد أسس الشيخ السنوسي حركته على المبادئ التالية.

1- تطهير العقيدة الإسلامية مما شابها من بدع وخرافات والعودة إلى الإسلام النقي والصحيح، إسلام السلف الصالح المبني على القرآن والسنة "فهما الأصلان اللذان يصح الاعتماد عليهما في فهم الإسلام، دون الاجماع والقياس المتأخرين"⁴

2- أنكر الشيخ السنوسي، على أدعياء التصوف، بعض أحوالهم، ورفض شطحاتهم، وتواكلهم، وأعلن أنه "لابد أن نعرض ما جاء عن طريقهم على الكتاب والسنة، فإذا وافقهما قبلناه، وإلا فلا

¹ لوثرروب ستودارد، مرجع سابق، ص 299.

² محمد عمارة، تيارات الفكر الاسلامي، ص 262.

³ المرجع نفسه، ص 262.

⁴ جمال الدين الشيال: محاضرات عن الحركات الإصلاحية ومراكز الثقافة في الشرق الاسلامي الحديث، هندواوي للنشر، د ت، ط، ص

19.

انظر علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب، ص 57.

نقبله، ونفذَ الشَّيْخُ السَّنُوسِي أسمى معاني التصوف الحقيقي من البساطة في التعبير، والتَّعاون، وتحقيق الأخوة، وإطعام الفقراء¹ إلى غير ذلك من تلك المعاني السَّامية التي أمر بها الإسلام.

2- دعا إلى فتح باب الاجتهاد، في الإسلام، واعتبر إغلاق هذا الباب، سبباً في تحجّر الفكر الإسلامي، ودخول البدع إليه² وأنكر على من قال بأنّ الاجتهاد قد انقطع بالإجماع، وتحدّث عن التّقليد والمقلّدين قائلاً "لا يجب انحصار التّقليد في الأئمة الأربعة رضي الله عنهم؛ لأنّه لا واجب إلّا ما أوجبه الله ورسوله، ولم يوجب الله ورسوله على أحد من الناس أن يتمذهب بمذهب رجل من الأئمة فيقلّده دون غيره ... هذه بدعة قبيحة حدثت في الأمّة لم يقل بها أحد من أئمة الإسلام."³

3- عمل الشَّيْخُ السَّنُوسِي على جعل العالم الإسلامي، من أقصاه، إلى أقصاه، أمّة واحدة على رأسها خليفة واحد⁴، وإزالة كل الفوارق، التي وضعها المستعمر، واتّباع المذهبية، والطائفية، في العالم الإسلامي.

كنا قد أشرنا فيما سبق إلى أنّ الحركة السَّنُوسِيّة تختلف عن الوهابيّة في بعض الجوانب في طريقة نشر الدّعوة، ومن هذه الاختلافات إنشاء الزّوايا، ولقد جمع الشَّيْخُ السَّنُوسِي بين الجانب النظري والجانب العملي التّطبيقي لنشر دعوته الإصلاحية، فأنشأ الزّاوية التي تعدّ مركز إشعاعها تربّي أتباع السَّنُوسِي تربية إسلامية شاملة.

¹ محمد فؤاد شكري: السَّنُوسِيّة دين الدولة، مرجع سابق، ص 45.

² علي المحافظة، مرجع سابق، ص 57.

³ محمد فؤاد شكري، مرجع سابق، ص 30.

⁴ لوثرروب ستودارد، مرجع سابق، ص 299.

فالزّاوية في نظر "ابن السنوسي" هي النّواة الأولى للمجتمع،الّذي تحكمه سلطة، وعليه واجبات اجتماعية، واقتصادية، وسياسيّة، ودعوة جهادية كما تحدّث عن الزاوية فقال "والزّاوية في الحقيقة إنّما هي بيت من بيوت الله ومسجد من مساجده... والزّاوية إذا حلّت بمحلّ، نزلت فيه الرّحمة، وتعمّر بها البلاد، ويحصل بها النفع لأهل الحاضرة، والبلاد؛ لأنّها ما أُسست إلّا لقراءة، ولنشر شريعة أفضل ولد عدنان"¹

لقد نجحت العقلية التنظيمية عند السنوسي في جعل كلّ الزّوايا الّتي أسّسها بمختلف أمصار العالم الإسلاميّ، تسير وفق نظام دقيق تلتقي أسبابه عند الزّاوية الكبرى المركزية وخلق تنظيمًا هرمياً تحدّد مهام كلّ رتبة في الزّاوية.

¹ علي محمد الصلابي: الثمار الزكية للحركة السنوسية، مرجع سابق، ص 97.

أثر الحركة السنوسية في العالم الإسلامي.

إنّ انتشار زوايا الحركة السنوسية في معظم أصقاع العالم الإسلامي إنّما هو دليل على أثرها البالغ في النفوس، ورغم تأثر الشيخ السنوسي بدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب إلا أنّ الحركة السنوسية تجنّبت كثيراً من المشاكل والسلبات، بحيث انتهجت سبيل اللين، في محاربتها للبدع، والخرافات، ونبّهت العامة من الناس، إلى المفاصد العقديّة، التي كانت تشوب صورة الإسلام الحقيقي، و"مزجت السلفية النصوصية بشيء من براهين العقل، واتّخذت من التصفوف سبيلاً، لتهذيب النفوس"¹، واستطاعت هذه الحركة، أن تنتشر تعاليم، تؤكّد على مدى ضرورة، التربية الإسلامية المتكاملة، النظرية والعملية من خلال الزوايا التي أقامت في أنحاء العالم الإسلامي.

وتجدر الإشارة إلى العامل الرئيسي، الذي ساعدها على الانتشار، دون مضايقة، هو عطف السلطان العثماني، على مؤسس الحركة فقد أظهر عدم نيّته في الخروج على الخلافة العثمانية رغم مساعي الدول الاستعمارية تأليب السلطة العثمانية على الحركة السنوسية للقضاء عليها. وإذا كان لم شمل الأمة الإسلامية، وإزالة كلّ الفوارق، هو أحد المبادئ، التي تأسست عليها الحركة فإنّ ابن السنوسي فضل ألا يزيد من تفكّك المسلمين، وحرص كل الحرص على الإبقاء على وحدتهم²

¹ محمد عمارة: الصحوّة الإسلامية والتّحدي الحضاري، دار الشروق، ط.1 د.ت، ص 20.

² محمد البهي، مرجع سابق، ص 106.

كان للحركة، الأثر الكبير على الإصلاح، في العالم الإسلامي، حيث اجتهدت، في مواجهة الانحراف، الناشيء في عقيدة المسلمين، وتتقيتها من البدع، والخرافات، وتجريدها من الجمود، وساهمت في تخليص التصوّف من كثير من الشوائب التي علقت به وجعله إيجابياً وفاعلاً.¹

وبفضل جهودها الإصلاحية وصل الإسلام إلى مناطق كثيرة، في القارة الإفريقية، مثل "واداي" و"الباقري"، و"النيجر الأدنى"، و"الكونغو"، و"الكاميرون"، أو "تشاد".² واتّسع نشاط الحركة السنوسية، في هذه المناطق الإفريقية، أزجج المؤسسات التبشيرية الأوروبية، العاملة في إفريقيا، وأفسد عليها خططها، وقد كانت هذه المؤسسات طلائع للمدّ الاستعماري، فاضطّرت للاستغاثة بحكوماتها، لنضغط على السلطان العثماني، كي يحدّ من نشاط الحركة.³

وقد دفعت الحركة السنوسية بأتباعها إلى المشاركة في الجهاد ضدّ المستعمر في شتّى البقاع من العالم الإسلاميّ قاومت الغزو الإيطالي لل ليبيا الذي بدأ عام 1911 ودامت مقاومتهم البطولية عشرين عاماً.⁴

ما يمكن قوله إنّ الحركة السنوسية حركة إصلاحية نهضوية، قدّمت مشروع إصلاح ونهضة على بساطته، وقد نجحت من خلاله في إعطاء دفعة للمجتمع الإسلاميّ قاطبة إلى التحرّر من الخمول، والجمود الفكري والديني.

كما لا يمكن مقارنة مشروعها الإصلاحيّ، بما كان يجري في أوروبا، من تطوّر، في شتّى مجالات الحياة، من أجل ضرب مصداقيتها كما يفعل بعض النقاد، بل يكفي أن هذه الرّؤى

¹ جمال الدين الشيال: محاضرات عن الحركات الإسلامية، ج1، مرجع سابق، ص 70.

² لوثرروب ستودارد، مرجع سابق، ص 301.

³ محمّد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 265-267.

⁴ المرجع نفسه، ص 265.

الإصلاحية سواء حركة الشَّيخ محمد بن عبد الوهاب، أو حركة السَّنوسية، وغيرها من الحركات الإصلاحية الأخرى، وقد بزغ نورها في مرحلة كان العالم الإسلامي، يئنُّ تحت وطأة الاستعمار وتسلُّط الحاكم، لكن رغم ذلك استطاعت هذه الحركات الإصلاحية أن تترك بصمتها في الإصلاح، وقد وضع تعاليمها رجال حملوا على عاتقهم فكرة النهوض بمجتمعاتهم رغم اختلاف اتجاهاتهم ومبادئهم.

إنَّ حديثنا عن الحركة الوهابية والحركة السنوسية كان على سبيل المثال لا الحصر في مجال الإصلاح، وقبل الولوج إلى المبحث الموالي/ سنحاول أن نتطرق من خلاله إلى مسألة كانت قد فرضتها ظروف البيئة العربية والإسلامية وذلك بعد انفتاحها على الآخر سواءً نتيجة الاستعمار أو الإمتداد الثقافي الخارجي، وهي مسألة صراع الوافد والموروث، الأصالة والمعاصرة، وغيرها من التسميات، التي سميت بها، حسب خلفية، وقناعة كلِّ مفكّر، من رجال الإصلاح والنهضة، أمثال حسن حنفي والجابري اللذين استخدمتا مصطلح التّراث والحدّاث في مشروعهما الإصلاحي وهذا طبعًا ما لم نلمسه لدى بعض حركات الإصلاح، التي كانت قد سبقت عصرهما، مثل: الوهابية والسنوسية.

وعادةً، ما يكون للمنهج الإصلاحي، الدور البارز، أو المؤشّر الحقيقي، في توجيه مضمون المشروع الإصلاحي فكلّ من الحركتين السابقتين كان لهما منهج إصلاحيين عقدي محض تنوير العقول وإصلاح الأنفس ومحاربة البدع والطرقية والشرك والخرافة، بعبارة أخرى مضمون مشروعهما الإصلاحي، كان مسطرًا مسبقًا، انطلاقًا من مثل أعلى، هو القرآن، والسنة، ومنهج

السلف على عكس ما ذهب إليه حسن حنفي ومحمد عابد الجابري فيما بعد، حيث تطرّقا إلى مسألة النهوض، والبحث عن مقوماته، من خلال تحليل، وتمحيص شتى المسائل الفكرية، والاجتماعية، والدينية، والسياسية، ومختلف الجوانب، التي لها علاقة، بتطور المجتمع العربي، والإسلامي ككلّ، وهذا ما جعل مشروعهما الإصلاحي يتميز عن كثير من محاولات الإصلاح التي كانت قد مرّت مع الجيل الأوّل، والثاني للنّهضة العربية، وكانت مسألة الوافد والموروث أو التّراث والحادثة أهمّ المقومات التي من خلالها يمكن فهم ماضينا وحاضرنا والتخطيط لمستقبلنا، يقول حسن حنفي حول مسألة التّراث، والتّجديد " وليست القضية هي تجديد التّراث "، أو " التّراث والتّجديد"، لأنّ البداية هي التّراث وليس التّجديد، من أجل المحافظة على الإستمرار في الثقافة الوطنية وتأصيل الحاضر ودفعه نحو التّقدّم والمشاركة في قضايا التّغيير الاجتماعي التّراث هو نقطة البداية كمسؤولية ثقافية وقومية، والتّجديد هو إعادة تفسير التّراث، طبقاً لحاجات العصر، فالقديم سيق الجديد، والأصالة أساس المعاصرة والوسيلة تؤدي إلى الغاية، التّراث هو الوسيلة، والتّجديد هو الغاية، وهي المساهمة، في تطوير الواقع، وحلّ مشكلاته، والقضاء على أسباب ، معوّقاته، وفتح مغاليقه، التي تمنع أي محاولة لتطويره"¹

إذاً حسب حنفي، التّراث وسيلة، والتّجديد غاية، ومن دونهما لا يمكن تحقيق توازن اجتماعي للأمة، بين ماضيها، وحاضرها، وحتى مستقبلها.

ويذهب الجابري في كتابه التّراث والحادثة إلى أنّ المصطلحين التّراث والحادثة لا يتعارضان في تحقيق النّهضة، يقول في ذلك "...ومن هنا كان من متطلّبات الحداثة في نظرنا تجاوز هذا

¹ حسن حنفي - التّراث والتّجديد ، ص13

الفهم التّراثي للتّراث إلى فهمٍ حداثي، إلى رؤياٍ عصريةٍ له، فالحادثة في نظرنا لا تعني رفض التّراث ولا القطيعة مع الماضي بقدر ما تعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التّراث إلى مستوى ما نسمّيه بالمعاصرة، أعني مواكبة التّقدّم الحاصل على الصّعيد العالمي¹

¹ محمد عابد الجابري - التّراث والحداثة - مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت - ط1 - 1991 - ص15/16.

المبحث الثالث:

1. بؤادر الحداثة العربية الإسلامية، وإشكالية الوافد والموروث.

يتفق كثير من الباحثين، على أن فكر عصر النهضة، أو النهضة العربية الإسلامية، بصفة عامة، قد مرّت بمراحل عدّة، حتى اتّضحت معالمها في أواخر القرن التاسع عشر، وبداية القرن العشرين وفي خضم هذا التطوّر ظهرت عدّة تسميات، فهناك من يسمّي التغيّر الحاصل تجديدًا وهناك من يسمّيه يقظة وهناك من يطلق عليه حادثة فلا تهّم المصطلحات بقدر ما يهّم إلتماس التطوّر الحقيقي للفكر الإسلامي قاطبةً، سواءً في مجال علم الاجتماع، أو السياسة، والاقتصاد وحتى الجانب الديني العقدي، وهذا التطوّر جاء نتيجة الاحتكاك المباشر، والواسع، مع الغرب الذي كان يمثل تحديًا تاريخيًا ضاغطًا، على العالم الإسلامي¹، بما كان يحمله من نموّ وتطوّر في شتّى الأصعدة العلمية والصناعية، والتشريعات القانونية والسياسية والدستورية، في حين نجد أن الفكر الإسلامي، كان قد اقتصر في دراساته، على قضايا لا تتعدّى نطاق العقيدة، وإصلاح الواقع الاجتماعي، وهذا ما أشرنا إليه في حديثنا سابقا عن طبيعة المشروع النهضوي الذي قدّمه كلّ من الشّيخ محمّد بن عبد الوهاب، ومن سار على دربه، في مجال الإصلاح، أمثال: الشّيخ السنوسي، فبساطه البيئية، وهيمنة الدولة العثمانية، قرّم إن صح القول، من طموحات، رجال الإصلاح، إلى أبعد من ذلك، لكن رغم ذلك، هناك من يرجع يقظة الفكر الإسلامي، إلى بداية بروز هذه الحركات الإصلاحية، وذلك قبل الاحتكاك المباشر بالعالم العربي أي أن يقظة

¹ زكي الميلاد، من التراث إلى الاجتهاد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2004، ص 45.

الفكر العربي بدأت قبل وصول الجمعيات التبشيرية الأوروبية بمائة عام على الأقل¹ وقد اهتمت هذه اليقظة الفكرية العربية الإسلامية بالتأكيد على الحقائق الأساسية لفكر الحضارة الإسلامية، ومن أهم هذه المبادئ:

1. كرامة الإنسان وحرّيته.

2. امتزاج الروحية بالمادية، والعمل اليوم والغد معًا.

3. قل هاتوا برهانكم في كل قضية (مبدأ سياسة العقل والعلم)

4. حفظ التراث وتجديده.

5. تجديد الفكر بالغريلة، وإقصاء القشور والاجتهاد والمواءمة مع التطور والزمن والبيئة.

6. حماية الوطن والحضارة والتسلّح، واليقظة للعدو.

7. الدعوة إلى العدل الاجتماعي، ومساواة الأجناس، والمفاضلة بالعمل، والتضامن

الاجتماعي.²

إذن كانت القوة الجديدة، التي تحمل لواء اليقظة، هي الأمة العربية، والحركة الجديدة، التي تحمل

لواء تصحيح مفهوم الإسلام، هي دعوة التوحيد، ومن هنا بدأت مرحلة اليقظة³ من قلب العالم

العربي في منتصف القرن الثاني عشرة هجري، والثامن عشرة ميلادي.

قد يوافق "حسن حنفي" ما ذهب إليه "أنور الجندي" في جزمه أنّ مسألة اليقظة أو النهضة أو

حتى التنوير، كانت قد بدأت منذ أن خرجت تيارات الإصلاح للعلن، وقد سبق الحديث، عن

¹ أنور الجندي، تاريخ الغزو الفكري والتغريب، دار الاعتصام، القاهرة، (د.ط)، (د.ت)، ص 23.

² المرجع نفسه، ص 23.

³ أنور الجندي، اليقظة الإسلامية في مواجهة الاستعمار، دار الاعتصام، القاهرة، ط1، 1978، ص 31.

هذا، ويرى "حنفي" أنّ مصدر التنوير يعود إلى الممارسات الأولى في الفكر الإسلاميّ، وأنّه سمة مشتركة بين كلّ المجتمعات؛ لأنّ فلسفة التنوير ترى أن "العقل سلطان على كلّ شيء، وأنّ العقل أساس النقل كما هو الحال في تراثنا الاعتزالي الفلسفي، وأنّه مقياس لصحة العقائد وأساس للعلم ووسيلة للقضاء على الخرافات والجهل والخوف، وإتجاه نحو العالم الحسي"¹.

إنّ كلّ الممارسات والمبادرات الإصلاحية التي سعت إلى إخراج كل أقطار العالم الإسلاميّ حاربت الظلم والجهل والتخلف، وعملت على محاربة الجمود والتخلف والتقليد الأعمى أصبحت أمام تحديات عدّة نذكر منها القوى الاستعمارية المتكالبة لاحتلال العالم العربي الإسلاميّ وأكبر تحدّ تمثّل في الفكر العربي، الذي نهل منه رجالات إصلاح كثر كانوا قد تشبّعوا فيما سبق بفكر الحركات الإصلاحية الإسلاميّة، هذا التحديّ، أو ما يطلق عليه، بصدمة الحداثة، سيؤدّي إلى تحولات في الفكر الإسلاميّ.

1. تحولات الفكر الإسلاميّ:

لقد شهد الفكر الإسلاميّ تعدّدية فكرية إن صح القول تجاه هذا الوافد الجديد، فتعدّدت الرّؤى بين القبول والرفض والتوفيق، فظهر العلمانيون والإصلاحيون، والتحرّريون، والاجتماعيون، والسلفيون، إلّا أنّ التحديث والنهضة، هو الطابع الفكري لكلّ رواد هذه الحركات أمثال الأفغاني وعبدّه والطهطاوي الذي يعد كتابه "تخليص الأبريز كما يقول محمد عمارة" أول نافذة أطل منها العقل العربي على الحضارة الأوروبية الحديثة²، إضافة إلى خير الدين التونسي والبستاني وفرح

¹ حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 1411هـ / 1991م، ص 307.

² محمد عمارة، العرب والتحديث عالم المعرفة، يصدرها المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1980م ص 196.

أنطوان ولطفي السيد وقاسم أمين، وشبلي ويعقوب صروف، وغيرهم من رواد الإصلاح والتنوير في العالم العربي الإسلامي.

في خضم هذا التحول، أصبح الفكر العربي والإسلامي أمام خيارات ثلاثة "التيار الإصلاحي الذي يبدأ بأنه لا يتغير شيء في الواقع إن لم يتغير فهمنا للدين أولاً، والتيار الليبرالي الذي يبدأ بأنه لا يتغير شيء في الواقع إن لم نبني الدولة الحديثة أولاً والتيار العلمي العلماني الذي يقصره دعاة التنوير وحده على التنوير، يبدأ بأنه لا يتغير شيء في الواقع، إن لم يتغير فهمنا للطبيعة، ونبدأ بالعلم أولاً"¹، بما أننا في خضم الحديث عن بداية حادثة الفكر الإسلامي فإنه أولى بنا أن نؤلف أحد أعظم مؤطري هذه المرحلة التاريخية، من النهضة العربية الإسلامية، حقّه، ألا وهو: جمال الدين الأفغاني الذي يعدّ المنظر الأول للفكر الإسلامي الحديث، ويرى البعض في جمال الدين الأفغاني بأنه أهم رجالات الإصلاح، وذلك باتفاق جميع المتخصصين.²

فقد كان أول مشعل للحركات الإصلاحية في القرن الأخير³ وله دور كبير في انبعاث وتطور الفكر الإسلامي الحديث، وتشكيل ملامحه العامة واتجاهاته الرئيسية، فلقد دعى جمال الدين إلى الإصلاح الديني والعلمي، إضافة إلى كفاحه، في سبيل توحيد العالم الإسلامي، ضدّ الغزو الأوروبي وذلك في إطار حركة دينية تجديدية، ويرى مالك بن نبي (1905-1973) "أنّ جمال الدين كان رجلاً ذا ثقافة فريدة عدت فاتحة عهد رجل الثقافة والعلم في العالم الإسلامي الحديث

¹ حسن حنفي، الدين والثقافة والسياسة في الوطن العربي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة، مصر. 1998م ص220.

² زكي الميلاد، مرجع سابق، ص47.

³ المرجع نفسه، ص47.

ولعلّ هذه الثقافة هي التي دفعت الشبيبة المثقفة على أثره في اسطنبول وفي القاهرة وفي طهران وهي الشبيبة التي سيكون من بينها قادة حركة الإصلاح¹

إنّ إسهامات جمال الدين الأفغاني 1838م-1897م في مجال الإصلاح والنهضة، دفعت العديد من الكتاب الغربيين، إلى الاهتمام بأرائه، وتأثيراته الفكرية، على الساحة الداخلية، للعالم الإسلامي، أو الخارجية، فهو في نظر تشارلز آدمز "العامل الجوهرى في إحياء حركة التجديد في مصر"²، وهي نفس الرؤية التي يحملها اتجاهه المستشرق الألماني كارل بروكلمان.

قدّم جمال الدين الأفغاني مفهوماً إسلامياً واسعاً يُمثّل قاعدة أساسية لحركة اليقظة الإسلامية ومن أبرز النقاط التي ارتكز عليها نذكر ما يلي:

أولاً: الدعوة إلى توحيد الأمة الإسلامية، ضدّ المدّ الاستعماري، الذي يسعى إلى السيطرة، على الأمة الإسلامية³ ويوضح هذا في قوله " هذه الأمم الإسلامية وإن اختلفت بهم البلدان، وتباينت البقاع والمكان وتنوّعت الأجناس، وافترقت الألسنة، فقد وحدتهم وحدة الإسلام، وجمعتهم جامعة الدين، وهي جامعة كبرى، تتلاشى أمامها، الجامعات الصّغرى، وتلغى الفروق، فيكون جميع المسلمين، بها إخواناً، حكومة إسلامية، تأمر بالإسلام، وتعاليمه، إمامها القرآن، وأساسها العدل والشورى، واختيار خير الناس لتولي أمورها، ولست أعني أن يكون لهم إمامٌ واحدٌ، فإن هذا ربما

¹ مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ط5، 1986، ص50

² زكي الميلاد، المرجع السابق، ص 47.

³ المرجع نفسه، ص 47.

كان متعذراً، وإنما أعني أن يكون سلطان جميعهم القرآن ووجهه، ووحدتهم الدين، وكل ذي ملك في ملكه، يسعى بجهده لحفظ الآخرين ما استطاع فإن حياته بحياتهم وبقائه ببقاءهم.¹

ثانياً: تحرير العقيدة من الجبرية الصوفية السائدة آنذاك، ورخص الرأي القائل بأن سبب ضعف المسلمين هو اعتقادهم بالقضاء والقدر.²

ثالثاً: كشف عن جوهر الإسلام من منطلق مفهوم عميق أصيل، ودعى إلى فهم الدين بطريقة تسمح بالحياة من خلال تطبيق تعاليمه كما دعا إلى تجديد الفكر الإسلامي اعتماداً على العودة إلى الأصول، وقدوة بالسلف الصالح.³

رابعاً: ردّ على الدهريين أصحاب المذهب المادي الذي انتشر في الهند، ورأى الأفغاني أن هذا المذهب سيفرّق المسلمين إلى طائفتين، طائفة أصحاب الطاعة، والولاء للحاكم، المستعمر، والطائفة الأخرى المناوئة لنفوذه وولايته.⁴

خامساً: دعا جمال الدين الأفغاني إلى إعادة التنظيم السياسي في العالم الإسلامي على أساس القوة الإسلامية.

سادساً: أكد على أن القرآن الكريم، هو المصدر الوحيد الذي يعصم الأمة الإسلامية من الفرقة والجور والضعف، وفي نفس الوقت هو مصدر العزة والمناعة والشجاعة، وفهمه فهماً صحيحاً يحفظ العقيدة، من أباطيل الزنادقة، والباطنيين، وكلّ ما وضعه الحاقدون، على الإسلام، من

¹ مالك بن نبي، المرجع السابق، ص 50.

² تشارلز آدمز، الإسلام والتجديد في مصر، ترجمة عباس محمود، لجنة دائرة المعارف الإسلامية، القاهرة، 1935، ص 7.

³ زكي الميلاد، مرجع سابق، ص 54.

⁴ السيد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام، طبعة المنار بمصر، ط1، ج1، ص 117.

الأحاديث الكاذبة، التي حوّرتها؛ تحويرًا شديدًا، وأبعدته عن أصوله، ففرّقت شمل هذه الأمة، وأضعفت كيائها، فتضعضت أركانها بالتواكل الذي جائها من أهل الحلول والتصوّف.¹

من خلال هذه النقاط، التي ارتكز عليها جمال الدين، وأخرى لم نتعرّض لها بالذكر في بناء مشروعه الإصلاحية، أو مشروع اليقظة، يتّضح لنا أنّ المفكر لم يخرج عن دائرة المبادئ التي وضعها الشيخ محمد بن عبد الوهاب، من أجل النهوض، بالأمة العربية الإسلامية، ولتحرير العقيدة من الخرافات والبدع ومن الجبرية الصوفية، التي انتشرت أفكارها آنذاك في أرجاء العالم الإسلامي في العهد العثماني.

¹ شارل سان برو، حركة الإصلاح في التراث الإسلامي، ترجمة وتقديم، أسامة نبيل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، ط1، 2013 ص 111.

مصادر الحداثة في العالم العربي الإسلامي:

اختلف الكثير من الباحثين والمؤرخين حول تحديد المصادر والعوامل الحقيقية التي أسهمت بشكل أو بآخر في بناء النهضة الإسلامية، كل باحث يبني نظريته إلى النهضة العربية انطلاقاً من فترات وأحداث معينة، ربّما يرى فيها العامل الأساس في تلقيح بذور النهضة والتحصّر في العالم العربي الإسلامي، ونجد الكثير من الدارسين لا سيّما الغربيين يجعلون من حملة نابليون على مصر 1798 الإرهاصات الأولى للنّهضة العربيّة¹ الإسلامية لكن يمكننا الجزم أن المتصفح لأوضاع العالم العربي الإسلامي، سيجد أنّ مظاهر اليقظة العربيّة، ظهرت بوادرها، قبل حملة نابليون على مصر بعقود وهذا ما نلمسه في بعض كتابات أنور الجندي مثلاً، لكن ربّما الطّابع الذي كانت تظهر فيه هذه اليقظة، يختلف عن الجوّ، الذي ساد العالم العربي غداة الحملة الفرنسيّة، على مصر، بحيث أعطت هذه الأخيرة، دفعا قويا، لليقظة العربيّة في مختلف جوانب الحياة الاجتماعية، وهنا ربّما يمكن التّريق، بين إرهاصات اليقظة السابقة، النّابعة من البيئة العربيّة الإسلاميّة، وبين ما تمّ استقدامه من الحضارة الغربية، التي كانت قد بلغت أشدها آنذاك في كلّ الأصعدة السياسيّة، والاجتماعيّة، والاقتصاديّة، والعسكريّة.

ونظراً للتّغييرات الهامّة، التي حصلت جرّاء الحملة الفرنسيّة، والتي استطاعت أن تُحدث قفزة لدى بعض جوانب المجتمع العربي وإن كان يعتبرها البعض بداية لفساد المجتمع العربي² ارتأينا أن

¹ د/ اسماعيل أحمد ياغي، مرجع سابق، ص 18.

² المرجع نفسه، ص 18.

نشير إلى بعض المحطّات الّتي بالفعل كان لها صدى في بعث حركة اليقظة العربيّة على غرار، حملة نابليون: كالبعثات العلمية، وإرساليات التبشير، والطّباعة، والترجمة، وغيرها، من المحطّات، الّتي يشهد لها ، كلّ باحث في شأن النهضة العربيّة، بأنّها بوادر حقيقية للنهضة العربيّة.

• حملة نابليون على مصر 1798:

سار نابليون في 19 مارس 1798 متّجّها إلى مصر حيث نزلت قواته على شواطئ الإسكندرية في 02 يوليو 1798، فترصفوا على المدينة فاحتلّوها ثمّ القاهرة بعد تقهقر جيوش المماليك أمامه ليعلن على الملأ مشروعه الذي كان الغرض منه توطيد أقدامه في مصر.¹

كانت رغبة نابليون أن يتقّادى في دخوله إلى مصر الطّرق الكلاسيكية في الغزو من حروب وفتن فلجأ إلى أسلوب المودّة والمساعدة؛ بحيث أظهر للمصريين أنّه لم يأت لمصر إلّا لإنقاذها من سطوة المماليك، ونشر معالم الحضارة، والتمدّن، الموجودة في الغرب، كما ادّعى، أنّه يقوم بتطبيق تعاليم، الإسلام الدّنيوية، وأنّه يحترم القرآن، وأنّ الناس جميعاً متساوين عنده، وأعلن احترامه للسلطان العثماني.²

رغم التزلّف الذي اصطنعه نابليون، إلّا أنّ حقيقة حملته أنّها كانت استعمارية محضة كباقي الحملات، والغزوات العسكرية، التي عرفتھا المنطقة العربيّة، في القرون الوسطى³ بحيث عمد، نابليون، إلى التقتيل، والتتكيل بالمصريين، ردّا على أحداث القاهرة، التي دعا إليها، الأئمة والمؤذنون⁴ وهذا يبيّن أنّ الغرض من الحملة القضاء على النفوذ البريطاني بالكامل في المنطقة كما يمكن أن نستشفّ، من جهة أخرى، رغبة رجال الدين الفرنسيين، في الانتقام إن صح القول من مصر، التي كانت الدّرع المتين، أمام الحملات الصليبية، كلّ هذه العوامل، ساهمت في أن

¹ محمّد بديع شريف، البقطة الفكرية والسياسية في القرن التاسع عشر في دراسات تاريخية في النهضة العربية الحديثة، بيروت، ط2، 1984، ص30

² منذر معاليقي، معالم الفكر العربي في عصر النهضة العربية، دار إقرأ، 1986، ص 44- 54

³ المرجع السابق، ص51

⁴ المرجع نفسه، ص 62.

تكون الحملة على مصر جبّارة ومجهّزة بوسائل الغزو، والقتال، المصحوبة بالعلماء والمختبرات والأدوات، ووسائل الطّبع، والنشر.¹

إنّ الصّورة الّتي ظهر عليها نابليون تجسّد المفهوم العام الّذي يعتقده الغرب تجاه الشّرق بصفة عامّة، والإسلام خاصّة، إلّا أنّ حملته العسكرية فشلت ولم تحقّق مآربها، فيما يبقى جانب آخر وهو الأهمّ الّذي يمكن أن نعتبره من إيجابيات الحملة، ألا وهو زرع أفكار القومية والوطنية بين أفراد المجتمع المصري² كما استطاعت مصر أن تتعرّف على نمط حياة جديدة في ظلّ الحملة الفرنسيّة، وظهور مستجدات جديدة على السّاحة السّياسية كتأسيس مجلس الوزراء.³

يذكر المؤرّخ: "عبد الرحمان الجبرتي"، بعض مناصب الحملة الفرنسيّة، على مصر كإنشاء المعهد العلمي ومختبراته ومكتشفاته، ورجال الاختصاص الّذين عملوا على تحبيب المصريين بالعلوم، وتنوير بصائرهم، وتعريفهم على الحياة الجديدة، وهذا ما دفع ببعض المؤرّخين والكتاب إلى وصف حملة نابليون، على مصر، بنهاية القرون المظلمة، وبداية العصر الحديث، وذلك مقارنة ببعض المؤثرات الأجنبية، الّتي سبقت الحملة، والّتي لم تخدم المجتمع المصري، في أي مجال من المجالات.⁴

لقد نجحت الحملة الفرنسيّة في أن تلعب دور "الماس الكهربائي" الّذي لامس عقول الشّرقين وخاصّة المصريين، والعرب، والمشاركة إلى الحدّ الّذي "ينبه ويوقظ" دون أن "يصعق ويميت".⁵

¹ محمّد بديع شريف، البقطة الفكرية والسياسية في القرن التاسع عشر، مرجع سابق، ص 30/29

² محمّد عمارة، الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوي، ج1، ط1، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1973، ص 14-15.

³ منذر معاليقي، البقطة الفكرية والسياسية في القرن التاسع عشر، مرجع سابق، ص 62-63.

⁴ المرجع نفسه ص 54.

⁵ محمّد عمارة، الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوي، مرجع سابق، ص 13.

كان للحضور الفرنسي بمصر اتصال مباشر مع الثقافة الغربية لا سيّما الأفكار الإصلاحية الليبرالية، التي تجسّدت معالمها، في فترة محمّد علي، الذي يساهم بدوره، في تقوية العرقة، بين المجتمع المصري، والمجتمع الغربي.

أسهمت الحملة الفرنسيّة في زعزعة الأفكار والمفاهيم داخل المجتمع المصري بحيث ظهر اتّجاه يدعو إلى التغريب وفق مفاهيم جديدة على المجتمع ولقد ظهر هذا الاتّجاه في بدايته في صورة التعاون ما بين المسلمين والغرب؛ للانتفاع بما وصلت إليه أوروبا من علوم وتمدّن لكن لا يلبث أن ينقلب هذا التّعاون المزعوم إلى غزو فكري بعد عقود من الزمن ويصبح يهدّد الهويّة العربيّة الإسلاميّة.

كنت قد ذكرت آنفاً أنه لا يمكن أن نغضّ البصر عن ما قدّمته الحملة الفرنسيّة من تجديد في مصر وباقي أمم الشرق؛ باعتبارها الدافع الرّئيس لليقظة العربيّة، لكن لا يجب أن ننسى أن هذا الدافع، كان قد وجد الأرضية ممهّدة، من خلال الإرهابات الأولى للنّهضة، متمثّلة في حركات الإصلاح، وبعض التمردات، والانفجارات الشعبيّة ضد استبداد بعض حكام الأتراك.

إنّ ما يمكن استخلاصه هو أنّ اليقظة العربيّة الإسلاميّة أسهمت في بعثها جملة التفاعلات والمؤثرات الخارجية، إضافة إلى التحوّلات الداخلية، الحاصلة في شتّى المجالات السياسيّة، والاجتماعيّة، والاقتصاديّة، والتي حدثت في مصر، وبعض أقطار المشرق العربي.

1

¹ د. منذر معاليقي، اليقظة الفكرية والسياسية في القرن التاسع عشر، مرجع سابق، ص 28/25

II. البعثات العلميّة:

بعد فشل الحملة الفرنسيّة، ورحيل الفرنسيين، عن مصر، كانت بذور أفكار القومية، والتمدّن، والتحضر، والانفتاح على الآخر، التي كانت قد زُرعت سابقًا قد أتت أكلها، وقد تفتّحت الآفاق، عن نشوء، نهضة فكرية حقيقية، وقد أسهم والي مصر آنذاك: محمد علي باشا¹ بإسهامات وافرة في هذه النهضة، فأرسل البعثات إلى أوروبا، وجعل من الأزهر مركزًا لتكوين هذه البعثات² كما أنشأ المدارس العالية، فكانت موطنًا للمختصين الوافدين من الغرب والمتعلّمين من أبناء مصر. كانت البعثات العلمية إلى أوروبا، هي جوهر النهضة الحديثة في مصر، ودافعاً قويًا لليقظة العربيّة الإسلاميّة في الشرق، فلم يجد ولاية الأمر في مصر بُدّاً من الشروع في نقل آثار الغرب إلى اللغتين العربيّة والتركية في مصر³، وتعدّ تجربة محمد علي هي أولى المحاولات في تاريخ العالم العربي الإسلامي الحديث.

اهتمّ محمد علي، بما يجري في الدّول الغربية من حضارة وتمدّن، وخاصّة المجتمع الفرنسي وإدارته المنظّمة، فعمد إلى الاهتمام باللّغة الفرنسيّة، التي حملت معها أفكار الثورة الفرنسيّة⁴.

¹ ولد محمد علي عام 1769، في مدينة كفالة باقليم مقدونيا، انظر تكوين العرب الحديث لسيار الجميل دار الشروق-الأردن 1997، ص 312، 314.

² عرفت مصر أول محاولة لتحديث الدولة على يد (علي بيك الكبير، ت 1773) والذي أعلن استقلاله عن الدولة العثمانية 1769، انظر ابراهيم مروان حول تحرير مفهوم النهضة في الفكر العربي، ع 40/39 يونيو/أكتوبر 1985 ص 10.

³ د، محمد بديع الشريف، اليقظة الفكرية والسياسية، مرجع سابق، ص 36.

⁴ د، منذر معاليقي، معالم الفكر العربي في عصر النهضة، مرجع سابق، ص 66.

أنشأ محمد علي، المدارس النظامية؛ كمدرسة أركان الحرب، في أبي زعل عام 1826، كما شرع في إرسال البعثات العلمية، إلى الخارج، في نفس السنة، وأرفق هذه البعثات بأئمة للصلاة أشهرهم رفاة الطهطاوي 1801-1873¹ الشيخ الذي رافق كما ذكرنا البعثة من أجل الصلاة، وبعض التعاليم الدينية، تحوّل فيما بعد إلى قطب من أقطاب النهضة العربية في العصر الحديث وذلك من خلال مساهماته في شتى المجالات السياسية والاجتماعية والدينية والترجمة، كما يعود له الفضل، بترجمة عديد الكتب المهمة لاسيما القانون الفرنسي لمونتسكيو، وسنحاول التوسّع، في فكر هذا العلامة، خلال دراستنا للتيار الحداثي خلال عصر النهضة العربية، وذلك في الفصل الآتي:

• الإرساليات التبشيرية:

قبل أن نتطرّق إلى هذا العنصر بالذات، يكون لزاماً علينا، أن نشير ولو بإيجاز، إلى بعض النقاط التي يجب توضيحها، إلى من ساقته الأقدار، لقراءة هذا العمل المتواضع، فقد ركّزنا على هذه النقاط، في محاولة الكشف، عن بعض بواعث اليقظة العربية، وكنا قد أسلفنا الذكر أنّ هذه البواعث رغم السلبات التي عادت بها على المجتمعات العربية الإسلامية خلال عصر النهضة ولا زالت لحدّ الساعة تجد من يراها، إلّا أنّ هناك جوانب منها أعطت الفرصة للفرد العربي كي يتطلّع إلى مجتمع مثالي من خلال ما كسبه من أفكار، ومبادئ التحضّر الغربية، وفيما يخصّ هذا العنصر بالذات الإرساليات التبشيرية إلى البلدان العربية الإسلامية ، ورغم اعتراف روادها

¹ رفاة الطهطاوي، هو مفكر وعالم ازهري ولد بمصر عام 1801 وتوفي سنة 1873، انظر صلاح زكي احمد اعلام النهضة العربية-محمد عمارة ، رفاة الطهطاوي رائد التنوير في العصر الحديث، ص37.

من المجتمع الأوروبي، بأنّ هدفهم الوحيد، والأوحد؛ هو تجرّيد الفرد، العربي المسلم، من هويّته الدّينية واقتلاع الإسلام من نفوس الناس لتحلّ النصرانية محلّه، إلا أنّني أرى أنّ هناك إيجابيات كثيرة، جرّاء هذه الإرساليات، أهمّها: تنوير عقل الفرد العربي، وبتعبير آخر أنّ هذه الإرساليات كانت تركّز في نشرها لأفكارها المسيحية، على الجانب التّعليمي للفرد، وهو العنصر الذي كان يعتقد الكثير من أفراد المجتمع العربي في شتّى أقطاره، فقد تمّ إنشاء الكلية السورية الإنجيلية، بيروت عام 1865م ثمّ كلية الأستانة سنة 1863 ثمّ الجامعة الأمريكية بالقاهرة سنة 1919م¹. أمّا الهدف الحقيقيّ، من الإرساليات التّبشيريّة، إلى المجتمعات العربيّة الإسلاميّة، فيمكن في قول المبشّر "رامير": "إنّني أحاول أن أنقل المسلم من محمّد إلى المسيح، ومع ذلك يظنّ المسلم أن لي في ذلك غاية خاصّة، أنا لا أحبّ المسلم لذّاته، ولا لأنّه أخ لي في الإنسانيّة، ولولا أنّي أريد ربحه إلى صفوف النّصارى؛ لما كنت تعرّضت له لأُساعدّه".²

على الرّغم من النّيّة السيّئة، المُبيّنة للمجتمع العربي الإسلاميّ، إلّا أنّ هناك بعض المفكرين العرب المسلمين الذين أبنعت ثمارهم في حضن الحضارة الغربيّة، لكن تمّ قطافها في مجتمعاتهم العربيّة على غرار الطّهطاوي الذي ألّف وترجم، وتتلّمذ على يديه عشرات المترجمين في مصر. ونختم هذا العنصر، بقول المبشّر، الحاقّد على الإسلام والمسلمين "زويمر"³ الذي صرح في المؤتمر التّبشيريّ، الذي عقد في القدس عام 1928 "... ولكن مهمّة التّبشير، التي ندبتكم دول المسيحية للقيام بها في البلاد المحمدية ليست إدخال المسلمين في المسيحية فإنّ هذا هداية لهم

¹ علي جريشة، اساليب الغزو الفكري للعالم الاسلامي، دار الاعتصام المدينة المنورة، ط3، 1399/1979م، ص30.

² مصطفى الخالدي- عمر فروخ: التبشير والاستعمار في البلاد العربية، ط1، بيروت، لبنان، ص 192.

³ التعريف بزويمر، ص 340.

وتكريماً، وإنّما مهمّتكم أن تخرجوا المسلم من الإسلام، ليصبح مخلوقاً لا صلة له بالله وبالتّالي
فلا صلة تربطه بالأخلاق، الّتي تعتمد عليها الأمّ في حياتها، وبذلك تكونون أنتم بعملكم هذا،
طلّيعة الفتح الاستعماري، في الممالك الإسلاميّة.¹

¹ د، احمد عبد الوهاب: حقيقة التبشير بين الماضي والحاضر، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، ط1، 1401هـ، ص 160-161.

• الصحافة:

عندما حلّ نابليون بحملته إلى مصر كان مصحوباً بالعلماء والمبشرين الذين نقلوا معهم كلّ الوسائل الحديثة، التي كانت قد اكتشفت، في أوروبا آنذاك، ومن أهمّها المطبعة، التي كان لها الدور الفعّال في نشر الأفكار والمعتقدات، التي حملها بوناپرت، وعلماء الحملة إلى مصر، وقد تم إنشاء أول مطبعة عربية في القاهرة أيام الحملة الفرنسيّة هي المطبعة الأهلية في 14 يناير 1799.¹

كان الهدف من هذه المطبعة هو طبع بيانات بوناپرت ونداءاته ومراسيمه، حيث كانت المطبعة أداة من أدوات الاستعمار يستخدمها كحلقة وصل بينه وبين الشعب المصري، وقد صدرت عن هذه المطبعة بعض الإصدارات نذكر على سبيل المثال "وصايا لقمان الحكيم" في 120 صفحة من تأليف مدير المطبعة جان جوزيف مارسيل، ونشرت كتاب لمارسيل عن قواعد اللغة العاميّة المصريّة، واستعمالها باللّغتين العربيّة والفرنسيّة وكتب أخرى من تأليف ديجنيت من كبار أطباء الحملة منها كتاب عن الجدري²، وتوالى الإصدارات في المطبعة إلى غاية 1801 تاريخ انتهاء الحملة الفرنسيّة، حيث أمر بوناپرت بنقل هذه المطبعة إلى باريس مع جميع الآلات والمخطوطات العربيّة وتجدر الإشارة كذلك إلى أنّ دخول المطبعة إلى مصر تزامن وظهور أول صحيفة في مصر، وهي جريدة لوكورييه دي ليجيب Le courrier de L Egypte (بريد مصر) ،

¹ لويس عوض: تاريخ الفكر المصري الحديث، مكتبة مديولي، القاهرة، ط4، 1987، ص 397
² المرجع نفسه، ص 397.

التي كانت تصدر كل خمسة أيام، تشتمل على أخبار مصر الداخلية، وباقي الأقاليم الأخرى، كما قال الجبرتي "لأنّ القوم كان لهم مزيد اعتناء بضبط الحوادث اليومية في جميع دواوينهم، وأماكن أحكامهم".¹

لقد اشتهرت في مصر ثلاثة صحف أهمّها "الوقائع المصريّة"، ومجلة "وادي النيل" ومجلة "يعسوب الطّب" دون غيرها، ولم يستمرّ وقت طويل، حتى بدأت الصحف، تنتشر في القاهرة، والإسكندرية، وعمل على تحرير هذه الصحف، المسيحيون السوريون، الذين سبقوا غيرهم، من الناطقين بالضاد، في هذا الفنّ، ومنهم تعلّم المصريون إنشاء الجرائد. لجأ هؤلاء السوريون إلى مصر طلباً للرزق؛ لأنّ الخديوي إسماعيل، كان يغدق على الكتاب، والشعراء، والأدباء بالمال الوفير ولولا كرمه لما ازدهرت الصحافة في وقته ولبقيت منحطّة وساعده في بعث هذه النهضة وزرأه كعلي باشا مبارك، وعبد الله باشا فكري، ورياض باشا رئيس النظار.²

كان للمفكر رفاعه الطّهطاوي الفضل في تطوّر الصحافة، وإن كان على صعيد البيئة المصريّة وذلك ما دفع لويس عوض، للقول: "من واجبنا أن نسمّيه (الطّهطاوي) أبا الصحافة المصريّة³، أسهم رفاعه الطّهطاوي، في تنوير الرأي العام، من خلال الصحافة، بترجمته لبعض المؤلّفات، والمقالات الأجنبية، ونشرها في الصحف، إضافة إلى دفاعه، عن اللغة العربيّة، وجعلها الأولى والأساسية، مقارنة بالتركية، لاسيّما جريدة الوقائع المصريّة، وهذا ما دفع الدكتور إبراهيم عبده في كتابه عن تاريخ الوقائع المصريّة إلى القول: "وكان بمكانة رفاعه الطّهطاوي، أثر كبير في

¹ لويس عوض: تاريخ الفكر المصري الحديث، المرجع نفسه، ص 398.

² فيليب دي طيرازي، تاريخ الصحافة العربية، المطبعة الادبية، بيروت، ج3، 1914، ص4.

³ لويس عوض، تاريخ الفكر المصري، مرجع سابق، ج1، ص 250

تقدير الصحافة، واعتبارها، واحترام لغة البلاد فيها؛ فإنّ مكان اللغة تبدّل، فأصبحت العربيّة في الناحية اليمنى تتصدّر في الجريدة صفحاتها الأربع، وأخذت التركية مكان اليسار.¹

أسهمت الصحافة بشكل عام في بعث الرّوح التقدّمية في المجتمعات العربيّة كافة وإن كنّا قد ركّزنا الحديث عن الصحافة، داخل المجتمع المصري، فقط لإبراز قوّة الدّفع، الّتي أعطتها الصحافة للمجتمع، أما باقي المجتمعات العربيّة فهي الأخرى، عرفت ظهور جملة من الصّحف ساهمت في تنوير، الرّأي العام، وإن كانت في غالب الأحيان، تخدم الطّرف، الّذي أصدر، هذه الصّحف، ألا وهو المستعمر، نذكر على سبيل المثال: صحيفة "المبشّر" أنشئت عام 1847 في الجزائر عاصمة المغرب الأوسط² وأصدرت صحيفة "مرآة الأحوال" سنة 1855م لصاحبها رزق الله حسون الحلبي، في عاصمة آل عثمان، وصحيفة "حديقة الأخبار" سنة 1858م في بيروت لصاحبها خليل الخوري، وصحف أخرى لأحمد قارئ الشّيدّاق، وبطرس البستاني وغيرهم.³

- حركة الترجمة في المجتمع العربيّ:

لقد تمّت الإشارة فيما سبق، إلى جملة من البواعث، الّتي أسهمت في دفع، عجلة النّهضة، والتحصّص، في المجتمعات العربيّة، ونتطرّق فيما يلي - ربّما - إلى أهمّ منفذ لا يزال إلى وقتنا الحاضر وهو الترجمة، وسمّيته بالمنفذ؛ لأنّها تعدّ مدخلا إلى جوهر الحضارات والأمم، وذلك من خلال دراسة علومهم وأفكارهم.

¹ جمال الدين الشيال ، تاريخ الترجمة والحركة الثقافية في عصر محمّد علي، دار الفكر العربي، مصر، (د ط)، 1951، 140

² فيليب دي طيرازي، تاريخ الصحافة العربيّة، مرجع سابق، ص 47.

³ المرجع السابق، ص 47.

بدأت حركة الترجمة، في عصر "محمد علي"، وذلك بعد أن تسلّم زمام السّلطة، في المجتمع المصري، وعكف على إصلاح شؤون المجتمع، وإدارته، وكانت لـ "محمد علي" قناعة بضرورة الترجمة؛ للاطلاع على ما أنجزه العالم العربي، والأوروبي، وركّز اهتمامه، على الكتب العلمية، معتمداً في ذلك على جملة من المترجمين الأوروبيين وغير الأوروبيين من السّوريين المسيحيين الذين سبق ذكرهم سلفاً، وكذلك على الطّلبة المصريين العائدين من البعثات العلمية.

أنشأ "محمد علي" مدرسة الألسن، بعد اقتراح من رفاة الطّهطاوي، سنة 1835م، لإعداد المترجمين، ثمّ توسّعت حركة الترجمة لتشمل ميادين ثقافية وعلمية مختلفة، كالرياضيات والطب والطّبيعة، والمواد الاجتماعية، والأدبية، والقوانين الفرنسيّة.¹

كان للرفاعة الطّهطاوي، الفضل في تأسيس: مدرسة الألسن، وتوسيع حركة الترجمة، بصفة عامّة، يقول في ذلك "علي باشا مبارك": "ثم عرض "الطّهطاوي" للجناب العالي أن في إمكانه أن يؤسّس مدرسة ألسن، يمكن أن ينتفع بها الوطن، ويستغني عن الدخيل"²، وبرز إلى جانب الطّهطاوي (1801-1873م)، كلّ من أحمد عثمان (1829-1898)، وأحمد فتحي زغلول، (1863-1914).³

استطاع "محمد علي" أن يبيّن من خلال الترجمة، جسوراً بين المجتمع المصري، والثقافة الأوروبية، فلم يترك مجالاً إلّا وكلف مترجماً، بترجمة بعض مؤلفاته، والمعروف عنه أنه كان

¹ سامي سليمان السهمي، التعليم والتغيير الاجتماعي في مصر في القرن التاسع عشر الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، 2000، ص 280-290.

² علي مبارك، الخطط التوفيقية الجديدة لمصر، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1938م، ج13، ص 54.

³ الشقيق الأكبر للزعيم المصري سعد زغلول تعلم في مصر ودرس الحقوق في فرنسا وبعد عودته إلى القاهرة اشتغل بالقضاء، خير الدين الزركلي الأعلام، دار العلم للملايين بيروت، لبنان، ط1، 1992، ص194.

مفتونًا بتاريخ فرنسا ممّا جعله يكلف رفاة الطّهطاوي وتلميذه أبي السعود أفندي بترجمة بعض

كتب التاريخ الفرنسي، والتي طبعت في مطبعة بولاق 1264 هـ / 1848 م.¹

عرفت حركة الترجمة آنذاك ما يسمّى بقلم الترجمة، وهو عبارة عن مجموعة من الفروع التي

تكون مدرسة الألسن ككلّ، حيث أنشئت هذه الفروع سنة 1841م، وهي مقسّمة إلى أربعة أقسام

قلم ترجمة الكتب، المتعلقة بالعلوم والرياضة، وقلم ترجمة كتب، العلوم الطّبية، والطّبيعية، وقلم

ترجمة، المواد الاجتماعية، وقلم الترجمة التركيّة.²

كانت حركة التّرجمة، في عهد محمّد علي باشا مفتوحًا على حضارة الغرب، لاسيّما المجتمع

الفرنسي، حيث كان لها الفضل الكبير في بعث حركة النهضة والتمدّن بشكل عام، في المجتمع

المصري على وجه الخصوص، وفي تنوير عقول الكثير من العلماء والمفكرين خلال تلك الفترة

في شتّى أرجاء العالم العربي والإسلامي، إضافةً إلى حركة التّرجمة وما سبقها من بوادر

وبواعث النهضة في العالم العربي يُمكن الإشارة إلى عنصر آخر لا يقلّ أهميّة عمّا سبق والذي

سنحاول التّركيز عليه في الفصول الآتية، من هذه الدّراسة؛ لأنّه أثار جدلاً واسعاً بين المفكرين

في تحدّيد أسس التّقدم، في الخطاب الإسلامي المعاصر، وهي المسألة، التي سنحاول إثارتها،

ومناقشتها، عند كلّ من محمّد عابد الجابري، وحسن حنفي؛ فيما يأتي لاحقاً.

¹ جمال الدين الشّبال: التاريخ والمؤرخون في مصر في القرن التاسع عشر، مكتبة النهضة المغربية، القاهرة، مصر، ط1، 1958، ص 62.

² جمال الدين الشّبال، تاريخ الترجمة والحركة الثقافية في عصر محمد علي، دار الفكر العربي، مصر، 1951، دط، ص 43.

إحياء التراث التاريخي القديم:

بعد أن ازدهرت الترجمة، وانتشرت في مصر، المطابع الحكومية، وغير الحكومية، شعر المصريون بالحاجة إلى التعرف على الإرث الثقافي القديم أو ما سمي بالموروث الثقافي، وكان للرفاعة الطهطاوي نصيب في إحياء هذا الإرث الثقافي ونشره بعد أن تحصّل على الموافقة من سعيد باشا، وصدرت الأوامر كما يقول "علي مبارك": "بطبع جملة كتب عربية على طرف الحكومة، وعمّ الانتفاع بها في الأزهر، وغيره، منها تفسير الفخر الرازي، ومعاهد التنقيص، وخزانة الأدب، والمقامات الحيرية، وغير ذلك.. من الكتب التي كانت عديمة الوجود، في ذلك الوقت"¹.

نهج محمّد عبده، فيما بعد نفس نهج رفاة الطهطاوي في إحياء التراث، حيث أسّس جمعية إحياء العلوم العربيّة²، وقد سعت هذه الجمعية إلى طبع العديد من المخطوطات العربيّة القديمة في اللغة، والفقه، والآداب، والتاريخ.³

طُبعت في هذه الفترة الكثير من الكتب القديمة لكبار المؤرخين نذكر على سبيل المثال ابن الأثير ابن خلدون، ابن الجوزي، ابن بطوطة، السيوطي، الجبرتي وغيرهم ومن خلالها تعرّضت أمجاد الحارة العربيّة الإسلاميّة، فظهرت للعيان بعد أن ظهرت من قبل بقصد أو بغير قصد.

لقد أسهم ظهور جمعية محمّد عبده وجمعيات أخرى سبقتها كالمجمع العلمي الذي أنشأه نابليون سنة 1798 عند قدومه إلى مصر في ظهور دراسات وأبحاث تعنى بتاريخ مصر والشرق بصفة

¹ جمال الدين الشبال، التاريخ والمؤرخون في مصر، مرجع سابق، ص205.

² عثمان أمين: رائد الفكر المصري، الإمام محمد عبده، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، دط، 1996، ص38.

³ جمال الدين الشبال، التاريخ والمؤرخون في مصر، مرجع سابق ص206

عامّة ككتاب "تخطيط مصر Description de l'Égypte الذي تم وضعه من طرف علماء الحملة على مصر، من الفرنسيين، تم إلغاء هذا المجمع، بعد إجلاء الحملة، ليتم إنشاء مجمع آخر باسم l'institut d'Egypte، الذي كان أعضاؤه، من العلماء المصريين. وقد أنشأ هنا المجمع مجلة علمية، نشرت العشرات من الأبحاث، والمقالات، في التاريخ عامّة، وتاريخ مصر خاصّة وتم تأسيس الجمعية المصرية سنة 1835، وجمعية المعارف سنة 1868، وكلّها اهتمّت بإحياء التراث التاريخي القديم، سعيًا منها في بعث الروح القومية العربية، وتتبع آثار النهضة، والحضارة الأوروبية، التي كانت قد بلغت شوطا في التمدن والتحضر آنذاك.¹

¹ جمال الدين الشبال، التاريخ والمؤرخون في مصر، المرجع السابق، ص 207-208

الفصل الثاني:

الفصل الثاني :مقومات النهضة بين خطاب التحديث وضرورة إصلاح الموروث

المبحث الأول: رفاة الطهطاوي وتحديث الخطاب الاصلاحي

المبحث الثاني: الفكر الاجتماعي ومقومات الحداثة والتمدن عند الطهطاوي

المبحث الثالث: الملاءمة بين الوافد والموروث لتحقيق النهوض (محمد عبده،خيرالدين

التونسي،عبد الحميد بن باديس)

المبحث الأول:

رفاعة الطهطاوي وتحديث الخطاب الإصلاحي:

1- مبادئ الفكر السياسي والاجتماعي عند الطهطاوي:

كان تنوير الأذهان، من أساسات مشروع محمد علي، وابنه إبراهيم؛ إذ يستحيل تطوير البنية التحتية لأيّ مجتمع دون إيجاد قاعدة فكرية متطورة تُسهم في هنا التطور وتخصّبه، نقرأ ذلك في الرسالة التي بعثها إبراهيم باشا إلى السلطان محمود الثاني عام 1833م، وقال فيها "إنّ محاولة النهضة لا تبدأ بتزويد الشعب بالكتّيات، أو البنطلونات الضيقة، وبدلاً من البدء بالملابس كان الأولى بالباب العالي أن يهتمّ بتنوير الأذهان أولاً"¹.

إنّ الهدف الرئيس من البعثات الدّراسيّة، التي أرسلها محمد علي إلى الخارج، هو تكوين مثل هذه الأذهان ومن المفارقات أنّ مهمّة الطّهطاوي الأساسيّة كانت الوعظ والإرشاد الدّيني لبعض تلك البعثات لكنّه استطاع رغم خلفيته الأزهرية التقليدية أن يستوعب الفكر التنويري الأوروبي، فقد عرفت مصر في هذه المرحلة مزايا لم يسبق لها أن عاشتها من قبل، تمثّلت في التّمييز بين السّلطة السياسيّة، وبين الدّين، مع الاستفادة من تراث الحضارة الإسلاميّة التّشريعي، في وضع القوانين الجديد وهذا التّمييز أدّى إلى تطوّر هام جداً تمثّل في اشتراك سائر أبناء الأمّة بصرف النظر عن أديانهم، ومعتقداتهم، في تولّي المراكز، واحتلال المواقع، في هذه التّجربة الجديدة، وأجهزتها المختلفة، وهذا أظهر أنّ هناك تجربة تُبنى على أساس وطني لا على أساس ديني أو

¹ محمد كامل ضاهر- الصراع بين التيارين الديني والعلماني في الفكر العربي الحديث والمعاصر، دار البيروني للطباعة والنشر ط1 1994، ص53.

طائفي، فدخل الشرق بهذا التطور الهام إلى عصر التنوير، وغادر بذلك عصوره المظلمة وذلك دليل على أن الفكر البرجوازي، والتجربة البرجوازية، قد عرفت طريقها، إلى أمم الشرق، التي ناضلت كي تنفّلت من قيود عصر الاقطاع¹

يعدّ رفاة الطّهطاوي المبشّر الأوّل بالفكر الديمقراطي الليبرالي في ربوع الشرق التي ألفت طويلاً، نمط الحكم الفردي، بل لقد استطاع أن يضع كلّ أسس هذا النمط، من أنماط التفكير، والسلوك، والممارسة السياسية، بين يدي قومه، على الرغم من عدم انسجام هذا الفكر مع طابع محمّد علي وميوله - كحاكم شرقي فرد - وعلى الرغم من الصّلات، التي كانت تربط الطّهطاوي بنظام حكم محمّد علي، كواحد من أبرز البناة في جهاز الدولة الفكري والتعليمي في ذلك الحين قام الطّهطاوي، بهذا الدور الرائد في بلاد الشرق عامة، دون أن يضطرّ إلى تقديم تنازلات تشوّه جوهر الفكر الديمقراطي الليبرالي.²

يذكر الطّهطاوي أنّه اهتمّ أثناء البعثة في باريس بالكاتب السياسية التي اطلع عليها بمفرده أو مستعينا ببعض الأساتذة، إذ يوردها في قوله: "وقرأت في الحقوق الطبيعيّة (Droit naturel) مع معلّمها كتاب برلماكي، وترجمته، وفهمته فهما جيّداً، وهذا الفنّ عبارة عن التّحسين والتّقييح العقليين، يجعله الإفرنج أساساً لأحكامهم السياسيّة المسماة عندهم شرعية وقرأت أيضاً مع مسيو شواليه (شيفالييه) Chevalier جزأين من كتاب يسمّى (روح الشرائع) مؤلفه شهير بين الفرنسيّة يقال له منتسكو (Montesquieu)، وهو أشبه بميزان بين المذاهب الشرعية والسياسية، ومبنيّ

أنظر، يوسف زيدان، فهرس مخطوطات مكتبة رفاة رافع الطّهطاوي، معهد المخطوطات العربية القاهرة، ج 1 دط، 1996، ص 8

¹ محمّد عمارة: الأعمال الكاملة لرفاعة الطّهطاوي - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت - ج 1 - ط 1 - 1973- ص 151

² المصدر السابق، ص 152.

على التحسين، والتّقيّح العقليين، ويلقّب عندهم؛ بابن خلدون الإفرنجي... وقرأت أيضا، في هذا المعنى كتابا يسمّى عقد الناس والاجتماع الإنساني لمؤلّف يسمّى روسو وهو عظيم في معناه"¹ من خلال ما سبق يتبيّن لنا أنّ رفاة قد اطلع على عديد المؤلّفات السّياسية الّتي ألغيت من طرف كبار المؤطّرين، للفكر السّياسي، في أوروبا عامّة، وفرنسا بصفة خاصّة، ويذكر رفاة الطّهطاوي، في كذا من محطّة أنّه تأثّر بجملة من المبادئ، الّتي قامت عليها الثورة الفرنسية، وهي العدالة والحرّيّة والمساواة، والحقوق الطّبيعية للإنسان، وتقيّد سلطات الحاكم المطلقة، وقد أدرك الطّهطاوي، مدى اختلاف الفكر السّياسي الحديث عن نظرية الحكم كما كانت مطبّقة في مصر والعالم العربي في ذلك الوقت، وقد استخدم الطّهطاوي، عبارة التّحسين والتّقيّح العقليين، وصفاً لتحكّم العقل وأعماله وتطبيق النّظريات الّتي يصل إليها الفكر في المجال السّياسي دون الانطلاق من الكتب الدّينية.²

كما يظهر تأثّر الطّهطاوي، بالفكر السّياسي الأوروبي، من خلال طرحه لتيّارين من تيّارات الحكم الأوّل ينادي بتقيّد سلطة الملك بواسطة القوانين، وقد أطلق عليهم الطّهطاوي (الحريين) والثّاني يضمّ أنصار الملكية، وهؤلاء يطالبون، بأن يكون الملك في حلّ من أي قيد، حتّى قيد الدّستور، وقد أطلق رفاة، على هؤلاء اسم (الملكية)³، يقول رفاة الطّهطاوي (أعلم أنّ هذه الطّائفة في الرّأي فرقتان أصليتان، وهما الملكية والحرّيّة، والمراد بالملكية أتباع الملك، القائلون بأنّه ينبغي تسليم الأمر لوليّ الأمر من غير أن يُعارض فيه من طرف الرعية بشيء، والأخرى

¹ محمود فهمي حجازي: أصول الفكر العربي الحديث عند الطّهطاوي -الهيئة العامة للكتاب 1974- ص21

² المرجع نفسه، ص 35.

³ محمد عمارة- الأعمال الكاملة -مصدر سابق ص 107

يميلون إلى الحرّية؛ بمعنى أنهم يقولون: لا ينبغي النّظر إلى القوانين فقط، والملك إنّما هو منفذ للأحكام على ما طبّق في القوانين، فكأنّه عبارة عن آلة.¹

وأظهر رفاة ميوله للحكم الجمهوري، عند إشارته إلى أنّ الرّعية، لا تصلح أن تكون حاكمة ومحكومة، بل يجب على الرّعية أن توكل عنها من تختاره للحكم وقد ذكر الطّهطاوي وجود هذا النّظام؛ أي الجمهوري، في مصر، سابقاً، وهي تبدو لنا دعوة من الطّهطاوي، لإقامة نظام حكم جمهوري في مصر، بدلاً من النّظام القائم آنذاك، يقول الطّهطاوي "ولما كانت الرعية لا تصلح أن تكون حاكمة ومحكومة، وجب أن توكل عنها من تختاره للحكم، وهذا هو حكم الجمهورية، ويُقال للكبار مشايخ وجمهور، وهنا مثل مصر، في زمن حكم "الهامية"²، فكانت إمارة الصّعيد جمهورية التزامية".

يحدّد الطّهطاوي العلاقة القائمة بين الفئات والطّبقات الاجتماعية في فرنسا وانتمائها السّياسي يقول الطّهطاوي: "والملكية أكثرهم من القسوس وأتباعهم، وأكثر الحريين من الفلاسفة، والعلماء والحكماء وأغلب الرّعية."³

ويرى الطّهطاوي أن دعاة الحرية يريدون أن يكون الحكم بالكلية للرعية ولا حاجة إلى الملك فهم إذن من المطالبين بالحكم الجمهوري، ويقسم الطّهطاوي الفرنسيين من حيث ميولهم لنظام الحكم إلى ثلاث فئات، بعضهم يريد الملكية المطلقة، وبعضهم الملكية المقيدة بالعمل بما في القوانين، وبعضهم يريد الجمهورية.

¹ محمد عمارة، الأعمال الكاملة، مصدر سابق، ص 107

² الهامية: ثورة قام بها شيخ العرب همام، أحد كبار الملتزمين، تعاون معه الفلاحون والقبائل العربية، وذلك بزمن علي بك الكثير أنظر الأعمال الكاملة للطّهطاوي ص 24

³ المصدر نفسه ج 1 ص 107

يرى الطّهطاوي أن من صفات الحاكم أنه حاكم فرد، مقيد بالقانون، يستعين بأجهزة الشورى، ولا سبيل إلى محاسبة "مادية" المحاكمة، أو العزل، وإنما سبل ووسائل لتقويمه معنويًا، وعليه أن يعطي الحرية لرعيته، ويسوّي بينهم أمام القانون، وعليه كذلك أن يتعاطى العدل، ليكسب قلوب رعيته ويحقّق التّقدّم يقول الطّهطاوي "قدأب الملك العاقل أن يتبصر في العواقب وأن يستحضر في دائم أوقاته، وفي حركاته وسكناته، أن الله سبحانه وتعالى اختار لرعاية الرعيّة، وجعله ملكًا عليهم لا مالكهم، وراعيًا لهم، يعني ضامنًا لحسن غذائهم حسًا ومعنى لا آكلًا لهم... فمأمورية العدل أوّل واجبات ولاة الأمور، وهو وضع الأشياء في مواضعها، وإعطاء كلّ ذي حقّ حقّه، والمساواة في الانصاف، بميزان القوانين¹، ولشك أن ملكية البشر ضرب من الاستبداد، والرقيق الذي رفضه الطّهطاوي.

استطاع الطّهطاوي أن يستوعب الفكر السّياسي الأوروبي، والفرنسي على وجه الخصوص، من خلال اطلاعه على مصادره الأولى أمثال روسو Rousseau ومونتسكيو Montesquieu، والبورلامكي (البرلماكي) Burlamqui²، وفهم جيّدًا، أن يمكن هؤلاء المنظرين، من النهوض بمجتمعاتهم. لم يكن مستندًا إلى كتب ومرجعيات دينية بل عن طريق إعمال العقل الشيء الذي رفع من شغف الطّهطاوي هو العمل على ترجمة مثل هذه المصادر إلى اللغة العربية حتى يمكن المجتمعات العربية من الاستفادة منها، وقد انحصر فحوى تلك المصادر في قضايا ثلاث

¹ محمد عمارة، الاعمال الكاملة، المصدر السابق، ج1 ص163.

² محمد كامل ظاهر، الصراع بين التيارين الديني والعلماني، مرجع سابق، ص63.

رئيسية مثلت جوهر الفكر العلماني، وهي النظرية السياسية العامة، قضية السلطات في الدولة

الحديثة، وقضية حقوق الإنسان المدنية.¹

عمل رفاة الطّهطاوي على تحديث المجتمع المصري، من خلال المعارف التي استقاها من الفكر الأوروبي بمختلف المجالات والاختصاصات فمحاولته تطبيق النظام الليبرالي الديمقراطي على المجتمع المصري في رأيه لم يكن بالجديد على ذهنية الفرد العربي، ومجتمع الشرق بصفة عامة، فمحاولته تلك هي مجرد افصاح عن قيم كانت موجودة لدى المجتمع المصري لكن جهل وتجبر السلطان الحاكم ساهم في طمسها، إضافة إلى السياسة الاستعمارية التي عرفت المنطقة يقول الطّهطاوي "... ففي يقيننا أنّ الشرق لو انتصرت فيه هذه الدعوة في ذلك الوقت، واكتملت به عناصر التجربة البرجوازية فاستطاع صدّ الغزو الاستعماري والافلات من التخلف الحضاري لما سبقته الامم التي كانت أقلّ منه حضارة وتقدّمًا في ذلك الحين..."

ألم يقل الطّهطاوي عن السودان يومئذ أنها أقرب للتمدّن من أقاليم كثيرة وأن الذي تحتاجه كي تتمدّن هو اطمئنان النفوس، وتأليف القلوب من حكام أرباب، صداقة، عفاف وعدل، وانصاف² كما تحدّث الطّهطاوي، عن أهمية الفكر السياسي، وضرورته في بناء المجتمعات... ويحدّد أنّ السياسة بمعناها الرجعي تعني "الحيلة" والخداع، والتدبّر (التأمر)... مما لا يليق إلا بالملكة الجائرة، وإنّما السياسة التي يريدها هي، التي عليها مدار النظام العام، وهي التي يكون الهدف

¹ محمد كامل ظاهر، الصراع بين التيارين الديني والعلماني المرجع السابق، ص 63.

² محمد عمارة، الأعمال الكاملة، مصدر سابق، ج1، ص154.

منها فهم أسرار المنافع العمومية التي تعود على المجتمع، وعلى سائر الرعية من حسن الإدارة، والسياسة، والرعاية في مقابلة ما تعطيه الرعية من الأموال والرجال للحكومة...¹

يرفض رفاة الطّهطاوي التّمييز بين فئات المجتمع في ممارسة السياسة، ويهاجم الأراء التي ترى أنّ السياسة، حكر على فئة معيّنة، من الناس، وأنّها تعدّ من أسرار الحكومة الملكية، بقوله "قد جرت العادة في البلاد المتمدّنة بتعليم الصّبيان القرآن الشريف في البلاد الإسلامية، وكتب الأديان وغيرها قبل تعليم الصّنائع وهذا لا بأس به في حدّ ذاته، ومع ذلك فمبادئ العلوم الملكية السياسية... مهمة في الممالك والقرى بالنسبة لأبناء الأهالي... فما المانع من أن يكون في كلّ دائرة معلّم يقرأ للصّبيان... مبادئ الأمور السياسية، والإدارية، ويوقفهم على نتائجها"²

قد أثبت "الطّهطاوي" أنّه صاحب فكر حداشي، وأنّه رائد التنوير في العالم العربي الإسلامي وكما قال "محمّد عمارة" أنّه أول نافذة أطلّ منها الشّرق، على حضارة الغرب، وأنّه أول مبشّر بالفكر الديمقراطي الليبرالي في ربوع الشّرق، التي ألقت طويلاً نمط الحاكم الفردي³ فرغم التّأثير الشّديد بالفكر الأوروبي، إلّا أنّه لم يتمعن كليّة في مفاهيم هذا الفكر، بل أبقى على ميزان العقل الذي كان يوازي من خلاله بين البيئة الأوروبية المتقدّمة والبيئة المصرية أو العربية بصفة عامّة والتي كانت لا تزال تعاني من سطوة الجهل، والتخلّف، والسياسة الاستعمارية المستبدّة.

دعا الطّهطاوي إلى نشر الفكر السياسي، وتعميم مبادئه في دور التعليم التي تنتشر في ربوع البلاد، بما في ذلك أماكن حفظ القرآن في البلديات - المجالس البلدية في المدن الإقليمية-

¹ محمد عمارة ، الأعمال الكاملة المصدر السابق،،ص155/ أنظر رفاة الطّهطاوي رائد التنوير في العصر الحديث، ص244.

² محمد عمارة ، الأعمال الكاملة المصدر السابق، ص 155.

³ المصدر نفسه، ص 152،

والقرى، وهو ما يمكن أن نسميه ديمقراطية تعليم الفكر السياسي للمواطنين، وذلك إدراكا منه لأهميتها وضرورتها للشعب... تلك الأهمية التي يعكسها قوله "... وفي الحقيقة لولا السياسة لما قامت لنا دول، وكان أضعفنا نهبا لأقوانا".¹

• أقسام السياسة عند الطهطاوي:

يقسم الطهطاوي السياسة إلى خمسة أقسام نذكرها فيما يلي:

(1) **السياسة النبوية:** حسب رأي رفاة هذا المستوى من السياسة مثالي، لا يختص به إلا الرسل والأنبياء الذين حباهم الله سبحانه وتعالى من دون خلقه.

(2) **السياسة الملوكية:** هذا المستوى من السياسة هو أعلى مراتب السياسة في الدولة، ومن خلال هذا المستوى يتم حفظ القانون والشرعية على الأمة، وإحياء السنة، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر.

(3) **السياسة العامة:** وهي الرئاسة على الجماعات كرياسة الأمراء على البلدان، أو على الجيوش وترتيب أحوالهم؛ أي التطبيق للسياسة العليا على المصالح المختلفة والأقاليم المتعددة للدولة.

(4) **السياسة الخاصة:** وتسمى السياسة المنزلية، وهي الصورة المصغرة لكل من السياسة الملوكية والسياسة العامة، عندما يكون المنزل والأسرة ميدان تطبيقها.

(5) **السياسة الذاتية:** وهي تفقد الإنسان أفعاله، وأحواله، وأقواله، وأخلاقه، وشهوته، وتقييدها بزمam عقله...²

¹ محمد عمارة رفاة الطهطاوي: رائد التنوير في العصر الحديث، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط4، 2009، ص245.

² المرجع نفسه، ص 245 - 246

يرى رفاة الطَّهطاوي، أنَّ الدَّولة تقوم على ركنين أساسيين، هما؛ الحاكم والرعية، ويعدّ الطَّهطاوي وجود النظام السياسي ضرورة حضارية؛ لأنَّ الحياة في المجتمع الإنساني لا تستقيم بدون وجود سلطة حاكمة، وإطار قانوني، يوضّح العلاقة بين القوتين الحاكمة، والمحكومة، هو الميثاق الدستور، أو "الشرطة" *charte* " حسب تعبيره¹

يقول الطَّهطاوي: " لولا ولي الأمر، لما قدر العالمُ على نشر علمه، لا الحاكم الشرعي على تنفيذ حكمه، ولا العبد على عبادته، ولا الصّانع على صناعته، ولا التاجر على تجارته ولولاهم لانقطعت السبل، وتعطلت الثغور، وكثرت الفتن والشرور."²

إذن على حسب رأي الطَّهطاوي وجود السّطة الحاكمة ضروري لتنظيم المجتمع والرّعية، فالملك كالروح، والرّعية كالجسد، ولا قوام للجسد إلّا بروحه³

أدرك الطَّهطاوي، أنَّ فكرة الميثاق الدستوري المنظم للعلاقات، بين سلطات الدولة والمواطنين جديدة على المجتمع العربي الإسلامي في ذلك الوقت، وأنّ هذا الميثاق الدستوري هو ثمرة جهد إنساني يقوم على أساس الفكر السياسي، لا على أساس مصادر التشريع الإسلامي، ورغم هذا يراه الطَّهطاوي جديرا بالاعتباس لفائدته: حكمت عقولهم بأنّ العدل والانصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد.. وانقادت الحكام، والرعايا، لذلك، حتى عمرت بلادهم، وكثرت معارفهم، وتراكم غناهم وارتاحت قلوبهم، فلا نسمع من يشكو ظلما أبداً والعدل أساس العمران⁴.

¹ محمّد كمل ضاهر: الصراع بين التيارين الديني والعلماني في الفكر العربي الحديث والمعاصر، ، مرجع سابق، ص63.

² محمود فهمي حجازي، أصول الفكر العربي، ص38.

³ المرجع نفسه، ص 38.

⁴ المرجع نفسه، ص40.

مقومات الفكر السياسي عند الطّهطاوي:

لقد اجتهد رفاة الطّهطاوي على غرار باقي أقرانه من الدّراسيين لحضارة أوروبا آنذاك في الإلمام والإحاطة بكل جوانب الفكر السياسي الليبرالي الذي عمد إلى دراسته وهو في بعثته إلى فرنسا فهم الطّهطاوي مقاصد هذا الفكر، من خلال إطلاعه على أمّهات المؤلّفات، لاسيّما مؤلّفات جون جاك روسو، ومونتيسكيو، وغيرهم... مُحاولا بذلك بناء مشروع إصلاح، يتوافق ومتطلّبات مجتمعه المصري، دون أن يكون له عقدة لا تاريخية ولا دينية تجاه الآخر، وهذا إن دلّ على شيء فإنّما يدلّ على فكره، فهو فكر تنويري تحديثي، يخلو من كل عصبية، وقد ركّز الطّهطاوي على أهمّ مقومات الفكر السياسي لاسيّما العدالة والحرية والمساواة والتمدّن والمواطنة ويرفض الطّهطاوي التعصّب، الذي يولّد التخلف، والانحطاط، وخاصةً إذا كان التعصّب من طرف الحكّام لذلك يقول "إنّ الملوك إذا تعصّبوا لدينهم وتدخلوا في قضايا الأديان، وأرادوا قلب عقائد رعاياهم، المخالفين لهم، فإنّما يحملون رعاياهم على النفاق، ويستعبّدون من يكرهونه على تبديل عقيدته، وينزعون الحرّية منه، فلا يوافق الباطن فمحض تعصّب الانسان لدينه لإضرار غيره لا يعدّ إلا مجرد حمية وأمّا التشبّث بحماية الدّين لتكون كلمة الله هي العليا، فهو المحبوب المرغوب¹

كما سبق وأسلفنا الذّكر، فقد حاول الطّهطاوي جاهداً تطبيق مقومات الفكر السياسي الليبرالي داخل المجتمع المصري، ويمكن التطرّق بالشرح إلى أهمّ هذه المقومات فيما يأتي:

¹ محمّد عمارة: الأعمال الكاملة للطّهطاوي، ج1، ص556 – 557.

العدل:

بعد أن توسع الطّهطاوي في دراسة مؤلفات التشريع والقانون الأوروبي، دعا إلى إصلاح القضاء، وذلك من خلال إنشائه لكلية بمدرسة الألسن، تهتم بدراسة الفقه الإسلامي والقوانين الأجنبية وتخرج العديد من القضاة من هذه الكلية فكان له بذلك باع كبير في تطوير القضاء في مجتمعه، وإصلاحه وفق ميوله إلى الفكر الغربي، وافتتانه به، إلا أنه لم يتخل عن جانبه الديني الإسلامي بحيث نراه في بعض الأحيان يستخدم حتى بعض المفردات الإسلامية في دراسته للفكر السياسي ربّما هذه هي السمة التي تميّز بها الطّهطاوي عن بقية مفكري عصر النهضة، وقد دعا كذلك إلى تجديد، فكرنا التشريعي؛ لأنّ الحالة الراهنة، تقتضي أن تكون، القضايا والأحكام على وفق معاملات العصر بما حدث فيها من المتغيرات الكثيرة المتنوعة بتتوّع الأخذ، والإعطاء من أمم الأنام.¹

حثّ "الطّهطاوي" على الاستفادة من ثروة أوروبا في التشريع والتقنين، رغم رفض البعض واعتقادهم بأنّ مجاء من الغرب يتعارض مع الشريعة الإسلامية، وخالف الطّهطاوي هؤلاء، حيث يرى أنّ أوروبا قد أخذت الكثير عن الشرق الإسلامي ومما أخذته داخل في هذا الباب ذلك "أنّ الذي جاء به الاسلام من الأصول والأحكام هو الذي مدّن بلاد الدنيا على الإطلاق..."²

¹ محمّد عمارة: الأعمال الكاملة للطّهطاوي، ج1، المصدر السابق ، ص159

² المصدر نفسه ص 159

إذن حسب رأي "الطّهطاوي" لا تعارض بين ثروة أوروبا التشريعية وبين ما أقرّته شريعتنا الإسلامية من أصول، وأحكام "من زاول علم أصول الفقه، وفقه ما اشتمل عليه من الصّواب والقواعد جزم بأنّ جميع الاستنباطات العقلية التي وصلت عقول أهالي باقي الأمم المتمدنة إليها وجعلوها أساسا لوضع قوانين تمدّنهم وأحكامهم... فما يسمّى عندنا بأصول الفقه يسمّى ما يشبه

عندهم بالحقوق الطبيعية أو النواميس الفطرية، وهي عبارة عن قواعد عقلية..."¹

من خلال ما سبق يمكننا القول إنّ العدل من أهمّ المقومات التي يعتمد عليها كلّ مشروع إصلاحى نهضوي، ولا يمكن الاستغناء عنها، كما يُحيلنا رأي "الطّهطاوي" المتمثّل في الاهتمام بالموروث الإسلامي، إلى الفكرة التي سنناقشها لاحقاً، حول مسألة الوافد والموروث التي خصّها بالدراسة كلّ من حسن حنفي ومحمّد عابد الجابري حيث نجد رفاة الطّهطاوي رغم غلوّه إن صحّ القول في الأخذ بالفكر الأوروبي، إلّا أنّه يحافظ إلى حدّ ما على الشخصية والهوية الإسلامية، ويستخدمها في بعض الأحيان؛ كمعيار، ينتقي من خلاله، الأفكار التغريبية.

الحرية:

يرى "رفاة الطّهطاوي" أنّ الحرية هي أعظم حقّ في المجتمع الإنساني "الوطني يتمنّع بحقوق بلده وأعظم هذه الحقوق الحرية التامة في الجمعية التأسيسية"² أي المجتمع الإنساني، والحرية الشخصية، حقّ طبيعي، لكلّ مواطن، وقد عرّفها الطّهطاوي، بأنّها "رخصة العمل المباح من دون مانع، ولا معارض محذور"³

¹ محمّد عمارة: الأعمال الكاملة للطّهطاوي، ج، 1 المصدر السابق، ص 159

² محمّد كامل ضاهر، الصراع بين التيارين الديني والعلماني، مرجع سابق، ص 66.

³ المرجع السابق، ص 66.

إنّ حديث "الطّهطاوي" عن الحرّية، يعدّ أنصع الأدلّة، وأقواها، على إيمان الرجل، بالفكر الديمقراطي الليبرالي الذي كان في عصره، أكثر أنماط الفكر السّياسي، عن الحرّية تقدّمًا، وفي تعريف أكثر إيضاحًا عن الحرّية يقول الطّهطاوي "... وبالجملة فحرية أهالي كل مملكة منحصرة في كونهم لهم الحقّ في أن يفعلوا المأذون شرعا وأن لا يُكرهوا على فعل المحظور في مملكتهم فحقوق جميع أهالي المملكة المتمدّنة، ترجع إلى الحرّية، فتتّصف المملكة بالنسبة للهيئة الاجتماعية بأنّها مملكة متحصّلة على حرّيتها ويتّصف كل فرد من أفراد هذه الهيئة بأنه حرٌّ.¹

يقسم رفاة الحرّية إلى خمسة أقسام هي: الحرّية الطّبيعية، متمثّلة في الصّفة التي خلقت مع الإنسان، وانطبع عليها، الحرّية السلوكية، وهي حسن السلوك، ومكارم الأخلاق، الحرّية الدّينية، وهي حرّية العقيدة والرأي والمذهب، الحرّية المدنية وهي حقوق العباد، والأهالي، الموجودين في مجتمع ما، الحرّية السّياسية، وهي تأمين الدّولة لكلّ أحد من أهاليها، على أملاكه الشّرعية بهذا التّقسيم للحرّية في نظر الطّهطاوي يُصبح الإنسان حرّا في ممارسة حياته وقادرًا على تفعيل كلّ إرادته، للمساهمة في بناء مجتمع متطوّر، قادر على مواكبة الرّكب الحضاري.²

انطلاقًا من تعاريف الحرّية التي قدمها الطّهطاوي يتّضح لنا أن حرية الأفراد في المجتمع هي واجب من واجبات الدولة وهي ملزمة بتحقيقها لكافة أفراد المجتمع وقد اعتبر الطّهطاوي الحرّية شرطًا، وجزءًا من إسعاد الناس، ووضع شروطًا، لهذه الحرّية، حتى تتحقّق، وذلك من خلال القوانين العادلة بين أبناء الوطن، وبالتالي تؤدّي هذه السّعادة إلى حبّهم لأوطانهم.³

¹ محمّد عمارة: الأعمال الكاملة، ج1، ص168.

² المصدر نفسه، ص 168-169-170.

³ نفسه، ص170.

فالطَّهطاوي في حديثه عن الحرّية، قدّم لنا منظومة تؤدّي إلى وحدة الوطن، وتقدّمه، فالحرّية أساسها عدل الملوك وهذا العدل مبني على قوانين حسنة عدلية، وبالتالي، تتحقّق سعادة الأفراد، وفي الأخير يكون حبّ الوطن نتاج هذه السّعادة.

المساواة:

يستخدم الطَّهطاوي على مساواة "التّسوية"، والتي يقصد بها تساوي المواطنين أمام القانون والأحكام، ويقول في ذلك "ومع أن الله تعالى، فضّل بعضهم على بعض، في الرزق فقد جعلهم في الأحكام متساوين.. فليس للتسوية معنى آخر إلاّ اشتراكهم في الأحكام، بأن يكونوا فيها على حدّ سواء فحيث اشتركوا واستووا في الصّفات الطّبيعية فلا يمكن أن ترفع هذه التّسوية من بينهم في الأحكام الوضعية..."¹

وقد أقام "الطَّهطاوي" علاقة وطيدة بين الحرّية والالتزام اتّجاه قضايا الوطن والأوطان الأخرى وكذلك أقام التزامات وطنية، على الجماعة الصّادقة حقّا في التمتع بالمساواة، إذ يقول "إنّه من حيث ثبت أنّهم مستوون في الحقوق، أنتج ذلك أنّهم إذا وقعوا جميعا في خطر عام، وجب على سائرهم أن يتعاونوا في إزالة هذا الخطر."²

وهذا يعني أنّ التساوي بين الناس ليس فقط بالحقوق، وإنّما حتى بالواجبات، ويكون ذلك في حالة تعرّض الوطن للخطر، فكان لزاما على جميع أفراد المجتمع درء الخطر بغضّ النظر عن امتيازاتهم، في هذه الحالة يكونوا متساوين بسبب المنفعة العمومية، يقول الطَّهطاوي: "فإذا وقع

¹ محمّد عمارة: الأعمال الكاملة للطَّهطاوي، المصدر السابق، ص 172.

² المصدر نفسه، ص 172.

لوطنهم حادث، وجب عليهم أن يصرفوا النظر، عن امتيازاتهم المعنوية، كأنّهم مجردون عنها بالكلية ويرجعوا إلى صفة التسوية وينسوا كلّ مزية.¹

يؤكد الطّهطاوي على أن هناك ارتباطاً وثيقاً بين الحقوق والواجبات في ظلّ معنى المساواة إذ يقول "... فالواجبات دائماً ملازمة للحقوق لا تتفك عنها...".²

إنّ قناعة الطّهطاوي التامة، بمبادئ الفكر السياسي الليبرالي، والتي أسهب في شرحها، في مؤلفاته إنّما هو دليل على أنّ الرجل مشبّع بتلك المبادئ التي سبق له وأن استقاها من التراث الإسلامي والتي هي مبادئ عالمية تصدق على كل مجتمع، وفي كل زمان.

فالمساواة فكرة لها موضع في الإسلام، فلا يمكن لأي مجتمع أن يُحقق النهضة والتطور ما لم يتمسك بمبادئ العدل، والمساواة بين أفرادها، على الرغم من أنّ الطّبيعة البشرية، تختلف من فرد إلى آخر، ومسألة الامتياز تكون في ظلّ المساواة القانونية التي تشمل كل شرائح المجتمع بغض النظر عن مكانتهم الاجتماعية، وهذا ما نصّت عليه المادة الأولى من الميثاق الدستوري الفرنسي، وهذه المساواة، هي أساس العدل في ذلك، يقول الطّهطاوي "فانظر إلى هذه المادة الأولى، فإنّ لها تسلّطاً عظيماً على إقامة العدل، وإسعاف المظلوم، وإرضاء خاطر الفقير، بأنّه العظيم نظراً إلى إجراء، ولقد كانت هذه القضية أن تكون من جوامع الكلم عند الفرنسيين، وهي من الأدلّة الواضحة على وصول العدل عندهم إلى درجة عالية وتقدّمهم في الآداب الحضارية"³

¹ محمد عمارة: الأعمال الكاملة للطّهطاوي، ج1 المصدر السابق، ص 172-173.

² محمود فهمي حجازي، أصول الفكر العربي، مرجع سابق، ص 60.

³ المرجع نفسه، ص 60.

بذل "الطَّهطاوي" الجهد الجهد في التعريف بمبادئ الفكر السياسي الليبرالي قصد إسقاطها على المجتمعات العربية، التي كانت آنذاك تابعة إلى سلطة الدولة العثمانية، والمقسمة تقسيمًا طبقيًا، يجعل حقوق الفرد، مرتبطة من ناحية التطبيق الفعلي بانتمائه الطبقي، وبالتالي الفئوي والحرفي.

إنّ نظام الحكم القائم آنذاك، لم يحقّق المساواة بين أفراد المجتمع، بل على العكس من ذلك خلق الطبقيّة بين أفراد المجتمع الواحد؛ بحيث جعل لغير المسلمين وضعًا قانونيًا خاصًا، وهذا عكس ما كان يسمو إليه رفاة الطَّهطاوي في المساواة بين المواطنين في الدولة الواحدة، بغض النظر عن كل الانتماءات الدينية، والطبقية، والعرقية، والفئوية.

التمدّن والمواطنة و التحضّر:

يقول "الطَّهطاوي": "الوطن هو عشّ الإنسان الذي فيه درج، ومنه خرج ومجمع أسرته ومقطع سرته، وهو البلد الذي نشأته تُربّته، وغذاؤه وهواؤه ورباه نسيمة، وحلّت عنه التمايم فيه"¹

التمدّن هو ركيزة من ركائز الفكر السياسي التي خصّها الطَّهطاوي بالحديث عنها باهتمام في مؤلّقاته "كالمرشد الأمين"، و"مناهج الألباب"، والتمدّن، أو المواطنة، هي من أهمّ مقوّمات النهوض، ويستحيل أن يستقيم شأن المجتمع؛ دونها، إذا كان المجتمع كيان قائم بذاته، فإنّ هذا الكيان يتشكّل من مقوّمات ذكرناها فيما سبق، وهذه المقوّمات من عدل وحرية ومساواة ومواطنة لا يمكن الفصل بينها، لذلك يرى "الطَّهطاوي" أنّ هناك علاقة وثيقة بين التمدّن والفكر السياسي

¹ محمّد عمارة: الأعمال الكاملة للطَّهطاوي، ج2، ص429.

"من أسباب التمدّن في الدنيا التمسك بالشرع - القانون-"¹ وعلاقة التمدّن بالفكر السياسي ثمرته من ثمرات الحرّية في كثير من جوانبه، وكثير من جوانبها، فالتطوّر الحاصل في مجال العلوم، والمعارف، وتطوّر الفلاحة والتجارة والصناعة، واختراع الآلات والأدوات هي كلّها أسباب وثيقة الصّلة بالحرّية، الّتي هي ركن هامّ، من أركان السّياسة، والفكر السّياسي، يقول الطّهطاوي، إنّ "التمدّن ... مبناه على العدل، والحرية العمومية"²

من غير مجاملة للرّجل فإنّ "الطّهطاوي" تميّز عن غيره من رجال الإصلاح، في حقيقته؛ بحيث ما يحوز عنه فكره الإصلاحي يفتقده الكثير من دعاة الإصلاح فالرجل فعلا تصدّق عليه مقولة (د محمّد عمارة) عندما وصفه بأنّه أوّل مفكّر ينتقل بالأُمّة العربيّة، من العصور المظلمة المملوكية العثمانية إلى رحاب عصر النهضة، واليقظة، والتنوير، ونلمس في فكر "الطّهطاوي" المقوّمات الفعّالة، الّتي من خلالها يمكن تحقيق نهضة عربيّة إسلاميّة؛ إذ كانت السّمة الغالبة في فكر الطّهطاوي هي السّمة الحداثيّة التّغريبية، في مشروعه النهضوي الإصلاحي، فإنّنا في غالب الأحيان، نجده غير موجود في الموروث الإسلامي، بحيث يمكن أن نفهم ضمّنيا أن الطّهطاوي حافظ إلى حدّ ما، على الموازنة في مسألة نهضة المجتمع العربي، بين فكرة الوافد والموروث، ففي مسألة التمدّن، دائما يتحدّث الطّهطاوي، عن الوطن والوطنية، ويرادف بينهما وبين العائلة الواحدة، وهذا من أوجه الموازنة، بين الثقافة التّقليديّة، ومفاهيم الحداثة، يقول "قد اقتضت حكمة الملك القادر الواحد أنّ أبناء الوطن دائما متّحدون في اللّسان، وفي الدخول تحت

¹ محمّد عمارة: الأعمال الكاملة للطّهطاوي، ج2، المصدر السابق، ص166.

² المصدر نفسه، ص 167.

استرعاء ملك واحد، والانقياد إلى شريعة واحدة، وسياسة واحدة، فهذا يدلّ، على أنّ الله سبحانه وتعالى إنّما أعدّهم للتعاون على إصلاح وطنهم وأن يكون بعضهم بالنسبة إلى بعض كأعضاء العائلة الواحدة، فكأنّ الوطن إنّما هو منزل آبائهم وأمّهاتهم، ومحلّ مرياهم، فليكن أيضا محلاً للسعادة المشتركة بينهم..."¹

إذن، فالتمدّن عند الطّهطاوي هو عبارة عن تحصيل ما يلزم لأهل العمران من الأدوات اللازمة لتحسين أحوالهم حسّاً ومعنى، وبمعنى آخر هو تحقيق الرفاهية لأفراد المجتمع، وهذا لا يتأتّى إلّا بالخضوع الكامل لأحكام القانون، يقول الطّهطاوي "... ومعنى ذلك أنّه يتمتّع بحقوق بلده، وأعظم هذه الحقوق الحرّية التامة في الجمعية التأسيسية، ولا يتّصف الوطني بوصف الحرّية إلّا إذا كان منقاداً لقانون الوطن، ومعيناً على إجرائه، فانقياده لأصول بلده، يستلزم ضمناً ضمان وطنه له التمتعّ بالحقوق المدنية..."²

اهتمّ كثيرا الطّهطاوي بمسألة التمدّن والمواطنة؛ لأنّها إحدى ركائز النهضة والتحضّر، كما لم يتوافى الطّهطاوي في إظهار جانبه التقليدي الإسلامي، حيث يقول "حسب المؤمن أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم حين خرج من مكّة على مطيّته واستقبل الكعبة قال: والله لأعلم أنّك أحبّ أرض الله إلى الله - تعالى -، ولولا أنّ أهلك أخرجوني منك ما خرجت."³

¹ محمّد عمارة: الأعمال الكاملة للطّهطاوي، ج2 المصدر السابق، ص 433.

² المصدر نفسه، ص 433.

³ أحمد محمد سالم: العقل والدين من الخطاب الإصلاحى إلى الخطاب العلماني، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2011، ص34

إذن حسب رأي الطّهطاوي فالتمدّن والمواطنة لا يمكن أن يتحقّقا في مجتمع ما، ما لم يتجسّد ذلك الشّعور الجمعي لدى الأفراد بالمسؤولية، والانقياد لسلطة القانون، الذي يكفل الحرّية التامّة، للجميع.

المبحث الثاني:

مقومات الحداثة والتمدّن من خلال الفكر الاجتماعي عند الطّهطاوي:

بعد أن أشرنا في المبحث السابق إلى أهمّ مبادئ الفكر السّياسي عند الطّهطاوي، يمكن القول أنه كان السّباق إلى إبراز أهمّ مقومات النهوض في الجانب السّياسي للدولة والمجتمع من خلال مؤلفاته التي عرض فيها قضايا أساسية من أجل بناء مشروع نهضوي إصلاحي لا سيّما حديثة عن الحرّية والعدل والمساواة، والتمدّن والمواطنة، وغيرها من المسائل التي كان المجتمع العربي في أمس الحاجة إليها آنذاك، وسنحاول في هذا المبحث، أن نضع تتمة، لمقومات التحديث، والتحضر، التي نادى بها رفاة الطّهطاوي، وهذا في الجانب الاجتماعي الذي يشمل جملة من المجالات، سنتطرّق إليها بالشرح فيما يأتي:

بداية قبل أن نستهلّ الحديث، عن أهمّ مقومات التحديث، نعرّج على المصطلح الذي اهتمّ به معظم مثقفي اليقظة العربية، محاولين إزالة اللبس، وما يُفضي إليه، من مفاهيم، ونتائج، وهذا المصطلح، هو التمدّن الجديد، الذي بمجرد أن يعرض للنقاش في الفكر العربي، تظهر المسألة الملازمة له، وهي مسألة الوافد والموروث، وإن كان هذا الأخير، قد هيّمن على جلّ الدّراسات، التي تبحث في قضية النهضة، في بداية القرن العشرين، لاسيّما محمّد عابد الجابري، وحسن حنفي اللّذان تعارضت أراؤهما في مسألة النهوض والتطوّر الاجتماعي بين الاعتماد على الوافد الغربي والتخلّص من هاجس التقليدي الموروث أو الأخذ بالتراث وعدم التنصّل منه في مواجهة ما هو جديد وافد.

لقد ساق الكثير من المفكرين تعاريفَ مختلفة للتمدّن الجديد فأحمد فارس (1804-1887) مثلاً في كتابه "كنز الرغائب في منتخبات الجوائب" يرى أن لفظ التمدّن مأخوذ من المدينة ولفظ "المدينة" مشتقّ من "مدّن" بمعنى "أقام" لا من دان كما ورد في القاموس المحيط¹ ويرى أنّ مرادف التمدّن، في اللّغات الأجنبية الإفريقية، هو المدينة، ويقصد به استجماع كل ما يلزم، من اللّوازم البدنية والعقلية بقولهم مثلاً: هذا رجل متمدّن. معناه متأدّب، كيس، خبير وما أشبه ذلك² وقابل للتمدّن، فحسب الشّدياق هناك "الحالة الهمجية" وهي الخالية من التّرتيب والنظام.³ ولكن الشّدياق يؤكّد أنّ مفردة التمدّن، لم يُزال عنها ظلام الالتباس والإبهام"، ومصطلح التمدّن معرف في المعاجم العربية، كالقاموس المحيط للفيروز أبادي ولسان العرب لابن منظور وتاج العروس للزبيدي ومفردة تمدّن تعني في الأصل "تمدّن البدو" أي "عيشهم عيشة أهل المدن، والتكيّف مع جوهم" وعليه فكلمة التمدّن ترتبط بمفاهيم التّقدّم، والعمران، والاستقرار الجغرافي الذي يؤدّي دوره إلى الاستقرار في العلاقات الاجتماعية، والتمدّن هو الانتقال من الحالة البدوية، أو الريفية، إلى الحالة المدنية، ويُرافق ذلك تحوّل وتغيّر، في الطّبيعة الحياتية، من خلال التّأثر، بروح المدنية، وقيّمها وثقافتها.

وتجدر الإشارة إلى أنّ التمدّن الذي دعا إليه "رفاعة الطّهطاوي" لم يكن يعني تجاوز الذات أو الهوية، أو التخلي عن التّراث الإسلامي، بل هو البحث عن المناهج العلمية، والفكرية، الموصلة إلى الحداثة، التي وصل إليها الغرب، والتي كان لزاماً على المجتمعات العربية اتّخاذ

¹ يقول الشّدياق إن صاحب القاموس اضطرب في تعريف لفظة "المدينة" حيث جعلها من "دان" قارة ومن "مدن" تارة أخرى.
² أحمد فارس الشّدياق: كنز الرّغائب في منتخبات الجوانب - مطبعة الجوانب - الأستانة تركيا، ج7، (1871-1881)، ص1-3.
³ المرجع السابق، ص1-3.

شَتَّى السَّبَل للحاق بها، وكان الطَّهطاوي، في فترته، أوَّل من استخدم مفهوم التمدّن الجديد، في كتاباته بحيث تبنّى الفهم الفرنسي في تفكيك المصطلح وتقسيمه إلى شقّين مادي ومعنوي. وكان الطَّهطاوي الأزهري الفكر، على دراية تامة بالإشكاليات، والمعوقات، التي ستعترضه، من خلال النهل من الحضارة الأوروبية، لذلك حاول تقديم معنى شمولي لمفهوم التمدّن، حيث يقول: "إنّ للتمدّن أصليين معنوي، وهو التمدّن في الأخلاق، والعوائد، والآداب، ويعني التمدّن في الدّين، والشريعة، وبهذا القسم، قوام الملة المتمدّنة، التي تسعى بإسم دينها وجنسها، للتميز عن غيرها، والقسم الثاني تمدّن مادي، وهو التقدّم في المنافع العمومية"¹

وقد بيّن الطَّهطاوي أنّ الشّق الماديّ في مقومات المدينة الجديدة الأوروبية يتمثّل في أفضل أحواله في عمران مدينة باريس، التي مكث فيها، فهي في نظره "من بلاد الدنيا، ومن أعظم مدائن الإفرنج... الأمة الفرنسية ممتازة بين الأمم الافرنجية، بكثرة تعلّقها بالفنون والمعارف، فهي أعظم أدبا وعمرانا"²، وقد لفت الشّق الماديّ، انتباه العديد من رواد النهضة العربية، الذين جابوا الأقطار الأوروبية أمثال أحمد فارس الشّدياق ووصفه لمدينة لندن (1861-1914) في وصف لندن، وعبد الله النديم (1842-1896) وغيرهم من المثقفين ممن فتنوا بالحضارة العمرانية الأوروبية.

وفي مقابل ذلك نجد فئة أخرى من رواد اليقظة العربية قد افتتنوا بالشّق المعنويّ للتمدّن أمثال بطرس البستاني (1819-1883) الذي ركّز على مفاهيم "الوطن" و"الوطني" و"الحريّات"، وغيرها

¹ رفاعة الطَّهطاوي: كتاب مناهج الألباب المصرية في مناهج الآداب العصرية، مطبعة الرغائب، القاهرة، مصر، ط2، 1912، ص6.

² رفاعة الطَّهطاوي: تخلص الأبريز في تلخيص باريز، مكتبة المرغني، القاهرة، مصر، 1905، ص129.

من العبارات والدلالات المعنوية المستعارة من التجربة الأوروبية، والتي دعا إليها من بعده أديب إسحق (1856 - 1885) الذي رأى أن الابتعاد عنها ما هو إلا "علّة التأخر، وداعية البلاء، وسبب العناء والشقاء" وهو بحسب وصفه سبب تأخر الشرق "ماتأخر الشرق إلا به، ولا تقدّم الغرب إلا بزواله"، وأمّا شبلي شميل (1850-1917)، فرأى التمدّن عبر تلقّي العلوم الطّبيعية الكفيلة وحدها بتحقيق تقدّم الإنسان، والمجتمع، فالعلوم الصّارة، هي في رأيه معوقة للتقدّم، ولا يوجد تقدّم عمراني دون تطوّر علمي، فتقدّم أوروبا يرجع إلى تقدّمها في العلوم الطّبيعية، في حين أنّ تأخر الشرق وفقره عائدان إلى "الجهل والدّين"، فالتقدّم العمراني مربوط بالتخلي عن القديم الموروث، وهذا وجه آخر للفكرة، التي نحن بصدد مناقشتها، في هذا البحث، حول سبل ومقومات النهوض، فهذا الاتجاه، يرى أنّ النّقدّم والنّهوض، يكونان بعد نبذ كل ما هو موروث "تراث"، وهذا لتعارضه مع ما هو جديد حادث "مهما يكن من أمر هذه الحقيقة العمرانية، فهو اليوم مضطرب جدّا للتّنافر الشّديد بين القديم الموروث الرّاسخ فيه، والجديد الحادث، وصعوبة التّوفيق بينهما للاستقرار فيهما".¹

ثنائية التمدّن والتراث في فكر الطّهطاوي:

يعتبر "رافعة الطّهطاوي" الجسر الذي عبر منه الفكر الليبرالي الأوروبي إلى البيئة العربية، فالليبرالية كمصطلح سياسي قد تبلور في الفكر الأوروبي الحديث، والطّهطاوي بحكم تواجده في تلك الحقبة بين أحضان المجتمع الفرنسي، كان سباقًا أولاً في فهم مقاصده، وثانياً توفّر

¹ شبلي شميل: آراء الدكتور شبلي شميل، تحرير وتقديم محمد كامل الخطيب، مطبعة المعارف، القاهرة، مصر، (د ط)، 1912، ص368.

الفكرة قصد تطبيق هذا الفكر على المجتمع العربي، ولا يمكن الحديث عن الطّهطاوي إلا في ضوء كونه مرتبطاً بالمشروع التحديثي لمحمد علي، وذلك لأنه لا يستقيم الحديث عن الليبرالية دون الكلام على الحداثة، فهي مرتبطة بها ارتباط الحداثة بالعقلانية، وكما أنّ العقلانية شرط الحداثة كذلك، فإنّ الحداثة شرط الليبرالية¹

اجتهد الطّهطاوي، في نقل علوم أوروبا، وترجمتها إلى لغته، ليفهمها بني قومه؛ لأنّها كانت سبب تقدّم تلك الأمم، إذ يقول "لقد رأيت سائر هذه العلوم المعروفة معرفة تامّة لهؤلاء الإفرنج، ناقصة أو مجهولة بالكلية عندنا، ومن جهل شيئاً فهو مفتقر لمن أتقن ذلك الشيء وكلّما تكبّر الإنسان عن تعلّمه شيئاً مات بحسرتة".²

يُقارن الطّهطاوي، بين وضعيّة البلاد الأوروبية؛ حيث يرى أنّها برعت في سائر العلوم غير أنّها لم تهتد إلى الطّريق المستقيم، ولم ترشد إلى الدّين الحقّ، وبين وضعيّة البلاد الإسلاميّة، التي برعت في العلوم الشّريعيّة، وأهملت العلوم الحكميّة بجملتها، ممّا يلزمها طلب ما افتقدته من البلاد الغربيّة، إذن لا حرج في الأخذ بحداثة الغرب، من أجل النهوض بمجتمعاتنا؛ لأنّ الحضارة دورات وأطوار، كما يرى الطّهطاوي وعلومهم كانت إسلاميّة عندما كنّا نعيش عصر نهضتنا، وعلينا أن نتتلمذ عليهم، كما تتلمذوا على يد أسلافنا.³

إنّ موقف الطّهطاوي هذا، من فكرة التمدّن، وحداثة الغرب، هو دليل على وعيه التام أنّه لا تعارض بين قيمنا الدّينيّة، وبين منهج التطوّر العلمي لدى الغرب، ويجب علينا غربة ماضي

¹ أحمد محمد سالم: إشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2010، ص 105.

² المرجع نفسه، ص 106.

³ المرجع نفسه، ص 106.

القديم وتجديده للحاق بالغرب الناهض، ويتفق جمال الدين الأفغاني (1838 - 1897) مع رأي الطّهطاوي في أنّ "المدينة الغربية هي مظهر من مظاهر المدينة الإسلامية، ولا تتحقّق المدينة الجديدة دون العقيدة الدّينية، فالمدينة أصلها بحسب رأيه فكرة دينية بالأساس، ولا بدّ من التمسك بالأصول، واتباع خطى الأجداد، للوصول إلى أقصى غابات المدينة"¹

لقد اختلفت رؤى المثقفين في المجتمع العربي حول مسألة التمدّن والحدّاث على الرّغم من أنّ معظمهم يتبنّى مشروع نهضوي ، إلّا أنّ آليات هذا المشروع، كانت سبب الاختلاف فيما بينهم، فنجد فئة تدعو إلى المحافظة، على الهويّة الإسلامية في تعاملها مع ما هو حدّاثي، وفئة تدعو إلى مجتمع قومي علماني، ورغم تعدّد تيارات الإصلاح في المجتمع العربي إلّا أنّهم يلتقون عند هدف واحد هو النهوض بالمجتمع العربي واللّحاق بالركب الغربي ومواكبة الحدّاث، رافضين كلّ أشكال التّخلف والانحطاط التي عاشتها الأمّة العربية لفترة زمنية طويلة.

يتفق معظم رجال الإصلاح - إن لم نقل أغلبهم - على أنّ المدينة ليست حكرًا على الغرب، فالإسلام لا يتنافى، ومبادئ المجتمع المدني، حيث يؤكّد محمّد عبده، على أنّ الإصلاح الدّيني واحد من التطلّعات، التي تعكس رغبة أمّة العرب، في اكتساب منجزات العصر، إذ يرى محمّد عبده أنّ "طبيعة مؤسّسة الخلافة، التي يستند عليها نظام الحكم الإسلامي مدنية، وليست دينية، وأنّ الخليفة حاكم مدني، كما يتّضح من أداء الجمهور المبيعة بعد تولّي الخليفة لمقاليد الحكم، وحقّهم في عزله في حالة عدم التزامه بأحكام الشريعة".²

¹ جمال الدين الأفغاني ومحمّد عبده: العروة الوثقى والثورة التحريرية الكبرى، دار الغرب، القاهرة، مصر، 1957، ص62.

² محمّد عبده: الإسلام دين العلم والمدينة دراسة عاطف العراقي، دار مصر المحروسة، القاهرة، ، 1988، ص121.

ما يُمكن أن نصل إليه في مسألة التمدّن والتراث عند الطّهطاوي هو أنّ الرّجل فعلا له نزعة ليبرالية تحديثية، لكنّه لا يرفض الموروث الثقافي الإسلامي، في تعامله مع حادثة أوروبا وما يهمّنا في موقفنا هذا هو الآليات التي بنى عليها الطّهطاوي مشروعه الإصلاحي النهضوي، والتي اعتبرها من أهمّ مقوّمات النهوض بالمجتمع، واللّحاق بركب الحداثة، من خلال فكره الاجتماعي، والتربوي وذلك بضرورة تطوير الحياة الاقتصادية للمجتمع والاهتمام بحقوق المرأة، وتحسين ظروف التّعليم، والاهتمام بالعلوم والتربية بصفة عامة.

بعد التطرّق إلى هذه العناصر بالشرح، يُمكننا استظهار الرّؤيا الإصلاحية التحديثية التي غلبت على فكر الطّهطاوي، والتي عمل جاها على إسقاطها على المجتمع العربي.

آليات تحديث المجتمع عند الطّهطاوي:

أدرك الطّهطاوي، خلال وجوده في باريس، ضرورة التغيّر الاجتماعي، في مصر، والبلاد الإسلامية؛ ليتماشى مع التطوّر الحضاري الحديث، لم يشأ أن تكون بلاده، قطعة من أوروبا، وتفقّد شخصيتها الحضارية، بل أرادها أن تستفيد ومعها الشرق من الأسس العامة للتقدّم، التي استنبطها الأوروبيون¹

وكما سبق وأشرنا في العنصر الذي سبق يقسّم الطّهطاوي التقدّم أو التمدّن إلى قسمين قسم ماديّ وقسم معنويّ، وحضارة المجتمع تحتاج إلى التمدّن المادي، كالزراعة، والتجارة والصناعة، والتي يمكن أن تحقّق سعادة المجتمع، فيقول "إنّ منبع السّعادة الأولى هو العمل والكد.. وإنّ أعظم حرّية في المملكة المتمدّنة هي حرّية الفلاحة، والتجارة، والصناعة .."² إنّ ليبيّرالية الطّهطاوي السّياسية، جعلته يؤكّد على الحرّية، والتي هي أسمى مبادئ الفكر السّياسي في جميع المجالات الحياتية للفرد فلا يمكن تحقيق مجتمع متطوّر في ظلّ تقييد حرّية الأفراد.

يركّز الطّهطاوي على التمدّن المادي الذي يتناول المنافع العمومية التي تعود بالثروة والغنى، وتحسين الحال، وتنعيم البال على عموم الجمعية وتبعدها عن الحالة الأولى الطبيعية³ فالجانب الاقتصادي له دور كبير في تغيير حال المجتمع/ وانتقاله من حياة بدائية بسيطة، إلى مستوى حضاري أفضل، لا يستثني الطّهطاوي الجانب المعنوي للتمدّن، في عملية التطوّر الاجتماعي،

¹ محمّد كامل ضاهر: الصراع بين التيارين الديني والعلماني مرجع سابق، ص71.

² محمّد عمارة: رفاة الطّهطاوي رائد التنوير في العصر الحديث، مرجع سابق، ص 277.

³ محمود فهمي حجازي، أصول الفكر العربي الحديث مرجع سابق، ص80

والَّذي يعني به "التمدّن في الأخلاق والعوائد والآداب يعني التمدّن في الدين ، وبهذا القسم قوام الملة المتمدّنة التي تسمّى بإسم دينها وجنسها لتتميّز عن غيرها"¹ هذا الجانب من التمدّن يخصّ تهذيب السلوك الإنساني من خلال التربية الدينية والخلقية بصفة عامة، فالدين في رأي الطّهطاوي له وظيفة تربوية سلوكية، وهذا ما يعكس أسلوب التعامل بين أفراد المجتمع الراقي. يقول: "وربّما توهم البعض أنّ التزيي بزي البلاد الأجنبية المشهورة بالتمدّن، هو من المروءة والسيرة الفاضلة، فالتمدّن ليس في زينة الملابس، بعرف مجهول، متخيّل استحسانه... فحاجة الوطن إلى المنفعة الحقيقية، أشدّ من حاجته إلى تقليد العرف، الذي هو منفعة ظاهرية."²

إنّ التمدّن الحضاري أساسه التّغيير في المنفعة الحقيقية التي تشمل الجانب المادي والمعنوي للحضارة، بحيث يسلم أفراد المجتمع في دفع عجلة هذا التمدّن كلّ حسب طاقته، وتتغير مكانة الفرد في مجتمعه حسب مشاركته في دفع وتيرة التقدّم، وبتعبير آخر، فاعلية الفرد في المجتمع، هي ما يميّزه عن الآخرين، لذلك نجد الطّهطاوي، يرفض الانطواء، وعدم المشاركة الاجتماعية، وهو ضدّ من يرون "الفضيلة في الزهد، وترك ومخالطة الناس... بملازمة المغارات في الجبال. ... وبناء الصّوامع في المغاور... والسّياحة في البلدان للدّروشة، فإنّ مثل هذا السلوك، لا يُقيم حضارة، بل يؤدّي إلى هدر الطاقات الإنسانية الكامنة في الفرد؛ لأنّ الله لا يحب الرّجل البطال فإنّ من تعطلّ، فقد انسلخ عن الإنسانية، وصار من جنس الموتى، وذلك أن الله خصّ الإنسان

¹ محمود فهمي حجازي، أصول الفكر العربي الحديث، مرجع سابق، ص 80.

² محمّد كامل ضاهر، الصراع بين التيارين الديني والعلماني، مرجع سابق، ص 73.

بالقوى فالقوى الفكرية تطالبه بالعلوم التي تهدي به، وبالفضائع التي يترتب عليها من المكاسب،
والمنافع ما يرضيه ويصونه، ويحميه"¹

إنّ بلوغ التقدّم الحضاري، لا يتأتّى إلّا إذا كان الفرد فاعلاً، في مجتمعه، غير مقصّي من ممارسة حقوقه، في الحياة؛ من عمل، وإبداع، وحرّية الرأي، إلّا أنّ الوضع الذي عاشته الأمة العربية في ظلّ السّيطرة الاستعمارية، أو جور السّلطان حال دون هذا التقدّم الحضاري، وثبط عزيمة الفرد، وفي القرن التاسع عشر ظهرت على السّاحة وجوه جديدة لمتقنين مشبّعين بالفكر البرجوازي الوطني، والديمقراطية المنظورة، كفروا بالسياسة الإقطاعية، التي عاشها المجتمع المصري، وساندوا المضي في الإصلاحات، وكافحوا من أجل فتح طريق التطوّر المصري أمام نمط التطوّر الرأسمالي، وناضلوا في سبيل، تخليص المجتمع من بقايا العلاقات الإقطاعية، في الإنتاج، كي يندفع المجتمع بكلّ قوّته في طريق التطوّر.²

يعدّ رفاة الطّهطاوي واحداً من هؤلاء الذين ثاروا على السياسة الإقطاعية على الرّغم من أنّه كان من كبار الملاك للأراضي الزراعية، في تلك الفترة، يقول محمّد عمارة "إنّ الطّهطاوي رغم أنّه كان من كبار الملاك إلّا أنّه كان أبرز المفكرين الاجتماعيين الذين أعلنوا الحرب على بقايا العلاقات الإقطاعية في الإنتاج الزراعي ورمى بثقله الفكري إلى جانب سلوك الطّريق الرأسمالي في تطوّر البلاد... فقدّم في هذا الميدان، أفضل صياغة نظرية، لفكر البرجوازية الوطنية، التي كانت تلعب يومئذ دوراً ثورياً، وتقدّمياً، وطليعياً في حياة البلاد وتطوّرها..."³

¹ محمّد عمارة: الأعمال الكاملة للطّهطاوي، ج2، ص316.

² المصدر نفسه، ج1، ص 182-183.

³ المصدر نفسه، ج1، ص 182.

من خلال ما سبق تتّضح لنا الرؤيا الإصلاحية لرفاعة الطّهطاوي في الجانب الاقتصادي، وهي رفضه أن يكون الفرد مستغّلا، ضدّ حريته، كما دعا إلى إرساء سبل للمحافظة على حق المواطن أو الفلاح البسيط، وتمكينه من الفاعلية في مجتمعه، سواءً من خلال حرّية ممارسة النشاط، أو المساهمة في تطوير الصناعة، ولذلك يشير رفاعة إلى مبدأ العدل الذي يرى أنّه "أصل جميع الفضائل الأهلية المدنية"¹ التي يجب توفّرها في المجتمع الإنساني المتحضّر.

الاهتمام بالتربية:

دعا الطّهطاوي، إلى الاهتمام بقضية التربية والتعليم، في مجتمعه لتأكّده التام من أنّها إحدى ركائز تقدّم المجتمع، والنّهوض بالأمم، وقد تربّى الطّهطاوي تربية دينية أزهرية تقليدية، سمحت له ببناء شخصية مثقفة، قائمة على هويّة دينية محضة، لكن وبعد بعثته إلى أوروبا، تمكّن من الاطّلاع على نظم تربوية مغايرة، لما كان قد ألفه، وهو في بيئته، تعرف على مناهج ونظريات جديدة في التربية، وظّفها بعد عودته إلى وطنه، من خلال تدريسه في أكبر المعاهد العلمية في بلاده، وتعدّ مدرسة الألسن أهمّ هذه المعاهد، عالج الطّهطاوي قضية التربية في كتابه "المرشد الأمين" في إطار أربعة موضوعات، ضرورة التربية، التعليم العام للبنين والبنات، أهمّية التربية الدينية، أهمّية التربية السياسية.²

إنّ التربية ضرورة للإنسان لا يمكنه الاستغناء عنها في رأي الطّهطاوي، فقد كرّم الله الإنسان بأن ميّزه عن باقي المخلوقات بالعقل حماية لنفسه على خلاف باقي الحيوانات التي تعتمد على

¹ محمّد عمارة: الأعمال الكاملة للطّهطاوي، ج2، مصدر سابق، ص 188.

² المصدر نفسه، ص 188.

قوّتها الجسدية في حماية نفسها، ويعقد الطّهطاوي مقارنة بين قوّة الحيوان الجسدية وقوّة الانسان العقلية فيقول "منحت الحكمة الإلهية الحيوانات الإنسية والوحشية، سلاحًا تدافع به عن نفسها، وتسطو به على أبناء جنسها، وغير جنسها، أمّا الإنسان فهو مجرّد عن ذلك، ومعرّض بجميع أعضائه للممالك"¹ فإذا كان الإنسان قد أوتي بدلا من القوة الجسدية العقل والقدرة على التعليم، واكتساب المهارات؛ فإنّ ذلك لا يتمّ إلّا بالتربية التي يعرفها بعضهم بأنّها تنمية أعضاء المولود الحسيّة من ابتداء ولادته إلى بلوغه حدّ الكبر وتنمية روحه بالمعارف الدينية والمعاشية²

تعدّ القدرة اللغوية والفكرية، أو ما يسمّيها الطّهطاوي "الناطقية" مهمّة إلى جانب العقل في تكوين المجتمعات والحضارة، وهذه الحضارة، لا تقوم إلّا بالتعامل بين الأفراد، على نحو يؤدّي إلى تطوّر الأفكار وتناقلها، واكتساب الخبرات، وتعلّم المعارف، وتختلف الأمم فيما بينها بدرجة إفادتها من قدرات أبنائها العقلية في اكتساب المهارات والخبرات، والتربية لا تقتصر على الذكور فقط بل تشمل الذكور والإناث على حدّ سواء، في أي مجتمع يهدف إلى التطوّر، ويشيد رفاعة بالتربية اليونانية التي يرى بأنّها حازمة مع أبنائها في اشتراك نسائهم ورجالهم فيها³، وقد بيّن الطّهطاوي معنى الناطقية عند الإنسان، كما يلي "منحه الله سبحانه وتعالى قوّة الكلام، وخصّه بقوّة الفكر والفهم والإفهام ليدرك ما في الأشياء التي حوله من المشابهة والمباينة ويعرف النسب بين الأشياء الخفية والمعينة"⁴، وهذه القدرة اللغوية، هي أساس كلّ تنظيم اجتماعي، الذي هو بدوره يقوده إلى التقدّم والتحضر، إذن هذه القدرة اللغوية، هي مقوم أساسي لتكوين المجتمع

¹ محمّد عمارة: الأعمال الكاملة للطّهطاوي، ج2، المصدر السابق، ص 93 – 94.

² المصدر نفسه، ص277.

³ محمّد كامل ضاهر، الصراع بين التيارين الديني والعلماني، مرجع سابق، ص 74.

⁴ محمود فهمي حجازي، أصول الفكر العربي، مصدر سابق ص94.

البشري، والحضارة الإنسانية و" لو لم يكن الإنسان مخلوقاً للتأنس مع إخوانه، والاجتماع مع أقرانه ليصنع معهم هيئة اجتماعية، وحالة عمران تمدنية لم يكن لتخصيص الحكمة الإلهية له بصفة الناطقية كبير مزية"¹

إنَّ صفة الناطقية أو القدرة اللغوية سمحت للإنسان أن ينشئ حضارة وذلك من خلال التعامل بين الأفراد على نحو يؤدي إلى تطوير الأفكار، وتناقلها، واكتساب الخبرات، وتعلّم المعارف، كما تؤدي إفادة الإنسان من قدرته العقلية، إلى تقدّم أمة على أمة، بمعنى أنّ أفراد المجتمع الواحد إذا استفادوا من خيراتهم فيما بينهم عن طريق التعلّم والتربية الحسنة، وأخذوا عن غيرهم مكنهم ذلك من أن يتفوّقوا على من لم يستفيدوا من قدراتهم العقلية يقول الطّهطاوي "فاجتماعه يبني جنسه، واتّحاد تجاربهم، وحدهم بتجريبه وحده، تشعّ القوى العقلية المنظمة إلى البحث عن العلوم العقلية والنقلية، فبهذا تتسلطن الأمة المتدنية، على من سواها، وتجلب لنفسها، من المنافع، جميع ما عند من عداها"²

رفض الطّهطاوي الموقف الإقطاعي في التربية والتعليم الذي كان شائعاً آنذاك، والذي يعتمد الطبّية في التعليم، وكان هدف هذا الاتجاه، هو حصر الأبناء، في صناعات آبائهم، وحرقتهم، بمعنى ابن الفلاح؛ ينشأ فلاحاً، وابن الحرفي؛ ينشأ حرفياً، وقد شرح الطّهطاوي، مواد الدستور الفرنسي في كتابه "تخليص الإبريزا"، فالمادة الثالثة تسمح لكل إنسان مواصلة التعليم بلا عوائق

¹ محمود فهمي حجازي، أصول الفكر العربي ، مرجع سابق، ص95.

² المرجع نفسه، ص 95.

أو قيود "حتى يقرب من منصب أعلى من منصبه، ... وبهذا كثرت معارفهم، ولم يقف تمدّنهم على حالة واحدة ..."¹

من خلال ما سبق، نستخلص أنّ التربية شرط أساس، لتحقيق التقدّم والتحضّر، فالأمة التي تتقدّم فيها التربية، بحسب مقتضيات أحوالها، تشهد المدنيّة والازدهار على وجه تكون به أهلاً للحصول، على حرّيتها، بخلاف الأمة القاصرة في مجال التربية؛ فإنّ تمدّنّها يتأخّر بقدر تأخّر تربيتها، ولأجل ذلك، كان الطّهطاوي داعية إلى تعميم التعليم، باعتباره ضرورة إنسانية؛ كالخبز والماء، وإلى تأسيس التمدّن والتقدّم على التربية، التي تنمي الجسد والروح والأخلاق على السواء "فالأمة التي تتقدّم فيها التربية يتقدّم فيها أيضا التقدّم والتمدّن فالتربية هي أساس الانتفاع بأبناء الوطن. والتعليم الأوليّ ضروريّ لسائر الناس يحتاج إليه كل إنسان كاحتياجه إلى الخبز والماء والتعليم العالي فيه تمدّن جمهور الأمة وترقيها في الحضارة والعمران"²

الاهتمام بالترجمة:

في أوائل القرن التاسع عشر، اعتلى محمّد علي، عرش مصر، باختيار الشّعب، وظلّ يحكم مصر نحو نصف قرن (1805 - 1848)، وقد اعتمد منذ البداية سياسة إصلاحية جديدة تعتمد كلّية على النقل والنهل عن الغرب، وفتح الكثير من المدارس على النظام الأوروبي وقام بإرسال البعثات، إلى أوروبا، لتلقّي العلوم الحديثة، وبعد عودة الطّلاب، شارك الجميع، في إقامة صرح النهضة، التي بدأها محمّد علي، اهتمّ محمّد علي بالترجمة فأمر بترجمة عدد كبير من الكتب

¹ محمّد عمارة: الأعمال الكاملة، ج1، ص 235.

² محمّد عمارة: شخصيات لها تاريخ، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط1، 1429هـ - 2008م، ص160.

التاريخية لا سيّما الخاصّة بسير الملوك، والحكام الأوروبيين وذلك من أجل أن يستفيد من خبرة أولئك؛ لأنّه كان في بدايته الأولى لإنشاء دولة جديدة وسياسة جديدة في الحكم، إلّا أنّ الظّرف الذي يعيشه محمّد علي لم يسهّل له القراءة والتبحّر، في كتب التاريخ، خاصّة وأنّه كان متقدّما في السنّ، وظروف دولته تحتاج إلى قيادة عملية ميدانية، لذلك نجده يقول الدكتور بورنج BOWRING في حديث له "لقد أخبرني الكولونيل دوهامد C. Duhamed أنّني أصبح رجلا عظيماً إذا قرأت التاريخ وألهمت بالألفاظ اللطيفة التي يمكن أن أعثر عليها في الكتب لكنني الآن لست رجل ألفاظ بل رجل أعمال، ثمّ عاد فقال في نفس الحديث لقد نصحني الكولونيل أن أدرس التاريخ لأتعلّم منه الحكم، ولكنني وصلت سنّاً لا يسمح لي بدراسة التاريخ، لقد كتب إليّ ولدي يطلب تعليماتي عندما أحاطت به الصّعاب، غير أنّني رأيت أن خير تعليماتي، هي أن أذهب إليه بنفسني، وقد سافرت إلى يافا، وأخضعت الفتنة حالا، وهذا هو الحكم العملي".¹

عمد محمّد علي إلى ترجمة أمّهات الكتب، وذلك بتكليفه جماعة من المترجمين بالترجمة من العربية، وباقي اللّغات الأخرى، إلى اللّغة التركية، ومن بين ما تُرجم له سيرة النبي محمّد صلى الله عليه وسلم، وتاريخ الاسكندر نابليون، وكاترين ملكة روسيا، وتاريخ إيطاليا، وكتاب الأمير لميكافيلي، ومقدّمة ابن خلدون، وغيرها من المؤلّفات التي كان يرى أنّها تخدمه في حكمه.²

ساهم الطّهطاوي خلال تواجده بباريس في ترجمة جملة من الرّسائل، والتي فُرِضت عليه من أجل التقدّم إلى الامتحان ونجح في ذلك، ولقد شغفته دراسة العلوم الإنسانيّة، وعلمي

¹ جمال الدين الشّيبال: التاريخ والمؤرخون في مصر ، مرجع سابق، ص41- 42.

² المرجع نفسه، ص42.

التاريخ؛ الجغرافيا، وبعد عودته إلى مصر عزم على ترجمة عديد الكتب في هذين العلمين، يقول "وإن شاء الله تعالى يصير على اختلافه منقولاً عن الفرنسية، إلى لغتنا، وبالجمله فقد تكلفنا

بترجمة علمي التاريخ والجغرافي، بمصر السعيدة، بمشيئته تعالى".¹

اقترح الطّهطاوي على علي محمد إنشاء مدرسة لترجمة أمّهات الكتب الأوروبية، ولتعلم اللغات، وافق محمد علي على إنشاء هذه المدرسة، وهي مدرسة الألسن عام 1835م وكان مقرّها دار الألفي بالأزبكية.² وعُرفت عند إنشائها بمدرسة الترجمة، وكُلّف الطّهطاوي بإدارتها حيث أشرف على اختيار طلاب هذه المدرسة فبلغ عددهم في بداية الأمر خمسين طالباً، ثم انضم إلى المدرسة تلاميذ مدرسة الإدارة الملكية، ليزداد عدد طلبتها، ليصل إلى مائة وخمسين، وكانوا من جميع أقاليم مصر.³

انبهر الطّهطاوي وهو ببّاريس بمختلف العلوم التي لم يكتفِ باطلاعه عليها بل أراد نقلها إلى بني جنسه في مجتمعه من خلال ترجمتها إلى اللغة العربية هذا دليل على مدى وعيه بمقومات الحضّر والتمدّن الذي عايشه، وهو في رحلته بأوروبا، فجعل من علم التاريخ مادّة قائمة بذاتها، ولأوّل مرّة، في تاريخ مصر، مادة من مواد الدّراسة بالمدرسة، وعيّن له مدرّس خاصّ لتدريسه.⁴ اهتمّ الطّهطاوي بتاريخ فرنسا بصفة خاصّة، بحكم ثقافته تلبيةً لرغبة محمد علي، فترجم كثير من الكتب، التي تحكي تاريخ ملوك فرنسا، مثل كتاب "نظم اللآلئ في السلوك فيمن حكم فرنسا

¹ جمال الدين الشّبال: التاريخ والمؤرخون في مصر، المرجع السابق، ص 53.

² صالح مجدي: حلية الزمن بمناقب خادِم الوطن، سيرة رفاة الطّهطاوي، تحقيق جمال الدين الشّبال، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة، مصر ط1. 1958، ص36.

³ المرجع نفسه، ص37.

⁴ جمال الدين الشّبال: التاريخ والمؤرخون في مصر، مرجع سابق، ص56.

من الملوك" ترجمة تلميذ الطَّهطاوي أبي السعود أفندي، وطُبع في مكتبة بولاق سنة 1257هـ / 1841م، كما تُرجم كتاب آخر في تاريخ فرنسا.¹

كان هدف رفاة من هذه الترجمات هو الاطّلاع أكثر على أسباب تقدّم هذه الأمم على غرار أمم الشرق، والأخذ بتلك الأسباب في تطوير مجتمعه، وقد حاول إثراء، وتزويد المكتبة العربية، بعدد الكتب التي تغطّي تاريخ العالم في عصوره القديمة والمتوسطة والحديثة، وطبعاً كلّ هذا اعتمد فيه على طلبته من خريجي مدرسة الألسن.

بفضل الترجمة، أصبح بين أيدي المثقفين العرب والمصريين مجموعة من الكتب التاريخية، وأصبح للعالم في عصوره المختلفة تأريخاً علمياً صحيحاً وقبل ذلك لم يعن المؤرخون المسلمون إلّا بالتأريخ للعالم الإسلامي، ولم يحاولوا أن يأخذوا للعالم، أو للشعوب غير الإسلامية تأريخاً خاصاً.²

من خلال الترجمة، أثرى الطَّهطاوي، المجتمع العربي، والمصري بصفة خاصة، من الناحية الفكرية، وانتشرت نسخ الكتب المترجمة إلى العربية، فكان بعضها يقرأ، أو يدرّس في المدارس الحديثة خاصّة مدرسة الألسن، وانتشرت في أوساط المتعلّمين في مصر والبلاد العربية.

كان لقلم الترجمة الدور الريادي في تنوير العقول ولو لمرحلة معيّنة وذلك قبل أن يعمد عباس الأوّل إلى إغلاقها بعد اعتلائه عرش مصر سنة 1848 وإبعاده لرفاعة الطَّهطاوي إلى السودان³

¹ جمال الدين الشيال: التاريخ والمؤرخون في مصر، المرجع السابق، ص 62.

² المرجع نفسه، ص 64.

³ المرجع نفسه، ص 65.

كانت هذه إحدى ركائز النهضة التي ساقها لنا رفاة، وهو يبين مشروعه النهضوي وما أحوج مجتمعاتنا العربية إلى مثل هذه الركائز في وقتنا المعاصر. لقد نال رفاة الطّهطاوي شرف الدّاعية والواعظ، ونال أيضا شرف المجدّد والمنوّر للفكر العربي، وذلك من خلال إسهاماته، التي حاولنا الإشارة إليها ولو بالشّكل المختصر؛ من أجل دفع عجلة التطوّر، في الوطن العربي، ولكن يجب أن نشير أيضا، إلى أنّ مشروع النهضة، أسهم فيه الكثير، من المفكرين في مختلف مجالاتهم سواء في الأدب، أو التاريخ، أو الجانب الدّيني العقدي، قبل الطّهطاوي، وخلال مرحلته، وبعده أمثال صالح مجدي، علي مبارك، عبد الله النديم، جمال الدّين بأفكاره من أجل تحرير الفكر العربي من سلطة الجهل والتخلّف رغم وضعية المجتمع العربي، وخضوعه لسيطرة المستعمر.

المبحث الثالث:

الملائمة بين الوافد والموروث لتحقيق النهوض:

تمهيد:

على الرّغم من الواقع الذي عايشه رفاة الطّهطاوي، وهو بأوروبا إلا أنّه حافظ على هويّته الأصلية العربية الإسلامية، ولم يندمج بفكره، ولم ينصهر في تقاليد الغرب، وهو الذي عاشهم لفترة من الزمن، وذهب البعض إلى تسمية فكره بالتيار التغريبي، فعلا نهل عن الغرب لكنه لم يتجرّد من هويّته، كيف وهو أوّل المفكرين الذين صنّفوا من أعلام النهضة والصّحوة في العالم العربي الإسلامي، أو كما يسمّيهم محمّد عمارة "طوق النجاة"، و"مدرسة التجديد".¹

نبغ الطّهطاوي، في تجديد الصّلات الفكرية، بين الشرق والغرب، ولم يقف أمام الحضارة الغربية موقف الناقل المقلد، بل موقف من تختار، ويمزج مختاراته بتراث الشرق وواقعة، فسّط الأضواء على الديمقراطية البرجوازية، والدستور، والمؤسسات النيابية، وتقييد الحكومات بالقانون وأبرز دور الجماهير، والعامّة، في الثورة على الملوك المستبدّين، في خضم المشروع النهضوي الإصلاح، والذي حافظ عليه منذ بداياته.²

الأولى على معادلة الوافد والموروث، وإن رُجّحت كفة إحداهما على الأخرى لدى بعض رواد الإصلاح كلّ حسب مبادئه. إلّا أنّ الميل لجهة على حساب أخرى، لم نكن نلمسه، لدى رواد مدرسة التجديد أمثال الطّهطاوي، والأفغاني، والكواكبي، ومحمّد عبده، وغيرهم، هذا الأخير لا

¹ محمّد عمارة: الأعمال الكاملة، ص11.

² المصدر نفسه، ص13.

يقلّ شأننا في محاولة النهوض بالمجتمع العربي عن غيره ممّن سبقوه في عملية البناء والنهوض والحفاظ على بنية المجتمع، والأمة العربية الإسلامية متماسكة في شتى مجالات الحياة.

وقد برز منذ بداية الاستعمار الحديث تياران رئيسان هما تيار التّغريب الذي باركه الاستعمار، والذي انبهر رؤّاده، بالحضارة الغربية، لحدّ الثّمالة، ومن خلاله، حاول المستعمر، القضاء على التواصل الحضاريّ للأمة، وفكّ الارتباط بين حاضرها، ومستقبلها. وبين القسمات الحضارية العربية الإسلامية التي ميّزت حضارتها عبر التاريخ، ومن ثمّ تحويلها إلى تابع وهامش لحضارة الغرب.... لا بهدف أن نتأثّر حقيقة بالحضارة الغربية، ونستفيد من إيجابياتها - وهي كثيرة - وإنما لتأييد تبعيتنا لهذا الغرب الاستعماري في السياسة، والأمن، والاقتصاد بفعل تبعيتنا له، في الفكر، والقيم، ونمط العيش، وأسلوب الحياة... لقد أراد هذا التّيار التّغريبي لأمتنا أن نستقلّ لكن عن عروبته وإسلامها، وذلك ضمانا لتبعيتها الأبدية، لعدوّها التاريخي الحضاري، الغرب الاستعماري¹

أمّا التّيار الثاني فهو تيار "الجمود"، الذي أثقلت كواهل مقولاته، وتصوّراته بالركاكة والخرافة، والنصوصية الجامدة، وتيار الجمود جسّد التخلّف الموروث، وإن نهض بفضيلة التصديّ للوفاء الصّار وقد حافظ على الهوية - وتلك إجابيات لا بدّ أن تذكر له - إلاّ أنّه قد عجز عن الكشف عن حقيقة الهوية الحضارية المتميّزة للأمة، ومن ثمّ فلقد عجز عن بلورة المشروع الحضاري الخاصّ والعصري في ذات الوقت، ومن ثمّ فلقد انفرد تيار التّغريب بالوجود الحقيقي في ميادين

¹ محمّد عمارة: الأعمال الكاملة، المصدر السابق، ص10.

التّحديث فكان تحديثاً على النمط الغربي، يقطع الصّلات بين حاضر الأمّة، ومستقبلها، وبين خير ما في تراثها الفكري والحضاري من سمات، وقسمات، وقيّم، وقواعد وأصول، وفلسفات.¹

وبين هذا التجاذب بين الوافد الضار والتخلّف الموروث بحيث تميّز الأوّل بالحركة على أرض الواقع، أمّا الثاني، فوقف روّاده عند حدود الرّفص، والدفاع عن الذات، فظهر ما يسمّى بمدرسة التّحديث، أو كما يسمّيه محمّد عمارة طوق النجاة؛ من أجل الفصل، والدفاع عن كيان الأمّة، برمتها، انطلاقاً من مبادئ لا يختلف عنها أهل التّجديد، والإصلاح، من بينها رفض التغريب، والجمود مع والانطلاق إلى تجديد الدنيا بواسطة تجديد الدّين، والسّعي لتأسيس النهضة الحديثة على قواعد التمدّن الإسلامي، والتفاعل مع الحضارات الأخرى، وفي مقدّمتها الحضارة الغربية، على النحو الذي يجعل هذا التفاعل قوّة لذاتيتنا الحضارية المتميّزة، وليس عامل مسخ، ونسخ، وسحق، وتشويه.²

وقد كان للشيخ الإمام محمّد عبده باع كبير في هذا المجال، في محاولة منه لتجديد حياة الشّرق والشرقيين، ومواصلة ما بدأه الطّهطاوي في بعض القضايا الاجتماعية، بحقوق المرأة وضرورة تحرّرها بالعلم، وتخليصها من القيود التي قيّدت بها باسم الدّين، وتبني الفكر الاجتماعي المتقدّم، وعندما انطلق من منطق العصر واحتياجاته إلى النظر في تراث الإسلام الاجتماعي والاقتصادي بعقل واع، وأفق مستنير.

¹ محمّد عمارة: الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1993، ص، 10-11.

² المصدر نفسه، ص 11.

نبذة تاريخية عن حياة الامام محمد عبده:

ولد محمد عبده عام 1266هـ - 1849 م في حصّة شمشير من قرى إقليم الغربية بمصر، ثم نشأ في قرية محلة نصر من مديرية البحيرة بمصر لأب تركماني وأمّ عربية، وقد تحدّث عن نفسه فقال: " كنت أسمع المزاحين من أهل بلدتنا يلقبون بيتنا ببيت التركمان. فسألت والدي عن ذلك فأخبرني أن نسبنا ينتهي إلى جدّ تركماني، جاء من بلاد تركمان"، وقال: " أما بيت والدي فيقال أنّه عربي قرشيّ وأنّه يتّصل في النسب بعمر بن الخطاب رضي الله عنه، ولكن ذلك كلّه روايات متوارثة لا يمكن إقامة الدليل عليها"¹

تعلّم القراءة بعد أن جاوز العاشرة من عمره، في منزل والده، ثم حفظ القرآن في كُتّاب القرية في سنتين، وأرسله بعدها والده، إلى طنطا، ليحسن التجويد، في الجامع الأحمدى، ولبث سنة ونصف، ولم يفهم شيئاً لصعوبة المعلومات، وفجأة الأسلوب، فغادره، وعاد إلى محله نصر، وقرّر الزواج، والالتحاق بالعمل الزراعي، وتزوّج سنة 1282 هـ، ولم يرض والده له ذلك فألزمه بالعودة إلى الجامع الأحمدى، وأرسل معه رجلاً قويّ البأس ليوصله إلى المحطة، لكنه فرّ أثناء الطريق إلى قرية (كنيسة أورين)، ولجأ إلى أحد أحوال أبيه الشيخ درويش، وقد كان هذا الشيخ واسع المدارك، حسن التربية لكثرة رحلاته حتى وصل إلى طرابلس الغرب، وتربّى على طريقة الصّوفية الحقيقية، وعُني بتفسير القرآن، وحفظ الموطأ، وكتباً أخرى.

¹ السيد محمد رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام، مطبعة المنار بمصر، ط1، 135هـ - 1931م، 16/1 هذا الجد كان من مدة طويلة بلغت ثمانية قرون أي أنّ أصالة محمد عبده في مصريته غلبت هذه الصفة حتى أنّ بعض المؤلفين أضافت إلى اسمه (محمد عبده المصري). أنظر، الإسلام في القرن العشرين، عباس العقاد، ص153.

فلما نزل محمد عبده ضيفا في داره رحب به، وكلفه أن يقرأ له جملا من كتاب خطي جاء به، فأبى ذلك، فألح الشيخ عليه مع التلطف به حتى قرأ أسطرا، فلما قرأها اندفع الشيخ درويش يفسرها له، ثم عاد إليه يكلفه القراءة، وعاد يفسر له، ثم تركه يلهو ويلعب مع شبان القرية. فما جاء اليوم الخامس إلا وقد عشق القراءة ومقت اللهو واللعب، وهكذا استطاع هذا الشيخ بطريقته اللطيفة أن يحل عقدة محمد عبده تجاه العلم والتعليم بأسلوب لبق ذكي.¹

ويقول أحمد أمين إن الشيخ درويش كان متأثرا بتعاليم السنوسية التي تتفق مع الوهابية، في الدعوة إلى الرجوع إلى الإسلام الأول في بساطته الأولى وتنقيته من البدع وذلك على أثر رحلة إلى طرابلس الغرب، واجتماعه بأتباع السنوسي هناك²

أقام محمد عبده خمسة عشر يوما عند خاله الشيخ في هذا الجو العلمي المفتوح وبعدها عاد محمد عبده إلى الجامع الأحمدى، وانكب على العلم يحد ويجهد، ثم انتقل بعد ذلك إلى الأزهر في منتصف شوال 1282 هـ - 1865م، فداوم على طلب العلم على يد شيوخه، والعودة في آخر كل سنة إلى محله نصر، ليتلقى من الشيخ درويش، الذي رغبه، في إتقان كل علم، من الحساب والهندسة، والمنطق، فكان الأستاذ الإمام يلتبس عند عودته إلى القاهرة عند من يعرفها إلى أن جاء السيد جمال الدين الأفغاني في شهر المحرم 1287 هـ. فتلقى عنه بعض العلوم الرياضية والفلسفية والكلامية، واتصل به اتصالا وثيقا وحرص على دروسه، وقرأ على يد السيد جمال الدين الزوراء للدواني في التصوف، وشرح القطب على الشمسية، والمطالع وسلم العلوم

¹ أنظر: زعماء الإصلاح، أحمد أمين، ص 284 - 285.

² أنظر المرجع السابق، ص 289-290

في المنطق، والهداية، والإشارات، وحكمة العين، وحكمة الإشراف في الفلسفة وعقائد الجلال الدواني في التوحيد، والتوضيح مع التلويح في الأصول، والجغميني، وتذكرة الطوسي في الهيئة القديمة، وكتابا آخر في الهيئة الجديدة¹

وقد ظهر تأثير (السيد) على (الأستاذ) سريعا، فبدأ في الكتابة، والتأليف، واتفق مع بعض الطلاب، على أن يقرأ لهم بعض الكتب، في المنطق، وعلم الكلام - مما لم يكن يقرأ مثلها، في الأزهر - فكثر سواد المجتمعين عليه حتى اشتهر أمره، مما أحفظ عليه قلب الشيخ محمد عlish الذي بلغه أن محمد عبده يقرأ كتب المعتزلة والمتكلمين في الأزهر ويرجح مذهبهم وكان الشيخ عlish رجلا صالحا عفيفا عن المطامع الدنيوية التي كانت تستهوي طلاب المظاهر من علماء عصره، وكان مخلصا صادق النية، في كراهة البدع، التي يخشى منها على الدين. وكبر عليه - رحمه الله - أن يقرأ أحد مثل تلك الكتب في الأزهر.²

¹ أنظر، تاريخ الأستاذ الامام، محمد رشيد رضا، مرجع سابق، 26/1 - زعماء الاصلاح، ص 286- 287
² الإمام محمد عبده- عباس محمود العقاد، دار الكتاب العربي - بيروت، 1981م، ص 140

مراحل تعليمه:

تقدّم محمّد عبده للجنة الامتحان، في الأزهر، لنيل شهادة العالمية، سنة 1294هـ/1877م فحصل عليها، ولم يكن نيّله لها بالمانع له، من الاستمرار في طلب العلم، فكان له في طلب العلم ثلاث مراحل:

الأولى: الطّلب على طريقة الأزهر المعروفة، من مناقشة لعبارات المتون، والشّروح، والحواشي والتّقارير.

الثانية: تحوّل عن الطّريقة الأولى إلى طريقة السيّد الأفغانيّ، الذي أطلقه من التقيّد بعبارات المؤلفين، وتعوّده الحكم باليقين، مع تطبيقه على حال المسلمين الحاضرة.

الثالثة: ثم أضاف إلى هذا النّظر في علوم الإفرنج، فقرأ ممّا ترجم من الكتب، ثم تعلّم الفرنسية وصار يقرأ بها مباشرة.¹

النظرة الإصلاحية الاجتماعية في فكر محمّد عبده:

إنّ التّنوير والإصلاح والنهضة هم الشّغل الشاغل للمفكرين المحدثين على اختلاف مواقفهم، وتعدّد اتّجاهاتهم، وواقع الأمة العربية والإسلامية الذي يميّزه التردّي، والتخلف والجهل، والتواكل والضعف، وغيرها من مظاهر الفساد أصبح يستدعي ضرورة الإصلاح والتّنوير، ولقد استشعر روّاد الإصلاح حجم تلك المسؤولية، فأخذوا على عاتقهم، إصلاح تلك الأوضاع بطرح أفكار، ومحاولة تجسيدها على أرض الواقع؛ لدفع عجلة النهوض في المجتمع العربي والإسلامي قاطبة وشملت أفكار الإصلاح شتّى الجوانب دون استثناء، وقد توسّعت دائرة تلك الأفكار

¹ الإمام محمّد عبده- عباس محمود العقاد، مرجع سابق، ص 140.

الإصلاحية، على حسب مذهب صاحبها، فمنها ما هو تأصيلي سلفي، ومنها ما هو تغريبي، ومنها ما هو إصلاحي توفيقى وغيرها من التيارات التي برزت فقد برز الشيخ محمد عبده بأفكاره الإصلاحية والتنويرية في جوانب عدّة من المجتمع، وسنحاول في هذه الدراسة الإشارة ولو بشكل وجيز إلى تلك الإصلاحات التي دعى إليها من أجل النهوض بالأمة إلى مصاف حضارة الغرب.

وإذا كان اهتزاز الهوية القومية هو أبرز ما يميّز شخصية الأفغاني فإنّ القومية المصرية هي الطّابع المميّز لشخصية محمد عبده الاجتماعية ولم يكن محمد عبده مغاليا عندما صرّح لتلميذه رشيد رضا، بأنّ مصر، هي التي ركّزت أفكار السيد الأفغاني، وأنّ السيد لم يعمل عملا حقيقيا، إلّا في مصر.¹

يعترف محمد عبده دائما بفضل السيّد جمال الدين الأفغاني عليه، وعلى السّاحة الاجتماعية للأمة ككلّ..، فيقول "إنّ والدي أعطاني حياة يشاركني فيها أخواي "علي" و"محروس"، والسّيّد جمال الدين الأفغاني، أعطاني حياة أشارك بها محمّدا، وإبراهيم، وموسى، وعيسى، والأولياء، والقديسين..."²

أرتبطت بهذه النزعة القومية عند محمد عبده جملة من المواقف المبدئية، سواء على الصّعيد السّياسي، أو الصّعيد الاجتماعي، الذي عنصره الأساس هو الفلاح المصري، المرتبط بالسّعي سواء في الحقل والحرفة أو الوظيفة والمصنع، ومن هنا كان التزام محمد عبده الوطني ذا خلفية

¹ حليم اليازجي - الإيديولوجيا الإصلاحية ومظاهرها في الفكر العربي الحديث، معهد الانماء العربي، بيروت، لبنان، ط1- 1985، ص122- 123.

² المرجع نفسه، ص 123.

طبقة بينة المعالم، تجلّت بصورة خاصّة في موقفه العدائي من محمّد علي الذي استبد بشعب مصر فكان أبعد ما يكون عن الحضارة، من خلال توريثه الطبقات الدنيا في المجتمع المصري الذل والهوان.¹

لقد اتخذ محمّد عبده موقفا واضحا للعداء للنظام الطبقي الوراثي الذي يصبح فيه الإنسان غنيا لأنّه ورث الغنى، أو فقيرا، لأنّه ورث الفقر، وتحدّث عن البلاد، التي اتخذ فيها النظام الطبقي، شكلا ثابتا أرتبط بالوراثة، والنسب، والسلالات، فانتقد هذه البلاد، وتلك النظم عندما قال: "إنّه في كثير من البلاد التي لا عناية لها بشأن الفضائل ... لا ينزل الواحد فيها منازل الشرق إلّا إذا كانت له من أبيه، أو من متبوعه جهة الشرق، ثمّ إنّ صاحب الجاه، والشأن الرفيع لا يسقط من مقامه، فإنّ جاهه هو الحافظ له، وإن كان فاقدا لكل فضيلة"²

كما رأى اللذة الحقيقية في العمل الاختياري فالعمل هو القيمة الحقيقية التي تمنح الحياة لذاتها الوحيدة والأصيلة "فمن لا يذوق العمل الاختياري لا يذوق لذّة الرّاحة الحقيقية؛ لأنّ الله لا يضع الراحة في غير العمل"³

إنّ موقف محمّد عبده هذا يقود إلى حقيقة هامّة في فكره الاجتماعي، ونظرته إلى عدالة هذا الانقسام الذي جعل بعض المجتمع أغنياء، وأغلبيته فقراء، ورأيه في ثبات هذا الانقسام وجدارته بالبقاء "... فهو يوافق على أنّ فقر الفقير يجري على سنة من سنن الله في المجتمعات، بمعنى

¹ حليم اليازجي - الإيديولوجيا الإصلاحية ومظاهرها في الفكر العربي الحديث، المرجع السابق، ص 123.

² محمد عمارة، الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده، مصدر سابق، ص 133- 134.

³ المصدر نفسه، ص 135.

أن هذا الفقر له أسبابه المادية في سلوك الناس وظروف حياتهم ونظم مجتمعاتهم وبالمثل غنى الأغنياء.¹

إذنفهو يعترف بانقسام المجتمعات إلى أغنياء وفقراء ويرفض أن يكون التراث مُبرراً يُضفي الشرعية على هذا الانقسام وقد اهتم محمد عبده بوضعية الفئات الاجتماعية الدنيا في الاقتصاد والأخلاق، والسلوك العام والخاص، ولأجلها دعا إلى إيجاد مصرف توفير يقتض من المحتاج بفوائد مدروسة، فلا يضطر إلى الاستدانة من الأجنبي بأرباح فاحشة تستنزف ثروة البلاد، كما دعا إلى ضرورة الاقتصاد في الإنفاق، فالإقتصاد فضيلة إنسانية، مدحته جميع الشرائع، وكان التذير كثيرا ما يؤدي بالفلاح إلى الوقوع في براثن المرابين، فكان كثيرا ما يحث العلماء والنبهاء كي يجتهدوا في بث حب الاقتصاد بين عموم الناس، وخصوصا عند الفلاحين.²

كان أمل الشيخ الامام هو السواد الأعظم من الشعب، الذي أصبحت فئاته تتزايد مكانتها في المجتمع باضطراب، وكان يرى في هذه الفئات الركيزة الحقيقية لمستقبل مصر، على الرغم من قلة حيلتها، من خلال التعليم التقليدي. الذي هو تقليد مقعد عن مجارة روح العصر، وتحديات الحضارة الأوروبية، كما يرى محمد عبده، ويظهر ذلك في رسالته إلى تلميذه الشيخ رشيد رضا في سبتمبر سنة 1902 عن الواقع الذي ظل الإمام يشكو منه ويسعى عن طريق التربية لتغييره يقول "الناس في حماية عن النافع وفي انكباب على الصغار فلا تعجب إذا لم يسرعوا بالاشتراك في المنار"، فإن الرغبة في "المنار" تقوى بقوة الميل إلى تغيير الحاضر بما هو أصلح للأجل،

¹ محمد عمارة: الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده ، المصدر السابق، ص 135.

² حليم اليازجي، مرجع سابق، ص 124.

وأعون على الخلاص من شرّ الغابر، ولا يزال ذلك في الأغنياء قليلا، والفقراء لا يستطيعون إلى البذل سبيلا، ولكن ذلك لا يضعف الأمل في نجاح العمل والسلام.¹

صَبَّ مُحَمَّد عبده اهتمامه على الطّبقَة الوسطى في المجتمع، صاحبة الميل إلى التّغيير في المجتمع، ولكن هذه الطّبقَة لا تجد في بيئتها الثقافية ما يُوجّه خُطاها لكي تكون الطّبقَة القائدة؛ لأنّ العلوم السّائدة في زمانها تسير إلى منحنيين أحدهما تقليدي جامد، وثانيهما عصري واهي الصّلة، بالتقدّم الاجتماعي، على صعيد الوطن، والمفهوم الوطني، والمنقطعون لطلب العلوم، منقسمون إلى فريقين، فريق يظنّ أنّه وارث علوم الدّين، والقائم بحفظها، ولكن حظّ المشتغلين بهذه العلوم من النظر العقلي ضعيف، وفهمهم للنصوص، لا يتعدّى حدود اللفظ، وهمّ الواثق منهم أن يعرف أنّ هنا اللفظ دال على ذلك المعنى، ومتى تمّ له ذلك فقد استكمل العلم سواء سلم عقله ودينه وأدبه بعد ذلك أم لم يسلم "ومثله في ذلك مثل من ورث سلاحا، فكان همّه أن ينظر إليه، ويملأ عينه منه، ولا يمدّ يده إليه ليستعمله، ويزيل الصّدأ عنه... ويزعمون أنّ الدّين وراء ما عرفوا من العلوم النافعة، ورأى هؤلاء أنّ لا شأن لهم مع العامة.. وقد ارتكبوا بذلك خطأ في دينهم، لا يساويه في سوء عاقبته خطأ..."²

أمّا الفريق الثاني، فهو الذي يهيوه أولياؤه لنيل منصب في الحكومة، وأفراده يحصلون مبادئ العلوم العصرية... والصّالحون منهم قليل، و- لا يهتمّهم شأن العامة شقيت، أوسعدت هلكت أو قامت، وأنت لا تجد أيّ أثر يظهر في الأُمَّ تعلّمه هؤلاء..."³

¹ حليم اليازجي - الإيديولوجيا الإصلاحية ومظاهرها في الفكر العربي الحديث المرجع السابق، ص 125- 126.

² محمد عمارة الأعمال الكاملة، ج3، ص26

³ المصدر نفسه، ص253.

يتّخذ الشّيخ الإمام موقفا وسطا بين فئة تشدّها الثقافة الدّينية القديمة أو التقليدية، ونخبة آخذة بالثقافة الغربية الحديثة، وكان الحلّ في نظره هو تحرير الدّين في جميع الميادين، فيصبح هذا الدّين أداة تثقيفية للعامة، حتى يثني من عزيمة الطّبقة الأرستقراطية، وزعماء الإقطاع التي كانت عازمة على استبدال كامل التراث المحلي بحضارة جاهزة منقولة عن الغرب.¹

يرى محمّد عبده، أنّه لابدّ لأيّ بلد، من العودة إلى الجوهر، الذي هو الفهم الحقيقي، لأصول الدّين من أجل تفسير المفاهيم التي لحقها الخطأ جرّاء انتشار الجهل، وهيمنة المصالح السّياسية فيزول الجهل بزوال أسبابه؛ لأنّ سلامة الأعمال من سلامة العقائد من البدع، وسلامة العقيدة، تستتير عقول الأمّة الحقيقية دينية وديوية، وتتهذّب أخلاقهم بالكلمات السّليمة.

إنّ الإسلام في جانبه الاجتماعي هو ثورة التّمايز الطّبقي في المجتمع وكذلك كانت المسيحية في نشأتها ديانة الطّبقات الفقيرة، وكانت في جوهر إيديولوجيتها، دعوة مرنة إلى المحبّة، حتى تحوّلت إلى مذهب معقّد من الطّقوس، يعيش فيه الفقراء على الإحسان، ويعدّون لنيل الغفران، الإلهي.

إضافة إلى دعوة محمّد عبده، بتحرير الدّين من الجهل، دعا إلى تحرّير العقل؛ لأنّه يعدّه أصلا من أصول الاسلام، وقد تبنّى آراء المعتزلة، حول الحرّية كمدخل آخر، ومسؤول عن أفعاله، وسوف يُحاسب عليها، وامتدّ به الأمر، إلى القول بأنّ الحسن والقبح عقليان، وليس

¹ حليم اليازجي: الإيديولوجية الإصلاحية، مرجع سابق، ص127.

شرعيين فالعقل البشري عرف الفرق بين الضرّ والنفع، إذن فهو محور التّمييز بين الخير والشرّ دون الحاجة إلى السّمع والنقل.¹

كما يظهر موقف محمّد عبده، اتّجاه العقل البشري، وإعطائه الأولوية من خلال نبذه للتقليد والجمود وإقراره لدور البرهان في صحّة العقيدة، وقوله بالتأويل في حالة تعارض العقل مع النقل بل ذهب أبعد من ذلك إلى تأويل المعجزات الحسيّة، بما يُوافق العقل، خشية من اتّهام الإسلام بأنّه دين اللاّعقل والأسطورة كتفسيره للطّير الأبابيل في سورة الفيل بأنّه وباء الجدري قد أصاب جيش أبرهة.²

من خلال هذه النظرة الإصلاحية الاجتماعية الوجيزة، لدى محمّد عبده، نفهم أنّ هذا الأخير أمه ما وصل إليه المجتمع العربي والمصري، على الخصوص، من اضطهاد طبقي، في شتّى المجالات لاسيّما الجانب الثقافي الذي ظهر فيه التّمايز للعيان من خلال التّيار التقليدي والتّيار العصري الحداثي، وموقف محمّد عبده من الانقسام الطبقي في مجتمعه دفعه إلى استظهار إن صحّ القول دوافع ومقوّمات، من شأنها تحقيق الرقيّ، في المجتمع، بإحقاق الحقّ، في الجانب الاقتصادي، والدّفاع عن حرّية الفلاح، والعامل البسيط، وإعطاء الفرصة، للطّبقة الوسطى، للمشاركة في المناصب العليا في المجتمع وقيامه ببعض الإصلاحات على غرار التربية وحقوق المرأة، وإصلاح الأزهر، والاهتمام بالتراث، وغيرها من الإصلاحات التي سنحاول الإشارة إليها في هذا المبحث.

¹ أحمد محمد سالم: العقل والدين من الخطاب الإسلامي رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2011، ص 55.

² المرجع نفسه ص 58.

موقف محمد عبده من التراث:

يعدّ الشيخ محمد عبده، رائداً للمدرسة الإصلاحية الحديثة، فلقد أرسى ثوابت ومبادئ تتّخذها المدرسة في إصلاحها لشؤون المجتمع، كما جعلها تتميز عن باقي التيارات، والاتجاهات الإصلاحية، التي عرفتھا البيئة العربية والإسلامية في مطلع القرن التاسع عشر، وكنا قد أشرنا في بداية هذا الفصل إلى أهمّ تيار أسهم إلى حدّ بعيد في دفع عجلة النهضة العربية والإسلامية قاطبة، وهو التيار الليبرالي التحديثي، الذي مثله رفاة الطّهطاوي، وكنا قد أسهبنا في الحديث عن أهمّ المحطّات التي ميّزت مشروع النهوض في الساحة العربية.

كما تجدر بنا الإشارة كذلك إلى العلاقة بين مدرسة محمد عبده الإصلاحية، وبين التوجّهات السلفية المعاصرة، فكلا التيارين، يخضعان لحكم موقف واحد، وهو ضرورة العودة إلى الدّين الإسلامي في صفاته إلّا أنّ الاختلاف يكمن بالكيفية التي تتمّ بها العودة إلى التراث الإسلامي. يرى الفريق الأوّل ممثلاً في التوجّه السلفي، إلى ضرورة استئصال كلّ أثر للثقافة الغربية في الحياة العربية عامة اليومية والسياسية والاجتماعية¹ أمّا المدرسة الإصلاحية فهي تؤمن بمقاومة السّيطرة الغربية وبالعودة الصادقة؛ لأنّها وعتّ الواقع المعاصر كواقع جديد يتطلّب حلولاً جديدة، بل وتجديداً في الفكر الديني، وإصلاحاً في العقائد²

باعتبار محمد عبده تلميذاً لجمال الدّين الأفغاني مؤسس الحركة الإصلاحية فإنّه يتوافق معه في مسائل عدّة في قضية الإصلاح، إلّا أنّ محمد عبده، ركّز على الإصلاح الدّيني أكثر، من

¹ برهان غليون - اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، دار التنوير، بيروت، لبنان، ط2، 1987، ص28.
² أحمد محمد سالم: إشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر دراسة نقدية مقارنة بين حسن حنفي ومحمد الجابري، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر ط1، 2010، ص66.

العمل السّياسي الذي ميّز فكر الأفغاني، ويُوافق عبده الأفغاني في نقده للحركة الليبيرالية والعلمانية العلمية قائلا: "إنّ ناقلي تلك العلوم، وهم من أمة هذا، شأنها مع ما ينعكس إليهم من الأوهام المألوفة، وما رسّخ في نفوسهم على عهد الصّبا، وما يعظّمونه من أمر الأمة التي تلقوا عنها علومهم، ويكونون بين الأمة كخط غريب لا يزيد طبائعها إلا فسادا".¹

يرى برهان غليون، أنّ الهدف من التّأويل العقلي، عند محمّد عبده، ليس كما فهمه بعض المحلّلين إنقاذ الدّين بل الهدف منه فتح العقل العربي لاستقبال العلم وتوطينه² يؤكّد محمّد عبده أنّ مبادئ الإسلام لا تتنافى، ونتائج البحث العلمي، ولن يقف الإسلام حجر عثرة، في سيل المدينة بل سيهدّبها، وستكون المدينة من أقوى أنصاره، متى عرفته، وعرفها أهله، وهذا الجمود سيزول، وأقوى دليل على زواله؛ بقاء الكتاب شاهدا عليه بسوء حاله، ولطف الله بتقيض أناس للكتاب ينصرونه، ويدعون إليه ويؤيّدونه.³

إنّ جوهر عقيدة محمّد عبده ، هو الجمع بين تراثا العقيدي الخالي من الجمود، والتقليد وبين الوافد الغربي الذي يتلاءم ومعتقداتنا لأجل بناء مجتمع متمدّن، وحتى الأفغاني الذي طالما انتقد الحضارة الغربية نجده يتأثّر بحركة الإصلاح في الغرب، حيث يرى أنّ الطّريق إلى التمدّن الحقيقي هو الإصلاح الدّيني فلا بدّ من حركة دينية لأنّنا إذا نظرنا في سبب انقلاب حالة أوروبا

¹ أحمد محمد سالم، إشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 71.

² برهان غليون، الوعي الذاتي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1992، ص61

³ أحمد محمد سالم، مرجع سابق، ص 72.

من الخشونة إلى المدنية يعود للحركة الدينية، وذلك منذ عصر لوثر رئيس الطائفة البروتستانتية وأنّ تمدّن أوروبا يُنسب إلى تلك الحركة.¹

يبقى موقف محمّد عبده واضحاً، اتّجاه التراث؛ بحيث يؤكّد على ضرورة الرّجوع، إلى الدّين، الخالص الصّحيح دون التّقليد، وهذا يتمّ بدوره من رفض جوانب كثيرة من التراث التي أسهمت في بناء الجمود والتّحجّر، تلك الجوانب التي ساهم في صنعها تاريخ من الانحطاط والتّخلف. إذن، عبده يعدّ التراث سنداً رئيساً، نرتقي من خلاله إلى بناء مجتمع مدني متحضّر، وفق المعايير، التي تميّز حضارة الغرب، ولأجل هذا اهتمّ بفكرة الإسلام دين العلم والمدنية.

¹ علي المحافظة: الاتّجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة 1914/1798، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1987، ص115.

أهم محفّزات النهضة في فكر محمد عبده الإصلاحي:

1- التربية والتعليم:

ذكر الدكتور محمد عمارة، في حديثه عن موقف محمد عبده، في مجال التربية "ناضل من أجل أن يعمل فلاحا في الأرض مثل أخويه "علي" و"محروس"، ولكن الأفاق الفكرية والسلوك التربوي اللذين استفاد منهما، من أستاذه جمال الدين الأفغاني، قد جعلاه منه أحد عقول الأمة العربية والإسلامية، الأكثر بروزًا وتحليقًا، في سماء عصره، ولقد انتقلت به "التربية" وموسى وعيسى ومحمد..."¹

ينظر محمد عبده إلى التربية على أنها اللبنة الأساسية في بناء المجتمع، ولا يمكن التطور أو النهوض خارج حدودها؛ لأنها السعادة الحقيقية "... الإنسان لا يكون إنسانا حقيقيا إلا بالتربية.. وهي عبارة عن السعادة الحقيقية... فإذا تربى أحب نفسه لأجل أن يحب غيره وأحب غيره لأجل أن تحب نفسه"²

إذن، نظرته إلى التربية أوسع من أن تقتصر على تعليم النشئ، وشحن أذهانهم بالمعلومات والمعارف، فهي القيمة الأسمى في حلّ مشاكل المجتمع، كما أنها تضمن له التطور والتماسك. وقد عمل محمد عبده جاهدا. على تغيير طريقة التعليم القديمة، التي ميّزت أكبر مؤسسة دينية في مصر "الأزهر"، ولهذا الغرض أصدر عدّة عرائض، قدّمها لشيخ الأزهر، وعرضها على السلطان؛ ليوضح العلاقة التي تربط هذا الأخير بشعبه، وقد تحدّث عبده عن علاقة الحاكم أو

¹ محمد عمارة: الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده، ج1، ص 156.

² المصدر نفسه، ص 156.

المحكوم، فليست حاجة الحاكم إلى صلاح المحكومين بأقل من حاجتهم إلى صلاحه، ويشبه الحاكم بالصانع، والمحكوم بالآلة، وكما أن الآلة لا تعمل إلا بالعامل، ولا يظهر أثرها إلا في يده، كذلك لا يمكن للعامل أن يعمل إلا بآلته، ويصف بعدها هذه الآلة بأنها ذات وجدان، وشعور، وإرادة"¹

يرى محمد عبده أن سبيل التربية هو الأوفر خطأ في تحقيق عملية الإصلاح بدلا من طريق السياسة عكس أستاذه جمال الدين الأفغاني، وهي التي اختلف فيها محمد عبده مع أستاذه؛ لأن رقي المجتمع لا يتحقق إلا بالتربية، تربية الشعب وتربية القادة تربية الشعب لفهم الحياة والسير فيها، وتربية القادة لتوجيه الشعب في قراه ومدنه.²

لكن يبدو أن نظرة محمد عبده، إلى التربية، هي نظرة مثالية اقتنع بها هو شخصيا في كون إمكانية أن يكون العمل التربوي، بديلا عن العمل السياسي، بينما النظرة العلمية، في دراسة المجتمعات، تضع المنظور التربوي في مكانه، من العملية الشاملة للتقدم، وهي العملية، التي تجمعها النظرة السياسية، والخطّة السياسية، والعمل السياسي للنهوض بهذه المجتمعات.³

ربما من السهل علينا، أو على أي ناقد آخر وصف ما دعا له محمد عبده في جانب التربية بالنظرة المثالية، ولو أن أفكاره لم تتجسّد على أرض الواقع، نتيجة عزوف الطبقة المسيطرة في البلاد على تطبيق مثل هكذا أفكار، لكن فكرة محمد عبده في التربية، نابعة من جوهر الفطرة،

¹ محمد عمارة، الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده، مصدر سابق، ج 3، ص 110.

² محمد البهي: الفكر الإسلامي وصلته بالاستعمار الغربي، مطبعة مخيرة، القاهرة، مصر، (د.ط)، 1957، ص 188.

³ محمد عمارة: الأعمال الكاملة، ج 1، ص 157.

فالواقع الذي عايشه وهو الفرد المسلم المصري الأزهري البسيط، رسّخ فيه معنى التربية والسعادة الحقيقية.

وقد تحدّث عبده، عن المدارس الأميرية؛ إذ يرى أنّها لا تهتمّ بتدريس المعارف الحقيقية، ولا التربية الصحيحة، وهي تظهر على طبقة معيّنة في المجتمع، وهي مجرد ساحة ينفّذ من خلالها الإنجليز مخطّطاتهم التعليمية، بحيث تقف بالتلميذ المصري عند الحدود التي تجعل منه موظفًا محدود الأفق¹ لا يتطلّع إلى ما يجري حوله من تطوّر ورقّي في مختلف الأوطان.

تأسست المدارس الأميرية، في فترة ما بعد محمّد علي باشا، على الرّغم من اهتمام اسماعيل باشا، بتوسيع نطاق هذه المدارس، إلّا أنّها بقيت مجرد وهم، يحاكي به الحكومات الأوروبية، متغاضيا عن تربية العقول وتهذيب النفوس؛ لتحقيق مجتمع كامل، قائم على كوادِر، يصلحون لتولّي أعمال الحكومة. ويعلّق محمّد عبده آمالَ إمكانية نجاح التربية والتعليم على طبقة معيّنة في البلاد وهي طبقة الأغنياء، والتي هي معيّنة أكثر من غيرها في النهوض بالبلاد حيث يقول "على الأغنياء منّا الذين يخافون من تغلّب غيرهم عليهم بتناول الأيدي الظّالمة إليهم أكثر من الفقراء، أن يتألّفوا ويتحدوا ويبدّلوا من أموالهم في سبيل افتتاح المدارس والمكاتب، واتّساع دوائر التعليم حتى تعمّ التربية، وت.... في البلاد جراثيم العقل والإدراك وتنمو روح الحقّ والإصلاح، وتتهدّب النفوس، ويشتدّ الإحساس بالمنافع والمضار ... وعلى الحكومة في جميع ذلك أن تسنّ قوانين التعليم، وتلاحظ أحوال المعلمين والمتعلّمين..."²

¹ محمّد عمارة: الأمام محمد عبده مجدد الدّنيا بتجديد الدّين، دار الشّروق، القاهرة، مصر، ط2،
² المرجع السابق، ص196.

أما فيما يخص المدارس الأجنبية، فيصفها محمد عبده؛ بالضعف، بسبب اختلاف مذاهب المعلمين والمتعلمين، فقليل من المصريين من يرغب في تعليم أولاده فيها، مع مداومتهم النصح لأولادهم بعدم الالتفات إلى ما يقوله المعلمون فيها ... وقد أحدثت هذه المدارس النظرة في قلوب المسلمين من رؤساء تلك المدارس وأممهم.¹

وعن التربية في الأزهر يرى أنّ هذه المؤسسة الدينية العامة يلجأ إليها الناس، إمّا رغبة في تعلم العلوم الدينية رجاء ثواب الآخرة، وإمّا طمعا في بعض الامتيازات لطلاب العلم فيه، والذي يؤخذ على هذه المؤسسة هو أنّ الأستاذ فيها لا يُبالي بحضور الطالب من غيابه، فلا تقييم لذلك بل حتى الفهم أو عدمه وصلاحي أخلاقهم أم فسادها ومنهج هذه المؤسسة يبعد عن الحقيقة أكثر ممّا يقرب منها، إضافة إلى أنّ قدوة الناس، وأئمتهم، في الأزهر أقربهم إلى التأثير بالأوهام والانقياد إلى الوسوس، وكلّ ذلك نتاجا لما نشأوا عليه من رداءة التعليم والتربية.²

وقد وسّع محمد عبده، دائرة الإصلاح، لتمسّ معظم المدارس، التي كان يراها غير مؤهلة، لتحسين التربية للفرد والمجتمع، وقد طال بإصلاح الكتاتيب الأهلية التي هي حسب رأيه امتدادا للمدارس الأمبرية، وصلاحي هذه الأخيرة لا يكون إلا بصلاحي الكتاتيب، ويصف فقهاءها بأنهم لا يعرفون شيئا غير حفظ القرآن الكريم لفظا لا معنى، مقترحا ، لإعادة تعليمهم تحت إشراف وزارة المعارف والأوقاف ذلك؛ لأن معظمهم خطباء وأئمة مساجد³

¹ محمد عمارة، الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده، ج3، ص116.

² المصدر نفسه، ص 116-117.

³ حمد بن صادق الجمال: اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر في مصر في النصف الأول من القرن الرابع عشر الهجري، دار عالم الكتب، الرياض السعودية، ط1، 1994، ص247.

كما أشار إلى إصلاح المكاتب الرسمية الابتدائية والمدارس التجهيزية، والمدارس العالية التي تنقذ إلى التربية، ووجب تعليم المتعلمين العقائد الدينية على الأصل الصحيح؛ أي على الطريقة الصالحة من أجل أن يعمل التلاميذ لاحقاً بما اكتسبوا، وتعلموا في هذه المدارس.¹

إصلاح الأوقاف:

قام محمد عبده بتقديم مشروع إلى مجلس الأوقاف الأعلى، حاول من خلاله تحديد المهام، الخاصة بالإمامة، في جميع المساجد، وذلك بتوكيل الامام برئاسة المسجد، في جميع شؤونه، واشترط أن يكون الإمام حائزاً على شهادة العالمية أو الأهلية، كما ركّز على تقسيم العائدات، على حسب الترتيب في الوظائف وهذا كله من أجل تفعيل ثقافة وتربية صحيحة لإعداد النشئ²

إصلاح القضاء:

بعد أن عفا الخديوي توفيق باشا، عن محمد عبده، سنة 1888م، عين قاضياً، في المحاكم الأهلية الابتدائية، وبدأ في حلّ المشاكل اعتماداً على التوفيق بين الخصوم، وإصلاح ما بينهم كلما وجد سبيلاً، فإذا أعان القانون على ذلك، تمسك به، وإلا تبرأ من حرفة النصوص، ولم يتقيد بمراعاة الأشكال، والصّور، فأثار هذا التصرف عاصفة من النقد، ممّن كانوا يقلّدون، في القانون، ويتمسكون بنصوص، مثلما وقع عندما قام لإصلاح الأزهر.³

سعى محمد عبده، إلى إصلاح القضاء، بشتّى الوسائل طبعاً؛ القانونية، والفكرية، ونقصد بها الاجتهاد الذي لجأ إليه وهو قاضياً، خاصة في مسألة الحكم على من شهد زوراً بالسجن، فسمّاه

¹ محمد عمارة، الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده، ج3، ص121.

² المصدر نفسه، ج2، ص297-298-299.

³ محمد طهاري: مفهوم الإصلاح بين جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ط2، 1999، ص117.

رشيد رضا با "القاضي المجتهد"¹ كما شخّص النقائص التي تُعاني منها المحاكم الشرعية من صعوبة المعاملات مع الكتاب، وضعف طرق المرافعات في القضايا، وتدمّر القضاة، من سوء وضعيتهم، كما يقول عبده إذا أردت أن تعرف محلّ المحكمة الشرعية ؟؟؟؟ عن أردأ محلّ تجده هو محلّ المحكمة الشرعية²

بعد الصّعوبة التي واجهها عبده في قضية إصلاح القضاء من طرف بعض القضاة بحجة أنّ الشرع لا يحتاج إلى إصلاح، وأكّد على أنّ لوائح المحاكم، وضعنتها الحكومة، من عندها، وهي بعيدة عن الشرع ومذاهبه.

ومن الإسهامات والمواقف الإصلاحية، التي ميّزت فكر محمّد عبده في محاولة منه إعطاء دفعة للتطوّر الاجتماعي، والنّهوض بالأمة تأسيسه للجمعية الخيرية عام 1892³ التي تهدف إلى نشر روح التعاون بين المسلمين وصهر الهوة الاجتماعية بين الأغنياء والفقراء تربية النشء على عقائد وآداب الدين، يستعينون بها على معاشتهم وتحصيل أرزاقهم.⁴

أسّس جمعية إحياء الكتب العربية عام 1900م اهتمّت الجمعية بطبع عدد كبير من المخطوطات العربية القديمة في اللغة، والفقه، والأدب، والتاريخ.⁵ جمعية التقارب بين الأديان أسّسها عام 1885م، هدفها التقريب بين الأديان السماوية الثلاثة.

6

¹ محمّد طهاري: مفهوم الإصلاح بين جمال الدين الأفغاني ومحمّد عبده، مرجع سابق، ص 117

² محمّد عمارة: الأعمال الكاملة، ج2، ص211.

³ غازي التوبة: الفكر الإسلامي المعاصر، دار القلم، بيروت، لبنان، ط3، 1977، ص32.

⁴ رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام، مطبعة المنار، مصر. ط1، 1931، ج1، ص731.

⁵ جمال الدين الأفغاني- محمّد عبده: العروة الوثقى، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1970، ص206.

⁶ غازي التوبة، مرجع سابق، ص18.

موقف محمّد عبده من المرأة:

إنّ الأُمَّة تتكوّن من البيوت "العائلات" فصلاحيها صلاحها... ومن لم يكن له بيت لا تكون له أُمَّة... أمّا النساء فقد ضرب بينهن وبين العلم، بستار، لا يدري متى يُرفع ... فأصبح حشو أذهانهن الخرافات وملاك أحاديثهن الترهات، اللهم إلّا قليلا منهن لا يستغرق الدقيقة عدّهن...¹ كان اهتمام محمّد عبده بواقع المرأة جانبا مهما من جوانب المنظومة الاجتهادية الإصلاحية لديه، فالضامن الوحيد لبناء مجتمع كامل متكامل، هو إصلاح الأسرة، وهذا كان هدفه الأسمى "فصلاحي البيت الصّغير يُحدث له قوّة، فإذا عاون أهله البيوت الأخرى يكون لكلّ البيوت المتعاونة قوّة كبرى".²

يُمكن القول إنّّه يقاس تمدّن المجتمعات من خلال نظرتهم إلى المرأة، والاعتراف بحقوقها وهذا مقياس لا زالت بعض المجتمعات في وقتنا الحاضر تزن به المستوى الحضاري لأيّ أُمَّة وفعلا تعدّ قضية المرأة من أكبر العوائق المفسّرة لجمود المجتمعات وتأخرها لذلك لم يتردّد محمّد عبده في الدّعوة، إلى النهوض بواقع المرأة، وتصحيح أوضاعها، وقد سبقه في هذا الطّرح الكثير من المفكرين ورواد الإصلاح أمثال رفاعة الطّهطاوي.

يتحدّث الإمام عن واقع الجهل، الذي عاشته المرأة، في عصره، وكيف أنّ النساء قد ضرب بينهن وبين العلم بستار لا يدري متى يرفع، وهو ينفي أن يكون الجهل هو سبب العقّة والحياة كما يزعم خصوم تعليم النساء، ناضل محمّد عبده، من أجل تعليم المرأة، حتى تتمكّن هي من

¹ محمّد عمارة: الأعمال الكاملة، ج1، ص169.

² المصدر نفسه، ص171.

تفَعِيل قدراتها في المجتمع، من خلال تعلّم البنات، وتكوّن جمعيات نسائية، وهذا ما جعله يتضامن مع تلميذه قاسم أمين، ويُسهّم معه في تحرير كتاب "تحرير المرأة"¹ إلّا أنّ هناك بعض الأمور، التي انفرد بها قاسم أمين، في موضوع المرأة، وربّما يُعارضها محمّد عبده، كقول قاسم أمين أنّ الدّعوة إلى السّفور ليس فيه خروج عن الدّين، وقد تناول قاسم أمين في كتابه هذا أربع مسائل وهي: الحجاب، واشتغال المرأة بالشؤون العامة وتعدّد الزوجات، والطلاق وذهب في كل مسألة من هذه المسائل إلى ما يطابق مذهب الغربيين، زاعماً أنّ ذلك هو مذهب الإسلام.²

من جهة أخرى نجد الإمام محمّد عبده يُبارك العلاقة الزوجية التقليدية، التي تقوم على سيادة الرّوج ومسؤوليته المباشرة فيما يتعلّق بالشؤون الرّوجية من إنفاق ورعاية وأعدّ أنّ الطّلاق مضرةٌ حاصلة للزّوجين والأبناء والمرأة بالخصوص وقد شهر بتعدّد الزوجات مبيناً مساوئه الاجتماعية معتمداً على الاجتهاد في تأويله للآية المتعلّقة بتعدّد الزّوجات، وشرط العدل في ذلك، كما أكّد على أنّ تتعلّم المرأة، أمور دينها، حتى تنمّي طاقاتها، لمواجهة مسؤولية تربية الأبناء، ورعاية مصالح الأسرة بشكل عام.³

دافع الإمام محمّد عبده عن حرّية المرأة وحقّها في التعليم، وضمان كلّ حقوقها الرّوجية وهذا طبعاً في إطار الدّين الإسلامي، وقد دعا أيضاً إلى تصحيح المفاهيم لدى الأفراد، والرّجوع إلى الأصل حتى يردّ الشّبهات التي أصدرها المستشرقون، وكل من لديه ضغينة اتّجاه هذا الدّين

¹ محمّد عمارة: الأعمال الكاملة للشيخ محمد عبده ، ص174

² أبو الحسن علي الحسني الندوي، الصّراع بين فكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية، دار الندوة للتوزيع، لبنان، ط2، 1968- 1388 هـ، ص127- 128.

³ محمد صالح المراكشي: الإيديولوجية والحداثة عند دار الفكر السلفي، دار المعارف للطباعة والنشر، تونس، (د.ط)، 1992 ص205.

السّمْح، الَّذِي كَفَلَ لِلْمَرْأَةِ كُلَّ حَقُوقِهَا، وَلَطَالَمَا عُلَتْ الْمَوَاقِفُ الْمَعَادِيَةُ لِلإِسْلَامِ عَلَى أَنَّهُ سَبَبُ تَأَخُّرِ الْمَجْتَمَعَاتِ، وَهَدَرَ لِحَقُوقِ الْمَرْأَةِ.

حَاوَلْنَا مِنْ خِلَالِ هَذَا الطَّرْحِ، الْإِشَارَةَ وَلَوْ بِشَكْلِ مُخْتَصَرٍ، إِلَى أَهَمِّ الْجَوَانِبِ الَّتِي خَاضَ فِيهَا مُحَمَّدٌ عَبْدُهُ، وَهُوَ يَبْنِي مَشْرُوعَهُ الْإِصْلَاحِيَّ، دَاعِيَا إِلَى التَّقَدُّمِ وَالرَّقْيِّ سِوَاءٍ فِي مَجْتَمَعِهِ أَوْ كَافَّةِ الْأُمَّةِ الْإِسْلَامِيَّةِ، وَالْمُطَّلَعُ عَلَى هَذَا الطَّرْحِ، يُلَاحِظُ أَنَّنا تَعَرَّضْنَا بِالذِّكْرِ، لِأَغْلَبِ إِسْهَامَاتِ مُحَمَّدٍ عَبْدِهِ الْإِصْلَاحِيَّةِ، دُونَ تَقْدِيمِ نَقْدٍ يَنَافِي مَا اقْتَرَحَهُ الْإِمَامُ؛ لِأَنَّنا بِبَسَاطَةِ حَاوَلْنَا الْإِشَارَةَ إِلَى رِكَائِزِ النُّهُوضِ الَّتِي مِنْ شَأْنِهَا إِحْدَاثُ طُفْرَةٍ فِي حَيَاةِ الْفَرْدِ وَالْمَجْتَمَعِ عَلَى حَدِّ سِوَاءٍ، وَهَذَا لَا يَعْنِي أَنَّ فِكْرَ مُحَمَّدٍ عَبْدِهِ قَدْ سَلِمَ مِنَ النُّقْدِ خَاصَّةً عِنْدَ الْمُهْتَمِّينَ بِالنُّهْضَةِ الْعَرَبِيَّةِ أَمْثَالَ مُحَمَّدٍ عَبْدِهِ حَنِينَ وَبِرْهَانَ غَلِيُونَ، وَعَبْدَ الْمُجِيدِ النَّجَّارِ، وَهَشَامَ شِرَابِي، وَغَيْرِهِمْ، إِلَّا أَنَّ جَانِبَ النُّقْدِ كَانَ فِي بَعْضِ الْقَضَايَا الْفُرْعِيَّةِ الَّتِي لَمْ يَسْعَهَا فِكْرُ مُحَمَّدٍ عَبْدِهِ الْإِصْلَاحِيَّ الْاجْتِمَاعِيَّ.

وَعَلَى سَبِيلِ الْمَثَالِ لَا الْحَصْرِ، مَوْقِفُ بَرْهَانَ غَلِيُونَ، حِينَ صرَّحَ بِقَوْلِهِ " لَمْ يَكُنْ مُحَمَّدٌ عَبْدُهُ فِيلَسُوفًا وَلَا مُؤَرِّخًا أَوْ عَالِمَ اجْتِمَاعٍ حَتَّى يَتْرَكَ لَنَا نَظْرِيَّةَ مُتَكَامِلَةٍ فِي التَّطَوُّرِ الْإِنْسَانِيِّ وَالتَّارِيخِيِّ وَلَكِنَّهُ كَانَ مُصْلِحًا اجْتِمَاعِيًّا ؟؟؟؟ تَغْيِيرُ الْأَوْضَاعِ الَّتِي كَانَتْ سَائِدَةً فِي عَصْرِهِ نَحْوِ الْأَفْضَلِ¹ .

كَمَا لَاحِظَ بَعْضُ الدَّارِسِينَ أَنَّ التَّرَاثَ الَّذِي تَرَكَهُ مُحَمَّدٌ عَبْدُهُ؛ لَمْ يَكُنْ مُنْسَجَمًا، وَمِنْ الصَّعْبِ الْحَدِيثُ عَنْ مَدْرَسَةِ عِبُودِيَّةٍ مُتَكَامِلَةِ الْأَرْكَانِ، وَسَبَبُ ذَلِكَ، انْقِسَامُ تَلَامِذَتِهِ إِلَى فَنَتَيْنِ، عَلَى الرَّغْمِ مِنْ أَنَّ كُلَّ فَنَةٍ تَدَّعِي اسْتِلْهَامَهَا لِأَفْكَارِهَا مِنْ تَعَالِيمِ مُحَمَّدٍ عَبْدِهِ، وَهَذَا مُرَدُّهُ أَنَّ فِكْرَ مُحَمَّدٍ عَبْدِهِ قَدْ فَقَدَ التَّوَازُنَ الْفِكْرِيَّ الَّذِي بَنَاهُ بَيْنَ الْفِكْرِ الْإِسْلَامِيِّ وَالْعُنَاصِرِ الْغَرْبِيَّةِ.

¹ د شافية صديق، إشكالية النهوض في الفكر الإسلامي المعاصر، رسالة دكتوراه، دار قرطبة، تونس، ط1، 2006-1427 هـ، ص75.

ما يمكن الجزم به هو أن فكر محمد عبده لم يكن سلفيا بحتا ولا ليبراليا بحتا، بل حارب التقليد، ودعا إلى التجديد والاجتهاد في الدين، ولم يقف موقف الرفض للوافد في حالة عدم تعارضه مع هويتنا وواقعنا، بل سعى إلى المواءمة بين الوافد والموروث.

وبعد الإشارة إلى نموذجين مهمين، في تاريخ النهضة العربية، هما رفاة الطّهطاوي، ومحمد عبده، على سبيل المثال لا الحصر، فالنهضة العربيّة، تزخر بأرمادة، من المفكرين، والمصلحين، الذين اجتهدوا في تقديم الأفضل للأمة العربيّة، والإسلامية على العموم وسعى كلّ واحد منهم على اختلاف معتقده، واتّجاهه الفكريّ إلى تقديم مشروع البناء والنهوض واختلفت نسبة نجاح مشروع كلّ مفكر؛ نظراً لتطابق، وتوافق أفكار المشروع، مع طبيعة البناء الثقافيّ، والسّياسي، والاجتماعي، والاقتصادي لكلّ مجتمع.

وتبقى مسؤولية إصلاح أحوال المجتمع، مرتبطة بكلّ مفكر، امتلك قناعة التّغيير، وهذا ما تميّز به كلّ من رفاة الطّهطاوي، ومحمد عبده، ونجد كلّ من المفكرين، قد أسهما في تنوير المجتمع من خلال التطرّق إلى شتى جوانب الحياة، وقد انفرد الطّهطاوي في مجال الإصلاح على غرار باقي المصلحين، وهو صاحب الفكر الليبراليّ الحداثي، فأعدّ أول نافذة يطلّ منها الشّرق على الغرب، وحاول الطّهطاوي انتقاء كلّ ما يخدم وطنه من حضارة الغرب، فسعى إلى النّهل من علومهم في مختلف مجالاتها السّياسيّة، والاجتماعيّة، والطّبيّة، والتّاريخيّة، وغيرها. لكن رغم هذا الانغماس، الذي عايشه، إلّا أنّه لم يتخلّص من هويّته، العربيّة الإسلاميّة، بل استخدمها كمعيار يقيس به كلّ ما هو وافد من حضارة الغرب.

لا تقلّ أفكار محمد عبده الإصلاحية شأنًا، عن أفكار رفاة الطّهطاوي، رغم التّمايز بين الاتّجاهين، فأحدهما ليبراليّ حداثي يلتمس التمدّن والتّقدّم في كثير ممّا جاد به الفكر الغربيّ من أفكار دون إهمال الأصل، والهويّة، والثّاني إصلاحيّ تجديدي اجتماعي رفض الجمود

والتقليد، وحكم العقل في مسائل شتى، ولم يعارض فكرة النهل من حضارة الغرب وفق ما يتماشى وشخصية المجتمع العربي المسلم من علوم باختلاف مجالاتها؛ لأن روح الإسلام إذا ما فهمت على حقيقتها فإنها لا تتعارض مع اكتشافات ونتائج العلم، وليس من شيمة الإسلام التضييق على العقل، أو الحجر عليه، فهو دين العقل، وهو طريق المدنية.

عرفت مسألة النهضة ، جملة من الاجتهادات ، من طرف رواد الإصلاح، الذين اختلفوا في المناهج، والمبادئ، واجتمعوا على هدف تمدن، وتقدم مجتمعاتهم، وبحثوا عن أفضل السبل، في سبيل الرقي والتحضر. فمنهم من لزم التراث ودعا إلى عدم الزيغ عنه، ومنهم من سلبته حضارة الغرب فجاهد في استحضار معالمها، ومنهم من وفق بين هذا وذاك قصد الانتفاع بكليهما فكل تيار مارس الإصلاح حسب مفهومه وقناعته، بتوافق فكره مع الواقع.

لكن ما يجب الإشارة إليه، هو أن النظرة إلى مسألة النهضة، وطرق، ووسائل، بناء مشروع نهضوي، قد اختلفت بينما كان سائدا خلال بداية ونهاية القرن التاسع عشرة، وما أصبحت عليه حال الأمة العربية الإسلامية، في الوقت المعاصر، بل وقد كثر النقد لتلك الحقبة، من النهضة وروادها، الذين لقبوا برواد فجر النهضة، وفي خضم هذه الدراسة، التي نحن بصدد تقديمها، قد عالجا مسألة مقومات النهوض وبواعث النهضة، بطريقة المقارنة، وقد اخترنا كنموذج؛ محمد عابد الجابري وحسن حنفي، مستعرضين بعض الرؤى الإصلاحية التي تميزهما عن جيل عصر النهضة.

والواقع أنّ فكر عصر النهضة، بالنسبة لبعض دعاة الإصلاح، والتقدّم في الوقت المعاصر ونخصّ بالذكر الجابري لم يكن إلّا فكراً مستلّاً، زاد من تعميق هوة الاغتراب الدّاتي، للمفكر العربي، الذي تاه بين تيارين متعاكسين تيار انبهر بالفكر الغربي ورفض الموروث بصفة مطلقة وتيار قدّس التراث، ورفض الفكر الغربي بما فيه، وهذا التشتّت، أدّى إلى افتقار السّاحة الفكرية لمنهج علمي دقيق.

فالطهطاوي مثلاً، كان من بين الذين افتتنوا بالفكر العربي، وسعوا إلى تطبيقه، على بيئة لم تتمكن بعد من فهم تراثها، فكأنّ الطهطاوي تجاهل وقائه في سبيل تحقيق اصلاحاته وعصرنة مجتمعه، لكن كما يقول الجابري " فالفكر العالمي المعاصر ليس كلّ " معاصراً " بالنسبة لنا، فالمعاصرة بالنسبة لنا يجب أن تتحدّد، لا بالزمان، بل بالتعاطف والتواصل، هو معاصر لنا ما يمكن أن يساعدنا على حلّ مشاكلنا أو على اكتساب رؤية واعية صحيحة للقضايا التي نواجهها اقليمياً وعربياً ودولياً... " ¹

إذاً، رؤيتنا للفكر المعاصر، والمتقدّم، يجب ان يحدّدها واقعنا الذي نعيشه ونحتله في حلبة الصراع، على حدّ قول الجابري؛ كشعوب تناضل، من أجل تركيز شخصيتها، وبناء حاضرها، ومستقبلها، في اتّجاه التّطوّر التّاريخي العام.

ومن منظور الجابري كذلك، فالطهطاوي يفتقر إلى المنهجية العلمية السليمة، في معالجة قضايا عصره، خاصّةً إن تعلّق الأمر بالقضايا الإيديولوجية التي تخصّ كلّ مجتمع ويتفرّد بها، فقناعة الطهطاوي بالتمدّن الغربي، جعلته يبحث عن البديل، لما هو سائد في مجتمعه، لا أن

¹ محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مصدر سابق ص41.

يعيد قراءة واقع بنظرة نقدية واعية، لذلك يقول الجابري " ... وقضايا التربية والتعليم من أبرز القضايا، التي تتطلب معالجتها، وعيًا اديولوجيًا عميقًا، ومنهجية علمية سليمة ... ولكن شريطة التزام المنهجية العلمية بكل ما تفرضه من موضوعية وتروّ في اصدار الأحكام واتخاذ المواقف، إنّ المنهج مهما كان، هو أداة، والأداة لا تبرزُ فعّاليتها إلّا عند استعمالها، إلّا بمقدار مُطاوعتها وقدرتها على التكيف مع المعطيات التي تعالجها...¹

إنّ مسألة المنهج الذي يقوم على العلمية والنقد هو ما كان يفتقر له رواد فجر النهضة، بمعنى آخر الجراءة في الطعن إن صحّ القول، عادةً ما تضيي إلى إظهار الحقيقة، فالتراث مثلاً سواء كان ديني أو فكري، إلى حدّ ما، كان يتمتع بالقداسة، وهذا من شأنه إعاقة كلّ تطوّر، فحسن حنفي يرفض تمامًا التغريب، لكنّه لا يتوانى في عرض نظريته النقدية للتّراث لأنّ حسب رأيه مسألة الهوية لا تحتمل الاغتراب، ويرى أنّ للتّراث وجهان؛ تراث السلطة وتراث المعارضة، وهذا الأخير هو الذي رأى فيه حسن حنفي تكمن مقومات النهضة والحداثة، على عكس تراث السلطة يرفض حسن حنفي الثقافة الغربية، التي توجّه إليها كلّ من الطهطاوي، وخير الدين التونسي وقال عنها حسن حنفي " ...معركتنا مع الثقافة الغربية الوافدة وهو ما نذكره أحيانًا باسم الاستعمار الثقافي...²

انتقد حسن حنفي، من جهته التيارات العلمية، والعلمانية والسلفية، ونقّد الأصول الفكرية التي تقوم عليها، وبعبارة أخرى حاول كلّ من المفكرين بناء نظرة نهضويّة إن صحّ القول، تُسهم في

¹ محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، المصدر السابق، ص42.

² حسن حنفي، التراث والتجديد، مصدر سابق ص180.

إجلاء كلّ غموض من السّاحة الفكرية، والمجتمعية للمجتمعات العربية. وسنحاول أن نبرز وجهة نظر كلّ منهما، في بعض الأسس، والمقوّمات، الّتي من شأنها إحداث تطوّر، وتقدّم اجتماعي في كلّ المستويات.

المغرب العربي وبعض مظاهر النهضة:

تطرقت في هذا الفصل، إلى علمين بارزين؛ رفاة الطهطاوي، ومحمد عبدو، وكنت قد أوضحت اسهامهما، في بعث النهضة في العالم العربي والاسلامي، إلا أنني ارتأيت الإشارة إضافةً إلى ذلك إلى بعض محاولات الاصلاح والنهوض في المغرب العربي الذي اشتهر هو الآخر بعلماءه ومفكره على سبيل المثال لا الحصر خير الدين التونسي والطاهر بن عاشور في تونس ابن باديس والبشير الابراهيمي ومالك بن نبي في الجزائر وعلال الفاسي في المغرب وفي حديثي هذا عن مظاهر النهوض في المغرب العربي ارتأيت أن أختار خير الدين التونسي وابن باديس والتركيز على أهم اهتماماتهم في مجال الاصلاح.

خير الدين التونسي (1810-1879):

نبذة عن حياته:

يذكر أحمد أمين في كتابه زعماء الإصلاح عن تاريخ مولد خير الدين باشا التونسي يقول " يرجّح أنّه ولد حوالي 1225هـ-1307هـ/ نحو 1810-1879م، عقل فرأى نفسه في الأستانة في أسرة غير أسرته " ¹ ويذكر الزركلي في كتابه " الأعلام " الجزء الثاني أنّه ولد سنة 1225هـ/1810م ².

خير الدين باشا التونسي شرقي الأصل من أسرة أباطة، خطف وهو طفل على أثر غارة أو فتنة أو هجرة، وبيعَ عبدًا في سوق الرقيق بالأستانة فاشترته تحسين بك، وهذا باعه إلى وكلاء باي تونس. ³

الشراكسة قبائل بدوية تسكن البقعة الشمالية الغربية من بحر قزوين، وجزءًا من ساحل البحر الأسود، وبعد احتلال روسيا لبلادهم، تفرّقوا بين تركيا، وآسيا الصغرى وهم على دين الاسلام، وفيهم فضائل البداوة؛ من الشجاعة والكرم، ويمتازون بالنظافة والجمال، عرف عنهم ذلك فكان الصغار، والفتيان، والفتيات؛ يخطفون، أو يباعون، ويُصدّرون إلى المملكة الاسلامية من عهد العصر العباسي الأوّل. ⁴

¹ أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، مرجع سابق، ص146.

² خير الدين الزركلي، الأعلام، قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربة والمستشرقين، ج2، ط3، ص375.

³ أحمد أمين، زعماء الإصلاح، المرجع السابق، ص146-147.

⁴ المرجع نفسه، ص147/148.

وقد حاول خير الدين البحث عن عائلته، وذكر ذلك في مذكراته قائلا " وقد باءت الأبحاث التي قمت بها منذ ذلك الوقت في عديد المناسبات للعثور عليها دائماً بالفشل "¹

تقلّد خير الدين التونسي مناصب عدّة، في كنف الدولة، إلّتحق بالجيش وأصبح رئيساً لفرقة من الفرسان، وترقى حتّى صار أميراً للواء الخيالة سنة 1266هـ² ثمّ بعد ذلك انتقل إلى مزولة السياسة ليستشار في مسائلها خاصّةً ما يتعلّق بالعلاقات الخارجية الأوروبية³، وكانت أوّل مهمّة سياسية كلّفها بها أحمد باي سنة 1854، هي مهنة الدفاع عن الدولة التونسية في قضية محمود بن عياد الذي فرّ إلى باريس بعد أن نهب أموال الشعب بعلم مصطفى خزنة دار⁴ وعيّن بعدها وزيراً للحربية (1856-1862) أين قام من خلالها باصلاحات كثيرة، أصلح ميناء " حلق الوادي "، وهو أعظم ميناء لتونس، وأمر بأن يقيّد كلّ شيء يعمل في وزارته، وكان هذا النظام أوّل ما دخل في تونس.⁵

لقد تميّز خير الدين باشا بالنباهة والفتنة لاسيّما بعد المرافعة التي قام بها في باريس لصالح دولة تونس ضدّ محمود بن عياد، واصراره على استرجاع أموال الدولة المنهوبة، وكان بقاءه في باريس فرصة سانحة، لأن يطلّع على أسباب الرّقي، والتقدّم، وأن يحتكّ برجال السياسة، ومعرفة نظم الحياة، وأن يقارن بين واقعهم، وواقع تونس، وكانت له هذه الرحلة إلهاماً، فمباشرةً بعد أن

¹ خير الدين التونسي، مذكرات خير الدين باشا، تحقّق محمد العربي السنوسي، دار بيت الحكمة، تونس، 2008، ص20.

² أحمد أمين، زعماء الاصلاح، مرجع سابق، ص152.

³ محمد الفاضل بن عاشور، تراجم الأعلام، الدار التونسية للنشر، تونس، 1970، ص49/48.

⁴ مصطفى خزنة دار، ومحمود بن عيود: هما شخصيتان نافذتان في عهد الباي أحمد باشا بحيث أوزع لهما إدارة دقّة الحكم، أنظر أحمد أميد، زعماء الاصلاح، ص153/152.

⁵ أحمد أمين، زعماء الاصلاح، مرجع سابق، ص155.

عينه محمد باشا سألذي اعتلى العرش بعد وفاة الباى أحمد وزيراً، باشر خير الدين اصلاحاته،

أصلح الميناء، وأنشأ مصنعاً بخارياً لبناء السفن، واصلاحها، ووسّع الطرق ونظّمها.¹

فهم خير الدين واقع الأمة العربية والاسلامية والمجتمع التونسي بصفة خاصة بحكم وظيفته

وموقعه في السلطة، وتولدت لديه قناعة على ضرورة الأخذ بأسباب التمدن والتطور سواء كان

انطلاقاً من تراثنا والاهتمام بالموروث أو تقبّل الوافد من حضارة الغرب.

يقول خير الدين "إني بعد أن تأملتُ تأملاً طويلاً، في أسباب تقدّم الأمم وتأخرها جيلاً فجيلاً

مستنداً في ذلك لما أمكن تصفّحه من التواريخ الاسلامية والافرنجية، مع ما حرّره المؤلّفون من

الفريقين فيما كانت عليه وآلت إليه الأمة الاسلامية وما سيؤول إليه أمرها في المستقبل. إلّجأت

إلى الجزم بما لا أضلّ عاقلاً من رجال الاسلام يناقضة... لا يتهياً لنا أن نميّر ما يليق بنا على

قاعدة محكمة البناء، إلّا بمعرفة أحوال من حفّ بنا وحلّ بقرينا"².

انطلاقاً من رأي خير الدين فإنّ تقدّم الأمة العربية الاسلامية لا يتمّ إلّا من خلال الوافد وما

جاءت به حضارة الغرب من تطوّر وتمدّن، يتقاطع خير الدين في رأيه هذا مع رأي حسن حنفي

الرافض للغرب، والاعتماد على الوافد لتحقيق النهوض فهذا الأخير يرى أنّ مقومات تقدّم الأمة

متضمنة في طيات تراثها فقط على المثقف إعادة غربة هذا التراث لتخليصه من شوائب

التخلّف، ويوافقه الجابري في ذلك، حيث يرى أنّ موروثنا إحدى مقومات التقدّم والنهوض فيقول

¹ أحمد أمين، زعماء الإصلاح مرجع سابق، ص155.

² خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال المملك، تقدّم محمد الحداد، دار الكتاب المصري، القاهرة، 2012، ص4/3.

"...نحن إذن في حاجة إلى إعادة كتابة التاريخ الثقافي العربي بروح نقدية وتوجيه من

طموحاتنا، نحن العرب.¹

ومن الواضح، أنّ خير الدين التونسي، اهتم في مشروعه الاصلاح، بما يسمّى: بالوفاد والموروث، بحيث خصّص لكلّ منهما هامش واسع، في تحقيق النهوض، والتّقدّم، ولهذا يمكننا الحديث عن مشروعه النّهضوي انطلاقاً من جانبين؛ جانب الاصلاح باعتماد الآخر أو الوافد، وجانب اعتماد الموروث.

استخدم خير الدين التونسي مصطلح " الاقتباس " لتبرير موقف الانفتاح والتفاعل الايجابي، وجعل الاقتباس قانوناً مطرداً في التّقدّم والتأخّر فالنّهضة الاوروبية تحقّقت بالاقتباس من العرب وكذلك تتحقّق النّهضة الاسلامية الحديثة، بالاقتباس من الغرب، الذي كان يعني في عصره، أوروبا تحديداً.²

يثق خير الدين التونسي، في فكرة الاقتباس من الآخر، لتحقيق التّقدّم، شأنه في ذلك، شأن رفاة الطهطاوي الذي كان شديد التأثر كذلك بحضارة الغرب ورأى فيها السند الصحيح لنهضة العالم العربي وهذا جوهر الاختلاف الذي يميّز جيل النّهضة الأولى عن جيل الاصلاح في القرن العشرين، أمثال حسن حنفي، ومحمد عابد الجابري، وهذا ما سنحاول الاشارة إليه، في الفصل الخامس، للمقارنة بين حنفي والجابري وبين من سبقهم من دعاة الاصلاح.

¹ محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1984، ص46.

² خير الدين التونسي، أقوم المسالك، مصدر سابق، ص51.

وثقة خير الدين في الوافد الغربي جعلته يرى العالم كقرية صغيرة يحتاج إلى بعضه البعض، وهذا ما يسمّى في عصرنا بالعولمة، يقول " إذا اعتبرنا ما حدث في هذه الأزمان، من الوسائط التي قرّبت تواصل الأبدان والأذهان، لم نتوقف أن نتصوّر الدنيا بصورة بلدة متّحدة، تسكنها أمم متعدّدة، حاجة بعضهم لبعض متأكّدة، وكلّ منهم وغن كان في مساعيه الخصوصية غريم نفسه

فهو بالنظر إلى ما ينجّر بها من الفوائد العمومية مطلوب لسائر بني جنسه.¹

وقد أرجع خير الدين سبب تخلف الأمّة إلى رجال الدين والسياسة واعراضهم عن الأخذ بأسباب التمدّن من المعارف والعلوم الغربية، واكتشافهم لأحوال العالم الخارجي فيقول " ... أنّ الشريعة الاسلامية كافلة بمصالح الدارين، ضرورة أنّ التنظيم أساس متين، لاستقامة نظام الدين، يسوءه أن يرى بعض علماء الاسلام، الموكول لأمانتهم مراعاة أحوال الوقت في تنزيل الأحكام، مُعرضين عن استكشاف الحوادث الداخليّة وأذهانهم عن معرفة الخارجية خلية ولا يخفى أنّ ذلك من أعظم العوائق...أفيحسن من أساة الأمّة، الجهل بأمراضها، أو صرف الهمة، إلى إقنتاء جواهر علوم مجرّدة عن أعراضها، كما يسوؤنا الجهل بذلك من بعض رجال السياسة...²

من منظوري، أرى أنّ خير الدين التونسي، أو الطهطاوي، ومن نهج نهجهم، في توجّههم لحضارة الغرب لاستلهاهم مقومات النهوض والتمدّن هو نتيجة حتمية كان قد أفرزها واقع الأمّة، وخاصّةً إذا كان رجل الاصلاح قريب أو في أعلى هرم السلطة، كما هو حال خير الدين فهو أدري بحاجة مجتمعه إلى التمدّن وأقدر على إحداث تغيير.

¹خير الدين التونسي، أقوم المسالك، المصدر السابق، ص4.

²المصدر نفسه، ص5.

1- مواقف خير الدين الإصلاحية:

لقد تناول خير الدين بالدرس في مقدّمة كتابه "أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك"، حالة البلاد الإسلامية، وأسباب انحطاطها، بعد ازدهارها، وكيفية اصلاحها، بالاقتباس من المعارف والنظم، التي تحقّقت بها النّهضة الأوروبية، كما بيّن ما كان لانتشار المعارف في أوروبا، وخاصة في فرنسا، من أثر في تقدّم تلك الأمم، وسعادتها، وانتقد علماء الاسلام، المتزمتين، الذين يعارضون الأخذ بأساليب الأمم الغربية، في الاصلاح، بدعوى أنّها مخالفة للشريعة الإسلامية، وفند هذا الادّعاء بالحجّة والبرهان، وبالدليلين النّقلي والعقلي، مؤكّداً " أنّ الأمر إذا كان صادراً من غيرنا وكان صواباً موافقاً للأدلة لاسيّما إذ كنّا عليه وأخذ من أيدينا فلا وجه لانكاره وإهماله بل الواجب الحرص على استرجاعه، واستعماله، وكلّ متمسك بديانة وإن كان يرى غيره ضالاً، في ديّانته، فذلك لا يمنعه من الاقتداء به، فيما يستحسن في نفسه من أعماله المتعلّقة بالمصالح الدنيوية، كما تفعله الأمة الافرنجية. فإنّهم مازالوا يقتدون بغيرهم في كلّ ما يرونه حسناً من أعماله، حتّى بلغوا في استقامة نظام دنياهم إلى ما هو مُشاهد. وشأن النّاقذ البصير تميّيز الحقّ بمسبار النّظر في الشيء المعروض عليه قولاً كان أو فعلاً فإنّ وجده صواباً، قبله وابعه، سواء كان صاحبه من أهل الحقّ، أو من غيره، فليس بالرجال يعرّف الحقّ؛ بل بالحقّ تُعرّف الرجال، والحكمة ضالة المؤمن يأخذها حيث وجدها"¹.

¹ خير الدين التونسي - أقوم المسالك، المصدر السابق، ص12

ثم أضاف قائلاً، لهؤلاء الذين لا يستحسنون، ما تأتي به المدينة الغربية، من اختراعات: لماذا تتكرونها فقط في التنظيم ونتائجه، والإدارة وضبطها، والعدل وإقامته، ولا تتكرونها فيما تتنافسون فيه من الملابس، والأثاث، ونحوها من الضروريات؟ فالذين صنعوا أدوات الزينة، وأسباب الترف؛ هم الذين صنعوا الأسلحة، واخترعوا العلوم، والمعارف، وأقاموا التنظيمات، السياسية المؤسسة على العدل والحرية، أنفتح الباب للأخذ منهم فيما لا ينفع ونغلقه أمام ما ينفع؟ أنصدّ عن الأخذ عنهم ونتركهم يستغلّون زراعتنا ومواردنا وينعمون بها، ثم نكتفي منها بفئات موائدهم؟ إنهم ما وصلوا إلى استغلالنا، إلّا بعلومهم، ومعارفهم، ولم ترتقي معارفهم بالعدل، والحرية، " فكيف يسوغ للعاقل حرمان نفسه، ممّا هو مستحسن، في ذاته، ويستسهل الامتناع عمّا به قوام نفعه، بمجرد أوهام خيالية، واحتياط في غير محله" ¹.

وقد لاحظ خير الدين، أنّ هذه النظرة إلى الحضارة الغربية، مازالت ويا للأسف، تؤثر في بعض البيئات الاسلامية، وإن اختلفت درجاتها في الاصغاء، إلى هذه الدعوة؛ كالتحريف من تعلّم المرأة ومن الاستمداد من التشريع الحديث ولعلّ هذا من الأسباب التي جعلت النصارى والمسلمين إذا اجتمعوا في قطرٍ واحدٍ، كان النصارى أسبق إلى تشرب المدينة الحديثة والاستفادة منها، ثم يأتي بعض الناس فينسبون ذلك إلى طبيعة الاسلام، والاسلام لا يمنع أن يقتبس الصالح من الأمر حيث كان وممن كان ².

¹ د حمادي الساحلي - فصول في التاريخ والحضارة ص81.
² أحمد أمين - زعماء الإصلاح ، مرجع سابق، ص180.

تلك هي بعض آراء خير الدين الاصلاحية التي شاركه فيها عدد من شيوخ جامع الزيتونة وفي مقدّمهم، صديقه: الشيخ محمد قبادو، وبعض كبار رجال الدولة، وعلى رأسهم، المؤرخ التونسي، الذائع الصيت: أحمد أبي الضياف. كما آمن بهذا المذهب تلاميذ الشيخ قبادو من خريجي الزيتونة والمدرسة الحربية، الذين اندفعوا يلتمسون الوسائل التي تمكّنهم من المساهمة في تطبيق برنامج خير الدين الاصلاح. وقد أتاحت لهم الفرصة، لتحقيق هذه الغاية عندما تولّى زعيمهم الوزارة الكبرى من سنة 1873 إلى سنة 1877.¹

2- اصلاحات خير الدين:

ليس من قصدنا هنا التعرّض لجميع الاصلاحات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي أنجزها خير الدين، عندما تقلّد الوزارة الكبرى، إنّما غرضنا التذكير ببعض الانجازات الثقافية التي كان لها بالغ الأثر، في النهضة الفكرية، التي شهدتها تونس، منذ أواخر القرن التاسع، عشر.

1- انشاء المدرسة الصادقية:

لقد تعلّقت همّة خير الدين بإنشاء مدرسة ثانوية عصرية على غرار المعاهد الثانوية الأوروبية يكون التعليم فيها قائماً من جهة على تعلّم اللغة العربية وآدابها والعلوم الاسلامية، ومن جهة أخرى على تعلّم اللغات الأجنبية والعلوم التجريبية كالرياضيات والفيزياء والكيمياء والعلوم الطبيعية وقد أسّس هذه المدرسة التي أطلق عليها اسم "الصادقية" نسبة إلى أمير

¹ حمادي الساحلي - فصول في التاريخ والحضارة، مرجع سابق ص81.

العصر محمد الصادق باي (1859-1882) وعهد بإدارتها إلى أحد رجال الإصلاح، وهو محمد العربي زروق رئيس بلدية تونس، واستمرّ طلبة المدرسة الصادقية، منذ تأسّسها في سنة 1875، يتدرّجون في الدّرجات الثانوية إلى نهايتها، وأصبح توزّيع الجوائز على المتفوّقين في آخر كلّ سنة دراسية عيداً قومياً مشهوداً يحضره أعيان الأُمّة، وكبار رجال الدولة، وفي مقدّمتهم الوزير خير الدّين، وفي سنة 1880 أوفدت الحكومة التونسية بعثة أولى من خريجي المدرسة إلى فرنسا وانجلترا لإتمام دراستهم العليا. ولما فرضت الحماية الفرنسية على البلاد التونسية في 12 ماي 1881، استحوذت حكومة الحماية على إدارة المدرسة الصادقية، وحاولت تعطيل مسيرة هذه المؤسسة الوطنية العتيّدة، بل فكّرت في ادماجها في صلب معهد كارنو، الرّاجع بالنظر إلى الحكومة الفرنسية، ولكن الصادقية، قد استطاعت بفضل أبنائها، البررة، إحباط جميع المحاولات الاستعمارية، الرامية إلى القضاء عليها، وتمكّنت رغم كلّ العراقيل والتحدّيات من مواصلة الرسالة التي ألّقاها على عاتقها مؤسّسها، إلى أن استرجعت البلاد سيادتها المغصوبة وحقّها المسلوب في الحرّية والاستقلال.¹

¹ حمادي الساطي - فصول في التاريخ والحضارة ، المرجع السابق، ص82.

2- اصلاح التعليم الزيتوني:

أما التعليم بجامع الزيتونة المعمور، فقد حرص خير الدين على إصلاحه بمقتضى الأمر الصادر في سنة 1876، الذي وضع برنامجه وضبط مناهجه ورتبه على درجات، تتحكم في بدايتها، ونهايتها امتحانات النقلة، وشهادات ختم الدروس، مع فتح المجال، للعلوم التجريبية، وتنظيم طريقة انتداب المدرسين على أساس المناظرات.

3- المكتبة الصادقية:

وبالإضافة إلى ذلك، فقد أسس خير الدين مكتبة زيتونية جديدة، إلى جانب المكتبة الأحمدية تحمل اسم المكتبة الصادقية، في محل مكتبة قديمة، يرجع تاريخها إلى العهد الحفصي. وقد كانت كتب العلم قبل ذلك متفرقة في الجوامع والمساجد ومدارس سكنى الطلبة ومعرضة للتلف، فجمعها في محل واحد، ورتبها وجعل لها قاعة للمطالعة، كما جلب إليها المؤلفات والمطبوعات والدوريات الصادرة في الشرق، والغرب، لتمكين طلبة الجامع الأعظم، من الإطلاع، على آخر المستجدات في ميادين الفكر والأدب والعلوم.¹

4- تشجيع الطباعة والصحافة والنشر:

لما تقلد خير الدين الوزارة الكبرى، كانت مطبعة الدولة التونسية التي مضى على تأسيسها 15 عامًا، في حالة ركود، فأعاد إليها نشاطها بالإكثار من طبع الكتب الأدبية، والتاريخية.

¹ حمادي الساحلي - فصول في التاريخ والحضارة ، مرجع سابق، ص83.

وكان صدور جريدة " الرائد التونسي " التي ظهرت في سنة 1860، غير منتظم، فبعثها من جديد وعهد بالإشراف عليها إلى أحد رجال الإصلاح، وهو الشيخ محمد بيرم الخامس وأصبحت الجريدة، منذ ذلك التاريخ، تنشر مقالات محررة رأساً، باللغة العربية، أو مترجمة، عن الصحف الأوربية، ودراسات قيّمة في التاريخ، والجغرافيا، والأدب، وربما كان منها ما هو بتحريره أو بمشاركته، وفي سنة 1876 أسندت رئاسة التحرير إلى أحد تلاميذ محمود قابادو، وهو الشيخ محمد السنوسي.

وبفضل كلّ هذه الانجازات، صارت الشبيبة الصادقية التونسية، متعلّقة بشخصه تعلّقاً مباشراً، في حين أصبحت الشبيبة الزيتونية البعيدة عن الاتصال المباشر بشخصه، متشبّثة بآرائه وأفكاره الإصلاحية وصار خير الدّين رائد الشبيبة، و" أبو النهضة التونسية "، وأصبحت المبادئ، التي بسطها في كتابه "أقوم المسالك" هي "المثل الأعلى الذي يفادي الشباب في سبيله لتحقيق الوطن".¹

يقول الجابري في كتابه التّراث والحداثة " إنّ الأصالة والمعاصرة لا تنفصلان، إنّ من يشدّ الأصالة بدون المعاصرة كم ينشدّ المعاصرة بدون الأصالة، الأوّل مقلّد، والثاني تابع،... وتغيير الوضع العربي هو كسر قيود التقليد وقطع خيوط التّبعية..²

وخير الدّين التونسي في اصلاحاته وإن كان يهتمّ بشكل كبير بما للآخر في تمدّن وتطوّر، فإنّه لا يهمل في الوقت ذاته الجانب الأصيل أو التّراثي للمجتمع، بل حتّى أنّه استعمل الأصالة

¹ حمادي الساحلي - فصول في التاريخ والحضارة ، مرجع سابق، ص83

² محمد عابد الجابري، التراث والحداثة مصدر سابق ص60.

كمعيار يقيس به مدى مطابقة الوافد مع طبيعة مجتمعه وقد عدا إلى العمل بمبادئ الشريعة الإسلامية، من الشورى والعدل والحقّ والحرية والمساواة، وسعى إلى القضاء على النظام الاستبدادي وإصلاح القضاء والأوقاف.

الشيخ عبد الحميد بن باديس (1889-1940)

نبذة عن حياته:

ولد الشيخ عبد الحميد بن باديس، في ربيع الثاني 1307هـ / 04 ديسمبر 1889، في قسنطينة عاصمة الشرق الجزائري، وينتسب إلى أسرة عنية ومعروفة في تاريخ الجزائر.

درس عبد الحميد بن باديس مبادئ اللغة العربية على الشيخ حمدان الونيسي (1856/1920) وحفظ القرآن على الشيخ محمد المداسي، وصل بالناس صلاة التراويح وهو مازال شاباً صغيراً¹.
الشيخ عبد الحميد بن باديس، ينتمي إلى سلالة ترتقي في أصولها، إلى المعزّ، ابن باديس، الصنهاجي (406-453 هـ / 1015-1061م) آخر سلالة دولة بني زيري في القيروان، وهم الذين ولّاهم الفاطميون حكم إفريقيا بعد استقرارهم في مصر وقد ناصر السنة وتحول عن التشيع².

سافر عبد الحميد بن باديس إلى تونس عام 1908م، وسنة آنذاك تسعة عشر عاماً وانتسب إلى جامعة الزيتونة، وعرف بدراسته بالجد والنشاط، فأخذ يتلقى الثقافة الإسلامية العربية ويأخذ عن جماعة من أكابر العلماء الزيتونة، أمثال: العلامة المفكر الصرر محمد النخلي القيرواني، المتوفي عام 1342هـ-1924م³، الذي درّسه تفسير القرآن، ودرس الأدب العربي على الشيخ الطاهر بن عاشور، والتاريخ العربي الإسلامي على الأستاذ البشير صفر.

¹ د عمار الطالبي، ابن باديس حياته وآثاره، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط2، ج1، ص74.
² د محمد بهي الدين سالم، ابن باديس فارس الإصلاح والتنوير، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1420هـ-1999م، ص31.
³ المرجع نفسه، ص32.

كان هؤلاء العلماء الثلاثة من خيرة أستاذة الزيتونة ورؤاد النهضة في تونس وقال ابن باديس عن تأثير الأستاذ صفر في شخصيته " وأنا شخصياً أصرّح بأنّ كراريس البشير صفر الصغيرة الحجم الغزيرة العلم هي التي كان لها الفضل في اطلاعي على تاريخ أمّتي وقومي والتي زرعت في صدري هذه الروح التي انتهت بي اليوم لأكون جندياً من جنود الجزائر " وفي عام 1911م نجح في امتحان شهادة التطويع (العالمية)، متحصلاً على المرتبة الأولى في دفعته، التي تضم ثمانين طالباً، ولم ينجح منهم إلا اثنتا عشر فقط، وعاد بعد ذلك إلى الجزائر للتدريس والاشتغال بالاصلاح.

سافر إلى الحجاز في عام 1913 لأداء فريضة الحج والاتصال بعلماء الشرق فالتقى بأستاذه الشيخ حمدان الونيسي، الذي صار مدرّساً، بالمسجد النبوي، ومحمد البشير الابراهيمي، والعالم الكبير الشيخ: حسين أحمد الهندي، وألقى دروساً، في مسجد رسول الله، صلى الله عليه وسلم، ولما أراد الاستقرار في الحجاز، نصحه الشيخ الهندي بالرجوع إلى الجزائر في 1914 ومّر ابن باديس بالشام واجتمع بعلماءه وأدبائه، وزار مصر وعلمائها كالشيخ محمد بخيت المطيعي مفتي الديار المصرية آنذاك فأجازه، وزار أيضاً الجامع الأزهر واطّلع فيه على مناهج التدريس¹، وسنحاول أن نتطرّق إلى ذلك بإمعان في عنصر رحلات الشيخ عبد الحميد ابن باديس.

¹ د مولود عويمر، عبد الحميد ابن باديس مسار وأفكار، جسر للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2012م، ص13.

وفاته:

أثمرت دعوة ابن باديس الاصلاحية، في الجزائر، والمغرب العربي، وآتت أكلها، وأتبعَت في خضمها عقول أسهمت، في بناء المجتمع العربي الاسلامي، وأماطت اللثام، عن الزائعين، من رواد الطرقية، المدنسين للدين والسنة النبوية، وعن عقود من العطاء توفي الشيخ العلامة عبد الحميد ابن باديس في ليلة الثلاثاء الثامن من ربيع الأول 1359هـ الموافق لـ 16 أبريل 1940 بمسقط رأسه بمدينة قسنطينة، وقد شهد تشييع الجنازة، آلاف المشييعين، وقد حمل على أعناق تلامذته وحدهم إلى مقره الأخير، وصلى عليه العلامة مبارك الميلي¹.

أهمّ اصلاحاته:

إنّ ابن باديس رغم تأثره الكلي بالمدارس الاصلاحية الدينية في المشرق استطاع أن يضيف أشياء مهمة للفكر الاصلاحى، حيث ما قدّمه كان عملي أكثر منه نظرياً لأن عمله الاصلاحى الدينى، هو تحليل لظرف خاص؛ كانت تمرّ به الجزائر، وخاصة في فترة ما بين الحربين، أكثر ممّا كان تفلسف نظري، وبحث في التجريد، ومن بين أعمال ابن باديس، أنّه كان يلقي الدروس في الجامع الأخضر، الذي رأى أنّه لا يكيف في تحقيق مشروعه الاصلاحى، لذلك قام بتأسيس صحيفة " المنقذ " سنة 1925م، التي حارب من خلالها للطرق الصوفية، وهيمّة الزوايا، التي عملت على صدّ كلّ مشروع تجديدي، وهذا من خلال شعارها " اعتقد ولا تنتقد "، كما استبدل فيما بعد صحيفة " المنقذ " بـ " الشهاب " الذي عمل فيها على تحطيم كلّ ما هو قديم، وتنوير

¹مسعود فلوسي، الامام عبد الحميد ابن باديس، لمحات من حياته وأعماله، وجوانب من فكره وجهاده، دار قرطبة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2006م، ص44.

الطريق للجيل الصاعد حيث اهتم بتعليم النش ولاسيما أنه ذلك هو الأساس في فكره الاصلاحى
أي أن الطابع الغالب على فكره، هو الطابع التربوي، كما كان له دور بارز، في جمعية العلماء
المسلمين التي كانت المرشد التنويري للعقول، حيث كان لها الفضل الكبير في محاربة الخرافات
والطرقية والبدع والمنكرات وإلى غير ذلك من المواقف المضللة للعقول.

ومن أهم إصلاحاته التي نحن بصدد دراستها نجد الاصلاح الخلقى والاصلاح التربوي.

الاصلاح الخلقى:

إنه من الضروري ونحن نتحدث عن تصوير ابن باديس الذي ارتآه لفلسفة الاسلام الأخلاقية
خلال تفسيره للقرآن الكريم، أن نتذكر ما قاله، أمام مجموع المحققين، الوافدين من كل النواحي،
حيث يقول: " فإننا نربي والحمد لله تلامذتنا على القرآن ونوجه نفوسهم إلى القرآن، من أول يوم
وفي كل يوم، وغايتنا التي تستحق أن يكون للقرآن منهم رجلاً¹، كرجال أسلافهم، وعلى هؤلاء
الرجال تعلّق هذه الأمة آمالها، وفي سبيل تكوينهم، تلتقي جهودنا وجهودهم ".

هذا القول هو إطار شامل يرسم فيه الأهداف السامية التي كافح من أجلها طوال حياته دون
أن يتطرق إلى قلبه يأس أو ملل، وآمن ابن باديس إيماناً كاملاً بأن التربية المتضمنة في القرآن
هي أنجح سبيل لعلاج المجتمع، من أمراضه، التي بدأت تتخر كيانه، وهو يقسم تلك الأمراض
إلى قسمين رئيسين هما أصل كلّ بلاء يصيب الأفراد والمجتمعات على السواء.

الأول: فساد العقائد الذي ينجم عنه جمود في النظر وفساد في الإدراك وتقليد أعمى للآباء
واعتماد في الباطل وشك في الحق.

¹ تركي رابح، الشيخ ابن باديس، فلسفته وجهوده في التربية والتعليم، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 1970م، ص223.

ثانيًا: فساد الأخلاق الذي يتبعه انحطاط في السلوك والصفات وهلاك للأَنْفُس والأبدان.

وهذان الجانبان مرتبطان ارتباطًا وثيقًا ببعضهما البعض من ناحية الأسباب والنتائج السبب الذي دفع ابن القيم الجوزية يقول: " الدّين هو الخلق، فمن زاد عليك في الخلق، زاد عليك في الدّين "1

وتأثير ابن باديس الكبير بالقيم الأخلاقية في القرآن، هو الذي دفعه إلى إتّباع السنّة النبوية، في تنمية شخصيته كمسلم، وترويض فكره وذلك بالابتعاد عن التّبعية، وسوء الفهم، والانحراف لأنّ سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم هي " الجامعة المحاسن الاسلام والغاية كل كمال "2.

والأخلاق ليست مقصورة على الفرد وحده بل أكثر من ذلك تشمل الانسانية جميعًا والفرد لا تكتمل انسانيته إلا بالصفات الأخلاقية، فذلك المجتمع سلاحه يشترط عامل الأخلاق. كما يرى ابن باديس، أنّ بناء المجتمع السليم لا يقوم إلا على الأخلاق، هذه الأخلاق التي وجب غرسها في المجتمع بواسطة التربية الصحيحة التي وجب أن نربّي عليها المجتمع، كما يرى أنّ الدّين يحثّ على ذلك.

وقد استلهم ابن باديس فكرة الأخلاق نتيجة تأثره بالسيرة النبوية إذ يرى في الرسول صلى الله عليه وسلم القدوة الحسنة في ذلك، وهو المثل الأعلى في كماله حيث يقول ابن باديس: " فأخذنا على أنفسنا دعوة الناس إلى السنّة النبوية المحمدية وتخصّيصها بالتقويم والأحجية "3.

¹ يوسف القرضاوي، الإيمان والحياة، مكتبة وهبة القاهرة، ط2، 1973، ص210.

² آثار ابن باديس، رئيس جمعية العلماء المسلمين، مطبوعات وزارة الشؤون الدينية، ج2، ص309.

³ آثار ابن باديس، رئيس جمعية العلماء المسلمين، مطبوعات وزارة الشؤون الدينية، ج3، ص25/25.

ولهذا يرى ابن باديس أن الاسلام كان حريصًا على بناء الفرد الذي يمثل مرآة المجتمع، فإن كان فردًا صالحًا أمكنه أن تتعكس تلك الأخلاق التي اكتسبها بالإيجاب على المجتمع والعكس صحيح، كما يرى أن الاسلام تعدى بتهذيب الرّوح، وكذلك الاهتمام بالجسد، والبدن، وهذا حفاظًا عليها، حيث يقول: " آلة بديعة للرّوح، لازمة لها في الدنيا، وملازمة لها في الآخرة، فمن العدل الإلهي أن يكون لها حظّها هناك، كما كان حظّها هنا، ومن العدل الواجب على الانسان، أن يعطيها كما يعطي الرّوح حقّها من الاعتناء، فكما يغذي روحه، بما ينير عقله، من العلوم والمعارف، وما يزكّيها من الأخلاق والآداب، كذلك عليه أن يغذي بدنه وما يصلحه وما يقربه ويحفظه من كلّ ما يفسره أو ينهكه أو يؤذيه"¹.

وقد استمد ابن باديس الاصلاح الخلقي والتربوي من منبعين أساسيين أولاهما روح الحضارة العربية الاسلامية بمصدريها الكتاب والسنة، ومن جهة ثانية، واقع المجتمع الجزائري، آنذاك، حيث يروي أنّ الأمم، تسهر جاهدةً إلى إقامة أخلاق تربوية، بها أمكنها الحفاظ على استقرار أوضاعها السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

أما عند ابن باديس فقد كان يهدف إلى تغيير الأوضاع التي كان يعيشها المجتمع الجزائري حيث أنّ تلك الظروف كانت مزرية، فحاول أن يبحث عن مجتمع جديد، أساسه الأخلاق، ومصدره الكتاب والسنة، والأخلاق عن ابن باديس، مرهونة بالعلم والعلم الصحيح، وبهما يكمل كيان الانسان، لذلك نجد أنّ ابن باديس، يقول، في تفسيره للقرآن الكريم: أنّ العلم هو أساس الأخلاق، ولهذا السبب قُدمت آيات الأصل العلم عن آيات الفرع " الأخلاق " .

¹ د عمار الطالبلي، ابن باديس، حياته وآثاره، مصدر سابق، ج2، ص178.

يقول ابن باديس: " العلم الصحيح، والخلق المتين، هما الأصلان اللذان يبنى عليهما كيان الانسان، وبهما يضطلع بأعباء ما تضمنته الآيات المتقدمة من أصول التكليف، فهما أعظم مما تقدمها من حيث توفقهما عليها، فيجئ بها، ليكون الأسلوب من باب الترقّي، من الأدنى، إلى الأعلى، ولما كان العلم أساس الأخلاق، قدّمت آياته تقدّم الأصل عن الفرع"¹.

وبهذين العاملين يمكن تحقيق مجتمع فاضل يساتير مُجمل التطوّرات الحضارية، وهذا طبعاً مستمد من المصدر الأوّل وهو القرآن، كما يقول ابن باديس هو " بين مكارم الأخلاق ومنافعها ومساوئ الأخلاق ومضارها وبين السبيل للتخلّي عن هذه والتخلّي بتلك ممّا يحصل عليه الفلاح بتركيزه انفس والسلامة من الجبينة"².

¹ د عمار الطالبي، ابن باديس، حياته وآثاره، مصدر سابق، ج1، ص265.
² تفسير ابن باديس في مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير عبد المجيد ابن باديس، دار الفكر، بيروت، ط1، 1964، ص282.

الاصلاح التربوي:

يمكننا القول، بأن ابن باديس، استخدم التربية، كوسيلة، في اصلاحه الثقافي، والاجتماعي، والسياسي وذلك لأنّ الأهداف التربوية عنده تهمل ذلك كلّ، وهو ما سنوضّحه، ونتحدّث عنه.

إنّ جلّ الاصلاحات، التي قامت في أوروبا، خلال القرن التاسع عشر، ركّزت على الجانب الاقتصادي، والاجتماعي، والسياسي، حيث اختلفت الرؤى، في تجديد سبب التدهور منها، من يرجعه إلى فقدان، الحرّية السياسية، وانعدام حقّ التصوّت، وهذا الرأي؛ يمثّله البرلمانيون، وترى طائفة أخرى بأنّه راجع إلى العوامل الاقتصادية، واستغلال الانسان للانسان، ويمثّله الماركسيون ورأى مفكّرون آخرون أمثال " تولستوي " و " بركهارت " أنّ تدهور الرجل العربي إنّما يعود إلى الفقر الرّوحي والخلقي.

وكلّ هؤلاء نظروا إلى المشكلة من جانب واحد، لأنّ التعديلات الاجتماعية متداخلة ولا ترجع إلى عامل واحد.

أمّا فيما يتعلّق بالمصلحين المسلمين المحدثين والمعاصرين أمثال "محمد إقبال" و"بن باديس" و"جمال الدين الأفغاني" و"محمد عبده" و"محمد إقبال" و"ابن باديس" فإنّهم رأوا أنّ هذا التدهور راجع إلى عدم تطبيق الاسلام، وإلى انفصال الانسان المسلم عن الحقيقة القرآنية، وهذا يوحي إلينا، أنّ الأسباب متعدّدة في ذلك، لأنّ الحقيقة القرآنية، متكاملة، تشمل الحياة الاقتصادية، والسياسية، والاجتماعية، أو ما يسمّى بالدّين والدولة أو الدنيا.

والاسلام، يختلف عن المسيحية، التي اهتمت بالاصلاح الروحي فقط، مع إهمال للنظام الاجتماعي، وهذا ما عمل بعض الناس على تطبيقه في النظام الاسلامي.

والشيخ ابن باديس، من المدرسة التي ترى أنّ الاصلاح الاجتماعي إنّما يقوم على أساس الأخلاق النابعة من الدّاخل، بتطهير القلوب، وتغيير النفوس، وهذا حتماً سيؤدّي، إلى تغيير المؤسسات الاجتماعية.

يقول ابن باديس: " إنّ الذي نوجّه إليه الاهتمام الأعظم في تربية أنفسنا وتربية غيرنا هو تصحيح العقائد وتقويم الأخلاق فالباطن أساس الظاهر " .

وابن باديس يرى أنّ اصلاح النفوس وأنّ صلاح الانسان وفساده إنّما يُقاسان بصلاح نفسه وفسادها، مستشهداً بقوله تعالى: " قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا، وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا " ¹، وهو برأيه هذا يخالف ما ذهب إليه المدرسة الاصلاحية، التي ترى أنّ الاصلاح لا بدّ أن يبدأ بتغيير المؤسسات الاجتماعية، كما يرى أنّ تحوّل الباطن البشري هو العامل الأخلاقي الأساسي لكلّ اصلاح، وهذا عن طريق التربية حيث كتب في ذلك مقالات تحت عنوان صلاح التعليم أساس الاصلاح، إذ يقرب في هذا المقال حقيقة، فيقول: " لن يصلح المسلمون إلّا إذا صلح علماءهم، لأنّهم بمثابة القلب للأمة، ولن يصلح العلماء إلّا إذا صلح تعليمهم " .

فالتعليم عند ابن باديس لا يصلح إلّا إذا رجعنا إلى التعليم النبوي في شكله وموضوعه في مادته وصورته فيما كان يعلم صلى الله عليه وسلم وفي صورة تعليمه فقد صحّ عنه صلى الله عليه وسلم فيما رواه مسلم أنّه قال: " إنّما بُعثت معلّماً " وهكذا كان التعلّم والتعليم في عهد

¹ سورة الشمس، الآية 9-10.

الرسول صلى الله عليه وسلم أساسهما التقّقه في القرآن والسنة، وهذا هو المنهج الذي نجح به المسلمون الأوّلون، في تغيير العالم، وأكثر من ذلك، فنجد أنّ ابن باديس، قد أخلّ الصناعات التطبيقية في منهاج التعلّم، وبالخصوص الصناعة اليدوية، والانقلاب الأساسي الذي حدث في التربية الحديثة، هو الجمع بين التعلّم النظري والعمل اليدوي باعتبار أنّ العمل نشاط قائم على أساس المعرفة، وعلى أساس إدراك المرء لما سيعمله.

اهتمام ابن باديس بتعليم المرأة:

وعمل ابن باديس على نشر الوعي الثقافي بين أفراد الشعب الجزائري، فاعتنى بتعليم الشباب ووجّه عنايته إلى المرأة، فحثّ على تعلّمها وانقاذها ممّا هي فيه من جهلة. إذ أرجع هذا الجهل إلى أوليائها وكذلك العلماء الذين كان يجب عليهم تعليم المرأة أسوة بالرجل من أقواله في المرأة ما قاله: " إنّ العناية بالرجل تستلزم شقيقته في الخلقة والتكليف وشريكته في البيت والحياة". وتناول ابن باديس المرأة من ثلاث زوايا، وهي: المرأة والمسلمة والجزائرية، فمن ناحية المرأة، يقول ابن باديس: " خلقت المرأة لحفظ النسل وتربية الانسان في أضعف أحواله" وحمله وفصّاله ثلاثة أشهر¹ فهي ربّة البيت وراعيته والمضطرة بمقتضى هذه الخلقة للقيام بهفعلينا أن نعلّمها كلّ ما تحتاج إليه².

أمّا عن المسلمة فيقول: "لهنّ مثل الذي عليهنّ بالمعروف فعلينا أن نعلمها ما تكون به مسلمة ونعرّفها عن طريق الدّين بتتقيفها³، وهذا في قوله تعالى: " إنّ المُسْلِمِينَ والمُسلِمَاتِ

¹ سورة الأحقاف، الآية 46.

² د عمار الطالبي، ابن باديس، حياته وآثاره، مصدر سابق، ج3، ص113.

³ محمد الملي، ابن باديس وعروبة الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، دط، 1973، ص67.

وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ
وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ
وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا¹.

أما الجزائرية فيلج على تعليمها دينها ولغتها وقوميتها فعلينا أن نعرفها حقائق ذلك لتلد أولادًا منّا
ولنا، يحفظون أمانة الأجيال الماضية للأجيال الآتية، ولا ينكرون أصلهم، وإن أنكرهم العالم
بأسره، ولا يتكبرون لأمتهم ولو تنكر لهم الناس أجمعون².

والطريق الموصل إلى هذا الهدف عند بن باديس هو التعلم واستبدل على وجوب تعليم المرأة
بالعمومات القرآنية الكثيرة الشاملة للنساء والرجال والأحاديث الشريفة التي تحت على ذلك إذ أنه
كان على بصيرة، بما للمرأة من وظيفة اجتماعية، تربية عظيمة، لذلك أوجب تعليمها، وانقاذها مما
هي فيه من جهالة.

¹ سورة الأحزاب، الآية 35.

² د عمار الطالبي، ابن باديس، حياته وآثاره، مصدر سابق، ج3، ص116.

محاربة الطرقية:

يعتمد ابن باديس في إصلاحه، على فكرة الربط بين الدين، والأخلاق، والعقل، ويرى أنّ قدوة المسلمين إنّما تتحقّق إذا تمكّنوا من الجمع بين العقائد الواضحة، والأخلاق الطيّبة، ومن منطلقه هذا لم يتحرّج من أن يقف موقف الرافض والمقاوم، في نفس الوقت، اتّجاه الطرق الصوفيّة، في الجزائر ومما حفّزه وزاد حدة في مقاومة الطرقية هو ما رآه من تحالف بينها وبين المستعمر منذ حركة الأمير عبد القادر، في مطلع النّهضة الجزائرية الحديثة، وسبب مقاومته هذه، حتّى يكون آمناً بمنازلة الاستعمار الفرنسي.

وابن باديس يتهم المتصوّفة الذين أخذوا أنفسهم وأتباعهم بنسك الأعاجم، في اختراع أوضاع وعقائد من عند أنفسهم، ظناً منهم أنّها تقرّبهم إلى الله، على غرار ما فعل المشركون من عبادة الأوثان والذبح عليها، وكما اخترع طوائف من المسلمين؛ الرقص والزمير، والطواف حول القبور، والنذر لها والذبح عندها، وصبّ العطور عليها¹.

هذا الشرك الخفي، أو الصريح، ساعد التصوّف الفلسفي الأعجمي، إلى هدم فكرة الخوف، والرّجاء التي ترتبط عند أهل الملل، مسلمين أو غير مسلمين بفكرة الثواب والعقاب في الآخرة، فلقد زيّف بعض المتصوّفة باطلهم فقالوا: إنّ رجاء الثواب وخوف العقاب يُنافيان الاخلاص في عبادة الله، فيجب أن يحبّ العبد ربّه لارجاء في جنّته ولا خوفاً من ناره، ويعرف أصحاب هذا الرأي من المتصوّفة بأنّهم الزنادقة.

¹ عبد الرحمن سلوادي، عبد الحميد ابن باديس مفسراً، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، دط، 1984، ص194.

ويكشف ابن باديس عن هذه الخدعة التي تهدف التحليل الأخير إلى إنكار الثواب والعقاب والجنة والنار، فيقول: " إنَّ قصد الثواب والجزاء على العمل، لا ينافي الإخلاص فيه لله، لأنَّ الإخلاص هو أن تجعل عبادتك لله وحده ورجاؤك الثواب وطمعك فيه وحذرك العقاب، وخوفك منه هو مقامات عظيمة لك في جملة عبادتك يجب عليك أن تكون فيهما أيضا مخلصا لا ترجو إلاَّ ثوابه، ولا تخاف إلاَّ عقابه، والمقصود أن رجاء الثواب وخوف العقاب، روحهما الإخلاص، في عبادة الله، فكيف يُنَافِيَانِهِ؟.

العامل الراجي للثواب الخائف من العقاب المخلص في الجميع آتٍ بأربع عبادات في سعمله ورجائه وخوفه وإخلاصه، وهو روح الجميع ¹.

ويقول ابن باديس، عن الصّوفيّة، ومراتب العبادة مايلي: " قال ابن القيم في مدارج السالكين خلاصة "الناس أربعة أقسام: أحدهم من لا يريد ربّه، ولا ثوابه، فهؤلاء أعداؤه حقًا، ثانيهم من يريده ويريد ثوابه وهؤلاء خواص خلقه، ثالثهم من يريد من الله ولا يريد الله، وهذا غاية النقص وهو حال الجاهل، ورابعهم هو محال أن يريد الله ولا يرد منه ².

إذن الطريقة عند ابن باديس هي اليد التي استعملتها فرنسا لنشر الفتنة بين الشعب الجزائري وإزاعته عن الطريق الأخلاقي الإسلامي السنوي، ولذلك جاهد ابن باديس، لوقاية المجتمع الجزائري، ببناء الأقوال والأعمال، على القرآن والسنة على مرشد المسلمين، أن يعانون أدوائهم بالعلاجات النّافعة، ويشخصونها لهم عند الحاجة، بالعبادات الرقيقة، المؤثرة في رفق وهودة

¹ تركي رابح، الشيخ عبد الحميد بن باديس رائد الإصلاح الإسلامي في الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، ط4، ص233.
² علي علوش، حركة بن باديس التربوية وأهدافها الإصلاحية، رسالة دكتوراه، جامعة الجزائر، قسم الفلسفة، 1985، ص174.

متجنبين كل ما فيه تقنيط، أو تثبيط، وأن يعرفوهم بأنهم وإن ساءت نواحي من أحوالهم، فهناك
علاجات من الإسلام قربه ناجعة، وأن يعرفوا ما فيهم من فضائل ومالهم من جدّ، وما لهم لهذا
الإسلام من قدر، وأن يثروا فيهم النخوة، ويبعثوهم على العمل والخير، وإذا ذكروا لهم سيئاتهم
ذكروا لهم قربي السبيل، إلى النجاة منها بالإقلاع عنها فيسرعون بالتوبة والإنابة¹

كما يرى ابن باديس، أنّ أساس الابتعاد عن هذه الانحرافات، هو الانفراد للربّ لأنّ السبيل
المنتهج، في إصلاح الانسان المنحرف، يكون بإخراجه من العقلة والأوهام، والجهالات، بترتيل
القرآن الكريم، والتزام حدوده، وعلم ابن باديس بخفايا الطريقة، مكّنه من كشف، وهدم أفكارها
وأعمالها بتحمّل الصعاب، وأوّل خطوة قام بها تتمثّل في: دعوة الجزائري إلى عبادة الله، بعقائد
الإسلام²، ويبيّن له أنّ سلوكه لا يكون على صواب في أمور الدّين والدنيا والابتعاد عن التقليد
الأعمى في العقائد، ويمكن أن نستخلص أنّ الهدى المنشود، لدى ابن باديس، هو تحرير الفكر،
وتخليصه من الشوائب والشبه، التي قد تؤدّي بالانسان إلى الشرك بالله، بالتترّك عن
المعاصي، وبناء الحياة كلّها على قيم أخلاقية إسلامية تعتمد على الحجّة والإقناع، وليس
بالإكراه والملاح و هكذا كان كفاح ابن باديس، مع الطريقة، حيث تبين لها، أنّه من الضّروري،
إبعاد الإسلام، عن قوى الإدارة الفرنسية، التي عملت على الإخلال بالتوازن بين الأفراد
والجماعات، وتسخير الدّين لخدمتها، وحارب رواد الطريقة، الذين إبتعدوا من الخوف من الله،
وعملوا على إنزال القرآن، من مكانته الحقيقية كدستور للأمة إلى المقابر والأموات، ويبيّن أنّ

¹ علي علوش، حركة بن باديس التربوية وأهدافها الإصلاحية، مرجع سابق، ص174.

² نفس المرجع، ص174.

أسوأ ما يسيئُ والخلط بين الفهم والعمل والطموح وعدم جعلها في تكامل دائم " العلم قبل العمل
ومن دخل في العمل بغير علمٍ لا يَأْمُنُ على نفسه من الضلال، ولا على عبادته، من مداخل
الفساد، والاختلال، وبما اقتربه الجهال فسألوه فاغترَّ هو بنفسه فتكلَّم بما لا يعلمُ فظَلَّ وأضَلَّ " ¹

¹ عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير من حديث البشر النذير، مطبوعات وزارة الشؤون الدينية، دار البعث للطباعة والنشر، ط1، سنة 1985، ص107/108.

الفصل الثالث:

*الفصل الثالث: الفكر العربي المعاصر وإشكالية النهضة (حسن حنفي)

المبحث الأول: حسن حنفي بين نقد التقليد وضرورة التجديد

المبحث الثاني: موقف حسن حنفي من العلمانية والسلفية

المبحث الثالث: الباعث الاصولي والتجديد في فكر حسن حنفي

تمهيد:

عَرفت الحضارة العربية الإسلامية درجة عالية من التألق والتفوق في عصور مضت بفعل الديناميات العميقة، التي حرّكت فيها إدارة البناء، والتقدم، والخروج إلى العالمية، وكانت دعوة الإسلام واحدة في تلك الديناميات؛ إذ حوّلت نشر عقيدة التوحيد إلى رسالة حملها العرب الفاتحون إلى الآفاق، وكان تشبّعهم بثقافات الشعوب التي فتحت أراضيها واحدًا من الأسباب التي أطلقت فيها ديناميّة البناء والتقدم، ثمّ كان التراكم الثقافي والعلمي الهائل، وحركة التدوين والترجمة، وتطوّر البضائع والحرف، عوامل أعادت إنتاج حركة التطوّر الحضاريّ، وما ميّز الحضارة العربية هو قدرتها على التجدد الذاتي بالعوامل المذكورة أنفًا، وخاصة انفتاحها على غيرها من الحضارات، والأخذ منها دون الشعور بالنقص، أو الدونية.

وإذا كان معنى التجدد الحضاري هو أن يكتسب العرب اليوم وسيلة لإطلاق ديناميات التقدم والتجدد في عمرانهم الاجتماعي، والثقافي عبر النحو الذي يؤهلهم للحاق بغيرهم من الأمم المعاصرة، التي أخذت الحظّ من المدنية والكونيّة، وعلى النحو الذي تحفظ لهم خصوصيتهم الثقافية والقيميّة؛ فإنّ ضرورة هذا التجدد تأتي بالذات من الحاجة إليه، ومن الحاجة إلى التحرّر من الأسباب التي تمنع العرب من تحقيقه، ويمكن إرجاع الحاجة إلى التجدد الحضاري إلى سببين اثنين، الأول ما يُعانيه الوطن العربي من تأخّر فادح في البنى الثقافية، والاجتماعية نتيجة تراكمات حالة الانحطاط المنحدرة من القرون.

إنَّ سيادة الجمود الفكري، وتراجع العقل الاجتهادي، وتقديس التّراث، وهيمنة الخرافات والنزاعات التواكلية، ورفض الآخر، وهيمنة القيم القبلية والعشائرية على حساب القيم الوطنية والمعنى العصري للأمة، كلّها مظاهر تُحي بالحالة التي آل إليها العمران الثقافي، والاجتماعي العربي من تدهور وانحطاط، وفي نفس الوقت دافع حقيقي لرواد النهضة؛ لرفع التحدي، والسّموّ بمجتمعاتهم إلى مصاف الأمم المتحضّرة.

أمّا السّبب الثّاني، ما يُعانيه الوطن العربي من أشكال بانسة من الحداثة الرّثة في الجانب الثقافي، والاجتماعي نتيجة اصطدامه بالغرب، وسيادة نزعة التّقليد الثقافي للغرب، وتقديس الوافد، واحتقار الموروث، والتّغريب غير المشروط بثقافة الآخر، وتهميش الذات، والهويّة والتّحديث القسري، كلّها مظاهر توضّح درجة الهوان التي وصل إليها المجتمع في جانبه الثقافي، والاجتماعي في الفترة المعاصرة جرّاء القصور في فهم معنى الحداثة.

ورغبةً منّا في إجلاء الغموض عن حالة المجتمع العربي، الذي لطالما تواترت عليه مبادرات الإصلاح والرّقي، وإضافةً إلى ما تمّ ذكره في الفصلين السّابقين حول الإشارة إلى أهمّ مقوّمات النهضة والبواعث الحقيقية التي انتفض من خلالها رجال الإصلاح والرّقي، وإضافةً إلى ما تمّ ذكره في الفصلين السّابقين حول الإشارة إلى أهمّ مقوّمات النهضة والبواعث الحقيقية التي انتفض من خلالها رجال الإصلاح؛ لتجاوز عثرات التطوّر، والتّقدّم والتّمدّن، واللّحاق بالركب الحضاري، وسنحاول في هذا الفصل طرح الرّؤية الإصلاحية لأحد أقطاب الفكر الإصلاحي في الفترة المعاصرة، وهو المفكّر المصري: حسن حنفي.

نبذة عن حياة حسن حنفي:

حسن حنفي من مواليد 1935 في باب الشعرية الذي به جامع الشعراي، الذي كان يؤدّن فيه محمّد عبد الوهاب¹، من عائلة محافظة تتكوّن من ولدين، وخمسة بنات، والأب، والأمّ. التحق بالكتّاب في سنّ الرّابعة بمدرسة "الشيخ سيد"² وفي سنة 1940 التحق بمدرسة سليمان جاويش في شارع مواز لدرب الشّرفا، ثمّ انتقل إلى مدرسة السلحدار الابتدائية، وفي عام 1948 انتقل إلى مدرسة خليل أغا الثانوية بشارع الجيش.

في نفس السنة 1948 تطوّع في صفوف جمعية الشبّان المسلمين للذهاب إلى فلسطين لكنّه رُفض لصغر سنّه³. دخل الجامعة سنة 1952، واستقرّ على اختيار ميدان التخصص، وكان في مجال الفلسفة، الذي نَعِم فيه بحريّة الفكر⁴.

لم يكن حنفي بعيدًا عن السياسة، وعن الأحداث التي كانت تمرّ بها مصر، ففي عام 1952 بعد اندلاع الثورة المصرية ضدّ الإنكليز، انضمّ حنفي إلى شعبة باب الشعرية للإخوان المسلمين، غير أنّه نظرًا للصّدام الذي حدث بين الإخوان والضبّاط الأحرار "قادة الثورة" من أجل السّلطة في عام 1954، وجد حنفي نفسه بين شرعيتين، شرعية الدّين وشرعية الثورة. ولأئّه

¹ حسن حنفي: ذكريات 1935 – 2018، مؤسّسة هنداوي، 2017، ص19.

² المصدر نفسه، ص30.

³ حسن حنفي: هموم الفكر والوطن التراث والعصر والحداثة، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، ج1، ط2، 1998، ص613.

⁴ المصدر نفسه، ص 614.

للإخوان وولائه للثورة، وهذا ما حاول تحقيقه فيما بعد، في "اليسار الإسلامي"، وفي "من العقيدة إلى الثورة"¹

كما يذكر حنفي أنّ أول محاضرة تلقّاها بالشّعبة كانت حول التّحديث، وارتباط الإسلام بالحياة، والمجتمع، والنّاس، وليس العقائد، والشّعائر، والطّقوس. تأثّر بسيد قطب الأوّل من خلال قراءة "العدالة الاجتماعية في الإسلام" ومعركة الإسلام، والرأسمالية" و"السّلام العالمي والإسلام".²

ومن شدّة تأثّره بسيد قطب، يقول حنفي كنت تلميذه المخلص ولو عاش سيد قطب لانتهى إلى اليسار الإسلامي، ولكتب "من العقيدة، إلى الثورة" ولكان صاحب مشروع "التّراث والتجديد"، ولو دخلت أنا السّجن، وذقت أهوال التعذيب وأنا بريء لكتبت "معالم في الطّريق"، وهذا يعكس مدى تأثّر حسن حنفي بفكر الإخوان وبسيد قطب، وقرأ كذلك للمودودي "منهاج الانقلاب الإسلامي"، و"نحن والحضارة الغربية"، وتأثّر بأبي الحسن الندوي في كتابه "ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين"، وقد ساقه الحنين إلى قراءة كتب العديد من رجال الإصلاح والفلسفة من مسلمين وغربيين؛ أمثال محمّد إقبال، عثمان أمين هوسرل، باسبرز، هيدجر، كيركجارد، سارتر، وغيرهم من فلاسفة الغرب.³

في سنة 1956 سافر حنفي إلى فرنسا لالتحاق بجامعة السوربون، وهناك قدّم للدكتوراه في مجال الفلسفة، كتب "المنهاج الإسلامي العام" الذي يهدف من خلاله إلى التوحيد بين المثل

¹ حسن حنفي: هموم الفكر والوطن، المصدر السابق، ص 615.

² المصدر نفسه، ص 616.

³ المصدر نفسه، ص 616

والواقع، وفي عام 1958 سجّل موضوعه مع برانشفيج حول (مناهج التّأويل محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه).¹

1966 حصل على درجة دكتوراه دولة في الفلسفة، وفي العام نفسه عاد من فرنسا إلى أرض الوطن، ليلتحق بالجامعة نفسها، التي تخرّج منها بمصر لتدريس الفلسفة. بدأ كمدرّس عام 1967، ثمّ أستاذًا مساعدًا عام 1973، ثمّ أستاذًا عام 1980.²

وفي أثناء ذلك بدأ بالحديث عن "الأنا" من خلال "الآخر"، فقام بعرض أهمّ نصوص الفلسفة الغربية في العقلانية، والحرية، والعدالة الاجتماعية، والنقّدم، ولم تكن ترجمته لتلك النّصوص لمجرّد تغطية ساعات الدّرس فقط، وإنّما كانت تهدف إلى غايات، يقول د. حنفي- ترجمت نماذج من الفلسفة المسيحيّة في العصر الوسيط من أجل بيان تطوّر الفكر الدّيني، وأنّه لا يوجد نموذج واحد له، وأنّه مجرّد اجتهادات بشرية، وأنّ الفكر الدّيني يعبر عن الذات والعصر أكثر ممّا يعبر عن موضوعه وهو الدّين والله، كما قرأ لسبينوزا "رسالة اللاهوت والسّياسة"، وتحدّث عن الصّلة بين الدّين والسّياسة، كما عرف بأنّ حرية الفكر ليست خطرا على التّقوى، ولا على سلامة الدّولة، بل إنّ الخطر يكمن في القضاء على حرية الفكر، يقول الدكتور حنفي أنّه استفاد من سبينوزا، وكيفية كشفه لتحريف النّصوص الدّينية المرتبطة بالعقيدة المسيحية بالإضافة إلى قراءته لسبينوزا، وقرأ كذلك للسّنج "تربية الجنس البشري"، وتأثّر به، إذ يقول: كان يعبر عمّا في نفسي من تطوّر الدّين في ثلاثة مراحل مرحلة الطّفولة، حيث كان الوعي

¹ حسن حنفي ذكريات، ص 69.

² المصدر نفسه، ص 91.

الإنساني في حاجة الى ترغيب وترهيب ماديين (اليهودية)، ومرحلة استقلال الوعي الإنساني... عقلاً وإرادةً، حيث تكتمل النبوة، فتتحقق غاية الوحي في التاريخ (التنوير).

في 1971 سافر إلى الولايات المتحدة الأمريكية، وإذا كان الدكتور حنفي قد تعرف على الفلسفة الاوربية ومضامين الديانة المسيحية في فرنسا فإنه قد حاول إكمال النقص، فبدأ بالاطلاع على الفلسفتين الإنجليزية والأمريكية، والتعرف على مضامين اليهودية، فضلاً عن ذلك انصب اهتمامه على دراسة مختلف العلوم الإنسانية التي كانت متطورة هناك ورائجة. واطّلع على "فلسفة الدين"، والتاريخ المقارن للأديان، وعلم النفس الديني، وعلم الاجتماع الديني، ويذكر الدكتور حنفي أنه عرف لاهوت التحرير بعد أن عرف كاميلو توريز في لوفان ببلجيكا عام 1970، وكتب عنه تعريفاً بإمكانية تحويل الدين إلى ثورة، والإبقاء على الشرعيتين معاً؛ شرعية الماضي، وشرعية الحاضر، وهذا هو ما حاول الدكتور حنفي تحقيقه في "التراث والتجديد" ونُشير إلى أن الدكتور حنفي في معظم مؤلفاته كثيراً ما كرّر هذه العبارة "لاهوت الثورة".

في 1975 عاد إلى الوطن ومعه كتاب "من العقيدة إلى الثورة" بأجزائه الخمسة في صياغته الأولى، ثم قام بكتابة ثاني صياغة كمحاولة لإعادة بناء علم أصول الدين موضوع الكتاب. في عام 1980 حصل على الموافقة لترقيته إلى أستاذ. وفي 1982 سافر إلى المغرب العربي، ونظراً لمشاكل وظروف خاصة غادر المغرب مكرهاً، وفي 1984 سافر إلى اليابان كأستاذ زائر

بجامعة طوكيو، ومنذ اليوم الأول من وصوله إلى هناك، شرع في إعادة بناء علوم الحكمة في موضوع (من النّقل إلى الإبداع).

في 1987 عاد إلى الوطن (مصر) وأصدر الجزء الأول من "العقيدة إلى الثورة" أمّا الأجزاء الأربعة الأخرى فظهرت خلال 1987، وفي 1989، شرع في كتابة (مقدمة في علم الاستغراب)، وأعاد كتابته في 1990 أخذًا بالاعتبار انتقادات زملائه في الجامعة وخارجها وصدر الكتاب في 1991.

مؤلفاته ونشاطه الفكري:

مؤلفاته:

للدكتور حنفي مؤلفات لا يُستهان بها أثرت المكتبة العربية وغير العربية والإسلامية وغير الإسلامية، ويقوم الدكتور حنفي بتوزيع خارطة أعماله*¹ على المستويات الثلاثة الآتية:

أولاً: المستوى العلمي:

يرى أنّ كتاباته التي ارتقت إلى هذا المستوى مخصّصة للنخبة المتخصّصة وهي:

التّراث والتجديد (البَيّان النظري للجهة الأولى. موقفنا من التّراث القديم 1981).

¹ تشير إلى أنّ الدكتور حنفي بدأ أعماله العلمية بنشر كتاب "المعتمد في أصول الفقه لابي الحسن البصري"، وهو كتاب الذي صدر في جزئين بدمشق في 1964. (المعلومة مأخوذة من بحث منشور في شبكة الأنترنت للدكتور يوسف زيدان موقع Google).

1- من العقيدة إلى الثورة "أول تطبيق لإعادة بناء التراث القديم. علم أصول الدين 1988

ويضم ستة¹ أجزاء أخرى، إضافة إلى المقدمات النظرية، وهي:

2- من النقل إلى الإبداع. محاولة لإعادة علوم الحكمة.

3- من الفناء إلى البقاء. محاولة لإعادة بناء علوم التصرف.

4- من النص إلى الواقع. محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه.

5- من النقل إلى العقل. محاولة لإعادة بناء العلوم النقلية (العلوم الرياضية).

6- العقل والطبيعة محاولة لإعادة بناء العلوم العقلية (العلوم الرياضية)

7- الإنسان والتاريخ محاولة لإعادة بناء العلوم الإنسانية والطبيعية.

"مقدمة في علم الاستغراب" (البيان النظري والتطبيقي الأول للجبهة الثانية موقفاً من التراث الغربي) 1991.

ماذا يعني علم الاستغراب؟ (اختصار لكتاب "مقدمة في علم الاستغراب"، ومحتواه هو المحتوى نفسه الموجود في المقدمة) 2000.

ثانياً: المستوى الثقافي (كتاباته هنا تهدف إلى التغيير الثقافي والاجتماعي على الأمد الطويل، ومن منظور تاريخي) وهي: قضايا معاصرة (جزءان)¹

¹ نشير إلى أن الأجزاء الخمسة الأخيرة لم تصدر بعد.

(أ) في فكرنا المعاصر (تحليل أسباب ضعف الأنا) 1976.

(ب) في الفكر الغربي المعاصر دراسة (في الآخر) 1977.

- دراسات إسلامية (في الأنا) 1982.

- دراسات فلسفية (في الأنا والآخر) 1987.

- هموم الفكر، والوطن (جزءان)²

(ج) التراث، والعصر، والحدثة 1997.

(د) الفكر العربي المعاصر 1998.

- حوار الأجيال 1998.

ثالثا: المستوى الشعبي:

- اليسار الإسلامي (العدد الأول) 1980.

- الدين والثورة في مصر 1952- 1988 ثمانية أجزاء¹ 1989 هي:

1 الدكتور حنفي يعدّ مؤلفه "قضايا معاصرة" بجزئية شهادة أولى على العصر إثر هزيمة 1967 وعلى مدى 4 سنوات، وقبل أن يغادر مصر، وهذه الشهادة تعبّر عن أحوال الجمهورية الأولى عصر عبد الناصر، ويبرز من خلالها التقابل بين الأنا والآخر تشخيصا للهزيمة، هزيمة الأنا العرب أمام الآخر إسرائيل والغرب؛ من أجل إعادة بناء التراث لمعرفة عوائق نموها (أي الأنا)، ودراسة الغرب لمعرفة أسباب تفوقه. ينظر، حنفي حسن: هموم الفكر والوطن، (التراث والعصر والحدثة)، ط2، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998، ج1، ص7.

2 هموم الفكر والوطن بجزئية هو شهادة الدكتور حنفي الثالثة على العصر، والتي تعبّر من خلالها عن أحوال الجمهورية الثالثة، عصر مبارك، وهو العصر الذي ضاعت فيه القضية، وغاب فيه الوطن؛ إذ تخلّت مصر عن مسؤولياتها القومية أو كادت ... لذلك جاء كتاب هموم الفكر والوطن بما يحتويه من مقالات في موضوعات شتى؛ من أجل إعادة صياغة الفكر، وإبراز الوطن في الوجدان القومي ينظر، حنفي حسن: هموم الفكر والوطن، ج1، (مصدر سابق)، ص8.

- 1- الدّين والثّقافة الوطنيّة.
- 2- الدّين والتحرّر الثقافيّ.
- 3- الدّين والنضال الوطنيّ.
- 4- الدّين والتنمية القوميّة.
- 5- الحركات الإسلاميّة المعاصرة.
- 6- الأصوليّة الإسلاميّة.
- 7- اليمين واليسار في الفكر الدّينيّ.
- 8- اليسار الإسلاميّ والوحدة الوطنيّة.
- جمال الدين الأفغاني 1980.
- الدّين والثّقافة والسّياسة في الوطن العربيّ 1998.
- حوار المشرق والمغرب (بالاشتراك مع محمّد عابد الجابري) 1990.

1 الدّين والثّورة في مصر 1952-1981، هو شهادة الدكتور حنفي الثانية على العصر، وهي تعبّر عن أحوال الجمهوريّة الثّانية عصر السّادات وزيارة هذا الأخير للقدس في نوفمبر 1977، ومعاودة كامب ديفيد في 1978. ومن خلال الدّين والثّورة في مصر بأجزائه يتّضح كيف استخدم الدّين سلاحاً، من ثمّ كان لا بدّ كما اعتقد ذلك الدكتور حنفي من تحليل الدّين في معارك الثّقافة، والتحرّر والنظام والتميّة، والتقدّم ... الخ . ينظر، حنفي حسن : هموم الفكر والوطن، ج1، ص8.

ترجماته:

- نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط 1968.

- لسنج تربية الجنس البشري 1976.

- سارتر. تعالي الأنا موجود 1977.

ونضيف قائمة كتبه باللغتين الفرنسية والانجليزية وهي:

• Les méthodes d'escegése essai sur la science des fandements de la compréhension 1970.

• L'escegése de la phenomenologie. L'état actuel de la phenomen religieuxc, 1980

• Religious Dialogue and Revolution, essays, Judaism, Christian and Islam, 1997.

• Islam in the modern world 1990.

نشاطه الفكري:

يمكن القول أنّ الدكتور حسن حنفي بوصفه أستاذًا متخصصًا في الفلسفة، فضلًا عن كتبه السابقة الذكر، له مشاركات في مؤتمرات فلسفية عديدة، كمشاركته في المؤتمرين الفلسفيين الأول والثاني، اللّذين نظمتها الجامعة الأردنية. شارك في الأول ببحث عنوانه: (موقفنا الحضاري)¹. وفي الثاني شارك ببحث في الموضوع نفسه تحت عنوان: "الفلسفة والتراث"¹ يقول

1 حنفي حسن: موقفنا الحضاري، ضمن الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظّمته الجامعة الأردنية، الطبعة الأولى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، أيلول/ سبتمبر، ص 1985.

الدكتور حنفي: "لم أرفض دعوة لكتابة بحث أو حضور مؤتمر أو المشاركة في ندوة. لا يمكنني النكوص عن شيء وأنا قادر عليه. قضيت السنوات في كتابة بحوث للمؤتمرات في الداخل والخارج في مصر، والوطن العربي، في المغرب، والمشرق على حدّ سواء"² للدكتور حنفي مقالات كثيرة منشورة في مجلات عربية معروفة مثل (الفكر المعاصر). (الكتاب). (تراث الإنسانية) في مصر. و(الآداب) في بيروت. وحسب ما يذكر الدكتور حنفي قد جُمع معظمها خصوصًا تلك التي نشرها ما بين عامي 1968 - 1971 في كتاب (قضايا معاصرة) المذكور آنفاً.

ونظرًا لكون الدكتور حنفي يُجيد بعض اللّغات الأجنبية كالفرنسية، الإنجليزية، والألمانية فقد مكّنه ذلك من العمل كأستاذ زائر في العديد من جامعات العالم، نذكر منها جامعة تمبل (فيلادلفيا) من 1971 إلى 1975 كذلك جامعة فاس (المغرب) من 1982 إلى 1984، جامعة طوكيو (اليابان) من 1984 إلى 1985، بالإضافة إلى عمله مستشارًا علميًا بجامعة الأمم المتحدة في طوكيو من 1985 إلى 1987.

لا يزال عطاؤه مستمرًا من خلال نشاطاته في الجمعية الفلسفية العربية التي ناب عن رئيسها في إدارتها خلال الدّورة 1993 - 1995، إضافة إلى ذلك عمل ضمن هيئة المستشارين "العروة الوثقى"، ويحدّد الدكتور حنفي أهدافًا للمجلّة، وهي أهداف لا تخرج في إطارها العام عن أهداف (التّراث والتجديد)، المشروع الضخم الذي عُرف به على السّاحة الفكرية. والذي كما

1 حنفي حسن: الفلسفة والتراث، ضمن الفلسفة العربية المعاصرة (مواقف ودراسات، ص1988.

2 حنفي حسن: الحرية والإبداع، شهادة على العصر، محاولة ثانية لسيرة ذاتية، (مصدر سابق)، ص663.

يقول عنه أنّه مشروع العمرة¹، والدكتور حنفي منذ عام 1995 إلى الآن هو أستاذ مُعيد بقسم الفلسفة آداب القاهرة.

لقد قام بعض المفكرين العرب المعاصرين بتكريم الدكتور حنفي بمناسبة بلوغه العام الستين (فبراير 1995)، وتكريمه لم يكن مجرد مدح وثناء على أعماله الفكرية، ونشاطاته العلمية بقدر ما كان نقدًا، وتقييمًا، وإثراءً لتلك الأعمال.²

¹ يقول الدكتور حنفي: "مشروع التراث والتجديد تحويشة العمر الذي أمل من خلاله حل قضية الأمة العربية الإسلامية، حنفي حسن: محاولة ثانية لسيرة ذاتية (مصدر سابق)، ص 667.

² عطية أحمد عبد الحليم: جدل الأنا والآخر، قراءات نقدية في فكر حسن حنفي في عيد ميلاده الستين، مطبعة مدبولي الصغير، ط1، 1997، ص7-

المبحث الأول: حسن حنفي بين نقد التقليد وضرورة التجديد.

أ- التراث في الفكر العربي المعاصر:

شكّل مفهوم التراث في الفكر العربي المعاصر إشكالية تضاربت حولها الأفكار والمواقف بسبب عدم التوافق في تحديد واستخدام هذا المصطلح، فهناك من يقصد به الماضي، وهناك من يقصد به العقيدة الدينية، ومنهم من يعني به الإسلام برمّته، وعقيدته، وحضارته، وبعضهم يعني به التاريخ بكلّ أبعاده، ووجوهه.¹

يعرّف الجابري التراث قائلاً "إنّ لفظ التراث قد اكتسب في الخطاب العربي الحديث والمعاصر معنىً مختلفاً ومبايناً إن لم يكن مُناقضاً؛ بمعنى مرادفة "الميراث" في الاصطلاح القديم، ذلك أنّه بينما يفيد لفظ "الميراث" التركة التي توزّع على الورثة، أو نصيب كلّ من منهم فيها، أصبح التراث يُشير اليوم إلى ما هو مشترك بين العرب؛ أي إلى التركة الفكرية والروحية التي تجمع بينهم؛ لتجعل منهم جميعاً خير خلف لخير سلف، هكذا فإنّ كلّ الإرث أو الميراث هو عنوان اختفاء الأب، وحلول الابن محلّه، فإنّ التراث قد أصبح بالنسبة للوعي العربي المعاصر، عنواناً على حضور الأب في الابن، وحضور السلف في الخلف، حضور الماضي في الحاضر... ذلك هو المضمون الحيّ في النفوس؛ الحاضر في الوعي، الذي يعطي للثقافة العربية الإسلامية عندما ينظر إليها، بوصفها مقوّمات من مقوّمات الذات العربية...²

¹ أحمد محمد سالم: إشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2010، ص35.

² محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، بيروت، ط1، 1991م، ص35.

إذن، التّراث ركيزة أساسية يعتمد عليها كلّ مفكّرٍ إصلاحيّ في العملية النهضوية، يقول الجابري: "... للارتكاز عليها في نقد الحاضر والماضي القريب منه الملتصق به، والقفز بالتالي إلى

المستقبل...¹

يعرّف حسن حنفي التّراث بأنّه "كلّ ما وصل إلينا من الماضي داخل الحضارة السّائدة"² ويرى حنفي أنّ للتّراث مستويين اثنين؛ مادّي ومعنوي، فالتّراث المادّي هو تّراث مكتوب مخطوط موجود في المكتبات، والمساجد، والمخازن، والدّور الخاصّة وغيرها، وهذا المستوى من التّراث هو قضية مثارة في عصرنا، فإذا أُريد تجديد هذا التّراث أُعيد طبع القديم منه طبعات عدّة، وأنّ إعادة طبع هذا القديم لا يتمّ إلّا عن طريق اختيار ما وافق هوى العصر دون متطلّباته، فإذا لجأ العصر مثلاً إلى التّصوّف تعويضاً عن روح الهزيمة؛ فإنّه يُعاد نشر المؤلّفات الصّوفيّة، وإذا قيل أنّ السّبب في الهزيمة هو البعد عن الكتاب والسّنة أُعيد نشر الكتاب والسّنة في طبعات مُذهّبة.³

وعن المستوى المعنوي يحدّد حنفي التّراث بقوله: "التّراث في الحقيقة مخزون نفسي عند الجماهير... ما زال التّراث القديم بأفكاره وتصوراته ومثله موجّهاً لسلوك الجماهير في حياتها اليومية؛ إمّا بعاطفة التّقديس في عصرٍ لا يسلك الإنسان فيه إلّا مداحاً، أو الارتكاز إلى ماضٍ زاهرٍ، تجد فيه الجماهير عزاءً عن واقعها المُضني".⁴

¹ محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، المصدر السابق، ص 25.

² حسن حنفي: التراث والتّجديد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط4، 1412هـ - 1992م، ص13.

³ المصدر نفسه، ص 14.

⁴ المصدر نفسه، ص 15- 16.

ويرى برهان غليون أن التّراث شيء ناجز، ومنتهى، نشأ عن الماضي سواء كان ذلك الشّيء مجموعة من المؤلّفات، أو من القيم والتصورات التي ما زالت حاضرة جزئياً في حياة الناس وسلوكهم، وليس من قبيل المصادفة أنّنا أصبحنا نتحدّث نحن أيضاً وبشكل لا سابق له عن التّراث، ونقصد به ثقافتنا العربية المعاصرة، إن التّراث جزءٌ قديم جامد أو قائم يستخدمه نظام أشمل منه، وتحدّد مكانته ودوره في عمليات الاستجابة للواقع كمذكر بالماضي، أو واصل به، أو رامز إليه.¹

ويعرّف فهمي جدعان التّراث في قوله: "إن التّراث هو كلّ ما ورثناه تاريخياً، والموروث هو بطبيعة الحال الآباء والأجداد والأصول، وبكلمة مجرّدة الأُمَّة التي نحن امتداد طبيعي لها.² يبدو أنّ هذا التّحديد عام لا يكفي للإبانة عن موضوعه، وقد تكون درجة التّجريد أكبر إن نحن اخترنا استخدام لغة "الفينومينولوجيا" وقلنا مثلاً أنّه وعي التاريخ، وحضوره الشعوري في الكيان الفردي أو الجمعي³، ويذهب محمد أركون إلى أنّه يمكن النظر إلى تاريخ التّراث؛ على أنّه مجموعة متراكمة ومتلاحقة من العصور، والحقب الزّمنية، إنّ هذه القرون المتطاولة مترابطة بعضها فوق بعضها الآخر، كطبقات الأرض الجيولوجية، أو الأركيولوجية.⁴

لا يعتقد أركون أنّ التّراث ميّت، ولكنّه يعتقد بأنّ هناك ما هو حيّ وفاعل، وليس هناك أي داع للقلق على مصير التّراث، فهو سوف يستمرّ في البناء، ومهما يكن النقد الذي يتعرّض له قوياً وجذرياً سوف يستمرّ في الوجود. بعد حصول التراث الأكثر عنفاً، والسبب أنّه لما كان

¹ أحمد محمد سالم، : إشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر ، مرجع سابق، ص 35 – 36.

² فهمي جدعان: نظرية التراث ودراسات عربية وإسلامية أخرى، دار الشروق، عمان، الأردن، ط1، 1985، ص16.

³ المرجع نفسه، ص17.

⁴ أحمد محمد سالم، : إشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر ، مرجع سابق، ص36.

التراث أصلاً للوحدة والاستمرارية فقد ولد خلال قرون الحساسية الجماعية والذاكرة الجماعية كما يعتقد أركون أن مفهوم التراث الحي هو الشيء الوحيد الذي يشفع لنا حتى اليوم في التكلم عن وجود وعي إسلامي.¹

أما من وجهة نظر محمود أمين العالم، فالتراث ليس هو التراث المكتوب فحسب، بل التراث بمعناه الحي الشامل المتحقق في مختلف أشكال التعبير الفكري، أو الأدبي، أو السلوكي عامة، بل أضيف إليه كذلك التراث الشعبي. إن إحياء هذا التراث، واستيعابه استيعاباً نقدياً تاريخياً، واستلهاحه استلهاماً خلافاً هو بعد من أبعاد ملامحنا القومية.²

إن التراث حقيقة موجود قائم متحقق بالفعل موضعياً ومادياً في نص، في فكر، في معرفة علمية، في ممارسة، في السلوك، في أشكال تعبير قوية، أو حركية، أو مادية، إلى غير ذلك، والتراث موجود قائم متحقق كذلك بالفعل زمنياً في لحظة تاريخية، واجتماعية معينة وتتراكم هذه اللحظات الزمنية، وتتصل لتشكّل تاريخنا القومي الثقافي، والتراثي العام، ويضيف أمين العالم بأن التراث الديني ليس هو الثقافة الرسمية وحدها كما يقول البعض، بل هو منجزات الماضي كلّه بكل عناصرها، ومحاورها الدينية، والروحية، والوجدانية، والعلمية والأدبية إلى غير ذلك.³

ويذهب محمد عزيز الحبابي إلى أنّ التراث والماضي بصفة عامة هو القسط من التاريخ الذي تشقّق، فنحن في سيرورة وما فينا يتبعنا، إنه حقيقة السفر، ذاكرة الأنا الاجتماعي، خزينة الذكريات، والتجارب، والعادات والأعراف، فكلّ فرد قدرة على التذكّر والتخيّل، نفترض وجود

¹ أحمد محمد سالم ، إشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر ، مرجع سابق، ص36.

² محمود أمين العالم: الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، مصر، ط1، 1989، ص68.

³ محمود أمين العالم، المرجع السابق، ص 222 – 223.

ذاكرة، أي نفرض ماضيا مختزنا، إنَّ الأنا لا يتخيَّل إلاَّ إذا تذكَّر، إلاَّ إذا انطلق من رؤية سابقة فالذي يفقد ذاكرته يعيش بلا ماضي، يدخل في خبر كان لا يعود له حال، والأحرى لن يكون له مستقبلا، فبلا فكرة عن ماضي ما، لا يستطيع الفرد أن يصمَّ أي مشروع للمستقبل، بل يتداول أفعالا سلوكية موروثه، وأنماطاً من حياة الوجدان والتفكير، وأنواعاً من المعايير ومجموعة من القيم، والمعاملات¹

ويعرّفه زكي نجيب محمود (التراث) في قوله: "إنَّ الأصل ليس هو كلَّ التراث ذلك أن التراث هو الماضي الثقافي كلّ، والأصل هو الجانب الناضج من هذا التراث القادر على التأثير في مجرى الحياة الحاضرة."²

حسن حنفي ونقد التقليد:

لقد أسالت قضية التراث، أو الموروث كما يسمّيه البعض الكثير من الجبريين رواد الفكر العربي المعاصر، ورغم اختصاص كلِّ مفكّر بتعريفه الخاص بالتراث، إلاَّ أنَّهُم يجتمعون على نقطة واحدة، وهي أن التراث يعبر عن ذاكرة الأمة والمجتمع لا يمكن التنصّل منه في فهم الحاضر، وحتى المستقبل، إلاَّ أنّه تبقى طريقة الفاصل مع التراث في فهم الواقع، وطريقة الاستفادة منه نقطة اختلاف بين المفكرين، وبما أنّنا في بحثنا هذا ركّزنا على حسن حنفي نموذجاً في عرض المقومات التي من شأنها تحقيق نهضة عربية إسلامية إن أمكن الأمر.

¹ محمد عزيز الحبابي: مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط1. 1990، ص 87-88.
² جلال العشري: زكي نجيب محمود وثورة العقل المعاصر، المكتب الأكاديمي، القاهرة، مصر، ط1، 1998، ص29.

سنحاول عرض مفهوم واسع للتراث من وجهة نظر حنفي في إحدى تعاريفه، إذ يقول إنَّ "التراث هو مجموعة الأجوبة لمجموعة الأسئلة التي طرحها جيل معيّن في ظروف تاريخية خاصّة، ولما كان الزّمان متغيّراً، فكلّ جيل أسئلته وأجوبته التي قد تتّفق، وقد تختلف مع أسئلة جيل آخر وإجابته، لذلك رأى بعض الأصوليين القدماء أنّ إجماع عصر سابق ليس بالضرورة ملزماً لعصر لاحق، وأنّ تقليد المجتهد اللاحق لمجتهد سابق لا يجوز؛ لأنّ التقليد ليس مصدراً من مصادر العلم.¹

من خلال هذا التعريف للتّراث يمكن أن نستظهر وبصراحة موقف حسن حنفي من التّراث، ومن فكرة التقليد التي سنعالجها في العنصر الموالي، فالمطلوب منّا حسب حنفي قراءة التّراث، وتوظيفه توظيفاً جديداً بحيث يُصبح نظرية للعمل وموجّه للسلوك، وذخيرة قومية، يمكن اكتشافها، واستغلالها، واستثمارها، من أجل إعادة بناء الإنسان.²

كما سبق وأشرنا، فرغم اختلاف وجهات نظر المفكرين في تحديد مفهوم التّراث، إلّا أنّ هذا الأخير استقطب كل اهتمامهم بالدراسة والتّحصيل، حول طريقة فهمه، وكيفية توظيفه من جديد من أجل تحقيق المشروع النهضوي. ودحض كلّ الآراء، والأصوات الرافضة للتّراث المعتقدّة بأنّه عثرة في طريق النهوض، ومجرّد حلقة من الدّهر قد مضت يُمكننا الاستغناء عنها.

¹ حسن حنفي: هموم الفكر والوطن، مصدر سابق، ج2، ص589.

² حسن حنفي: التراث والتّجديد، مصدر سابق، ص 13.

ب-حسن حنفي بين نقد التقليد وضرورة التجديد:

يعرّف حسن حنفي التّراث بأنّه الإبداع الفكري الذاتي للشّعوب ابتداءً من معطيات تكون في الغالب دينية، ثمّ تتحوّل بالتدرّج إلى حضارية، بعد عمليات تمثّل الحضارات المجاورة، وتفسير هذه المعطيات، وإهمال العقل فيها، بحيث تتمّ إعادة صياغتها من منظور إنساني طبيعي وبالتالي كانت مادّة التّراث على النّحو التالي: 1- الكتب المقدّسة في ديانات التّوحيد الثلاث، وهي تراث حي في قلوب الناس، وليست فقط تراثاً مكتوباً.

(2) العلوم الدّينية، أو كما يسمّيها القدماء العلوم النّقليّة، الّتي تفسّر، وتضبط، وتقنّن ما جاءت به الكتب المقدّسة.

(3) العلوم العقلية الّتي تجمع بين التّقديس والتّعجيل، كعلم أصول الدّين.

(4) الأمثال العاميّة، والأدب الشّعبي، وكتب السّير والملاحم الّتي مازالت الشّعوب تستشهد بها وتأخذ منها معايير للسلوك.¹

كما سبق الذّكر إنّ حسن حنفي يضع مستويين للتّراث، المستوى الأوّل الجانب المادّي والّذي احتواه التعريف السّابق، أمّا الجانب الثّاني فهو الجانب الصّوري أو المعنوي، الّذي هو في الحقيقة مخزون نفسي عند الجماهير، فالتّراث القديم ليس قضية دراسة للماضي العتيق فحسب الّذي طواه النّسيان، ولا يزار إلّا في المتاحف، ولا يُنقّب عنه إلّا علماء الآثار بل هو أيضاً جزء من الواقع ومكوّناته النفسية، مازال التّراث القديم بأفكاره، وتصوّراته، ومثله مُوازيًا لسلوك

¹ حسن حنفي: دراسات فلسفيّة، مكتبة الأنجلو المصريّة القاهرة، مصر، 1985، ص 54-55-56.

ال جماهير في حياتها اليومية، إمّا بعاطفة التقديس في عصر لا يسلك الانسان فيه إلاّ مداحًا، أو بالارتكاز إلى ماضٍ زاهرٍ تجد فيه الجماهير عزاءً عن واقعها المضني.¹

إذن التّراث عند حسن حنفي لا يقتصر على فقرة معيّنة أو ظرف زمني معيّن، بل هو امتداد ومتضمّن في حياة الناس والمجتمع، وبهذا يكون التّراث لديه ليس تاريخاً بل حاضراً، يقول ليس إبداعات الماضي تاريخاً، بل هو أيضاً حاضراً.²

وفي علاقة التّراث بالدين يرى حسن حنفي أن التّراث له صلة بالدين، ومتّصلاً به اتصال النتيجة بالسبب، حيث يقول نشأ التّراث من مركز واحد وهو القرآن والسّنة، ولا يعني هذان المصدران أي تقديس لهما أو للتّراث، بل هو مجرد وصف لواقع، فلو لم يكن هناك قرآن لما قام التّراث القديم، ولما نشأت الحضارة الإسلامية.³

إذن الوحي نقطة بداية الحضارة؛ لأنّ حسن حنفي ينفي أن تكون للعرب حضارة قبل نزول الوحي، ولم تكن لهم علوماً بالرّغم من تمركزهم حول الشّعر كبؤرة واحدة⁴، بل أنّ الحضارة العربية الإسلامية حسب حنفي لم تشأ مباشرة بعد تلقّي الوحي، وإنّما بدأت في التكوّن بعد أن تعلّم العرب الكتابة والقراءة واطلاعهم على اللّغات السّائدة بعصرهم وبداية عصر التدوين، هنا بدأت الحضارة في التكوّن ونشأت العلوم.⁵

¹ حسن حنفي: التراث والتّجديد، ص 15-16.

² حسن حنفي، ومحمد عابد الجابري، حوار المشرق والمغرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1990، ص 73.

³ حسن حنفي: التراث والتّجديد، ص 154.

⁴ حسن حنفي: دراسات إسلامية، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1982، ص 319.

⁵ المصدر نفسه، ص 319.

إضافة إلى التعريف الذي استهللنا به بداية هذا العنصر من البحث يمكننا إدراج تعريف آخر لحسن حنفي حول كيفية تكوين العلوم التراثية حول المعطى المركزي، والذي يقصد به الدين والوحي (القرآن والسنة)، حيث يقول "لما كان الوحي هو مصدر المعرفة الجديدة التي أخذها المسلمون كمعطى مركزي مُسبق دون تساؤل أو نقاش، نشأت كل العلوم ابتداءً من هذا المركز، لم تنشأ العلوم من الطبيعة واستقراء حوادثها، أو من العقل الصوري نظام الاتساق لكنها نشأت أساساً ابتداءً من الوحي، وانطلاقاً من القرآن على صورة دوائر صغيرة، تكبر شيئاً فشيئاً حتى ينتهي الدّفع الأول، وعلى هذا النحو ينشأ العلم من مصدر معطى سلفاً، وينسج حوله، ويتحدّد، وينشر من الداخل، وتصبح الحضارة كلّها مركزية تبدأ من المحيط.¹

إذا كان الوحي هو الطّابع الغالب طبعاً في رأي حسن حنفي. إذن فالتّراث لا يعني الدين وحده بل يضمّ الشّعبي أيضاً، فنحن نفكر من خلال الغزالي والأشعري، كما نسلك مسلك أبو زيد الهلالي وسيف بن ذي يزن، ونطرب من تراتيل القرآن²، وإذا كان التّراث القديم ليس هو الدّين، فالنتيجة أنه ليس له طابع التّقديس، بل إنّ الدّين هو جزء من التّراث أي الموروث العقائدي بجوار الموروث الأدبي والمعرفي³.

إذن نفهم من هذا أنّ حنفي يُسقط طابع القداسة عن التّراث وهذا حتى يتمكّن من التّعامل مع التّراث كما يتعامل مع المآثورات الشّعبية بتطويرها، وصياغتها، وإبرازها تعبيراً عن روح الشّعب

¹ حسن حنفي: دراسات إسلامية، 319.

² حسن حنفي: الدّين والثورة في مصر، مكتبة مدولي، القاهرة، ج1، ص61.

³ حسن حنفي: دراسات فلسفية، مكتبة أنجلو المصرية، القاهرة، ط1، 1987، ص 175.

وتاريخه، القضية إذن ليست قضية دينية، بل قضية اجتماعية، أو سياسية، أو فنية أو تاريخية.¹

إنّ التعامل مع التّراث وتجديده ليس غاية في ذاته بل وسيلة للبحث عن روح الشّعب وتطويرها كوسيلة تطوير الواقع ذاته، وكلّ مشاكله تجديد التّراث هو دراسة للبعد الاجتماعي فهو أُدخل في علم الاجتماع الديني، أو علم الاجتماع الحضاري، ومن ثمّ كان أحد مشاكل العلوم الإنسانية، والحديث عن التّراث. إذن ليس حديثاً عن الدّين، فالّتراث حضارة، والحضارة عائشة بفعل الزّمان والمكان، وكلّ ما في التّراث ليس في الدّين، وكلّ ما في الدّين ليس في التّراث، فقد ظهر التّأليه، والتّجسيم، والتّشبيه في التّراث ولم يظهر في الدّين ... فالّدين ذاته أصبح تراثاً؛ لأنّ الدّين قد تمثّله جماعة، وحولته إلى ثقافة طبقاً لمتطلّبات العصر...²

يتحاشى حنفي استعمال بعض الألفاظ ذات مفهوم ديني في تعامله مع التّراث كقوله "تحاشينا استعمال لفظ "إسلامية" كوصف للحضارة؛ لأنّه لفظ ديني، والقضية حضارية بالأصالة..."³ وفي حال اقتضت الحاجة إلى استخدام مثل هكذا مصطلحات؛ فإنّها لا تدلّ بالضرورة على المعنى الديني، بل مقصدها هو الحضارة التي نشأت حول الإسلام باعتباره معطى تاريخياً وليس باعتباره ديناً، كما أنّ التّراث قضية شخصية؛ لأنّنا نتعامل مع موروث شخصي يربطنا

¹ حسن حنفي: التراث والتجديد ، مصدر سابق، ص 23.

² المصدر نفسه، ص 23 – 24.

³ المصدر نفسه، ص 6.

به، لذا وجب على الباحث "أن لا ينظر إلى التّراث نظرة سائح إلى عالم غريب؛ لأنّ التّراث جزء من ثقافة الباحث الوطنية"¹

بعد أن أسهب حسن حنفي في إعطاء جملة من التعاريف للتّراث ومستويات التراث ووصفه للعلوم التراثية، وكيفية تكوّنها حول المعطى المركزيّ (القرآن والسنة)، والعلوم التّراثية هي ما قصد به العلوم النقلية الخالصة، والعلوم العقلية الطّبيعية والرياضية - العلوم الإنسانية - والعلوم العقلية النقلية -، وعن علاقة التّراث بالوحي الذي هو نقطة البداية في رأيه، نسعى إلى نقد هذا التّراث مع حرصه على أن لا يتعدّى هذا النقد إلى نقد الأصل الذي نشأ منه التّراث والذي هو الدّين أصل نشأة الحضارة العربية الإسلامية، والذي لا تحتاج إلى نقد، وبما أنّ التّراث مجرّد اجتهادات للنشر؛ فإنّ حنفي يؤكّد أن النّقد للتّراث ليس نقدًا للوحي في ذاته ذلك لأنّ ما يهمنّا هو "ما نشأ منه (أي الدّين، الوحي) كحضارة وليس مصدره من أين أتى"² ويذكر حنفي عن مسألة الفصل بين الوحي والتّراث "الحديث عن التراث... ليس حديثًا عن الدّين ... من ثمّ كانت أحكامنا على التراث بالرّفص أو القبول أحكامًا لا تمسّ الدّين في كثير، أو قليل"³ في حين يرى جورج طرابيشي أنّ الفصل الحادّ الذي وضعه حسن حنفي بين الدّين والتّراث قابل للتفسير على أنّه محض تدبير دفاعي، لكن ذلك ليس بالمعنى السّاذج لكلمة دفاع فما نقصد أن نقوله هنا ليس أنّ صاحب مشروع التّراث والتجديد "يُضفي صبغة من المثاليّة المطلقة على الدّين حتى يحرّر نقده للتّراث، ويدفع عن نفسه سلفًا شرّ من قد يهّمه بالمروق

¹ حسن حنفي: التراث والتجديد ، المصدر السابق، ص 24.

² المصدر نفسه، ص 24.

³ المصدر نفسه، ص ن.

والكفر، بل نتأول كلمة دفاع بمعناها النفسي؛ أي بوصفه تدبيرًا للحماية لا من العدوانية الخارجية بل من العدوانية الداخلية، فالتهجم على الآباء لا بدّ أن يورث ككلّ فعل من أفعال خرق النواهي، وانتهاك المقدّسات شعورًا مرهقًا بالإثم والذنب ... قلنا أن نتأول هذا التدبير الدفاعي على أنّه ضرب من الاستعانة بكلّيّة قدرة الأمّ الرّحيمة ضدّ ردّ الفعل الانتقامي للأب المسفل.¹

فهم جيّدًا حسن حنفي مكانة ودور التّراث القديم في إمكانيّة بعث الحركة داخل المجتمع لتحقيق نهضة عربية إسلامية متطوّرة، وأكّد كذلك على أنّ هذا البعث لا يتأتّى إلّا من خلال التّحريض والنّقد البناء الذي يخدم المجتمع، وأكّد على ضرورة نقد هذا التّراث نظرًا للرّكود والتقليد الأعمى الذي ميّزه، وأنّه سبب كلّ الهزائم والنكسات التي شهدتها الأمّة العربية والإسلامية قاطبة، وقد شنّ حسن حنفي جملة نقدية ضدّ التّراث بكلّ أشكاله، وكما سمّاه "التّراث القديم" على كلّ العلوم النّقدية الخالصة القرآن، والحديث، والسّيرة، والفقه، والعلوم العقلية النقلية وهي علم أصول الدّين، وعلم أصول الفقه، وعلوم الحكمة، وعلوم التّصوّف، والعلوم الإنسانيّة.

يربط حسن حنفي انشغال الفكر العربي المعاصر بموضوع التّراث بهزيمة العرب في سنة 1967، بعد تقهقر الأنا في مجابهة الآخر؛ فالهزيمة في جوهرها هي هزيمة التّراث، فلا أدبيات السّياسة، ولا أدبيات الدّين، وهي منبعثة من التّراث، واستطاعت أن تردّ الهزيمة، كما ارتبط بالتّراث في وقت أصبحت فيه القومية العربية نمطًا للحريّة، وسبيلًا إلى الاستقلال في العالم الثالث بأكمله، الذي عاش أزمة لم تهدّد الحدود الجغرافية أو السّياسية للبلاد العربية، بل هدّتها

¹ جورج طريبيشي: المثقفون العرب والتّراث، رياض الريس للكتب والنشر، لندن، 1991، ص 224.

في وجودها، وما زالت آثارها تتوالى لإزاحة العرب خارج التاريخ، ولوراثةهم من شعوب أخرى وبقوميات بديلة، وبتطورات جديدة عن الشرق الأوسط، وحوض البحر الأبيض المتوسط عصر إسرائيل الكبرى.¹

ومن بين الانتقادات التي قدّمها حسن حنفي للتراث القديم وللعلوم التراثية، نذكر على سبيل المثال: علم أصول الدين، حيث يقول حنفي: "سادت العقائد الأشعرية بعد أن تبنتها الدولة، وأصبحت عقيدة الفرقة الناجية في مقابل عقائد المعارضة، المعتزلة والخوارج والشيعة، الفرق الهالكة، تعطي العقائد الأشعرية الأولوية للإرادة الإلهية على الإرادة الإنسانية في حياة الإنسان، ونظام العالم، ومسار التاريخ في صنع الأحداث، فالإرادة الإلهية تسيطر على حياة الناس من الحياة إلى الممات لا يفعل الإنسان شيئاً إلا إذا شاء الله، الأرزاق والأسعار، والفقر والغنى بإرادة الله، ولا يكسب فعلاً، إلا إذا أعطاه الله القدرة على ذلك، كما تسيطر الإرادة الإلهية على جميع الظواهر الطبيعية التي تخرج عن سيطرة الإنسان".²

يقسم حنفي التراث إلى قسمين: تراث السلطة وتراث المعارضة، فتراث السلطة حسب حنفي هو ذلك المخزون الفكري الذي تستخدمه السلطة لتعتيم كل الحقيقة، وحتى تركز الجماهير إلى المؤلف مما يلجم العامة عن الابداع، وحرية إبداء الرأي، والتطلع إلى ما هو أفضل، والرضوخ التام لسيطرة القدر في نظر الدولة، وهذا ما دفعه إلى القول بأن العقائد الأشعرية تبنتها الدولة،

¹ أبو بكر جيلالي اشكالية تجديد علم أصول الفقه عند حسن حنفي دراسة تحليلية نقدية لكتابة من "النص إلى الواقع" رسالة دكتوراة 2008/2007 ص 190.

² حسن حنفي: هموم الفكر والوطن، مصدر سابق، ص 386.

وليس بالضرورة أن تكون حقيقة المعتقد في كل ما تمليه السلطة، وما تسميتها لشيعتها بالفرقة الناجية ومن عارضها بالفرق الهالكة إلا حاجة في نفس السطة.

ومن جهة أخرى نجد أن حسن حنفي يغالي في الاعتراض على الإرادة الإلهية وسيطرتها على حياة الانسان ونظام العالم، فبراغماتية حنفي ونظرته للواقع دفعته إلى محاولة توظيف الدين توظيفاً عملياً وليس نظرياً فقط لخدمة المجتمع والوطن.

يرى حنفي أن علم أصول الدين لا يخدم واقعنا المعاصر، حيث يقول "علم أصول الدين هو العلم الذي يقرأ في العقيدة واقع المسلمين من احتلال، وتخلف، وقهر، وفقر، وتغريب وتجزئة، ولا مبالاة، كما يرى فيها مقومات التحرر، وعناصر التقدم وشروط النهضة، لو تم إعادة بنائه طبقاً لحاجات العصر، بعد أن بناه القدماء تلبية لحاجات عصرهم..."¹

كما يرى حسن حنفي من الواجب علينا أن نتخطى طور الشروح والملخصات إلى مرحلة النهضة الثانية، من أجل التخلص من ازدواجية التفكير، أو كما سمّاه الأصالة والمعاصرة "وتنتهي الازدواجية من حياتنا... ويكون علم أصول الدين قد حقق الهدف المرجو منه..."²

أما فيما يخص علم أصول الفقه، فالأدلة الشرعية الأربعة الكتاب، والسنة، والإجماع والقياس العلاقة بينها علاقة تنازلية من النص إلى الواقع، فالكتاب نص أول، والسنة نص ثانٍ في عصر أول، والاجتماع نص ثالث في عصر ثانٍ، والاجتهاد قياس على نص في كل عصر - النص هو الأساس في الأدلة الشرعية الأربعة وليس الواقع والتاريخ، والتاريخ أيضا انهيـار

¹ حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة المقدمات النظرية - دراسة التنوير للطباعة والنشر ببيروت - ج 1 ط 1 - 1988 ص 72.
² المصدر نفسه ص 73.

تدرّجي في المعيار من النّص الأوّل حتى النّص الأخير، فلا اجتهد فيما فيه نصّ... حتى أصبح التشريع صوريّاً بصرف النظر عن أحوال الناس، وضرورات الحياة، وموانع تطبيق الحدود، فضمّر الفعل، وزاد الالتزام وعم القيّد، وقلّت الحركة، وامتنع التجديد، وندر الإبداع والوعي التاريخي لا ينمو إلّا بتغليب المتحوّل على الثابت، والتجديد على التقليد، والإبداع على النقل والحرية على العبودية.¹

وقد شمل نقد حسن حنفي للتراث القديم شتّى المجالات، إضافةً إلى ما سبق وسردناه حول علم أصول الدّين، وعلم أصول الفقه؛ طبعاً نقصد المجالات العلمية والدّينية، إضافةً إلى هذين العلمين تعرّض حنفي إلى نقد الموروث الفلسفي، والتّراث الصّوفي، وهذه العلوم الأربعة هي ما سمّاها بالعلوم النقلية العقلية، وفيما يخصّ التّراث الفلسفي يقول "منذ هجوم الغزالي على العلوم العقلية، استقرّ التّراث على جانب واحد، ونقد تعدّد دينه، أصبح الحقّ من جانب واحد وكلّ وجهات النظر الأخرى باطلة، فالأشعرية حقّ في العقائد، والمعتزلة، والباطنية باطل وفضائح... والفلسفة متهافئة، تقوم على خداع الناس بالمنطق حتى إذا استسلموا ليقينه ابتلعوا أخطاء الطّبيعات والإلهيات..."²

يربط حنفي بين احتجاز العقل العربي وتحجّره إن صحّ القول، وبين نقد الغزالي للعلوم العقلية الفلسفية على وجه الخصوص، وفعلاً هذه الأخيرة تتطلّب استخدام الفكر والتبصّر اللذان افتقدهما الفكر العربي منذ حقّب خلّت، والذي أصبح يتميّز بالشّمولية، أو ما يسمّى بالفكر

¹ حسن حنفي: هموم الفكر والوطن، ج1، ص387 - 388.

² المصدر نفسه، ص346.

الجاهز، الذي أفقد التراث تعدّيته كما قال حنفي، وأصبح الحق من جانب واحد. وضاع الفكر بين أوهام الطّبيعيّات والإلهيات؛ لأنّ الموروث الفلسفي كما يرى حنفي توقفت إيجابياته بينما سلبيات أخرى فيه استمرّت وزادت وانتشرت، وأصبحت هي التي تحدّد تصوّرنّا للعالم وتعطينا وجهات للسلوك.¹

وقد سيطر هذا الموروث الفلسفي على العقل العربي كما يرى حنفيمن المنطق الصوّري، فسوّد على فكرنا القومي منطق الألفاظ والتّلاعب بالعبارات، فغلب منطق الظنّ على منطق اليقين، وسادت مناهج الجدل والسفسطة على مناهج القياس والبرهان، وأصبحنا خطباء وشعراء ونحن نظنّ أنّنا مفكّرون وفلاسفة.²

وسيطر العقل التبريري، وفرض منطق القبول والتّبرير، وجعل "العقل في خدمة كلّ شيء سوى العقل نفسه، في خدمة الأمير، أو النّظام، أو المعطيات المسبقة فصار كلّ ناقد هادماً وكلّ رافض ملحدًا، وأصبح كلّ همّنا المحافظة على القيم الموروثة، فالقبول طاعة، والرّفص معصية.³ أمّا موروثنا من المعرفة الإشرافية فقد "آمنا بالمعرفة الدّنية، وتصورنا مصادر المعرفة خارج الحسن، والعقل في القلب، والإلهام، وعين البصيرة والنّور الذي يقذفه الله تعالى في القلب بلا تعمد، أو تكلف، وأسقطنا الجانب المنطقي العقلاني في الفلسفة، ولم نبقي إلّا

¹ حسن حنفي: دراسات إسلامية، مصدر سابق، ص 100.

² المصدر نفسه، ص 101.

³ المصدر نفسه، ص 102.

على الجانب الإشرافي بعد أن قوّاه في نفوسنا. التصرّف والأشعرية، وأصبحت مصادرها تحدّد من فوق قمم الجبال الشاهقة...¹

ويُضيف حنفي أنّ التقدّم والتخلّف أصبح مرهونًا بالصعود أو الهبوط حركة الإنسان بين السماء والأرض، وليست في التاريخ والزّمان بين الشّعوب، وهذا ما أفرزته نظرية الفيض التي من خلالها ضاعت فرصة تأسيس التاريخ الانساني ولم يتبقى لدينا إلاّ الطريق الصوفي؛ سلماً نصل عليه أو نهبط منه كما شاء...²

إضافة إلى ما ذكرناه من نقد للموروث الفلسفي يوسّع حنفي من دائرة النّقد إلى الطّبيعات الإلهية، وثنائية الطّبيعة، والنّجوم، والأفلاك، والضرورة الكونيّة، والفضائل النظرية والدّولة الهرمية، وغياب الإنسان، وسقوط التاريخ.

أمّا فيما يخصّ التصوّف فيقول حنفي: "فإذا لجأ العصر إلى التصوّف تعويضاً عن روح الهزيمة، أو طلباً للنصر فإنه يعاد نشر المؤلّفات الصّوفية، وإذا تشوّق العصر إلى المدينة الفاضلة، وتطلّع إلى المجتمع الجديد تعويضاً عن الفساد الخلقي والانحراف السياسي نشرت المؤلّفات عن فضائل الصّحابة، وعن العشرة المبشرين بالجنّة، وإذا شاعت الخرافة في الناس وساد الانفعال على العقل، واشتدّت الحاجة، وزاد الضنك، نشرت المؤلّفات عن المعاد وعن عالم العدل القادم الذي تُملأ فيه الأرض كما ملئت صوراً... وإذا قيل أنّ السّبب في الهزيمة هو البعد عن الكتاب والسنة أُعيد نشر الكتاب والسنة في طبعات مذهّبة، منمّقة، مزركشة لزيادة

¹ حسن حنفي: دراسات إسلامية، المصدر السابق، ص 103.

² المصدر نفسه، ص 104.

ثروات التجار، وليتبرّك بها الناس وهم في بيوتهم، تقيم النشر وتمنعهم الحسد، وتجلب لهم الخبر...¹

وعلى حسب قول حسن حنفي فإنّ التّراث القديم يُستخدم كأداة لتغييب العقل عن المبادرة والتستّر عن الفشل في التّحصّر والتمدّن؛ وبمعنى آخر الإيمان المطلق بالتّراث يجعل من الفرد مجرد ناقل "ونكون جميعًا كالحمار، يحمل أسفارًا".²

كما يبرهن حنفي أيضا على أنّ هذا التراث ليس مخزونا ماديا فحسب، فهذا الكم الهائل من المخطوطات القديمة المنشور منها وغير المنشور، والذي حُرّر في عصور لم توجد فيها المطابع بعد، ولكنه أيضا ليس كيانا مستقلا بذاته، يُدافع عنه وكأنّه يحتوي على حقائق نظرية مسبقة توجد بذاتها، مهدّدة بالضياع إن غابت، وتحتشد لها العقول في مرحلة الخطر، حقيقيا أم وهميا.³ هذا المستوى هو ما عبّر عنه بالمستوى المادي للتراث، وهو ليس منفصلا عن الواقع الذي نشأ فيه، ويصرف النظر عن الواقع الذي يهدف إلى تطويره، بل هو تراث يعبر عن الواقع الأوّل الذي هو جزء من مكوّناته.⁴

يرى أيضا حنفي أنّ التراث الصّوفي نشأ كمقاومة سلبية للانحرافات في الحياة، وأصبح هو ذاته تقويما لهذا الانحراف بانحراف آخر، ودفاعا بالرجوع إلى الورا، فكلّ القيم الصّوفية السّلبية التي تدعو إلى الفقر، والخوف، والجوع، والصّبر، والتوكّل، والرّضا، والقناعة، والتّسليم كلّها دفاع عن النفس، ولكنه دفاع العاجز الضّعيف الذي لا يرى فضائله... فالقيم السّلبية تسلبنا

¹ حسن حنفي: التراث والتجديد، ص14.

² المصدر نفسه، ص14.

³ المصدر نفسه، ص15.

⁴ المصدر نفسه، ص 15.

المقاومة الفعلية، ويقضي الحبّ على الصّراع بين الأضداد، ويهدم العقل تحت وطأة الانفعال يحوّل الواقع إلى مثال، وهو مازال الواقع المضني.¹

بعد أن عبّر حسن حنفي عن رأيه من العلوم العقلية النقلية ونقده لها، حاول أن يبرز موقفه من العلوم النقلية، حيث يرى أنها بقيت كما تركها الأولون دون تطوّر، وهذا التطوّر يقصد به الإسهام العقلي في تحويل هذه العلوم من المرحلة النقلية إلى المرحلة العقلية، وهي "أكثر العلوم حضوراً في وعينا القومي، قد استقرت في الأذهان، وترسّبت في الوعي، وظلّت بعيدة عن أعمال العقل، وممارسة النّقد حتّى امتلأت بالأساطير، وسادتها الخرافات، وغاب عنها النّقد الداخلي".²

لقد أظهر حسن حنفي موقفه من التّراث القديم وتذمّره لما جاء في بعض العلوم التي أشرنا إليها سابقاً، وكيف استطاعت أن تفرض منطقها في مقابل العقل البشري، الذي بقي بعيداً عن الإبداع والابتكار.

ونحن بصدد البحث عن مقوّمات النهضة في المشروع الإصلاحى لحسن حنفي يمكننا أن نتساءل: كيف ذمّ حسن حنفي الموروث أو التّراث القديم؟ وهو صاحب مشروع نهضوي فأى مجتمع لن يحقّق النهضة إلّا بالرجوع إلى التّراث والأصالة.

¹ حسن حنفي: التراث والتجديد، مصدر سابق، ص 17-18.

² حسن حنفي: الفلسفة والتّراث، ص 377-380.

ويظهر لنا أنّ التّراث عند حسن حنفي "تراثان ،تراث السّلطة وتراث المعارضة بصرف النظر عن السّلطة في الحكم، وحقّ المعارضة في الثورة، تراث الحاكم وتراث المحكوم كلّ تراث يعبر عن الوضع في السّلطة، أو في المعارضة، ويشرّع لموقف صاحبه."¹

وللتراث وجهان، فالنّقد الذي وجّهه حسن حنفي إنّما قصد به الوجه الذي سيطر أو كما سمّاه تراث السّلطة، حيث يقول "للتراث وجهان... وقد استقرّ منذ أكثر من ألف عامٍ على أحد الوجهين"²، وهذا ما أطلق عليه بأحادية التّراث حيث يقول: "ومنذ القرن الخامس الهجري، منذ هجوم الغزالي على العلوم العقلية استقرّ التراث على جانب واحد، وفقد تعدّديته أصبح الحقّ من جانب واحد، وكل وجهات النظر الأخرى باطلة، فالأشعرية حقّ في العقائد، والمعتزلة والباطنية باطل وفضائح، والتصوّف حقّ في العلوم، والكلام مضمون به على غير أهله ... ومن ثمّ أعطى الغزالي للحاكم عقيدة للسّلطة الأشعرية، وأعطى للناس عقيدة، وللمحكومين التصوّف الحاكم يسمع ويبصر، ويعلم ويريد كل شيء، وعلى المحكوم الاستسلام والطّاعة، والصّبر والرّضا، والقناعة، والخوف، والزّهد، والتوكّل حتى يأتيه الفرج، والتصوّف هو التصوّف السيني وحده الذي يقوم على الطّاعة للشيخ دون اشتراك في مقاومة، أو مساهمة في ثورة كما فعل الحلاج، واستمرّ الحال كذلك منذ القرن الخامس الهجري حتى الحركات الإصلاحية الأخيرة ... ولكن بعد ثمانمائة عام بدأ المصلحون يشعرون بعيوب الدّولة المركزية كما جسّدتها الخلافة العثمانية، واضطهاد الأقليات العرقية، والدّينية، والمعارضة السياسية"³

¹ حسن حنفي: هموم الفكر والوطن، ص 345.

² المصدر نفسه، ص 348

³ المصدر نفسه، ص 346-347

إذن ما يمكن استخلاصه من القول هو أن التّراث القديم قد تمّ رسم معالمه حسب اتّجاه الغالب أو السّّلطة، فهو في خدمة المسيطر منذ النشأة، وهذا ما شكّل الدافع الأكبر لإعادة قراءة التّراث لاستخلاص ما من شأنه أن يخدم النهوض والتّقدّم المجتمعي، يقول حنفي "التّراث القديم مازال حيّاً في وجدان العصر، منه ما يعوق تقدّمه، ومنه ما قد يساهم فيه لو تمّ كشفه وإبرازه وتأهيله، ثم الاعتماد عليه، وهو الذي يخرج من الماضي السّحيق كما خرج الإصلاح الدّيني عند لوثر... تحتوي الماضي على الغثّ والسمين، ويتضمّن ما يعوق التّقدّم، وما يدفعه إلى الأمام، وإن تذبذب الحاضر وميوعته وتوقفه قد يكون لارتباطه بما يعوقه في التّقدّم..."¹

إنّ إعادة قراءة التّراث عند حنفي هي محاولة إزالة اللّبس بين ما سمّاه تراث السّّلطة وتراث المعارضة حيث يقول: "قد استقرّ التراث منذ ألف عام على أحد الوجهين، تراث الحاكم تراث السّّلطة، وانزوى تراث المعارضة، تراث المحكوم الذي كان سائداً في القرون الأربعة الأولى، وحاول العودة منذ فجر النهضة العربيّة إبان الإصلاح الدّيني، حتى انزوى من جديد بعد الثورات العربيّة الأخيرة..."²

لقد أخذ الدكتور حنفي على عاتقه نقد وغريبة التّراث القديم من كلّ الشوائب التي يرى أنّها فرضت على الفكر والعقل العربي الإسلامي، وأنّها سبب النكبة والتخلّف والتحرّج الفكري وتضييق دائرة الإبداع لدى محمد عبده من قبل، إلّا أنّ هذا الأخير لم يملك جرأة حسن حنفي في تحييد العلوم التي كانت سبباً في تخلف الأمّة على حسب رأي حسن حنفي.

¹ حسن حنفي: قضايا معاصرة (في فكرنا المعاصر)، دار التنوير، بيروت، لبنان، (د.ط)، 1981، ص 28.

² حسن حنفي: قضايا هموم الفكر والوطن، ج1، ص348

يُمكن أن نشير كذلك إلى أنّ حسن حنفي كان يميل أكثر إلى الجانب الذي يستخدم العقل في التّراث، حتّى أنّه استخدم لفظ اليسار واليمين، وكان هو من رَوّاد اليسار، الذي هُمّش حسب رأيه، وألحقت به كلّ الصّفات الذميمة، حيث يقول "... فاليسار خائن كافر، عميل دمويّ، زنديق، حقود لا يحبّ الخير للناس، والحقيقة أن ذلك أثر من آثار الاستعمار الثقافي في بلاد المسلمين، حين أراد تشوية الألفاظ والمصطلحات والأفكار عمداً، حتى لا يقترب منها أحد مثل الحرية، والديموقراطية، والشّعب، والصّراع..."¹

على الرّغم من كلّ النّقد الذي وجّهه حسن حنفي للموروث، إلّا أنّه لا ينفى عن هذا التّراث أن يكون متضمّنًا لمقوّمات النهضة والحدّاثّة العربيّة، التي يمكن من خلالها الخروج من دائرة التخلّف، والالتحاق بالركب في شتّى المجالات العلميّة، والثّقافيّة، وغيرها، وانطلاقاً من هذا يمكن أن نطرح السّؤال التّالي: إذا كان الموروث والتّراث القديم متضمّنًا لمقوّمات الحدّاثّة والنّهضة، إذن ما هو المنهج الذي استخدمه حسن حنفي في عملية تجديد التّراث، وهل فعلاً أمكنه ذلك؟

حسن حنفي وتجديد التّراث:

لم يلجأ حسن حنفي إلى الفكر الغربي ونظرياته من أجل إعادة تجديد التّراث، بل يرفض ذلك "... معرّكتنا مع الثّقافة الغربيّة الوافدة، وهو ما نذكره أحياناً باسم الاستعمار الثّقافي..."² بما أنّه يرى أن هناك وجهان للتّراث؛ تراث السّلطة، وتراث المعارضة، يمين ويسار، فإنّه يمكننا

¹ حسن حنفي، الدين والثّورة، اليسار الإسلامي والوحدة الوطنيّة، ج 8، ص 13.

² حسن حنفي التراث والتّجديد، ص 180.

الاستفادة من تراث المعارضة الذي لطالما تضمّن مقومات النهضة والحدّثة من أجل مواجهة التحديات.

يرى حسن حنفي أنّ قضية التّراث والتّجديد هي في الحقيقة قضية التنظير المباشر للواقع ضدّ خطّأين شائعين، الأوّل يتحدّث عن العصر، وكأنّ العصر يحتوي على حلوله في ذاته وأنّه يكفي مجرد إجابة متطلّباته حتّى تحلّ مشاكله، ويتحرّك بعد ركود، ولكن العصر ذاته يحتوي على المخزون النفسي القديم باعتباره أحد مكوّنات الواقع، أمّا الخطأ الثاني هو الذي يبدأ باستنباط الواقع من نظرية مسبّقة سواء كانت موروثاً أو منقولة أو عصرية تجمع بين الموروث والمنقول، فالتّراث والتّجديد ليس المقصود منه التعامل مع معطيات ثقافية والاصلاح بينها، بل المقصود منه إدراك الواقع بنظرية علمية، ويقوم أصحاب الموروث وأصحاب المنقول في نفس الخطأ وهو البدء بنظرية مسبّقة وعلى الواقع أن يتكيّف طبقاً لها، وإن اختلفا معاً في مصدر هذه النظرية، وليس في أسسها، وصلاحياتها، فكلاهما يدافعان عن فكر لا عن واقع، وكلاهما من أنصار التّراث وليس من أنصار التغيّير.¹

يرى حنفي أن الواقع يحتاج إلى نظرية من رحمه حتّى تمكّنه من التغيّير والارتقاء، كما في قوله "أمّا التّراث والتّجديد فهو القادر على التنظير المباشر للواقع؛ لأنه يمدّ الواقع بنظريته التي تفسّره، وقادرة على تغييره، فالتّراث هو نظرية الواقع، والتّجديد هو إعادة فهم التّراث حتّى يمكن رؤية الواقع ومكوناته، وسواء بدأنا من التّراث لفهم الواقع، أو التنظير المباشر للواقع فكلا المنهجين النّازل والصّاعد يؤدّيان إلى نفس النتيجة، ويصلان إلى نفس التحليل إن تمّ تطبيقهما

¹ حسن حنفي التّراث والتّجديد ، مصدر سابق، ص 33- 34

معا وليس كلّ منهما على انفراد، فلا الواقع يستنبط من الفكر، ولا الفكر يأتي من الواقع المسطح الجزئي، وإن كان يأتي من الواقع العريض، وذلك راجع إلى واقعة الوحي الذي هو مصدر التراث، وكيف أنّه جاء تلبية لنداء الواقع، وتكيف على أساسه.¹

كما يؤكّد حسن حنفي أنّ مشروع التّراث والتجديد هو ردّة فعل عن التدهور والتعثر في عملية الإصلاح والنهوض، ولطالما شكّل التّراث الذي هو مخزون نفسي عند الجماهير حاجزاً أمام كلّ محاولة تغيير حسب رأي حنفي، وقد ظهرت ثلاثة اتّجاهات، أخذت على عاتقها عملية التّغيير والإصلاح، لكن من وجهة نظر حسن حنفي كانت هذه الاتّجاهات الثلاثة هي المسؤولة عن أزمة التّغيير، وقد سعى الاتّجاه الأوّل إلى التّغيير بواسطة القديم، بحيث قدّس كلّ ما هو قديم، واعتبر الواقع عالمًا جاهلاً، بحيث يكون هذا المجتمع مؤمناً إن هو قبل هذه القيم القديمة وإن رفضها فهو مجتمع كافر.²

أمّا الاتّجاه الثاني فاعتمد التّغيير بواسطة الجديد، حيث أعلن تبعيته لكلّ ما هو غربي باستخدام أساليب وطرق للنهوض منافية لإيديولوجية المجتمع، ممّا جعل هذا الأخير في وضعية التقليد الأعمى، والعمالة الفكرية، وكأنّ النظرية المقروءة والتي نشأت من واقع غربي خاص لها من العموم والشّمول ما يمكن به أن تنطبق على واقع آخر مغاير وخاص، فنقل الفكر ضارّ بالفكر المنقول؛ لأنّه يفصله عن واقعه الخاص، وضارّ بالواقع الجديد الذي له

¹ حسن حنفي التراث والتجديد ، المصدر السابق، ص 34.

² المصدر نفسه، ص 37

نظريته الخاصة، والفكر ليس كالمناخ ينقل من بيئة إلى أخرى، بل هو المعبر النظري عن الواقع الخاص.¹

أما عن الاتجاه الثالث، فقد اعتمد التغيير بواسطة القديم والجديد، ويُمكن أن نسميه الاتجاه التوفيقي، وهذا الاتجاه كما يرى حنفي لم يسلم من النّق على غرار الاتجاهين السابقين، فمثل هذه المحاولات يقول حنفي "... انتهت إمّا إلى الميوعة الفكرية، أو إلى مجرد إعلان النوايا، أو إلى العواطف الطيبة النبيلة، أو إلى العبارات الحسنة، أو إلى الخطابة الجوفاء، وكأنّ الأساس النظري لا يمكنه التوفيق فيه بل لا بدّ من تأسيسه ابتداء من إعادة تفسير القديم والتنظير المباشر للواقع، فالقديم يعطي الهدف، والتنظير يعطي الوسيلة، ولا يعني التوفيق المصالحة بين المحافظة والتقدمية..."²

وهذا النوع من التغيير والإصلاح "التوفيقي" إعادة ما يكون باسم السلطة، ممّا تجعله مفروضاً على الجمهور، حتّى ولو قام بتلبية مطالبهم؛ لأن قبول الناس مثل هذه الطريقة من الإصلاح هو مجرد طاعتهم للسلطة، وليس تحقيقاً لمطالبهم، وهذه الوصاية إن صحّ القول من شأنها دعم كلّ محاولة إبداع، وإصلاح حقيقي داخل المجتمع.

وفي خضمّ هذا كلّه يرى حسن حنفي أنّ مشروع التراث والتّجديد هو الأصلح لتحقيق النهضة والتطوّر؛ لأنّ هذا المشروع يتعامل مع الواقع مباشرة بالتعرّف على مكوناته الفكرية والنفسية والعملية، ممّا يسمح له بتذليل كلّ الصّعاب التي تواجه عمية النهوض والتنمية، كما أنّ قضية

¹ حسن حنفي التراث والتّجديد، المصدر السابق، ص43

² المصدر نفسه، ص 47.

التراث والتجديد بإمكانها وضع أسس فكرية جديدة لتطوير الواقع، وإذا كان التذبذب وعدم الوضوح هو ما اشتكت منه المجتمعات إثر عملية الإصلاح التي تبنتها اتجاهات سابقة في محاولة منها الجمع بين إيديولوجيات الغرب والشرق؛ فإن مشروع التراث والتجديد هو القادر على تخطي هذا التذبذب وتحقيق الوضوح، وإرساء إيديولوجية قومية تخرج من رحم المجتمع وتمتد جذورها في تاريخه، تعالج واقعه المعاش، وتعبر عن ثقافته، وتحفظ له هويته.¹

إن مسألة تجديد التراث هي مسألة جوهرية في المجتمع؛ بحيث تبحث عن الشروط الأولية في عملية التنمية والنهوض، في الموارد الوطنية أو الأجنبية، أو تشييد المصانع وغيرها والعنصر البشري هو المؤهل الوحيد في المجتمع الذي بإمكانه تحقيق عملية التطور، وردع عجلة النهوض، ويعتقد حنفي أن مشروع التراث والتجديد هو الكفيل بإعادة بناء الإنسان في المجتمع من خلال اكتشاف بعده التاريخي، وإعطائه أسساً نظرية للتغيير، وفتح المجال له للإبداع، وإبراز كل طاقاته المخزونة.

إن مسألة التراث والتجديد كفيلة بتحقيق متطلبات العصر من الناحية النظرية والعملية والتغلب على مآسيه وهزائمه، كما أن عملية تجديد التراث وتحقيق النهضة لا يأتي إلا من خلال جملة من المقومات والمحفزات لخصها حسن حنفي في ثلاثة متطلبات، نبرزها كالاتي:

1- التحرر من الاحتلال: بمعنى قدرة المجتمع على إثبات نفسه وسط الحراك الحضاري وذلك بالاستغناء عن كل صور الاستعمار المباشر بالاحتلال العسكري، أو غير العسكري بالقواعد العسكرية والمعونات الاقتصادية، وجيوش السلام، والجماعات التبشيرية، والمؤسسات، والهيئات،

¹ حسن حنفي التراث والتجديد ، مصدر سابق، ص 49.

والمدارس، والمعاهد الأجنبية، إذ يختلف باحث اليوم عن باحث الأمس، فبينما كان باحث
الأمس مستقلاً فاتحاً للأرض، ناثراً لواء الثقافة مؤثراً في الحضارات المجاورة مكتشفاً للعلوم...
فإن باحث اليوم محتل ضاعت الأرض من تحت قدميه، مستعمراً ثقافياً، يخضع لآثار الحضارة
الغربية...¹

وبالفعل، فإن حاجة المجتمع إلى الآخر بإمكانها طمس كل طموحاته؛ لأن سياسة الاتكال تقتل
روح الإبداع، فالواضح من خلال قول حنفي بأن مقويات تطوّر المجتمع تكمن في طيّاته، وذلك
من خلال الاستثمار في أفرادهم، وإشباعهم بأفكار الهوية والتاريخ والأرض، وغيرها من
الإيديولوجيات، التي بإمكانها المحافظة على سيرورة المجتمع، يقول حنفي "... فالصهيونية هي
لاهوت الأرض، والاستعمار هو إيديولوجية الأرض، ونحن مازلنا في نضالنا ضد الصهيونية
والاستعمار لا نُقيم وزناً في فكرنا الوطني إلى لاهوت الأرض، وشعر الأرض، ومن ثمّ كان
فكرنا الوطني على مستوى النظري متخلفاً عن إيديولوجيات التحرّر الوطني المعاصر."²

2- التنمية ضدّ التخلف: يشمل مصطلح التخلف حلّ المشكلات الإنسانية في جميع المجالات
السياسية، والثقافية، والاقتصادية، والاجتماعية، والتاريخية، فاعتماد التراث القديم لا يمكنه حلّ
مشكلة التخلف، بل على العكس يؤزّم من واقع المجتمع. إذ يرى حنفي أنّ الباحث يجد نفسه
في "موقف إعادة بناء القديم أمام قضية التخلف، وهي قضية العصر الثانية، بحيث يرى في
القديم صورة العمران، ومظاهر الازدهار والتقدّم ويرى في واقعه صورة الفقر، وجوانب التخلف،

¹ حسن حنفي التراث والتجديد مصدر سابق، ص 49 - 50.

² المصدر نفسه، ص 50.

والنكوص، حينئذ يجد الباحث نفسه مضطراً لإسقاط مفاهيم التخلف، والتنمية على البناء الفكري في التراث القديم...¹

حسب رأي حسن حنفي يجب أن لا تقتصر التنمية على جانب دون جانب آخر بمعنى أن التراث يجب أن يخضع لعملية مسح إن صحّ القول، بما في ذلك الجانب الديني حتى لا يختل توازن المجتمع حسب قوله "وقد تخلف فكرنا الديني، ونحن في قلب البلاد النامية عن الفكر الديني في بلاد نامية أخرى ... ومازلنا نضع الدين في جانب الإيمان والتنمية في جانب الاقتصاد."²

3-التقدم ضد الركود الفكري: يقرّ حسن حنفي أننا نعيش في عصر من البلادة الفكرية لم يشهد التاريخ لنا بمثله، ولهذا الغرض رأى أن مشروع التراث والتجديد قادر على دفع عجلة النهضة وتمكين الأمة من الرقي إلى مصاف الدولة المتقدمة، وهو السبيل لقيام حركة فكرية أصيلة يمكنها الوقوف موقفاً نقدياً من القديم الموروث، ومن الجديد المنقول بناءً على متطلبات الواقع، والقضاء على الركود والبلادة العقلية، التي سادت عصرنا الحاضر، يقول: "فكلنا نشكوا من عدم وجود تيارات فكرية، أو اتجاهات فلسفية، وأنه يغلب علينا النقل، والتجميع، والعرض؛ من أجل التعريف بالتيارات القديمة أو المعاصرة أو من أجل دفع كتاب مقرر يدرس بالجامعات، الحركة الفكرية هذه الأيام إما اجتراح للقديم، وتكرار لما وصل إليه من صياغات فكرية، وعلوم عقلية،

¹ حسن حنفي التراث والتجديد، المصدر السابق، ص 51.

² المصدر نفسه، ص 51

أو نقلية حتى طغى الموروث على واقعنا المعاصر، وأصبح فكرنا مشدودا للقديم... وأصبح من الصّعب على الفكر في وقوفه اللّحاق بالواقع في مساره"¹

كما يؤكّد حسن حنفي أنّه لا يمكننا تحقيق النهوض والتطوّر في المجتمع، ونحن نعيش على عقلية زمن الخرافة والأسطورة، فعلينا بناء نفسية جديدة تتلاءم والواقع المعاش، كما يجب علينا التحرّر من السّيطرة بكّل أنواعها؛ سلطة الماضي، وسلطة الموروث، فلا سلطان إلّا للعقل ولا سلطة إلّ لضرورة الواقع الذي نعيش فيه، و إذا تحقّق ذلك تظهر لنا ملامح الإبداع والرّغبة نحو التطوّر والتقدّم، التي طالما كانت مخزّنة لدى المجتمعات، وبقية محصورة بين القديم والجديد، كحصار الإنسان في اللاهوت المسيحي بين آدم والمسيح، بين الخطيئة والفداء.²

إضافة إلى النقاط الثلاثة التي ذكرناها، والتي يرى فيها حنفي ركائز من شأنها إعطاء دفعة جديدة للنهوض بالمجتمع، يُشير كذلك إلى جوانب أخرى نراها من بين أهمّ مقومات النهوض، ومن أهمّ عناصر التجديد التي اعتمدها حسن حنفي في بناء مشروعه الإصلاحي نذكر مسألة تعزيز الهويّة في مقابل التغريب، تحفيز وتجديد الجماهير ضدّ اللامبالاة والاغتراب، ما نتعلّمه ونعلّمه شيء، وما نفكر فيه ونعيشه شيء آخر. ما زلنا نمارس عقاد الفرقة الناجية، ونفكر الفرق الصّالة، نمثّل أيديولوجية السّيطرة، ونستقصي المعارضة، وما زالت الطرق الصّوفية تُناجي

¹ حسن حنفي التراث والتجديد، المصدر السابق، ص 51.

² المصدر نفسه، ص 52.

على ضفاف النيل بالسودان والأرض في حاجة إلى زراعة وشق الطرق لنقل الفواكه المتساقطة، أزمة الثقافة العربية إذن تكمن في أن الروح في عصر والبدن في عصر آخر.¹

"لقد اتخذ الدكتور حسن حنفي في مشروعه الإصلاحي مسألة التجديد كمنهج علمي يسعى من خلاله إلى إحداث طفرة اجتماعية شاملة، وهذا المنهج العلمي جمع فيه بين الموروث والتجديد بطريقة متوازنة، دون سيطرة عنصر على عنصر آخر، كما أن أساس المشروع هو التراث، لكن ليس التراث لتجديده والحفاظ عليه، بل من أجل ضمان الاستمرارية في الثقافة الوطنية، وتأسيس الحاضر، وتحقيق التقدم والتطور، والمشاركة في قضايا التغيير الاجتماعي. التراث هو نقطة البداية كمسؤولية ثقافية وقومية، والتجديد والأصالة أساس المعاصرة، والوسيلة تؤدي إلى الغاية، التراث هو الوسيلة، والتجديد هو الغاية، وهي المساهمة في تطوير الواقع وحل مشكلاته، والقضاء على أسباب معوقاته.²

لقد شملت نظرة حسن حنفي التجديدية للتراث مجالات مختلفة، إن لم نقل حساسة في غالب الأحيان، لا يتسع المجال لذكرها كلها، لكن بما أننا بصدد البحث عن أهم المقومات التي بإمكانها تحقيق نهضة، حاولنا التركيز على بعض العناصر التي رآها حسن حنفي أنها من دوافع التقدم والنهوض كالحريّة، وتفعيل العقل الإنساني في التعامل مع الواقع، ويمكن الإشارة كذلك إلى أن موقف حنفي هذا من التراث لم يسلم من الانتقادات، كل حسب وجهة نظره

¹ حسن حنفي: الدين والثقافة والسياسة في الوطن الغربي، ص 25 - 26

² حسن حنفي التراث والتجديد ص 13.

وسنحاول الإشارة إلى ذلك بعرض نظرة الجابري لأهمّ مقوّمات النهوض في العالم العربي ووجهة نظره للتّراث ككلّ.

المبحث الثاني: موقف حسن حنفي من التيارات العلمانية والسلفية.

عرفت الحضارة العربية الإسلامية أوج تطورها وتحضرها خلال القرون السبعة الأولى حسب ما يرى حسن حنفي، وقد نشأت هذه الحضارة في مرحلتها الأولى بالقرنين الأول والثاني ثم بلغت الذروة في عصرها الذهبي في القرنين الثالث والرابع، ثم بدأت في الهبوط منذ هجوم الغزالي على العلوم العقلية في القرن الخامس، وتقنين الأشعرية عقيدة للسلطة، والدعوة إلى التصوف طاعةً للجماهير، وانتشر التصوف في القرنين السادس والسابع، باستثناء ازدهار الفلسفة في الأندلس على يد ابن رشد، في القرن السادس¹، طبعًا هذا الأخير كان قد ساهم في تحوّل الحضارة الأوربية من العصور الوسطى إلى العصر الحديث، وقد أرّخ ابن خلدون لهذه القرون السبعة الأولى محدّدًا قانون النهضة والسقوط، من البدو إلى الحضرة، ومن الحضرة إلى البدو من جديد في أربعة أجيال².

وقد شكّلت هذه الحضارة نموذجًا لباقي الحضارات الموازية، التي تعيش في كنف الحضارة الإسلامية؛ كاليهودية في الغرب الإسلامي بإسبانيا، والمسيحية الشرقية في الوطن العربي³، وقد بدأت تظهر ملامح التدهور بتوقف الإبداع والتجديد العقليين لتحلّ محلّها الذاكرة وقلّ نشاط الفتح الإسلامي، واتّسعت دائرة الهيمنة التركية التي كانت فتوحاتها حسب ما يرى حسن حنفي فتوحات قوّة أكثر منها فتوحات عقيدة، وفي نهاية هذه المرحلة وهي مرحلة القرون السبعة التالية، بدأت محاولات إصلاحية تحديثية قادتها تيارات الإصلاح الديني. اعتمدت العلوم

¹ حسن حنفي: هموم الفكر والوطن، ج2، ص 34.

² المصدر نفسه، ص 34.

³ المصدر نفسه، ص 36.

الأربعة كأساس لتوجيه النص والتراث نحو الواقع، وذلك من أجل تخطي عقبات القهر والتخلف، وإعادة بعث مشروع الحضارة الإسلامية القائم على التطور، والرقى، والعمران في المجتمع، وكيد الحرية الإنسانية، والعدالة الاجتماعية، والتقدم¹

ومن خلال أربعة أجيال بدأ الإصلاح يخبو، جيلاً وراء جيل، فأثر تعاليم الأفغاني الإسلام في واجهة الاستعمار في الخارج، والقهر في الداخل. قامت ثورة عرابي وتم احتلال مصر، فأثر تلميذه محمد عبده التطور البطيء عن طريق إصلاح التعليم واللغة العربية والمحاكم الشرعية، وليس بالضرورة عن طريق الانقلاب على السلطة، ولمّا قامت الثورة الكمالية في تركيا عام 1923 ارتدّ تلميذه محمد رشيد رضا عن ضرب الإصلاح، وآثر العودة إلى السلفية؛ كردّ فعل جديد عن استيلاء ضرب الاتحاد، والترقيّ العلماني على السلطة، وتمّ تصحيح المسار الإصلاحي مع حسن البناء؛ من أجل تحقيق حلم جمال الدين الأفغاني، وتحقيق المشروع الإسلامي، لكن بعد اغتيال حسن البناء سنة 1949، ظهر مرة أخرى الصراع على السلطة، بين جماعة الإخوان، والضباط الأحرار في 1954 وعام 1965 لينبثق ضرب آخر أو تيّار آخر يدّعي الإصلاح، ويشرّع لاغتيال العلمانيين².

في خضمّ هذا الصراع الفكري إن صحّ القول - إن لم نقل يغلب عليه الطابع السياسي في غالب الأحيان - بقيت فكرة الإصلاح والنهضة تتجاذبها تيّارات مختلفة داخل المجتمع كلّ حسب مبادئه، وخلفيته الفكرية، خاصّة مع ظهور فكرة ما يسمّى صدمة الحداثة، وتحديات

¹ حسن حنفي: هموم الفكر والوطن، مصدر سابق، ص 36-37.

² المصدر نفسه، ص 37.

التفاعل مع الوافد العربي. يرى حسن حنفي أنّ فكر الدولة الحديثة تأسس مع الطّهطاوي في مشروع إصلاحى جديد، مزج فيه بين الوافد الموروث، ومع سقوط دولة محمد علي توسّعت الهيمنة العربية داخل مصر، وظهر الجيل الثاني للإصلاح متمثلاً في أحمد لطفي، السيّد الذي انحاز للغرب، وقطع صلته بالتراث القديم، وعزّز موقفه هنا طه حسن الذي بلغ به التأثير بالغرب إلى اعتبار مصر قطعة من أوروبا، وهذا كلّ أسهم في بناء المشروع الليبرالي الغربي وكان نموذج العلم والعلمانية أساس النهضة والتحصّر لدى كلّ من شبلي شميل، وفرح أنطون وسلامة موسى، ويعقوب صروف؛ لاقتناعهم بعدم قدرة الموروث على تحقيق نهضة حضارية بعكس الوافد الغربي الذي شكّل لهم مرجعاً في شتّى المجالات، كقناعة شبلي بنظرية داروين في التطور، وقناعة فرح أنطون بأنّ المجتمعات لا يمكنها أن تتقدّم إلاّ باعتماد النموذج العلمي العلماني الغربي.¹

اجتمعت كلّ هذه المحطّات التاريخية الإصلاحية لتشكّل لنا الفكر العربي المعاصر على اختلاف مشاربه، الذي يعرفه حسن حنفي "إنتاجنا الفكري منذ فجر عصر النهضة العربية حتى الآن، وقد بدأت بروادّها الثلاثة، الأفغاني مؤسس حركة الإصلاح الديني، والطّهطاوي مؤسس الليبرالية الحديثة، وشبلي شميل رائد التيار العلمي العلماني، وتمتدّ جذور هذه التيارات الثلاثة في التاريخ قبل عصر النهضة، عند محمد بن عبد الوهاب، وابن القيم، وابن تيمية، وأحمد بن حنبل بالنسبة للإصلاح الديني، وعند الشيخ حسن العطار، وابن رشد، والمعتزلة، وفقهاء السياسة الشرعية المتأخرين مثل الطّروشّي، وابن الأزرق بالنسبة للتيار الليبرالي، وعند

¹ حسن حنفي: هموم الفكر والوطن، المصدر السابق، ص 38.

العلماء المسلمين، علماء الرياضيات والطّبيّيات، واللغة، والتاريخ بالنسبة للاتجاه العلمي العلماني، ولكن يكفينا عصر الرواد وما بعده لا ما قبله، وعصر النهضة وما بعده لا ما قبله¹. يسعى حسن حنفي إلى تتبّع كلّ المستجدّات التي طرأت على ساحة الفكر العربي الحديث والمعاصر في تيّاراته الثلاث، من الوجهة التاريخية انطلاقًا من الجيل الأوّل للإصلاح إلى الذي يليه من الأجيال ويوضّح ذلك في قوله: "ويضم هذا الفكر إنتاج أربعة أجيال في كل تيار إذ أنّا الجيل الخامس، فبعد الرائد الأوّل للإصلاح الدّيني وهو الأفغاني أتت أجيال ثلاثة أخرى بعده محمّد عبده، ورشيد رضا، وحسن البنا، وحدثت الأزمة في الجيل الخامس على يد الجماعات الإسلامية الحالية، وبعد الرائد الأوّل لليبيرالية رفاة الطهطاوي جاءت أجيال ثلاثة بعده، أحمد لطفي السيد وقاسم أمين وعلي عبد الرزاق، وطه حسن والعقاد، ثم ظهرت الأزمة في الجيل الخامس بعد القضاء على الليبيرالية بعد ثورة 1952، وعودتها في ضرب الوفد الجديد عند خالد محمّد خالد، وبعد الرائد الأوّل للاتّجاه العلمي العلماني عند شلبي شميل توالى الأجيال الثلاثة بعده، سلامة موسى ونيقولا حداد، ويعقوب صروف، وإسماعيل مظهر، وزكي نجيب محمود الأوّل، وظهرت الأزمة عند الجيل الخامس عند زكي نجيب محمود الثاني، وفي ثنائية العلم والإيمان²."

يُرجع حسن حنفي سبب التصدّع والانحراف في الفكر العربي المعاصر إلى أسباب تاريخية ارتبطت بالانقلاب الذي حدث ضدّ الاتّجاه العقلاني في الفلسفة الإسلامية خلال القرن الخامس

¹ حسن حنفي: هموم الفكر والوطن مصدر سابق، ص 51.

² المصدر السابق، ص 51.

الهجري، حين سيطر الأشاعرة على عقول الأمة، وتهجّموا على العلوم العقلية "المنطق والفلسفة" وما فعله الغزالي، ودعوتهم إلى التصوّف، وفي المقابل تمّ القضاء على المعتزلة وبالتالي وأد فكرة الإبداع والتطوّر، إضافةً إلى هذا ومن منظور حسن حنفي فإنّ سبب التصدّع يعود إلى انعدام النظرة النّقدية للتّراث، والتي وإن حدثت كانت تُسهم في تحديد بدايات أولى للفكر الإصلاحي في العالم العربي، وانطلاقاً من هذا الطّرح نحاول أن نبرز وجهة نظر حسن حنفي اتّجاه تيّارات الإصلاح المعاصرة، والتي أخذت على عاتقها إصلاح المجتمع ونخصّ بالذكر التيّار العلماني، والتيار السّلفي، وأهمّ المآخذ التي رآها حسن حنفي أنّها عقبة في طريق النهوض في العالم العربي المعاصر.

1. نقد العلمانية:

إنّ اعتماد رجال الإصلاح منهج العقلانية في تفسير الشريعة وفهمها، ثمّ إنكارهم وجود مؤسسة دينية أو سياسية في الإسلام يعدّ من أبرز العوامل التي فتحت المجال لأصحاب التيّار العلماني؛ لإدخال تلك العقلانية في صلب تفكيرهم السّياسي، والاقتصادي، والاجتماعي والثقافي، مجسّدين بتلك الطّموحات التّغييرية للطبقة البرجوازية الناشئة، المتأثّرة بالحضارة الأوروبية الحديثة، ومن نتائج اعتماد هؤلاء المتنوّرين للنظرة العقلانية؛ هو تعارض مواقفهم مع مواقف دعاة الإصلاح الإسلامي، بحيث لم يكن من الممكن أن يعبروا عن مفاهيمهم العلمانية دون التعرّض للقضايا الإسلامية التي أثارها أولئك الدّعاة.¹

¹ محمد كامل ضاهر، الصراع بين التيارين الديلي والعلماني في الفكر العربي الحديث والمعاصر، دار البيروني للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط 1 1994، ص 210.

لقد حاول هؤلاء المتنوّرون إحداث ثورة ضدّ الوضع القائم في المجتمع ثقافيًا وسياسيًا واجتماعيًا وحتى عقديًا، وقد اجتهدوا من أجل خلق مناخ تحديثي على النمط الغربي يمكنهم من صياغة المستقبل للإنسان العربي، على أسس من العدالة والحرية والمساواة، دون النظر إلى معتقداته الدينية¹، وفي رأيهم من أجل إنجاز هذا المناخ لا بدّ من إحداث قطيعة مع التّراث العربي الإسلامي، والاقتراس من الحضارة الأوروبية الحديثة المتفوّقة في المجال العلمي المعرفي، ومجال التصنّيع والتكنولوجيا، والاقتصاد الحرّ، والنظام البرلماني، كما يمكن الإشارة إلى أنّ العلمانيين العرب لم يكن مستندهم أصيل؛ بمعنى سلفيتهم الفكرية ليست منبثقة من الأصول العربية والإسلامية، والصّحابة والتابعون، بل يشتدّون في أرائهم إلى "فكر ماركس ولينين".²

ونجد حسن تركي، وعلي الرّبيع، وصادق جلال العظم، وطيب تيزني، وعزيز العظمة ونصر حامد أبي زيد، وآخرون ينطلقون في تحليلاتهم من قاعدة ماركسية متخشّبة، ترى أنّ الحقّ المطلق في ما أبدعه ماركس في المادية الجدلية التاريخية ... فكلّ ماركسي عندما يُحلّل الأوضاع والأفكار ينطلق من هذه العقيدة المطلقة التي تدّعي العصمة...³

¹ محمد كامل ضاهر، الصراع بين التيارين الديلي والعلماني في الفكر العربي الحديث والمعاصر، مرجع سابق، ص 210

² مصطفى باحو: العلمانيون العرب وموقفهم من الإسلام، المكتبة الإسلامية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ص 340.

³ المرجع نفسه، ص 340.

وعن السّند الفكري الذي يبني العلمانيون العرب عليه أفكارهم يذكر العروي في "الإيديولوجية العربية المعاصرة": "وراء كلّ بني من أنبيائنا الجدد، يختفي جبريل يهمس له بإجاباته ونداءاته، لوثر وراء محمد عبده، ومونشليو وراء لطفي السيد، وسبنسر وراء سلامة موسى".¹

هذا وجه الحقيقة بالنّسبة لدعاة التغريب والعلمانية في المجتمعات العربية الإسلامية، لا يمكن أنّ بينهم مفكّر حقيقي استطاع محص واقعه، ووجد الحلول دون الاستتجاد بآراء المفكرين الغربيين، لذلك ذكر العروي أنّه ما من أحد من كتاب العرب يصف واقعًا ما بدون نظرة قبلية وأنّه لا يوجد مفكّر عربي سليم كلّيًا من الأفكار الخارجية.²

لا تختلف نظرة حسن حنفي عن نظرة العروي كثيرًا اتّجاه هذا التّيّار، حيث يرى حسن حنفي أنّ هذا التّيّار يغلب عليه الولاء الفكري للغرب، والانفصال عن التّراث ومعاداته، فهو "خطاب غربي في مجمله، تابع للثقافة الغربية، يُعادي الخطاب الإسلامي، ويضع الوافد بديلاً عن المورث، ويجعل ثقافة الآخر ضدّ ثقافة الأنا، يأخذ بأنموذج الغربي نمطاً للتّحديث، وينكر خصوصية الشّعوب والمجتمعات، هو خطاب مقلّد للغرب، وينقل عنه، ويّتهم الخطاب السّلفي المضّاد بالتقليد والنقل من القدماء تقليدًا ونقلًا، ولا فضلَ لـ الفريقين على الآخر، يقف من التّراث موقف الرافض، ويأخذ نموذج القطيعة بين القديم والجديد، فكلّ عصرٍ ثقافته، ولما كانت ثقافة العصر هي الثقافة العقلانية العلمية الإنسانية كانت ثقافة كلّ الشعوب الرّغبة في التّقدّم والنهضة".³

¹ مصطفى باحو: العلمانيون العرب وموقفهم من الإسلام ، مرجع سابق، ص 341.

² المرجع السابق، ص 341

³ حسن حنفي: هموم الفكر والوطن، ص 441.

رغم كلّ النّقد الذي وجّهه حسن حنفي للتّراث، إلّا أنّه يبقى رافضاً لفكرة التغريب والتبعية الفكرية للآخر، فالأصل في الإصلاح هو القراءة النّقدية الدّاتية للتّراث، فمسألة الهويّة لا تحتل الاغتراب؛ لأنّ هذا الأخير يقضي على كلّ مبادرة إبداعية في المجتمع، ويهمّش تاريخ الأمم ويعمل على إجهاض العقول، وأسر الرّوح؛ لأنّ رُوح الشّعوب تظهر في حضارتها، وإذا ما تمّ أسر الرّوح ضمّرت الحضارة، واندثرت.

يُعيب حسن حنفي العلمانية في جملة من المظاهر اتّسمت بها في مقدّماتها، وهي معاداتها للحركة الإسلامية التي كانت منافساً لها في السّلطة، على الرّغم من ظهور بعض المفكرين الإسلاميين من ثنايا الحركة العلمانية، فقد استخدمت هذه الأخيرة شتى أنواع التّضييق على الحركة الإسلامية من اعتقال، وتعذيب، وقتل، ومنع للإصدارات، واللّجوء إلى شراء الدّم من الإسلاميين، للدّفاع عن مبادئ سلطة العلمانيين، وتبرير مواقفهم، يقول حسن حنفي: " ... واستعمال رجال الدين الرّسميين العلمانيين لتبرير السّلطة القائمة وهم الغالبية ... ويطلبون لهم النّصر، ويدعون لهم على المنابر، ويصدرون لهم الفتاوى؛ أي فقهاء للسّلطان، وبالتالي خاف النّاس من الأوّلين، وفقدوا احترام الآخرين، حوَصر الأوّلون، وضاعت الثّقة فيهم، يحلّلون ما يحزّمونه بالأمس، يأكلون على موائد كلّ الملوك حتّى أفتت الحركة الإسلامية بعدم جواز اتّمتهم أو الصّلاة في مساجدهم."¹

يدعو دعاة التغريب والعلمانية إلى الانفصال عن التّراث، وإحداث قطيعة مع كلّ ما هو قديم أو كمخزون نفسي في وجدان المعاصرين؛ لفهم معوّقات التّقدّم، ولمعرفة البواعث عليه وكأنّ

¹ حسن حنفي: الدّين والثّورة في مصر، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، 1989، ج2، ص 122.

التغيّر الاجتماعي يحدث من لا شيء، مجرد الهياكل التحتية دون الأبنية الفوقية، وكأنّ السياسة ليست لها جذور، فأصبحت النهضة أقرب إلى فقاعة في الهواء، والليبيرالية بالون منتفخ، والاشتراكية مجرد خطابة تدخل من أذن، وتخرج من أخرى.¹

وبما أنّ العلمانيين أرادوا إحداث قطيعة مع التّراث "طبعًا نقصد علمانيين المجتمعات العربية" وكان لزامًا عليهم الارتباط بتراث ما، فكان توجّههم إلى التّراث الغربي، وهذا أوقعهم في التّغريب عن وعي أو عن لا وعي، ولم تقلع محاولاتهم في تكييف المجتمع العربي على النمط الغربي.

يرى حنفي أنّ التّغريب لم يكن مقصورًا على الثقافة والأدب وأساليب العمران وطرق الحياة، بل تعدّاها إلى موالاة الغرب في السياسة والاقتصاد، ممّا جعل كيان هذه المجتمعات مهدّدًا بالقضاء على هويّتها، ورموزها، وتاريخها الذي لا يمكن أن تحيا بدونه، يقول حنفي: "وكاد أن يبتلع المنطقة بأكملها"² إلّا أنّ كلّ شعارات التّغريب الرّنانة في غالب الأحيان لم تجد لها صدى في نفوس الجماهير لا لشيءٍ فقط؛ لأنّها لم تكن تعبّر عن ثقافتها، ولم تكن تابعة من تراثها.

كما أنّ مسألة الحرية التي اتخذتها النظم الليبيرالية كشعار لها لم تعكس حقيقة هذا الاتجاه الذي يبطن عكس ما يُظهر، فلا وجود للحرية المطلقة؛ كحرية التعبير، وحرية المشاركة السياسية في السّلطة، فظهر الانحياز إلى السّلطة، والتّعاون مع القصر والاستعمار، وتحييد الخصوم السياسيين؛ إمّا بالاعتقال، أو بالقتل، كقضية حسن البناء، يقول حنفي: "بالرّغم من أنّ النّظم

¹ حسن حنفي: الدّين والثّورة في مصر، مصدر سابق، ص 123.

² المصدر نفسه، ص 124.

الليبيرالية كانت تقوم على حركة إلا أنها لم تجد بعض أحزابها خيراً في التعاون مع القصر والاستعمار، أو أن تقوم بدور القهر للخصوم السياسيين ... فترتب لديها عداء للشعوب، وفي مقدّمتهم المثقفين، والمعارضين السياسيين ...¹

كذلك ما يميّز العلمانية هو أنها تخدم طبقة معيّنة في المجتمع على حساب باقي الأفراد وهذا من شأن خلق اللّا توازن الاجتماعي المُفضي إلى الاستغلال والسيطرة ونبذ الآخر، بقول حسن حنفي: "قامت الحركة العلمانية ممثلة في الليبيرالية على أكتاف الطبقة العليا أولاً ثم على أكتاف الطبقة المتوسطة، ثانياً ممثلة في الثورات العربية فنشأ الإقطاع كنظام يعبر عن الطبقة الأولى ثم رأسمالية الدولة (الاشتراكية العربية) كنظام يعبر عن الطبقة الثانية، فالحركة العلمانية إذن بنظائرها الذين حكما في تاريخنا الحديث ظلت طبقية في تصوراتها، وقراراتها، ورؤيتها ورثت الطبقة المتوسطة بعد الثورة الطبقة العليا قبلها، وتمنعت بمميّزاتها، ... وأصبح من الصعب نقدها أو زحزحتها عن مواقعها نظراً؛ لأنها وطنية قامت بثورة تمثل وسط الأمة ومازالت تحرص على قلبها ضدّ الجناحين المنافسين لها، الإسلامي والماركسي، وتتهمهما بالتطرّف، وممارسة العنف."²

كذلك من مآخذ حسن حنفي على العلمانية أنها لم تتمكّن من جمع الجماهير حولها على قرار الحركة الإسلامية، السبب الذي يجعلها غير قادرة على الصمود في أوقات الاضطهاد وظلت الليبيرالية تياراً شعبياً جارفاً بلا تنظيم فعلي قادر على الصمود في لحظات الاضطهاد

¹ حسن حنفي: الدين والثورة في مصر، المصدر السابق، ص 125.

² المصدر نفسه، ص 126.

سواء بأطره، أو بجماهيره كما هو الحال في الثورة الإسلامية في إيران¹ والسبب يعود كذلك إلى التركيبة الثقافية للأفراد، وذكرى القديم الذي "وحسب رأينا الخاص" لا يمكن أن يُفارق مخيلة الفرد العربي رغم التحوّلات والثقافة الحديثة الوافدة، وهذا ممكن أن يكون حجر عثرة في طريق تيّار التغريب، والحركة العلمانية، فالطّهطاوي مؤسس النهضة وراعي الليبرالية في الوطن العربي لم يتمكّن من التخلّص من هويته الدينية الأشعرية، وهو يتحدّث عن مفاهيم النهضة الحديثة كالتمدّن، والحرية، والمسؤولية، والدستور، وكان يستعين دائماً بمصطلحات دينية وبآيات قرآنية، وأحاديث نبوية.

يتحدّث حسن حنفي عن العلمانية كمفهوم شامل يقصد به تلك التيارات الثلاثة التي ظهرت في تاريخ الأمة العربية الحديث، وهي الليبرالية والناصرية (القومية العربية) والماركسية وبالرغم من وجود اختلافات جذرية بينها وصلت حدّ الصدام والصراع، والإعلام المتبادل، إلّا أنّها تشارك جميعاً في صفة العلمانية² وهذه التيارات الثلاثة هي في صراع دائم مع الحركة الإسلامية سواءً على السلطة، أو من أجل كسب ثقة المفكر العربي، وبسط كلّ جهة لأفكارها في الواقع وفي هذا المعنى يقول حسن حنفي: "وبالرغم من انتصارات الليبرالية وقيادتها لحركة التحرر الوطني في تاريخنا الحديث، وبالرغم من إنجازات الثورات العربية في إكمال تحرير الأراضي، وتدعيم الاستقلال الاقتصادي والسياسي للبلاد، إلّا أنّ الحركة العلمانية أصيبت بهزائم متتالية سواء قبل الثورة المصرية أو بعدها، فقد وضعت الثورة حدّاً لليبرالية، وانتكست

¹ حسن حنفي: الدين والثورة في مصر، مصدر سابق، ص 126

² المصدر السابق، ص 116-117.

البرالية بعدها بالقضاء نهائياً على الحريات إبان الثورات العربية، وصفت الحركة العلمانية أجنحتها المختلفة بها، ثم توالى الهزائم على الثورات العربية بعد أن تحالفت القوى الاستعمارية والرجعية والصهيونية عليها، فوضعت هزيمة حزيران 1967، والاستسلام النهائي للصهيونية بالرغم من انتصار 1973، ثم انتهت الحركة العلمانية بأنظمتها الحاكمة بعد غزو لبنان ومعركة بيروت في 1982، مما جعل الحركة الإسلامية تعرض نفسها على أنها البديل الوحيد...¹

من منظور حسن حنفي التراث تراثان؛ تراث السلطة، وتراث المعارضة، وهو من مؤيدي تراث المعارضة، رافضاً لتراث السلطة الذي كلف الأمة عقوداً من التخلف، وفي هذا الجانب ينتقد حسن حنفي العلمانية لتجاهلها لهذا الجانب المظلم من التراث الذي يصعب عملية التحضر والنهوض؛ لأنّ هذا الجانب من التراث كما يرى حنفي، مازال بأفكاره وتصوّراته، ومثله موجّهاً سلوك الجماهير وهو الأساس النظري الواقع²، وعليه لا يمكن لدعاة التغريب والتجديد أن يُنظّروا لدولتهم الحديثة في ظلّ هذا الجانب من التراث، يقول حنفي "لما كان التراث مازال حاضراً في وجدان الأمة، مؤثراً فيها، يمدّها بقيمها، ويحدّد تصوّراتها، ويوجّه سلوكها؛ فإنّه حتى الآن مازال وحدة واحدة، كلّاً شاملاً، خطأً متنافراً، به ما يضرّ (النزاعات الصوفية والإشراقية والحرفية) أكثر مما ينفع (النزاعات العقلانية العلمية الواقعية)، فمهما حاولت الحركة العلمانية أن تدعو إلى العقلانية، والعلمية، والتقدّم، والحرية، والديمقراطية؛ فإنّ دعوتها ستصطدم لا محالة

¹ حسن حنفي: الدّين والثّورة في مصر، مصدر سابق، ص 127.

² حسن حنفي: التراث والتجديد، ص 25.

بميراث ألف عام من التصوّف والأشعرية أرسخ وأعق في وجدان الناس من دعوات المعاصرين¹.

ما يُمكن استخلاصه من موقف حسن حنفي اتّجاه العلمانية، هو أنّها فشلت في إحداث طفرة لتحقيق مجتمعاً نهضوياً حداثياً، أو بالأحرى كما يرى هو: فشلت في تحقيق الأصالة والمعاصرة، وهذا راجع لانقطاع المجتمع عن تراثه الذي يعكس حقيقة هويّته، إضافةً إلى إغفاله النظرة النّقدية لموروث السّلطة العَصيّ عن التّحصّر، والتوجّه مباشرة إلى تبني أفكار غربية منافية للعرض، والثّقافة الاجتماعية للواقع العربيّ.

¹ حسن حنفي: دراسات فلسفية، مصدر سابق ، ص 220/219

2. نقد السلفية:

السلفية الإسلامية تيار فكري يستعين بالماضي لبناء الحاضر والمستقبل، وقد اتفقت جميع المراجع التي حاولت تحديد هذا المصطلح بأنّ: "السلفية ليست مذهباً دينياً، أو فلسفياً أو كلاماً، بل هي نزعة فكرية محافظة، ترى العقيدة في بساطتها الأولى، وتتلمّسها في منابعها الرئيسية في القرآن، والسنة، والأصالة..."¹

ويعرفها الدكتور علي جريشة بقوله: "السلفية ليست مذهباً حتى ينادي به البعض ويتعصب له وهي ليست ميراثاً لأحد دون غيره يقصره على نفسه..."².

يرى حنفي أنّ النهضة الإسلامية الحديثة تمتدّ تاريخياً إلى الإصلاح الديني في القرن الماضي، بل وتمتدّ عند البعض إلى القرن الثامن الهجري إلى ابن تيمية وتلميذه ابن القيم حتّى محمد بن عبد الوهاب في القرن الحادي عشر، وتصل إلى مدرسة الأفغاني، ومحمد عبده ورشيد رضا، وحسن البنا، وسيد قطب، والكواكبي، وعبد القادر الجزائري، وعبد الحميد بن باديس، والبشير الإبراهيمي، وقد تحوّل البعض منها إلى حركات اجتماعية، وسياسية مثل: المهدية، والسنوسية، ورابطة علماء المسلمين بالجزائر، ونجح البعض في تأسيس دولة إسلامية مستقلة مثل: محمد بن عبد الوهاب، بينما لم يقدر البعض الآخر على ذلك، بالرغم من أثره البالغ على الحركات الوطنية التي انتسبت إليها، مثل: المهدية، وانقطع فريق ثالث عن التواصل، وظلّ رائداً في مرحلة الرواد مثل: الكواكبي³.

¹ محمد كامل ضاهر، الصراع بين التيارين الديني والعلماني، مرجع السابق، ص 117.

² علي جريشة: الاتجاهات الفكرية المعاصرة، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط2، 1988، ص 304.

³ حسن حنفي، الدين والثورة (الحركات الدينية المعاصرة)، ص 462.

بينما يرى حنفي أنّ الفكر الإسلامي يمرّ بأكثر الفترات تخلفاً منذ بداية حركات الإصلاح الديني الأخيرة منذ أكثر من مئة عام، ويرجع إلى ما كان عليه أيام الدولة العثمانية ... من التركيز على الإرادة الإلهية، والتي ظهرت في الأشعرية والصوفيّة، ورغم محاولات الإصلاح الديني الأخيرة، الأفغاني والكواكبي ومحمد عبده، والدعوة إلى استقلال العقل .. وحرية الإرادة .. والديمقراطية، والعدالة الاجتماعية .. ومناهضة الاستعمار والصهيونية ... والتخلف والتسلط إلا أنّ هذه النهضة التي بدأت عند الأفغاني تقلّصت إلى النصف عند محمد عبده¹ نفهم من قول حنفي أنّ لحركات الإصلاح الديني الأخيرة دور في تقهقر مستوى الفكر الإسلامي، وفعلاً المتتبع لتاريخ الإصلاح في العالم العربي الإسلامي يجد أنّ فكرة الإصلاح كانت قوّة الأثر في المجتمع، وتشمل جلّ الميادين دون هوادة، وبمرور الوقت بدأت قوّتها تقلّ، وشموليتها تنحصر في المجتمع، وذلك نظراً لعقلية رواد الإصلاح ومشاربهم التي تأثّروا بها، إضافةً إلى الزحف الفكري الغربي، هذا ما جعل حنفي يقول أنّ النهضة بدأت تتقلّص من مفكّرٍ إلى آخر، ومن جيلٍ إلى جيل، يقول: "ثمّ تقلّصه إلى النصف - مرة أخرى من محمد عبده إلى رشيد رضا جاء حسن البنا ليبدأ من جديد بتصور بسيط وفعال وبقدرة عملية - غير عادية - على التنظيم وظهرت في الأربعينيات وأوائل الخمسينيات بوادٍ طيبة، واجتهادات في الفكر تُعيد المحاولة من جديد سيّد قطب "في العدالة الاجتماعية في الاسلام"²

¹ حسن حنفي، الدين والثورة في مصر، ج6، ص 310.

² المصدر نفسه، ص 310

يُمكن القول إنّ فكر النهضة مرتبط برؤاه من حيث الشّخصية والعزيمة، وكذا فكرة الإصلاح؛ إذ تمحورت حول هويّة الأمّة، وأصولها، وعاداتها، وتقاليدها، يمكن أن تبلغ مبلغها في نفسية الجماهير، وتُحدّث ما يسمّى بالوحدة الوطنية، أمّا إذا أهملت جانبًا من هذه الجوانب أكيد أنّ أثرها ممكن أن يكون ظرفياً فقط، ويزول بتغيّر أحوال المجتمع، لهذا يرى حنفي أنّ الإسلام قادر على مواجهة مشاكل العصر ... لكنّه يعترف بأنّ الفكر الديني المعاصر لا يحقق ذلك لأنّه يعيش الأزمة.¹

يرى حسن حنفي أنّ الفشل الذي مُني به التّيار العلماني الليبرالي رغم النجاح الذي حقّقه في مجال حريّة التعبير ونظم الدّيمقراطية، والدّساتير، والعدالة الاجتماعية هو نفسه شهده التّيار السّلفي، بعد أن تحوّل من الفكر الإصلاحي الديني إلى سلفية على يد رشيد رضا، ثمّ فكر مضطهد على يد الإخوان المسلمين، وفشل مناهج التّحديث المعاصرة الّتي تمّت تجربتها في حياة المسلمين في الخمسين عامًا الماضية، فالثّورة العربيّة بالرّغم من إنجازاتها الضّخمة من حيث الحريّة، والاستقلال، وتحقيق بعض مظاهر التّقدّم الصّناعي؛ فإنّها فشلت في مقاومة الصّهيونية، وتحقيق الحريّة، والدّفاع عن الطبقات المحرومة، والاكتفاء برفع الشّعارات الليبرالية الّتي سبقت الثورات العربيّة ... " ما ينكره حسن حنفي على تيّارات الإصلاح سواء كانت علمانية أو سلفية هو إهمالها للواقع وللجمهور الذي يُحدّد نجاح تيّار على تيّار آخر، واهتمامها بالشّعارات الرّنانة، واللّجوء إلى السّلطة؛ إمّا ابتغاءً للمناصب، أو حماية لنفسها من عدوان الآخر، ولمّا فشلت هذه التيّارات في حشد الجماهير وكسب ثقتها يقول حنفي: "لذلك لم يجد

¹ حسن حنفي، الدين والثورة في مصر، مصدر سابق، ص 309.

الناس أمامهم إلّا اللّجوء إلى تراثهم، والعودة إلى إسلامهم يبحثون فيه عن طريق الخلاص ولمّا كان هذا الإسلام- حتى الآن- سلفياً وريث ألف عام من الأشعرية والتصوّف ظهر النشاط الإسلامي محافظاً.¹

وبخصوص هذا التّيار المحافظ التّراثي الذي يتمسّك أكثر بالماضي، ولا يعترف بكلّ ما هو جديد ومستقبلي يقول حسن حنفي: "وأصبح أصحاب التراث معبّرين عن مبدأ أكثر منهم عاملين في الواقع، ومغيّرين له، يقف التاريخ لديهم في عصر ذهبي في الماضي، يكون هو النقاء الخلود والزّمان، ومن ثمّ لا تتقدّم الشعوب إلّا بالرجوع إلى الماضي، واختزال التطوّر، فلا يصلح حال هذه الأمّة إلّا ما صلح به أولها، يعيشون الماضي في الحاضر، ويعيشون الحاضر في الماضي، والمستقبل غائب باستثناء المعاد، وخلود الرّوح".²

ويرى حسن حنفي أنّ دعوة هؤلاء هي أكثر عدائيّة للواقع وللمجتمعات؛ لأنّها تتنصّل من كلّ أشكال الإبداع والتطوّر، ويسمّيهم بالجيل القرآني الجديد، الذي نشأ في الخفاء تحت الأرض أكثر منه فوق الأرض، ولا يتوانى عن استعمال العنف من أجل بلوغ السّلطة، ويتمّ ذلك كلّ باسم الله دفاعاً عن حقّه متخطّياً كلّ حدود الإنسانيّة من حرّيّة، وحقّ العيش الكريم، يقول حسن حنفي "ويتمّ ذلك باسم الله دفاعاً عن حقّه، وتأكيداً لحاكميته، وتنفيذاً لإرادته وامتنالاً لطاعته وطمعاً في أجره وثوابه، ولا يتمّ باسم الإنسان دفاعاً عن حقوقه، وتأكيداً لسلطانه، وتحقيقاً لمصالحه العامة حتى يعيش في دنياه حرّاً كريماً، وبالتالي غابت النظرة الإنسانيّة، ونقصت

¹ حسن حنفي، الدين والثورة في مصر، المصدر السابق، ص 318.

² المصدر نفسه، ص (ن)

الرَّحمة، وظهرت القسوة، والله يبرّر شعورنا عند دعاة التراث؛ لأنّهم يُدافعون عن الشرع باسمه
انزوى الإنسان وخاف، وتقلّصت قواه، وتجمّدت طاقته، وضغطت طبيعته...¹

في خضمّ هذا الاعتقاد ساد التعصّب والتشنّج ورفض الآخر، وهذا طبعا لا يمكنه تحقيق
وحدة وطنية، بل يشتّت الأمة إلى فريقين كما يقول حنفي "انقسمت الأمة إلى فريقين متصارعين
متعارضين، خصمان يكفر أحدهما الآخر، ويحمل كلّ منهما السلاح في وجه الآخر..."² وقد
تحولّ الجهر بالدعوة إلى مجرد رفع شعارات بلا مضمون اجتماعي، ولا برنامج للعمل الوطني
لكلّ مجتمع إسلامي على حدة، كما يركّز فكرهم على المظاهر الخارجية مثل الحجاب، وإطالة
اللحية، ولبس الجلباب من أجل الظهور على الساحة، والانتشار داخل المجتمع، إضافة إلى
افتقارهم لحجّة العقل ولغة الحوار، لذلك يقول حسن حنفي "... فخرج فكر جديد يمثلّه "معالم في
الطريق" يقوم على تكفير المجتمع، واستحالة المصالحة بين الله والطاغوت، بين الإيمان والكفر
بين الإسلام والجاهلية، بين الحقّ والباطل، ولا يمكن لطرف أن يبقى إلّا بالقضاء على الطرف
الآخر، ويقوم جيل قرآني فريد تحت شعار "لا إله إلا الله" بتدمير النظم القائمة من الأساس
حتى يبدأ النظام الإسلامي الجديد ليخلص العالم..."³

يُشير الدكتور نصر حامد أبو زيد في كتابه نقد الخطاب الديني إلى مسألة تعدّد من أهمّ
مسلمات التّيار السّلفي "مسلمة العقيدة التي لا تناقش" وهي ردّ الظواهر إلى مبدأ واحد، أو كما
سمّاه الحاكمية الإلهية، وهي مسألة كما يقول "ذات أبعاد خطيرة تهدّد المجتمع، وتكاد تشلّ

¹ حسن حنفي: دراسات فلسفية، مصدر سابق، ص 137.

² المصدر نفسه، ص 138.

³ المصدر نفسه، ص 139.

فاعلية العقل في شؤون الحياة والواقع.¹ وهذه الآلية تقوم على مبدأ إحلال الله في الواقع العيني المباشر، وإرجاع كل ما يقع هذا الواقع إلى الله، وفي هذا الإحلال يتم تلقائياً نفي الإنسان كما يتم إلغاء القوانين الطبيعية والاجتماعية، ومصادرة أي معرفة لا سند لها من الخطاب الديني أو من سلطة العلماء.

طبعاً هذه الآلية عمل بها دعاة السلفية المتمسكين بالتراث القديم، والذي سمّاه حسن حنفي تراث السلطة ممثلاً في الأشعرية، وهذا الجانب من التراث كما وصفه نصر حامد أبو زيد في قوله " ... وهذا في حقيقته يمثل موقفاً نفعية إيديولوجياً من التراث، موقفاً يُستبعد منه العقلي والمستنير ليكرّس الرجعي المتخلف ..."²

وينتقد حسن حنفي جوهر هذا التيار المحافظ الذي يمجّد الموروث، ويفضّل التقليد على الاجتهاد والتحديث، والذي "مازال يعطي القيمة للقيمة على القاعدة، والله على العالم، وللراعي على الرعية، وللنص على الواقع، وللأصل على الفرع، وللرجل على المرأة، في ثنائية متصارعة متضادة، في محور رأسي يسيطر فيها الأعلى على الأدنى"³ وبحسب رأي حسن حنفي في ظلّ هذا التفاوت غاب الحوار وساد التعصّب، وسادت الحجة النقلية الحاسمة، حجة السلطة وليست حجة العقل، وازدادت قيمة الشّعائر والطّقوس التي تعلن للناس في الخارج عن وجود الشريعة، جهاز إعلام جديد، ونقاط جذب للشباب من أجل المفاضلة، مفاضلة المؤمن للكافر وإن بدأ الاضطهاد تتحوّل الحركة الإسلامية إلى حركة سرّية لتتناضل من تحت الأرض.

¹ حسن حنفي: هموم الفكر والوطن، ج1، ص 443.

² نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، القاهرة، مصر، ط2، 1994، ص 81.

³ المرجع نفسه، ص 85.

ويُمكن القول إنّ حسن حنفي لخصّ عيوب السّلفية فيما يلي:

1- الحركة الإسلامية دفاع عن حقّ الله، وليس دفاعًا عن حقّ الإنسان، غلبت عليها المنطلقات الدّينية أكثر ممّا غلبت عليها البرامج العملية، وهذا ساعد على توسّع الهوّة بينها وبين العلمانية.¹

2- الابتداء من الحاكمية، وكأنّ حاكمية الله تأتي بالضرورة معارضة لحاكمية البشر، وعلى نقيضها²

3- تطبّق حاكمية الله ابتداءً من السّلطة؛ فإنّ الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن، وأنّ الذي بيده السّلطة قادر على تطبيق الشّريعة الإسلامية وإقامة الحدود، غير أنّ الإسلام في نشأته الأولى لم يكن طالب سلطة، بل كان مربّي أفراد.³

4- في الممارسة يأتي الحكم الإسلامي ليس فقط كبديل عن الأنظمة القائمة، بل كنقيض لها لا يقلّ معها تعاونًا في أي شيء، حتى فيما يمكن الاتّفاق عليه مثل تحرير الأرض، أو مقاومة الفساد.⁴

5- الاهتمام بالمظاهر أكثر من الجوهر، كبناء المساجد، وإقامة الشعائر، والنداء على الصّلاة في أجهزة الإعلام وغيرها، مع أنّ الدّولة تقوم على المعاملات والأحكام السلطانية بكلّ ما فيها من خراج، وإحياء الموات، وأرض، وزراعة، وصناعة، وتعدّين.⁵

¹ حسن حنفي: هموم الفكر والوطن، ص 443.

² حسن حنفي: الدين والثورة، ج8، ص 109.

³ المصدر السابق، ص 110.

⁴ المصدر نفسه، ص111.

⁵ المصدر نفسه، ص 112.

6- يتمّ تجاوز العبادات إلى الأخلاقيات العامة ضدّ أخلاقيات الجنس، والانحلال والإباحية دون الاهتمام بالأساسيات؛ كبناء المستشفيات، ودور العلم، وتصنيع السلاح لمقاومة العدو وتحرير الأرض، والمحافظة على مصالح الناس الأساسية.¹

7- إلزام الأفراد بالشرعية الإسلامية وتطبيق الحدود دون التحقق من الأسباب؛ بمعنى مطالبة الناس بأداء واجباتهم دون الحصول على حقوقهم.²

8- إقامة حكم إسلامي دون إقناع الناس، وإن كان الإقناع بالتعصب، والتصلّب، وضيق الأفق، والتحزّب، والتشنّج، والغضب، والخصام.³

يُمكن القول إنّ حسن حنفي اختلف عن غيره من رجال الإصلاح في مسألة قراءة التّراث رغم النّقد الذي وجّهه لفريق التّيّار السلفي والذي يعلن صراحةً أنّه ينتمي إليه، وفريق العلمانيين من اشتراكيين وقوميين وليبيراليين، إلّا أنّه لا يقصي أو ينحاز في النّهاية لطرف على حساب طرف آخر، فالكمال لله وحده كما يقول، والنّقد الدّاتي ومراجعة النفس هو ما يتطلّب الأمر لكلّ تيّار، وإذا كان الاختلاف رحمة فلا ينبغي التمسك بالرّأي لإقصاء الآخر، ويعرض حسن حنفي نظريته التّوفيقية بين الفريقين فيقول: " .. وقد يكون في مراجعة الحساب المشترك إثراء متبادل للجميع، فليس الإنسان إلا رؤية جزئية مهما حاول أن يكون متكاملًا، وليس إلا انفعالًا مهما حاول أن يكون عاقلًا، ومع ذلك فلا بديل عن الموضوعية والمحايدة دون الانتساب إلى حزب دون حزب، أو تغليب فريق على فريق بالرّغم من أنّ الهوى والوجدان والحلم والخيال قد يكون

¹ حسن حنفي: الدين والثورة، مصدر سابق، ص 113

² المصدر نفسه، ص 114.

³ المصدر نفسه، ص 115.

مع الحركة الإسلامية، والواقع والعقل والإمكانية والمرحلة التاريخية قد يكون مع الحركة العلمانية، ومن يدري فلربما أمكن أن تعي الأمة مميّزات تياراتها المختلفة، وتجمع بينها، وتتخلّى عن أوجه قصورها، وقد ينشأ تيار إبداعي أصيل يجمع بين التيارات المتصارعة لا بروح التوفيق أو بمنهج المصالحة، بل على نحو يجمع صدقه، ويترك هفواته...¹

هذا الموقف لحسن حنفي جعله متميّزاً في فكره المعاصر القائم على أنّ التنوّع الفكري سمة من سمات الشعوب والمجتمعات المتحضّرة، وما تقريب الرّؤى الإصلاحية إلّا حرصاً على الوحدة الوطنية التي أصبحت شيعاً، وفرقاً في نضالها الوطني، وتغيّرها الاجتماعي، خاصّة بين أنصار التّراث وأنصار التّجديد، بين الحركة السّلفية والحركة العلمانية، وهما الاتجاهان الرّئيسان في جسد الأمّة، بدلاً من التكفير المتبادل، والصراع على السّلطة، واستبعاد كلّ منها الآخر فعائدنا هي حركة الوصل بين جناحي الأمّة، والتي من خلالها يستطيع التّراث السّلفي أن يواجه قضايا العصر الرّئيسية، كما يستطيع العلماني التّقديمي (الليبيراليّ، أو الاشتراكيّ، أو القوميّ) أن يحقّق أهدافه ابتداءً من تراث الأمّة وروحها، فيأمن الأوّل المحافظة والرجعية ويأمن الثاني الوقوع في التّغريب والعزلة عن الناس، يأمن الأوّل الخروج على المجتمع سرّاً، أو علناً، ومعاداة الوطن، ويأمن الثاني الانتهاء إلى الرّدّة، والوقوع في الثورة المضادّة، وهذا ما يُبرهن عليه واقعنا المعاصر سواءً في موقف الحركة الإسلامية منه، أو في انتكاسه الثّورة العربيّة وردّتها²

¹ حسن حنفي: الدين والثّورة، المصدر السابق، ص 116.

² المصدر نفسه، ص 128.

هذا الجمع بين الرؤى وبين التيارات المتضادة لدى حنفي هو جوهر إعادة بناء التراث القديم من أجل تخطي الصعوبات، والقضاء على معوقات التقدم والنهوض، وتحقيق مناخ فكري جديد تتحقق فيه كل إرادة إبداعية، وكل محاولة من أجل التغيير والتقدم، دون إلغاء للرأي أو طمس للحقيقية، يقول في ذلك: "إذا كان هدف القدمات إثبات عقائد الفرقة الناجية" ضد "الفرق الضالة"؛ فإن هدفنا هو الدفاع عن اجتهادات الأمة كلها، ووضع العقائد كلها على قدم المساواة ومعرفة كيف نشأت في ظروف العصر القديمة، وكيف يمكن أن تحيا في ظروف العصر الجديد، إذا كان هدف القدمات هو بيان "الفرق بين الفرق" فإن هدفنا هو الجمع بين الفرق في وقت الأمة فيه أحوج ما تكون إلى الوحدة الوطنية. إذا كان هدف القدمات "بيان مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين"؛ فإن هدفنا هو "بيان مقال المسلمين واتقان المصلين" إذا كان هدف القدمات عرض "اعتقادات فرق المسلمين والمشركين"؛ فإن هدفنا هو الكشف عن عقيدة الأمة، وكيفية استعمالها من كافة قواها الاجتماعية والسياسية، ولصالح من يتم تأويلها، وفهمها واستخدامها.¹

¹ حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ج1، ص37-38.

المبحث الثالث: الباعث الأصولي والتجديد في فكر حسن حنفي.

النهضة بين الوافد والموروث عند حنفي:

يبدأ الدكتور حسن حنفي مشروعه النهضوي من موقع الإصلاح الديني، وموقع هذا الأخير بالنسبة للنهضة العلمية، معدًا بأن مهمة الإصلاح الديني مهمة سلبية لا تتعدى نقد صور التفكير الديني التقليدي (القضاء والقدر)، ونقد أنماط السلوك الديني عند المؤمنين (التقليد مثلاً)؛ أي أنّ الإصلاح يقوم بمهمة تصفية الماضين، وتجديد التراث القديم، ولكنه لا يضع أسساً فكرية شاملة لإعادة بناء التفكير الديني نفسه، وتحويله إلى نظرية علمية، فالإصلاح الديني على أسس انفعالية، بينما قامت النهضة على أسس عقلية، فيرى بأن الأفغاني قد أثار النفوس، وأيقظها، ولكن هذه اليقظة لم تتحول إلى نظرية عقلية، لذلك كان تأييدها وقتياً لم يستمر، ولم يتعدى مرحلة الإثارة عند تلاميذه.¹

يرى حسن حنفي أنّ إمكانية تحقيق النهضة تكمن في حلّ العقدة الموجودة بين الوافد والموروث، القديم والجديد، وهذه العقدة في رأيه هي تحدّي كبير بالنسبة لكلّ التيارات التي خاضت في إصلاح المجتمع، والبحث عن سُبُل النهوض لاسيّما رواد الإصلاح الديني، الذين لم يتمكّنوا من وضع أسس حقّة للنهضة، بل اعتمدوا على تمجيد التراث حسب رأيه والتقليد، ولأنّهم "لم يستطيعوا أن يأتوا بالفهم والحلّ الناجحين لقضية الأصالة والمعاصرة لأنّهم ابتدأوا بالخطأ المميت برأيه، تنكّرهم للوحي لأنّهم اعتبروه نتاجاً للتاريخ، فإن أصحاب التراث، دعاة

¹ عبد الحليم عطية، جدل الأنا والآخر (قراءة نقدية في فكر حسن حنفي في عيد مولوده الستين، مكتبة مدبولي بالقاهرة، مصر، ط 1، 1997، ص 115.

العودة إلى الأصل، على الرغم من بدايتهم الصحيحة، وذلك عندما أعطوا الأولوية للوحي على التاريخ فإنهم على العموم وقعوا ضحية الخطابية، والعاطفية، والقصور النظري...¹ التي اتخذت على عاتقها إصلاح المجتمع، كما أنّ التجديد لا يقل أهمية عن التراث في فكر حنفي وتكاملهما يحقق لنا النهوض، يقول حنفي: "إنّ الأصالة هي الفكر على مستوى التاريخ والمعاصرة هي الواقع على مستوى السلوك، الأصالة أساس الفكر، والمعاصرة إحساس بالواقع والمشكلتان وجهتان لمنطق واحد وهو منطق التجديد الذي تعرضه الأصالة والمعاصرة على المستوى الأفقي، والذي يعرضه الفكر والواقع على المستوى الرأسي، ومن ثمّ تُصبح الأصالة والمعاصرة منطق الالتزام بقضايا العصر، مع أكبر ضمان ممكن من حيث إمكانيات الحلّ والتطبيق."²

هذا الجمع بين الوافد والموروث لدى حنفي هو ما ميّز منهجه على غرار باقي دعاة الإصلاح، فالرؤية النقدية للوافد والموروث ومدى صدقهما في الواقع حسب رأي حنفي هو الوجه الصحيح لفهم عقدة الأصالة والمعاصرة، التي يبدو أنّها استعصت على المصلحين من قبل، ويشرح حنفي في مشروعه النهضوي المعنى الحقيقي "بالنسبة له هو" للأصالة والمعاصرة محاولاً رسم مجال محدّد يُمكن أن يتّسع فيه مفهوم الأصالة، ومفهوم المعاصرة، ويبيّن أنّ الأصالة "لا تعني الإبقاء على القديم بأيّ ثمن حتى، ولو كان على حساب المعاصرة..."³

¹ عبد الحليم عطية، جدل الأنا والآخر، المرجع السابق، ص 115-116.

² حسن حنفي: قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 1983، ص 50.

³ المصدر نفسه، ص 50.

يرى حنفي أنّ هناك من يعتقد "إنَّ صَحَّ القول" أنّ العصمة في التّراث، أو الأصالة يتمسكون به لا يَحِيدُونَ عَنْهُ قِيدَ أنملة وهذا تعصّب، وهؤلاء يؤمنون بالأصالة والمعاصرة، لكنّهم يتحرّبون لطرفٍ دونَ آخر.

ويُضيف حنفي كذلك "ولا تعني الأصالة الحدّ من المعاصرة، أو من تبني الواقع كلّ، كما يحدث في كثير من الأحيان عندما تغلّف المعاصرة، ويغلّف الواقع الجديد تحت أقنعة من الأصالة؛ لأنه لا جديد تحت الشّمس، غالباً ما يكون الدّافع لذلك هو الحدّ من تطوّر الواقع وابتلاعه داخل القديم، ويعقلون المعاصرة، ويرون الحاضر في مرآة الماضي"¹

وقد سبق أن أعاب حنفي على السلفيين احتواءهم للواقع بقناع التّراث أو الأصالة متهمًا إيّاهم بأنّهم ضدّ التطوّر والتحضّر، ورفض كلّ ما هو حديث، على الرّغم من وعيهم التّام بالمعاصرة، وفي هذا الوضع حسب ما يرى حنفي "تفقد الأصالة دورها في إرساخ قواعد المعاصرة، وتفقد المعاصرة إمكانيات تنظيرها؛ لأنها لن تفهم إلا بقدر رؤيتها من الماضي."²

ويُوضّح كذلك أنّ الأصالة لا تعني الوصاية على المعاصرة، وكأنّ الأولويّة للفكر على حساب الواقع، وأنّها ليست غاية في ذاتها، بل وسيلة لإدراك الواقع في كلّ أبعاده، بل هي وعي بالواقع واتّحاد به، فالأصالة رؤية صائبة للواقع باعتباره مرحلة من مراحل التّاريخ.³

أمّا فيما يخصّ المعاصرة فهي لا تعني المحادثة كما يرى حنفي، الّتي هي مجرد نقل الحديث دون تجسيده في العمل أو فهمه، كما أنّ المعاصرة لا تعبّر عن التّمييز الطّبقي في

¹ حسن حنفي: قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر، المصدر السابق، ص 51.

² المصدر نفسه، ص 51.

³ المصدر نفسه، ص 51.

المجتمع، والذي تصطنعه فئة من الأفراد داخل المجتمع قصدَ بسط السَّيطرة على الأغلبية المعاصرة هي التجسُّد في الواقع، ومحاكاة الحياة اليومية للأفراد، ويَخُص حنفي إلى أنَّ "المعاصرة إعطاء الأولويَّة للواقع على الفكر، حتى يُصبح الفكر هو رؤية هذا الواقع نفسه، ويتمَّ ذلك في قراءتنا للنصوص الدِّينية أو للتَّراث القديم، فإذا كانت الأصالة هي تحويل الفكر إلى الواقع، تكون المعاصرة هي تحويل الواقع إلى الفكر... تعني المعاصرة الاتِّحاد بالواقع، والعيش على مستواه، ورفض جميع صور الانعزالية ... تنشأ المعاصرة من الإحساس بقضايا العصر والالتزام بها، والتي تتركز كلُّها حول قضية النِّمو والتقدُّم، وهو حقّ الواقع الذي يفرض صور فكره، ويرفض ما عداها.¹

في خضمَّ التجاذب بين الماضي والحاضر والمستقبل، بين الأصل والمتغيّر، يقف حسن حنفي بمشروعه النهضوي موقف الوسيط إن صحَّ القول؛ بمعنى يتَّخذ من الماضي سندًا يتكئ عليه لرؤية المستقبل، وتوفّر هذه النظرة للمفكّر يَسْمَح له بالكشف عن إبداعاته في واقع يجمع بين الكفّتين، وهو في نفس الوقت وعيٌّ بالموقف الحضاري، يقول حنفي "وشرط الابداع أيضًا هو وعي المبدع بهذا الموقف الحضاري المثلث الأبعاد، دون الاكتفاء بواحد منها فقط؛ لأنَّ القديم لا يوجد بدون جديد، كلاهما لحظتان في زمان واحد، الماضي، والمستقبل والحاضر؛ أي الواقع المباشر ما هو إلا بوثقه التفاعل وموطنه، الماضي بلا مستقبل موت متخفي والمستقبل بلا ماضٍ مجثث الجذور، والحاضر ما هو إلا ماضٍ حيٍّ متطلّع إلى

¹ حسن حنفي: قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر، المصدر السابق، ص 52.

المستقبل، الماضي ذاكرة جمعية ووعي تاريخي، والمستقبل رؤية للمراحل القادمة، وإعداد لها ووضع للأهداف القومية، والحاضر الوعاء الذي يصب فيه الماضي، وينبع منه المستقبل.¹

في هذا المناخ الذي يجمع بين الأصل والمتغير كما أسمىناه سابقاً، يرى حنفي أنّ كلا الجبهتين الوافد والموروث نصّيتين، نصوصاً من التّراث القديم، ومن التراث الغربي والجبهة الثالثة هي واقع متغيّر حسب نجاعة النّصوص، واقع غير مكتوب، وغير مُدوّن، يقول حنفي: "وبالتالي فإنّ عملية الإبداع في الموقف الحضاري هي قراءة النصوص المكتوبة من منظور الواقع باعتباره نصّاً غير مكتوب، وقراءة الواقع باعتباره نصّاً غير مكتوب من خلال النصوص المكتوبة النص التّراثي القديم والنص التّراثي الغربي، المبدع يعيش في واقع، وينفعل باللحظة الحاضرة، وهنا يأمن المبدع من تكرار القدماء، وتقليد الآخرين، ونسيان الواقع."²

نفهم من قول حنفي هذا أنّه انطلاقاً من هذا الوسط يمكن أن تتفتح بذور النهضة والتّقدّم، من خلال هذا التّكامل بين الوافد والموروث والواقع، لا يمكن إقصاء أي تيّار إصلاحي يتوافق فكره مع الواقع سواءً كان سلفي أو علماني بمختلف مشاريعه، وهذان الأخيران كما يرى حنفي قد فشلا في تحقيق الأصالة والمعاصرة، لذلك كان مشروع التّراث والتّجديد هو المفعّل الحقيقي للنهضة والحضارة. بما أنّنا ذكرنا أن حنفي كان قد تميّز عن رواد النهضة والإصلاح في كيفية معالجة قضية التّراث، وكيفية التّجديد والتّحديث، فقد تميّز عنهم في تحديد مفهوم الحداثة، فقد يفهم منها لدى الكثير من رجال الإصلاح أنّها التغريب والنّهل ممّا لدى الغرب من علوم وفنون،

¹ حسن حنفي، هموم الفكر والوطن، ج2، ص 191.

² المصدر نفسه، ص 191

وسلوكيات اجتماعية، بينما حنفي يقصد بالحدّثة فهم ما لدينا من تراث، والقدرة على التّعامل مع واقعنا في إطار الهوية والخصوصية، يقول حنفي: " ... إنّ تأسيس الحدّثة فينا، وعندنا يتطلّب إعادة الانتظام في تراثنا، إعادة بناء علاقتنا به بصورة حدّثية، إنّ الحدّثة تبدأ باحتواء التراث وامتلاكه؛ لأنّ ذلك وحده هو السّبيل إلى تدشين سلسلة من القطاعات معه إلى تحقيق تجاوز عميق له إلى تراث جديد نصنعه، تراث جديد فعلاً متّصل بتراث الماضي على صعيد الهوية والخصوصية، منفصل عنه على صعيد الشّمولية والعلمية."¹

ويفسّرها في موقف آخر على أنّها اتّباع أساليب العصر ومناهجه، في تحليل التّراث إذن "فالحدّثة لا تعني الغرب بالضرورة، إنّما تعني قدرة التّراث على أن يجتهد طبقاً لظروف كلّ عصر، وإنّه من الظلم البين أن يستأثّر الغرب وحده بالحدّثة، وأن تُحيل الحدّثة إلى الغرب بالضرورة...."²

هذا يفسّر موقف حنفي الرّافض للتّغريب في إصلاح المجتمع، بل الاجتهاد الذّاتي في تكييف تراثنا وفق متطلّبات واقعنا هو في حدّ ذاته حدّثة؛ إذن فالقدّم هو الانتقال من التقليد من نبط التّراث لا يعني التقليد بالضرورة، وهذا ما يُمكن أن يتبادر إلى كثير من الأذهان عند سماع لفظ التّراث، فحسب حنفي "هناك تراثيون مجدّدون مبدعون مثل ابن تيمية في نقض المنطق، وفي الرّد على المنطقتين إنّما التراث يعني البداية بالأنا في مقابل الآخر، وتطوير الثقافة المحلية، وليس استبدالها، وزرع أخرى مكانها ..."³

¹ حسن حنفي- محمد عابد الجابري، حوار المشرق والمغرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1990، ص 74.

² المصدر نفسه، ص 76.

³ المصدر نفسه، ص 76

بسبب كثرة المفاهيم والتعاريف، واختلافها حول تحديد معنى مصطلح من المصطلحات كما هو الشأن بالنسبة لمصطلح التّراث على سبيل المثال، وسبب العجز، وعدم القدرة على نقد الذات والأنا، والتحرّر من ظلمات الفكر السلطويّ كما سمّاه حنفي "تراث السّلطة"، هذه المحاور وغيرها كانت بمثابة البواعث الكبرى لمشروع حنفي النهضوي، الذي حاول من خلاله تحديد المقوّمات الأساسيّة للنهضة والتقدّم، وذلك بتحديد مصطلحي "التّراث" و"الحداثّة"، وإبداء الرّأي في كليهما، وملء الفجوة التي لطالما اتّسعت بين "الأنا والآخر"، "الأصالة والمعاصرة"، "التّراث والتجديد"، و"الجمود والتجديد" منذ عصر النهضة حسب رأيه، وذلك بسبب نقص الوعي لدى الجماهير، وغياب النظرة النقديّة لدى المثقفين، وهذا طبعاّ يُفضي إلى الجهل والتخلّف، ويفتح أبواب التقليد الأعمى للتّراثيين؛ تراث الأُمّة، وتراث الغرب، دون تفعيل ملكة العقل، والإبداع في فهم هذا الإرث الفكري، الذي أُسقط على واقع الأُمّة.

لهذا الغرض نجد حنفي في محطّات عدّة يشرح ويبين الغاية من مشروعه "التّراث والتّجديد"، حيث يقول: "لا يعني "التّراث والتّجديد" اصلاحاّ نظريّا للقديم، بل يعني تغيير الواقع جذريّا بالقضاء على أسباب التخلّف من جذوره النّفسيّة، مهمّة التّجديد إذن عملية لا نظريّة وهي المساهمة في البناء النظري للواقع، وذلك بالقضاء على الأفكار الثابتة فيه، والأحكام المسبقة التي لا يمكن أن تكون أساساً نظريّاً لتغيير الواقع، التّجديد جزء من البناء النظري للواقع، وجانب من الإيضاح للسلوك، فالتّراث ليس غاية في ذاته، بل وسيلة لتحديد الجماهير، وتغيير

الواقع، وليس موضوعاً في ذاته نفخر به وبمعاصرته، ولكن معاصرة الناس هي المطلوب تحقيقه...¹

إذن غاية المشروع هي توعية الجماهير، ومحاولة اجتثاث المفاهيم الخاطئة من نفوس الجماهير وتغيير ثقافتها، وإصلاح واقعها، وإعادة صياغته لمصلحة الجماهير؛ لفهم تراثها وبناء حاضرها، ومستقبلها، لذلك يرى حنفي أنّ هناك علاقة بين الجهل بالتراث، وتقليد الآخر أي كلما زاد وعينا بتراثنا قلّ تقليدنا للآخر، ووعينا بتراثنا هو فهم الدين وفهم الواقع: وهما مفهومان متكاملان عند حنفي بمعنى كلاهما يشكّل لنا التراث، على غرار من يرى أن التراث يقتصر فقط على المقدّس.

وإذا كان حسن حنفي يرى أنّ مشروعه "التراث والتجديد" كفيل بفكّ كلّ العقد التي واجهت الأمة والمجتمع لاسيّما تحقيق الأصالة والمعاصرة، والمواءمة بين الوافد والموروث يمكننا طرح التساؤل التالي: هل فعلاً حقّق مشروع حنفي غايته في وضع النقاط الأساسية التي يُمكن اعتبارها مقومات لنهوض الأمة في التاريخ المعاصر؟

يبدو أنّ حسن حنفي ليس متفاعلاً كثيراً مع واقع الأمة والعالم العربي ككلّ؛ بحيث لم تتخلّص الأمة من جهلها وتخلّفها، سواءً من ناحية وعيها لتراثها أو من ناحية وقوعها تحت الشّعبية الفكرية للآخر، وهذا إن دلّ على شيء إنّما يدلّ على عدم التعافي من عقدة الوافد والموروث، وزيادة اتّساع الفجوة بينهما، يقول حنفي "نحن نزرّح تحت عبء التراث القديم وفي مواجهة التراث الغربي المعاصر، فينا من كل تراث جزء دون أن نتحقّق وحدة الشّخصية بين

¹ حسن حنفي: التراث والتجديد، ص 56.

القديم والجديد، نحن لا نعيش ثقافة واحدة بل ثقافتين كما يظهر ذلك في ازدواجية التعليم وازدواجية الثقافة، وازدواجية السلوك، وازدواجية الشخصية، بالرغم من مرور أكثر من قرن ونصف على التقائنا بالثقافة الغربية.¹

بالنظر إلى واقع الأمة في الوقت المعاصر يمكننا الجزم أنّ واقعها لم يتخلّص بعد من معوّقات النهوض والتقدّم، ودليل ذلك ما ذكره حنفي بخصوص ازدواجية التعليم، فبعض الأنظمة مثلاً لا تتوانى في تلقين مجتمعاتها ثقافة الآخر حتّى وإن تعارضت ومقومات الهويّة للمجتمع، وهذا بطبيعة الحال يفتح مجالاً للصراع الداخلي بين وجهتين لطالما اختلفتا منذ عصر النهضة حول أيّهما أهل لتلقين أفكاره في المجتمع، وهذا ما انعكسه منظومتنا التعليمية في واقعنا المعاصر، وهذا أكيد عائق مثبط لمسيرة النهضة، وذكر حنفي كذلك ازدواجية الثقافة والتي يمكن اعتبارها نتاج مستخلص من إرث المنظومة التعليميّة، ومن المستحيل تحقيق التمدّن والتقدّم في ظلّ صراعات إيديولوجية مبنية أساساً على رفض الآخر.

يرى حنفي أنّه بعد تحليل ودراسة واقعنا المعاصر يمكن أن نستظهر ثلاثة مواقف من التراث الغربي، كلّ موقف له ما يبرّره على السّاحة الاجتماعية، حيث يقول: "موقف الانبهار التّام من كل ما يأتي من الغرب، أو موقف المعارضة التّامة، أو موقف المحايدة الذي يقوم على التّرويح للثقافة الغربية بدعوى التعريف بها دون أخذ أي موقف منها".²

¹ حسن حنفي: قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر، ص 62.

² المصدر نفسه، ص 62-63.

المنبهرون بالغرب يرون فيه الكمال في كلّ شيء، وأنّه مصدر كلّ إلهام جديد، ومنبع كلّ وحي عصري، ينتظرون بفارغ الصّبر ورود أحدث المذاهب الفكرية وآخر الاتجاهات الفنّية من صيحات الموضة والمنتجات المستوردة، وأوّل من يروّج لهذا الوافد هو المفكّر الحقّ، والمتحقّق العصري، المطلّع على آخر صيحات الفكر¹ وهذا اجترار لثقافة الآخر، وتقليد أعمى لا يُفسّر إلّا بالجهل والتخلّف، وهذا الموقف بالذّات الغالب على واقعنا الحاضر، فالكثير من يتغنّى برفضه للغرب وتراثه لسبب تاريخ استعماري، أو عدم المساواة، أو معاداة الدّين، وغيرها من الأعذار الواهيّة، ويقول حنفي: "وقد يكون الرّفص السّطحي للتّراث الغربي أقرب إلى القبول المقنع عند البعض الذين رفضوا الثقافة الغربيّة؛ لأنّها صادرة عن الغرب الاستعماري يرفضونها لرفضهم إيّاه، ويعادونها لمعاداتهم الاستعمار، والحقيقة أنّ ثقافة الغرب وأنماطه الفكرية والعملية تتسرّب إليهم كما نرى في سلوك البورجوازية الوطنية التي تُعادي الغرب من حيث هو قوّة استعماريّة، وتقلّده في سلوكه، ومثله، وأسلوب معيشتة..."²

أمّا موقف المعارضة للغرب يجعل من تراثنا القديم مصدر كلّ شيء، يكفي فقط أن يعود الباحث والمفكّر إلى تراثه، ويبحث في ثناياه عن أسس التقدّم والحداثة، وكلّ ما يأتيينا من الآخر هو في الأصل موجود لدينا فقط تمّت إعادة الصيّغة على صورة مذهب جديد "أمّا موقف المعارضة التّامة؛ فإنّه ناشئ من استحسان التّراث، ومن الاعتقاد بأنّ القديم قد حوى كلّ الجديد الممكن، وأنّه بالبحث في الماضي يمكن العثور على أسس للحاضر، وما آل إليه في المستقبل

¹ حسن حنفي: قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر ، المصدر السابق، ص 63.

² المصدر نفسه ص 63

كلّ فكر غربي يأخذ جانباً من هذا التّراث القديم، ويعقله، ويعرضه كمذهب خاص به، ثمّ نقوم نحن بعد ذلك باستيراده، وهو في الحقيقة موجود لدينا من قبل أيّ أننا نطبق على الفكر ما نطبّقه على المواد الأولى التي تزخر بها تربتنا، والتي يأخذها الغرب ثمّ يعيدها إلينا صناعةً...¹.

فعلاً، فقد حوى تراثنا القديم جواهر المفاهيم الدّينية والدّنيوية التي تتطرّ لرقى المجتمع، إلّا أنّ الضّعف والنقص يظهر في طريقة وكيفية استغلال هذه المفاهيم لصالح التطوّر الاجتماعي إضافةً إلى غياب النّية الحقيقية لدى المفكرين لتطوير هذا التّراث والاستفادة من مكامنه، ولهذا قسّم حنفي التّراث إلى تراث السّلطة وتراث المعارضة. إذن فكرة المعارضة التّامة للغرب ليس لها في الواقع ما يبرّرها.

أمّا فيما يخصّ الموقف الثالث فهو موقف المحايد الذين يقول عنهم حنفي "مهمّتهم عرض الفكر كمهنة أكثر من التعامل معه..."²؛ بمعنى الاهتمام بنقل الأفكار وترجمتها دون البحث عن خلفياتها، وتمحيصها، وهل هي مطابقة للبيئة التي ستنتشر فيها، إلى غير ذلك من المحطّات التي يجب أن يقف عندها الناقل أو المترجم قبل تحويل الفكر من مجتمع إلى مجتمع آخر، وقد ذاع صيت الكثير من المثقّفين والمفكرين بتأليفاتهم الكثيرة والمتنوّعة حول فلاسفة الغرب ونظرياتهم، فيما نجد أنّ حقيقة هذه التّأليفات هي مجرد نقل آلي لأحوال هذه الشّخصيات والنظريات دون تمحيص أو تحليل، يقول حنفي في ذلك "... وسيتّضح ذلك في رسائلنا

¹ حسن حنفي: قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر، المصدر السابق، ص 63.

² المصدر السابق ص 63.

الجامعية التي لا تتعدى في معظمها دراسة مفكر، أو أديب، وتحليل أعماله، وعرض نظرياته بعد الحديث عن بيئته ومؤثراته، المثقف لدينا هو العالم بالفكر الغربي ... لقد تحوّل كثير من مفكرينا إلى مجرد معرفين بالمذاهب، ومصوّرين لها، وأصبحت الثقافة مجرد كم.¹

لا يختلف موقف المحايدين عن موقف المعارضين من حيث النقائص، فالموقف المحايد يقضي على ملكة الإبداع والتحليل والنقد؛ لأنّ المفكر في هذا الموقف لا يكلف نفسه عناء التحليل وتفعيل العقل، يقول حنفي: "... يقرأ الكتاب بالعين، ويخرج عدّة كتب باليد، ومن ثمّ لا يُملي الذّهن، أو يفكر بل ينقل ويعرض ..."²، وأكد أنّ في موقف كهذا لا تُؤتمن فيه المعرفة بحيث يكون المثقف؛ كحاطب اللّيل كما تقول العرب.

إنّ ما يصبو إليه حسن حنفي هو القدرة على إثبات الذات من خلال تحصيل المعرفة الحقّة سواءً من تراثنا القديم، أو من الغرب، وهذا في رأي حنفي لا يمكن أن يتأتّى إلّا عن طريق وعي الجماهير، وتفعيل ملكة العقل في كلّ ما يمكن أن يصدق على واقعنا، بما في ذلك الدّين. يعترف حنفي أنّه حتى في فكرنا المعاصر لازلنا نعتد على التّقليد، وهذا من شأنه أن يضرّ بالقضايا الفكرية والسياسية للمجتمع، تبعا الغرب في كثير من القضايا التي تخدم مصالح الغرب، وفي جوهرها منافية لواقع أمّتنا، كتأييد الغرب في هجومه العنيف على روح التخصّص أمام النظرة الشمولية في العلم، كذلك تأييده في هجومه على الآلية، وعلى سيادة الآلة للإنسان، يقول حنفي: "ونحن في بيئتنا اليدويّة، نردّد مثل ذلك، ونحذّر من طغيان الآلة على الإنسان في

¹ حسن حنفي: قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر، المصدر السابق، ص 64.

² المصدر نفسه، ص 64.

العصر الحديث، ونحن مازلنا إلى حدّ كبير نزرع الأرض، وتنسج الثوب بالنول، إنّنا لا نعاني من طغيان الآلة على الإنسان، بل من غياب الآلة، ومن استمرار العقلية اليدوية، ومن تأخّر عقلية التصنيع في الظهور...¹ هذا وغيره من المسائل التي عارضناها بسبب معارضة الغرب لها. إذن التّبعية من دون وعي هي نقمة على واقع الأمّة، لذلك نجد حسن حنفي يؤكّد دائماً على استخدام العقل في شتّى المجالات، حتّى خلص إلى المواءمة إن صحّ القول بين العلمانية والسّلفية؛ بمعنى آخر أنّه بإمكان المجتمع الاستفادة من آراء الاثنين ما إن تطابقت مع واقعه، لكن ينبغي أن نُشير كذلك إلى أنّ الاستخدام المفرط للعقل في كلّ شيء جذب حنفي إلى الخوض في مسائل دينية عقديّة أكثر حسّاسية لدى المجتمعات المتديّنة والمحافظة، وربّما المُطلّع على عملنا هذا المتواضع يُلاحظ في بعض المواطن أنّنا لم ننتقد، ولم نُشير إلى تلك الجوانب التي خاض فيها حنفي ليس رغبةً منّا في تجاهلنا، ولكن فقط حاولنا البحث عن أهمّ المقوّمات التي من شأنها إعطاء دفعة لعجلة النهضة في الواقع المعاصر.

¹ حسن حنفي: قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر، المصدر السابق، ص 68.

اليسار الإسلامي بين إحياء التراث وتحدي الغرب:

بعد كلّ الإشارات التي سُبقت في هذا المبحث بخصوص ضرورة استخدام العقل في تجديد التراث، إلى الجمع بين الوافد والموروث، أو الأصالة والمعاصرة من أجل تحقيق التقدّم إلى ضرورة نبذ تقليد الآخر، مع شرح بعض المواقف من التراث الغربي. كلّ هذا ينضوي تحت الطّرح العام لحسن حنفي على هذا الطّرح " اليسار الإسلامي"، والذي حدّد أهدافه بأنّه "مقاومة الاستعمار والتخلّف، والدّعوة إلى الحرّيّة والعدالة الاجتماعية، وتوحيد المسلمين في الجامعة الإسلامية، أو الجامعة الشرقية".¹

من خلال هذه المفاهيم والأهداف الجوهرية، نفهم أنّ اليسار الإسلامي هو مشروع مكملّ لجهود رجال الإصلاح في سبيل النهضة، كما يمكن اعتباره ترسيخ "للإصلاح الديني الذي بدأناه في المائتي سنة الأخيرة، ليس فقط على مستوى مخاطر العصر، الاستعمار والإقطاع والرأسمالية، والتخلّف الاجتماعيّ، والقهر السياسي كما هو الحال عند الأفغاني، بل أيضًا على مستوى إعادة بناء الفكر الديني الإصلاحي ذاته، فالأوّل مرّ منذ ابن رشد في الفلسفة، والمعتزلة في أصول الدين، والشّاطبي في أصول الفقه، وابن خلدون في التاريخ، وابن قيمية في الفقه وصياغة التفكير الديني".²

يعدّ مشروع اليسار الإسلامي واجهةً جديدةً تعمل على إحداث طفرة في المجتمعات العربية نحو النهضة والتمدّن، وتحاول الجمع بين مختلف الرّؤى الفكرية في المجتمع دون إقصاء.

¹ أحمد عبد الحليم عطية: مرجع سابق، ص 23.

² حسن حنفي الدين والثورة "اليسار الاسلامي والوحدة الوطنية"، ج8، ص4

إسلامية كانت، أو ماركسية، أو قومية، أو ليبرالية، ومن بين اهتماماته اليسار الإسلامي "أنه" يركّز على التمايز في الأمة الإسلامية الواحدة، بين الأغنياء والفقراء، بين الأقوياء والضعفاء بين القاهرين والمقهورين، بين من يملكون كلّ شيء ومن لا يملكون شيئاً... ويعبّر عن الأغلبية الصّامتة، المقهورين بين جماهير المسلمين، يُدافع عن مصالح الناس، يأخذ حقوق الفقراء من الأغنياء، وينصر الضّعفاء على الأقوياء، وتجعل الناس سواسية ..¹

يرى حنفي أنّ اليسار الإسلامي جاء كردّ فعل على التّجاوزات التي شهدتها المجتمعات في مسارها نحو تحقيق النهوض، فقد غلبت المصلحة الخاصّة على المصلحة العامّة، وأصبح كلّ تيّار ينحاز إلى الغرب حفاظاً على الإرث، والسلطة، والبحث عن السّند، في مواجهة المنافس، يقول حنفي: "الاتّجاهات الدّينية التي قُدّر لها أن تصل للحاكم حوّلت الإسلام المنافس إلى شعائر، وطقوس، وعقائد، وضروريات في حين أنّ الواقع الإسلامي ظلّ مخالفاً لنظم الإسلام، وكأنّ الإسلام، وكأنّ الإسلام الشّعائري المظهر ما هو إلا ستار يُخفي موالاة للغرب والإقطاع العائلي، ورأسمالية العشيرة، أمّا الاتّجاهات الدّينية الأخرى التي لم تصل الى الحكم بالرغم من سعيها لذلك، فقد غلب عليها التعصّب، وضيق الأفق، وتكفير الاتّجاهات التحديثية الأخرى ... الاتّجاهات الليبرالية التي قدر لها أن تحكم قبل الثورات العربية الأخيرة كانت مُوالية أيضاً للغرب كثقافة وإن عاداته كاستعمار ... الاتّجاهات الغربية الماركسية أرادت أن تُقيم نظاماً يُحقّق العدالة الاجتماعية، ويناهض الاستعمار، ولكنه لم يُحقّق الحرية لجماهير المسلمين يطوّر تراثهم حيث يكون ضماناً لتحقيق أهدافهم في الاستقلال الوطني، وقد وقع البعض منها في تبعيّة

¹ حسن حنفي: الدين والثورة، ج8، ص 12.

للقوى الكبرى المماثلة ... الاتجاهات الوطنية الثورية الأخيرة التي أحدثت تغييرات جذرية في
أبنية مجتمعاتنا السياسية والاقتصادية ولكنها سرعان ما انحسرت، وانقلب البعض منها إلى ثورة
مضادة، ولم يؤثر غالبيتها في وعي الجماهير...¹

يمكن أن نعدّ كلّ هذه التّجاوزات معوّقات في طريق النهوض نظرًا لارتباطها بالغرب مهما
كانت الشّعارات إلّا أنّها لطالما خيّبت أمل الجماهير، لذلك يرى حنفي أنّ مشروع اليسار
الإسلامي كفيل بتدارك كلّ المعوّقات وذلك بمراجعة تراث الأمّة، واشتراك الجماهير في تجديد
تراثها، إضافةً إلى توحيد كلمة المسلمين في مواجهة الاستعمار؛ سواءً كان داخلي أو خارجي
يسوّق لنا المثال الثورة الإيرانية الإسلامية ضدّ تسلّط واستعمار الشاه، والتي كان اليسار
الإسلامي نتاجًا لها في نظر حنفي.

إنّ كلّ نزعة تحرّرية تتّخذ الإسلام سندًا لها، وسلاحًا تُجابه به كلّ أشكال التخلّف
والاستعمار هي صورة لليسار الإسلامي، الذي أصبح الحصن الحصين للمسلمين في شتّى
بقاع العالم تحفظ وحدتهم وكرامتهم، وقد يشكّل الرّدا على القوى العظمى التي تسعى جاهدة إلى
نشر تعاليمها العلمانية، ومبادئها البراغماتية، فاليسار الإسلامي "محاولة لنقل المسلمين من قرن
إلى قرن، ومن مرحلة إلى مرحلة، من التخلّف إلى التقدّم، ومن الاستعمار إلى تحرّر، ومن
استغلال الموارد ونهبها إلى سيطرة جماهير المسلمين عليها، ومن الإقطاع العشائري، ورأسمالية

¹ حسن حنفي: الدين والثورة ، المصدر السابق، ص 17.

الطبقات المتوسطة الى اشتراكية جماهير الأمة، ومن القهر والتسلط الى الحرية والديمقراطية

...¹

كان هذا الانتقال المرحلي هو الشكل العام بمشروع حسن حنفي النمضوي الذي أسسه على جملة من المبادئ الأساسية متمثلة في تحقيق مجتمع لا طبقي تسوده العدالة الاجتماعية مع إرساء الحريات الديمقراطية، وضمان التعبير، والمشاركة السياسية لكل المواطنين، وتحرير البلدان لكل المواطنين، وتحرير البلدان الإسلامية المستعمرة، ومجابهة الاستغلال الاستعماري والاستيطان الصهيوني، إضافة إلى إقامة وحدة إسلامية تجمع كل بلدان العالم الإسلامي تتم على مراحل، اعتماد سياسة وطنية غير منارة ومستقلة عن مناطق النفوذ، وسيطرة القوى الكبرى، تدعيم ثورة المستضعفين والمضطهدين في كل مكان.²

لكن ينبغي الإشارة إلى أن النجاح هذا المشروع الحضاري منوطا بمراجعة ثلاثة أبعاد أساسية حسب حنفي، متمثلة في التراث القنع الذي يقصد به التراث العربي الإسلامي بشكل عام، والتراث العربي، وكل ما حوته حضارة الغرب، إضافة الى اتخاذ موقفاً من الواقع الذي نعيشه ، تشكل هذه المعادلة الثلاثية جوهر المشروع الحضاري لدى حنفي، وباستخدام النقدية القائمة على ملكة العقل الواعي، بما ورثه وبما يُفيد إليه، وبما يعايشه يمكننا تخطي كل معوقات النهضة فيما تخص التراث الغربي الإسلامي "التراث القنع" هو مخزون جمعي للأمة يكفي فقط حسن الاستغلال فهو "نظرية للعمل، وموجه للسلوك، وذخيرة قومية يمكن اكتشافها واستغلالها

¹ عبد الحليم عطية، مرجع سابق، ص 23-24.

² حسن حنفي: التراث والتجديد، ص 13.

واستثمارها من أجل إعادة بناء الإنسان، وعلاقته بالأرض، وهما حجرا العثرة اللتان تتحطم عليهما كالجهود البلاد النامية في التطور، والتنمية.¹

إنّ التراث الغربي الإسلامي يعدّ الموجّه العام لسلوك الجماهير، ومصدر كلّ تصوّراتهم لذلك يرى حنفي أن تقف منه موقف الناقد، وتضوّغه وفقاً لتطوّرات المجتمع المستجدة؛ لأنّ إيماننا حسب حنفي هو "التراث والتّجديد وإمكانية حلّ أزمت العصر، وفكّ رموزه في التراث وإمكانية إعادة بناء التراث؛ لإعطاء العصر دفعة جديدة نحو التقدّم، فالتراث كما بيّنا هو المخزون النفسي لدى الجماهير، وهو الأساس النظري لأبنية الواقع.²

إنّ إعادة قراءة التراث يجب أن تكون مبنية على قواعد تتماشى ومقتضيات العصر، أو النهضة بشكل عام، وحسب حنفي تتمّ غربلة الفكر الإسلامي لتقادي ما أسماه بتراث السّلطة أو من أجل التميّز بين اليسار واليمين.

وبخصوص التراث الغربي يرى حنفي أنّ صدمة الحداثة غلبت واقع المدينة الغزلي في المجتمعات الأخرى، وهذا ما خلق لهذه المجتمعات ظاهرة الاستلاب في شتّى المجالات؛ وذلك نتيجة لغياب الوعي بدرجة أولى، وبدرجة ثانية نظراً لقوّة التوسّع، والمدّ الغزلي في شتّى أصقاع العالم من خلال الإرساليات التبشيرية، أو فتح للمراكز الثقافية المروّجة لأفكاره، أو من خلال الهيمنة الاقتصادية، أو من خلال الدّراسات الاستشراقية التي في معظمها تقوم على تغريم جهود وأفكار المجتمعات الأخرى ماعدا الغربية منها، إضافةً إلى طعنها في جوانب اجتماعية

¹ حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ج1، ص7.

² المصدر نفسه، ص 28.

حساسة لدى المجتمعات خاصّة المجتمعات المحافظة، كلّ هذه العوامل ساعدت على هزّ الثقة لدى المثقفين والمفكرين في هذه المجتمعات؛ ممّا فتح لهم الباب واسعاً لمناصرة كلّ ما هو آتٍ أو وافد من الغرب. لهذا الغرض دعا الحنفي إلى ضرورة تغريم وتحجيم دور الغرب، والتّشهير بتجاوزاته في كلّ الأصعدة، وذلك من خلال "إنشاء علم جديد يدعوه الاستغراب في مقابل الاستشراق"¹، كما يرى حنفي أنّ حداثة الغرب أو الحضارة الغربية بشكل عام قد بلغت درجة من التآزم والهرم، لذا وجب على كلّ المجتمعات التي أعدتها الحضارة الغربية مجتمعات متخلّفة العمل على إرساء أسس جديدة سواءً في مجال الحريّات، أو العدالة الاجتماعية، أو احترام حقوق الإنسان، إضافةً إلى "إرساء فلسفة جديدة للتّاريخ تكون الحضارة الأوربية فيها جزءاً من الماضي، وتُوضع مكانها في تاريخ الإنسانية العام، وتكون الحضارة الأوروبية إحدى حلقاتها وليست ممثّلة لها."²

لكن رفض التغريب لا يعني الإحجام بصفة كليّة عن فكر الحضارة الغربية في رأي حنفي بل يجب أن نرجع إلى مصادر التنوير القائمة على العقل، والتي تمجّد الإنسان ومبدأ الحرّيّة والاهتمام بالعالم الحسيّ، وهذا يتطابق طبعاً والمبادئ التي يُدافع عنها حسن حنفي في سبيل تحقيق مشروعه الحضاري.

أمّا بخصوص البعد الثالث في المعادلة وهو الموقف في الواقع، فالواقع هو مجال التّطبيق، ومن خلاله يمكن أن نحكم على مدى نجاعة الفكرة المستقاة من الموروث، أو من الوافد، كما

¹ عبد الحليم عطية: مرجع سابق، ص 27.

² المرجع نفسه، ص 28.

تبقى الصّلة بين الواقع والفكرة متمثّلة في وعي المثقف، فهو الوحيد القادر على تكييف التّراث سواءً القديم أو الغربي مع مقتضيات واقعه، وبما أنّ مشروع حنفي لا يُمكن أن تكتمل معالمه إلّا بدراسة الواقع من خلال الفكر "رسالة الفكر إذن هي التحليل المباشر للواقع بل هي عرض الواقع نفسه، فالواقع فكر ... والفكر هو التعبير عن حركة الواقع، الواقع حركة مستمرة، يتجاوز حاضره إلى مستقبله، والتّجاوز هنا إلى الأمام في حركة التاريخ ... التّحليل المباشر للواقع هو الذي يكشف عن هذا التّقدّم الباطن فيه، كما يكشف عن معوّقات تقدّمه، ... المفكّر الذي يقدر له البقاء هو هذا الذي يعبر عن واقع عصره، أو إن شئنا روح عصره ... وإنّ مهمّة المفكّر هي تحقيق المناط؛ أي رؤية مضمون النّص في الواقع المعاصر الذي يعيش فيه هذا المفكّر، أو الفقيه، أو المجتهد ..."¹

إذن فالواقع شرط لأنّ من خلاله تتحقّق الفكرة؛ بمعنى آخر أنّ حسن حنفي يُعطي الأولويّة للواقع على النّص أو الفكر، وللعمل على النظر، فلا يمكن أن يبقى الفكر حسن الاعتقاد فقط، وهذا ما يبرّر نظريته النّقديّة للعلوم النّقديّة والعقليّة في التّراث العربي الإسلامي.

إنّ ما يمكن أن نستخلصه من خلال هذه النبذة عن فكر حسن حنفي هو أنّ كلّ مفكّر يفكّر وفق مقتضيات عصره؛ بمعنى أنّنا لو قارنّا بين الفكر الإصلاحّي في عهد محمّد بن عبد الوهاب، أو رفاعة الطّهطاوي، أو محمّد عبده، وبين الفكر الإصلاحّي المعاصر في فترة حسن حنفي نجد أنّ بعض المعطيات قد تغيّرت، ولو أنّ الهدف واحد وهو تحقيق النهوض للعالم العربي والإسلامي بشكل عام، فبداوة البيئّة وبساطة الفكر إنّ صحّ القول في عهد محمّد بن

¹ حسن حنفي: قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر، ص 15.

عبد الوهاب جعله يركّز في إصلاحاته على أمور العقيدة، ومحاربة الجهل والخرافات في نطاق ضيق، وعلى الرغم من ذلك فقد بلغ صدى دعوته الجزيرة العربية، وبلاد الشام، وحتى شمال إفريقيا تونس والجزائر وليبيا والمغرب، أما فترة رفاة الطّهطاوي فكانت فترة نموّ، وتقدّم مقارنة بأحوال الحركات الإصلاحية التي سبقت بعقود من الزمن، لاسيّما حملة نابليون على مصر وما تبعها من تطوّرات فكرية، وعلمية، وصناعية، ولهذا السّبب نجد رفاة الطّهطاوي كان قد ركّز في مشروعه الإصلاحي على الجانبين الاجتماعي والسياسي في المجتمع؛ بحيث سعى إلى إسقاط نظام الحكم الديمقراطي الليبرالي على مجتمعه المبني على حسب رأيه على الحرية والمساواة والعدالة الاجتماعية، وغيرها من المبادئ التي تعني بها الغرب، كما لا يفوتنا أن نشير إلى إسهاماته في الترجمة التي أعطت دفعا وسط الطبقة المثقفة في المجتمع، وكنا قد أشرنا إلى الشيخ الإمام محمّد عبده تلميذ الأفغاني، والذي ركّز إصلاحاته على الجانب الاجتماعي كالتربية، وحقوق المرأة، وإصلاح القضاء، وغيرها من المجالات التي حاول من خلالها إبراز دوره الإصلاحي والطلّاعي في سبيل تحقيق نهضة اجتماعية، والفرق بين هؤلاء المصلحين وحسن حنفي هو أنّ هذا الأخير كان قد ثار ضدّ الإرث العربي الإسلامي برمته في سبيل استنباط المعرفة الحقّة القادرة على تحقيق مشروع حضاري للأمة، تتوافق فيه كلّ الرّؤى دون إقصاء، وتتماشّى مع واقع الأمة، وانتقد التّراث القديم، وفكرة الإيمان المطلق، كما دعا إلى عرض كلّ فكرة إلى معيار العقل، ورفض التّغريب، وسيطرة الفكر الغربي، إلّا ما توافق وواقع الأمة وهويّتها، وانتقد السّلفية والعلمانيّة، وأقرّ بإمكانية التّوفيق بين آرائهما في خدمة المجتمع

كما نظَّرَ اليسار الإسلامي الذي أعدَّه الحصن الأمين للمسلمين، والطَّريق الأمثل لتحقيق
النهضة والتقدُّم.

الفصل الرابع

*الفصل الرابع: النظرة النقدية بين مشروع النهضة والحداثة (محمد عابد الجابري)

المبحث الأول: التراث ومشكلة الحداثة عند الجابري

المبحث الثاني: نقد العقل العربي عند الجابري

المبحث الثالث: أسس تجديد الفكر العربي في منظور الجابري

تمهيد

مع وقوف العلم اليوم على مشارف القرن الواحد والعشرين، يكون قد مضى قرن كامل على تبلور اليقظة العربية الحديثة في أهداف وطنية قومية، سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية، كشفها الوعي العربي المستيقظ في شعار النهضة الشّعار الذي صار منذ ذلك الوقت علماً عليها ومشروعاً لتحقيقها¹

محمد عابد الجابري علّم من أعلام النهضة في التّاريخ المعاصر، كبقية رجال الاصلاح ممن سبقوه وممن عايشهم آمن الجابري بمشروعية تحقيق النهضة في العالم العربي المعاصر، ويعتبره كذلك خلال المائة سنة الماضية كانت هناك محاولات عملاقة من أجل تحقيق التّطوّر والتّقدّم للبشرية جمعاء إلا أنّ حظ الأمم العربية من هذه المحاولات لم يبلغ مستوى طموحهم بكثير، هذا ما يدفع إلى طرح تساؤلات حول مدى تمكّن العرب من تحقيق نهضتهم، وهل فعلاً هم يعيشون في واقع الحلم الذي عاشوه منذ مائة عام؟ وهل حقّقوا من التّقدّم ما يكفي لجعل مشروع النهضة ذلك يتحوّل فعلاً إلى مشروع للثّورة؟ هذه الأسئلة وغيرها طرحها الجابري للإبانة عن فاعلية العقل العربي في تخطّي عقبات التّقدّم والتّطوّر، ويرى الجابري أنّ هذه الأسئلة مشروعة في هذا الوقت بالذّات، لأنّنا نشعر فعلاً بأنّ شيئاً ما لم يتحقّق أو لم ينجز في هذه النهضة العربية وبالتالي نشعر بأنّنا لم ننجز بعد نهضتنا كاملة.

¹ محمد عابد الجابري_ الخطاب العربي المعاصر_ دراسة تحليلية نقدية_ مركز دراسات الوحدة العربية_ 1982_ ص7.

فعلا ما ذكره الجابري سابقاً أنّ نهضتنا لم تكتمل هو أمر يقيني، ولما أسهب هو وغيره من رواد الإصلاح في التاريخ المعاصر في البحث عن مقومات النهضة وطرح التساؤلات حول سبب فشل بعض جوانب الإصلاح وأهم العقبات التي حالت دون تحقيق النهضة العربية، ورغبةً منا في معرفة الجهود التي بذلها في تنوير العقل العربي ودفعه نحو النهوض، سنحاول التطرّق إلى أهم القضايا التي أثارها الجابري في مشروعه الاصلاحي، والتي يمكن اعتبارها مقوماً من مقومات النهوض لا تختلف في أهدافها عن القضايا التي تمّ إثارتها لدى رجال الإصلاح الذين سبق وأشرنا إليهم في الفصول الثلاثة السابقة.

المبحث الأول: التّراث ومشكلة الحداثة عند الجابري

لطالما طرح مصطلح التّراث والحداثة جملة من الاستفهامات حول مستقبل النّهضة العربية، وقد اتّسعت الرّؤى حول تحديد الأولوية بكلا المصطلحين لذلك نلاحظ من خلال دراستنا لبعض مواقف الفكر النهضوي، أنّ هذين المصطلحين قد قسّما السّاحة الفكرية إلى ثلاثة أقسام على أكثر تقدير وهو ما لمسناه عند حسن حنفي في الفصل الذي سبق، قسم أوّل يهتم بالتّراث متناسيا كلّ تطوّر وتقدّم حضاري قادم من الغرب، وهذا موقف تبناه السلفيون، وقسم ثاني تغريبي رافض لكلّ ما هو قديم، يبجل الغرب وما فيه من قيم وحضارة، وهذا موقف تبناه الليبراليون التغريبيون، وقسم ثالث توفيقى ينتقي من كلاهما من التّراث ومن حداثّة الغرب، وهذا موقف تبناه بعض المصلحين العرب إن لم نقل رفاة الطهطاوي الذي كان يميل أكثر إلى الغرب في بعض المناقب إلّا أنّه لم يفرط في هويته العربية والإسلامية، ونجد كذلك الشيخ الإمام محمد عبده الذي لا يرفض التّعامل مع حداثّة الغرب في العلوم العقلية التي تنتفع بها مجتمعاتنا، ونفس الموقف نجده عند حنفي حينما يحاول الجمع بين التّراث والحداثة.

لكن ما يهمنا هنا هو موقف الجابري الذي يرى أنّ هناك جملة من التّساؤلات قد طرحت بعد توسّع ظاهرة الاشتغال بالتّراث، وهناك من رأى أنّ هذه الظّاهرة هي نتاج مرض أصاب المثقّفين العرب بعد نكسة 1967م وهو ما سموه "عُصاب جماعي" ورأى هؤلاء أنّ المثقّفين العرب ارتدّوا إلى الوراء إلى "التّراث"، وهؤلاء يشكون من أنّ الاهتمام

بالتّراث وقضاياها يصرف الاهتمام بالحادثة ومتطلّباتها، إنّه يرون أنّ التّراث العربي الإسلامي هو ككل تراث، مجرّد بضاعة تنتهي إلى الماضي، ويجب أن يبقى الماضي وبالتالي فلا يشتغل بها¹ إنّ هؤلاء الذين يشتكون من التّراث يعتقدون أنّ هذا الاهتمام هو على حساب الحادثة التي يمكن أن تسهّل تقدّم المجتمع على عكس الجدل التّاريخي الوهمي للتّراث.

لذلك يرى الجابري أنّ هذا الموقف إنّما يعبر عن جهل تام بالمشكل المطروح في الثّقافة العربية. "لأنّ ما يميّز الثّقافة العربية منذ عصر التّدوين إلى اليوم هو أنّ الحركة داخلها لا تتجسّد في إنتاج الجديد بل في إعادة إنتاج القديم"² وهذا ما أكّد لهم أنّ التّراث هو مجرّد عملية بناء داخلية لما هو قديم فقط، وهذا ما عبّر عنه الجابري بـ "الفهم التّراثي للتّراث"، وعلى عكس هؤلاء فإنّ الجابري يرى أنّ الحادثة لا تعني رفض التّراث ولا القطيعة معه بقدر ما تعني الارتقاء بطريقة التّعامل مع التّراث إلى مستوى ما نسميه بالمعاصر، أعني مواكبة التّقدّم الحاصل على الصّعيد العالمي"³

إنّ على حسب رأي الجابري فالتّراث يحتاج إلى إعادة قراءة جديدة حداثيّة دون أن نهمله كلياً، لأنّ جوهر الحادثة هو مدى صدق طرحها في خطابها وهو ما يُعبّر عنه بالمعاصرة، والرّؤية النّقدية للتّراث هي الوجه الآخر لفهم مضمونه وهذه وجهة نظر معظم

¹ محمد عابد الجابري_ التّراث والحادثة_ دراسات ومناقشات_ مركز دراسات الوحدة العربيّة_ بيروت لبنان_ ط1_ 1991_ ص15.

² المصدر السابق، ص15.

³ المصدر نفسه، ص15، 16.

أعلام الفكر المعاصر، مثلاً عبد الله العروي ينطلق من مشروعه النقدي من مقدّمة تأسيسية وموجهة تقول " لا مفرّ ... لكلّ من أراد نقد الوضع الفكري العربي أن يبدأ من البداية أي بنقد الفكر التقليدي السائد"¹ العروي يرفض التّحجر والاكتفاء بالماضي، ويحثّ على التّفّتح على الآخر وتحديد ما يسميه بالمقوّمات الشّخصية، وهذا يتوافق مع نظرة الجابري للتراث والحداثة.

والرّؤية النّقديّة للتراث عند الجابري جاءت بعد قراءة للمدوّنات والتمتون التّراثية لينتقد آليات الفكر والتّفكير العربي الإسلامي، معبراً أنّ معركة التّأخر الثقافي في المجتمع العربي تقتضي مواجهة جبهة الذهنيات المتّصلة، وذلك باستعمال الموضع النقدي من أجل المساهمة في تفتيت نواتها الصّلبة المتمثّلة في الآليات الموروثة في فكرنا، هذه الآليات المستعارة من أزمنة لا علاقة لها بحاضرنا ومستقبلنا في تغييرهما وجدّيتهما المتواصل.² يكمن الفهم الصّحيح للتراث في تحديد الآليات التي تُفصح عن محتواه انطلاقاً من واقعنا الذي في حركية مستمرة نحو التّقدّم.

ويسر لنا الجابري في كتابه نحن والتّراث قراءة جديدة للتراث ونظرته النّقديّة أو قراءته الشّخصية للتراث حول كيفية التّعامل مع هذا الأخير، كما يبتعد عن مبدأ الشّمولية في قراءة التّراث، ويضيف كذلك أنّها قراءات وليست قراءة أيّ كل واحد منها أنجزت بمعزل عن الأخرى، " بمعنى أنّه لم يكن هناك تصوّر مسبق ينظّمها جميعها، تصوّر يجعل

¹ عبد الإله بلقزيز_ من التّهيئة إلى الحداثة_ مركز دراسات الوحدة العربيّة_ بيروت_ ط1_ 2009_ ص153.

² محمد عابد الجابري_ نحن والتّراث_ قراءة معاصرة_ في تراثنا الفلسفي_ المركز الثقافي العربي_ بيروت_ ط6_ 1993_ ص11.

الواحدة منها تخضع لتأثير الباقي وهيمنة الكل، بل العكس، لقد أُنجزت كلّ واحدة منها على حدى وبعيدا عن أية هيمنة خارجية، لقد فضّلنا الانطلاق من الجزء بحثا عن الكلّ اقتناعا منا بأنّ الكلّ الجاهز يضلّل القارئ ويشوّه المقروء.¹

الجابري يحدد لنا معالم المنهج الذي سطره في قراءة التّراث بحيث فضّل الانطلاق من الجزء باحثاً عن الكل، على عكس نمط التّفكير الذي كان سائدا في مجتمعاتنا الذي يمكن أن نسميه التّفكير الجاهز إن صحّ القول، وسماه حسن حنفي من قبل تراث السّلطة الذي يفرض على أذهان الأمّة دون تحمّل عناء المناقشة والتّمحيص، وهذا من شأنه تضليل القارئ ويشوّه في نفس الوقت هذا التّراث حسب رأي الجابري.

يتحدّث عن القراءة المعاصرة للتّراث التي تجعل من التّراث نفسه معاصراً لنفسه على صعيد الاشكالية والمحتوى المعرفي والمضمون الايديولوجي، كما يمكن لهذه القراءة أن تجعل من التّراث معاصراً لواقعنا دون أن يتنافى وفكرنا أو فهمنا له، من أجل إعادة صياغته أو بناءه، كأنّ الجابري يريد أن يضيفي على التّراث الموضوعية باعتباره موضوع دراسة، ومن جهة أخرى ربط صلتنا به باعتباره جزءا من ذاكرتنا، فهذه القراءة تعتمد الفصل والوصل كخطوتين منهجيتين رئيسيتين.²

يعرض الجابري القراءات السّائدة للتّراث منتقداً إياها بقوله: فالنّظرة السّلفية للتّراث يكون جوهر الحوار فيها ما بين الماضي والمستقبل مع تغييب تامّ للحاضر الذي طغى عليه

¹ محمد عابد الجابري_ نحن والتّراث ، المصدر السابق، ص12.

² المصدر نفسه ، ص12.

الماضي وامتدّ إلى المستقبل، هذه القراءة تسعى إلى إحياء أمجاد الماضي وتأكيد الذات في موقف دفاعي ضدّ حداثة الغرب بجميع أشكالها، معتمدة على قراءة إيديولوجية سافرة كما يرى الجابري أساسها إسقاط صورة المستقبل المنشود، المستقبل الإيديولوجي على الماضي، ثم البرهنة على انطلاقاً من عملية الإسقاط هذه على أنّ ما تمّ في الماضي يمكن تحقيقه في المستقبل.¹

تجسّد هذا التّيار بادئ الأمر في حركة إصلاحية نهضوية متطلّعة إلى تحديث المجتمع في شتّى مجالاته رافضة لكلّ أشكال التّقليد والجمود، ممثلة في شخص الأفغاني وتلميذه محمد عبده، همّهما الوحيد هو إحياء الإسلام الحقيقي والحفاظ على كلّ عناصر الهوية، لكن حسب رأي الجابري سرعان ما تغيّرت هذه النّظرة الإصلاحية النّهضوية، وانقلبت فيها المفاهيم يقول الجابري: "لكن الذي حدث هو العكس تماماً لقد أصبحت الوسيلة غايةً في الماضي الذي أعيد بناؤه بسرعة قصد الارتكاز عليه للنّهوض أصبح نفسه مشروع النّهضة، هكذا أصبح المستقبل يُقرأ بواسطة الماضي، ولكن لا الماضي الذي كان بالفعل، بل الماضي كما كان ينبغي أن يكون."²

يخلّص الجابري إلى أنّ القراءة السّلفية للتّراث هي قراءة لا تاريخية، لا ينتج عنها إلّا الفهم التّراثي للتّراث، وهذا عبء على الفكر والواقع، هذا الفهم الذي يأخذ أقوال الأقدمين كما هي، سواء تلك التي يعبّرون فيها عن آرائهم الخاصّة أو التي يرون من خلالها أقوال

¹ محمد عابد الجابري_ نحن والتّراث ، المصدر السابق، ص12.

² المصدر نفسه ، ص13.

من سبقوهم، وأهم ما يميّز هذا المنهج كما يرى الجابري الاستنساخ والانخراط في إشكاليات المقروء والاستسلام لها، وهكذا فما يعاني منه هذا المنهج يتلخّص في آفتين اثنتين، غياب الروح النقدية وفقدان النظرة التاريخية، وطبيعي أن يكون إنتاج هؤلاء هو التّراث يكرّر نفسه في الغالب بصورة مجرّاة وردئية.¹

أمّا بخصوص القراءة الثّانية للتّراث تتمثّل في القراءة الليبرالية للتّراث أو ما يسمى بالتّيّار الحداثي، أنصار هذا التّيّار يرون أنّ مشروع النّهضة العربي لا يمكن أن يتحقّق إلّا بمسيرة ومتابعة الحضارة الغربية باعتبارها نموذجاً للتّقدّم والتمدّن لذلك يرى الجابري أنّ "الليبرالي العربي ينظر إلى التّراث العربي الإسلامي من الحاضر الذي أحياه، حاضر الغرب الأوروبي، فيقرأه قراءة أوروبية النّزعة، أي ينظر إليه كمنظومة مرجعية أوروبية، لذلك فهو لا يرى إلّا ما يراه الأوروبي".²

هذه القراءة الاستشراقية تقدّم نفسها كقراءة عملية تتوخّى الموضوعية وتلتزم الحياد وتتفني أن تكون لها أيّة دوافع نفعية أو أهداف إيديولوجية، سماها الجابري، السّلفية الاستشراقية تدّعي أنّها تأخذ من المستشرقين منهجهم العلمي فقط غير أنّها في نفس الوقت تأخذ الرّؤية مع المنهج الذي يستحيل الفصل بينهما، هذه القراءة الليبرالية للتّراث

¹ محمد عابد الجابري_ التّراث والحداثة_ ص26.

² محمد عابد الجابري_ نحن والتّراث_ ص14.

تتكشف دعوتها للمعاصرة حسب رأي الجابري بل هي تجسيد لاستلاب الذات، "الذات لا بوصفها حاضراً متخلفاً وحسب، بل أيضاً وهذا هو الأخطر بوصفها تاريخاً وحضارة".¹

القراءة الثالثة للتراث هي القراءة اليسارية، تقوم هذه القراءة على العلاقة الجدلية بين مشروعية كل واحد منهما ينتظر دفعاً من الآخر مشروع الثورة أو المستقبل ومشروع التراث متمثلاً في الماضي يقول الجابري: " والفكر اليساري العربي المعاصر كآته في هذه الحلقة المفرغة باحث عن منهج للخروج منها"² لقد فشل الفكر اليساري العربي المعاصر في تطبيق فكرة المنهج الجدلي في قراءته للتراث لأنه حسب الجابري لا يتبنى المنهج الجدلي كمنهج لـ "التطبيق" بل يتبناه كمنهج "مطبّق"، وهكذا فالتراث العربي الإسلامي يجب أن يكون انعكاساً للصراع الطبقي من جهة، وميداناً للصراع بين المادية والمثالية من جهة أخرى، ومن ثمة تصبح مهمة القراءة اليسارية للتراث هي تعيين الأطراف وتحديد المواقع في هذا الصراع المضاعف، وهذا استعصى على الفكر اليساري العربي القيام بهذه المهمة بالشكل المطلوب، وهذا ما يحدث، وهذا ما يقلقه ويقض مضجعه، ألقى باللائمة على التاريخ العربي غير المكتوب، أو تذرّع بصعوبة التحليل أمام هذا التعقيد البالغ الذي تتّصف به أحداث تاريخنا، وإذا أصرّ بعض المنتمين إلى هذا الجناح على اقتحام الصّعاب فصلوا الواقع التاريخي على القالب النظري، وفي هذه الحالة

¹ محمد عابد الجابري_ نحن والتراث ، مصدر سابق ، ص15.

² المصدر نفسه_ ص15.

فإذا لم يسعفهم الصّراع الطّبقّي قالوا بالتّواطؤ التّاريخي وإذا لم يجدوا مادية قالوا بالهرطقة.¹

يرى الجابري أنّ هذه القراءة اليسارية الماركسية الادّعاء واحمت القراءة الاستشراقوية للتراث أو الليبرالية، غير أنّ القراءة الثّانية "اليسارية" تختلف عن الأولى "الاستشراقوية" لكونها تعني تبعيتها للماركسية وتفاخر بها، إلّا أنّها تجعل أنّها تابعة ضمّنيا لنفس الإطار الذي تصدر عنه القراءة الاستشراقوية لتراثنا، كما أنّ فكرة "المادية التّاريخية" التي اعتمدتها كمنهج مطبّق وليس كمنهج للتّطبيق هي نفسها مؤطر داخل إطار المركزية الأوروبية، إذن القراءة اليسارية والاستشراقوية كلاهما سواء باعتمادهما على الفهم من خارج لتراثنا.

إذن فالقراءات الثلاث للتراث تعتبر أبرز العناصر الذاتية التي تدخل في تشكيل حضور التّراث كمفهوم إيديولوجي، في السّاحة الفكرية العربية الرّاهنة.² ممّا جعله كائنا معرفيا قائما بذاته، وحسب رأي الجابري فإنّ القراءات هي قراءات ذاتية وليست موضوعية، فالقارئ العربي مؤطر بتراثه بمعنى أنّ التّراث يحتويه احتواء يفقده استقلاله وحرّيته، لقد تلقّى العربي تراثه منذ ميلاده ككلمات ومفاهيم ولغة وتفكير... كلّ ذلك بدون نقد وبعيدا عن الرّوح النّقدية... فعندما يقرأ القارئ العربي نصّا من نصوص تراثه يقرأه

¹ محمد عابد الجابري_ نحن والتّراث ، المصدر السّابق_ ص15.

² محمد عابد الجابري_ التّراث والحدّات_ ص29.

متذكّرا لا مستكشفا ولا مستفهّما.¹ هذا المفهوم الإيديولوجي للتّراث يقتل لدى المثقّف العربي وازع النّقد والابداع ممّا يجعله حبيس تراث توقف عن النّمو منذ قرون، تراث تفصله عن الحاضر مسافة علمية طويلة.

كما أنّ القارئ العربي في رأي الجابري مثقل بحاضره، يسعى إلى البحث عن عزائه في تراثه ويقرأ فيه آماله ورغباته، إنّهُ يريد أن يجد فيه العلم والعقلانية والنّقد، أي كلّ ما يفتقده في حاضره سواء على صعيد الحلم أو صعيد الواقع² لهذا الغرض يرى الجابري ضرورة فصل الذات عن التّراث، وتجنب قراءة المعنى قبل قراءة الألفاظ والتحرّر من الفهم الذي تؤسسه المسبقات التّراثية أو الرّغبات الحاضرة، والتّوجه إلى استغلال معنى النّص من ذات النّص نفسه أي من خلال العلاقات القائمة بين أجزائه.

بعد عرض الجابري لأهم الرّؤى حول التّراث يُظهر لنا أن هذه الخطابات التي مثلت في مرحلة ما الفكر العربي منه الحديث والمعاصر لم تتمكن من تحقيق نهضة عربية شاملة، غياب النّظرة النّقدية للتّراث، وغياب المنهج العلمي في تحليل الواقع، وبسبب سيطرة الإيديولوجيات على السّاحة الفكرية، يقول الجابري: "الخطاب الفلسفي في الفكر العربي الحديث والمعاصر خطاب إيديولوجي سافر وبالتالي فهو يحمل معه ومستعد لأن يحمل طبيعته، كلّ التّناقضات الممكنة مادامت تجد تبريرها إيديولوجيا عند صاحبها... لا

¹ محمد عابد الجابري- نحن والتّراث _ص22.

²المصدر نفسه، ص23.

يكون الخطاب الفلسفي جديراً بهذا الاسم إلا إذا استطاع أن يحول الإيديولوجي إلى نظري...¹

مبادئ قراءة التراث عن الجابري:

لقد اهتم رجال الفكر العربي منذ مطلع القرن التاسع بدراسة التراث العربي الإسلامي وهذا انطلاقاً من واقع قد فرض عليهم العودة إلى الأصل للبحث عن إجابة لما يجابههم من تطوّر وتقدّم أو ما يسمى بصدمة الحداثة، وقد فرضت إشكالية الأصالة والمعاصرة نمطاً جديداً من التفكير، تفكير إيديولوجي يخدم تياراً على حساب تيار آخر إلا أنّ هدفهم واحد وه تحقيق التقدّم والتّمدين لمجتمعاتهم، والجابري واحد من بين هؤلاء المفكرين الذين اهتموا بدراسة التراث وعلاقته بالحداثة، وذلك من خلال منهج علمي معاصر ينتقد من خلاله العقل العربي الذي يمكن اعتباره المسؤول الأول عمّا آلت إليه وضعية المجتمع العربي، وفي إطار هذا المنهج حدد الجابري مفاهيم مقاصد لكل من التراث والحداثة وخطوات يستند إليها في قراءة التراث.

مفهوم التراث:

يذكر الجابري كلمة "تراث" في اللغة العربية لم يعرف في أي عصر من عصور التاريخ العربي من الازدهار ما عرفه هذا القرن² فعلا قد عرف هذا المصطلح "التراث"

¹ محمد عابد الجابري_ الخطاب العربي المعاصر_ دراسة تحليلية نقدية_ مركز دراسات الوحدة العربية_ بيروت_ ط4_ 1994_ ص165.

² محمد عابد الجابري_ التراث والحداثة_ ص21.

خلال القرن العشرين سيلا من الدّراسات لم يشهدها الفكر العربي فيما سبق، وقد تحدثنا في الفصلين الأوّلين لهذه الدّراسة عن بعض رواد الجيل الأوّل للنّهضة أمثال محمد ابن عبد الوهاب والسنوسي والطنطاوي ومحمد عبده، إلّا أنّ مصطلح التّراث لم يتداول بنفس الصّيغة التي أصبح عليها في فترة القرن العشرين، وهذا راجع إلى طبيعة التّركيبة الفكرية لهؤلاء، لكل منهم قناعاته حول الموروث العربي الإسلامي، باستثناء رفاة الطنطاوي الذي عاش الفترتين فترة التقليد قبل البعثة إلى باريس وفترة الحداثة خلال تواجده في باريس، ورغم هذا استطاع أن يوائم بين الفترتين إلى حدٍّ ما وكانت له إسهامات واسعة في نهوض المجتمع المصري والمجتمع العربي على العموم.

يقصد بالتّراث عند الجابري "الموروث النّفافي والفكري والدّيني والفنّي، وهو المضمون الذي تحمله هذه الكلمة داخل خطابنا العربي المعاصر، ملفوفا في بطانة وجدانية إيديولوجية، لم يكن حاضرا لا في خطاب أسلافنا ولا في حقل تفكيرهم، كما أنّه غير حاضر في خلاب أي لغة من اللّغات الحيّة المعاصرة، التي تستورد منها المصطلحات والمفاهيم الجديدة علينا، إنّ هذا يعني أنّ مفهوم التّراث كما نتداوله اليوم إنّما يجد إطاره المرجعي داخل الفكري العربي المعاصر ومفاهيمه الخاصّة، وليس خارجها، فالإلى هذا الإطار وإليه وحده يجب أن نتّجه باهتمامنا الآن.¹

¹ محمد عابد الجابري_ التّراث والحداثة ، المصدر السّابق_ ص23_24.

وقد أصبح لفظ التّراث بالنّسبة للوعي الفكري العربي المعاصر يشير إلى ما هو مشترك بينهم، إلى التّركة الفكرية والروحية التي تجمع بينهم لتجعل منهم جميعا خلفا لسلف، التّراث أصبح بالنّسبة للوعي العربي المعاصر عنوانا على حضور الأب والابن، حضور السّلف في الخلف، حضور الماضي في الحاضر... ذلك مضمون الحي في النفوس الحاضر في الوعي الذي يعطي النّقافة العربية الإسلامية عندما ينظر إليها بوصفها مقوّمًا من مقوّمات الدّات العربية ... إنّّه في آنٍ واحد المعرفي والإيديولوجي وأساسها العقل وبطانتها الوجدانية في النّقافة العربية الإسلامية.¹

إذن حسب رأي الجابري التّراث نفسه يعتبر مقوّمًا من مقوّمات النّهضة فبدونه لا يمكن الاستمرارية في المواقبة، فالدّعوة إلى الأخذ من التّراث والرجوع إلى الأصول ميكانيزما نهوضيا عرفته اليقظة العربية الحديثة، كما عرفته جميع اليقظات النّهضوية الأخرى، فهذه الدّعة للتّراث تكون على انتظام حتّى يمكن الارتكاز عليها كأساس متين في فهم نقد الحاضر والماضي والقفز إلى المستقبل، كما أنّ العودة للتّراث هي تأكيد للدّات وتحسينها ضدّ خطر الآخر القادم من الغرب، من هيمنة مؤسساته للأمة العربية وهويّتها، إذن فالتّراث صمّام أمان للأمة "فأصبح التّراث هنا مطلوبًا ليس فقط من أجل الارتكاز عليه والقفز إلى المستقبل، بل أيضا وبالدرجة الأولى من أجل تدعيم الحاضر من أجل تأكيد الوجود وإثبات الدّات".²

¹ محمد عابد الجابري_ التّراث والحداثة ، المصدر السابق، ص24.

² المصدر نفسه ، ص25.

إنَّ الصَّورة الإيديولوجية للتراث الموظَّفة من طرف دعاة التَّقليد والنَّظرة السَّلفية للمتخرِّجين من الجامعات والمعاهد الأصلية كالأزهر والقرويين والزَّيتونة، هذه الصَّورة تقوم على منهج الفهم التَّراثي للتراث، الذي أساسه الاستتساخ والنَّوْبان في الماضي مع تغييب النُّظرة التَّاريخية والنَّقدية، هذه النُّظرة تتوافق مع نظرة إيديولوجية أخرى سبق وأشرنا إليها وهي النُّظرة الاستشراقية وما تفرَّع عنها من نزاعات تصبَّ كلُّها في المركزية الأوروبية، في مقابل هذا كلُّه نجد نظرة الجابري والعلمية والموضوعية القائمة على المفهوم الفكري للتراث المكتوب، حيث يقول: "سبق أن أبرزنا قبلا أن المقصود بالتراث كما يتحدد داخل الخطاب النّهضوي العربي الحديث والمعاصر، هو صورة أساسية، الجانب الفكري في الحضارة العربية الإسلامية، العقيدة والشريعة، واللغة والأدب والفن والكلام والفلسفة والتصوّف...¹

انطلاقاً من كون أنَّ التراث هو المكتوب، فإنَّه مرتبط بعصرٍ معيّن، هو عصر التّدوين، وعليه وبحسب الجابري فإنَّ هذا التراث موجود هناك والمسافة بين هناك وهنا تزيد كلّ يوم اتساعاً وبعداً، وإذا وجب النّظر في الجسر الذي يربط بين التراث والحداثة، فإنَّ مهمّة الجابري تتحدّد في إيجاد مثل هذه النّظرية التي تربط بين التراث كما هو مجسّد في عصر التّدوين وضرورات الحداثة، إنَّ معالم هذه النّظرية تتلخّص في زاويتين، زاوية الموضوعية، وزاوية الاستمرارية أو انتظام الحداثة في التراث، تقتضي زاوية الموضوعية

¹ محمد عابد الجابري_ التراث والحداثة ، المصدر السّابق ، ص30.

الفصل بين الذات والموضوع، أو فصل التراث عن هموم العصر¹، وذلك انطلاقاً من الخطوات التالية:

(1) المعالجة البنيوية للتراث: هي الانطلاق في دراسة التراث من النصوص كما هي معطاة لنا، مع تجنب قراءة المعنى قبل قراءة الألفاظ (الألفاظ كعناصر في شبكة من العالقات وليس كمفردات مستقلة بمعناها)، يجب التحرر من الفهم الذي تؤسسه المسبقات التراثية أو الرغبات الحاضرة... ويجب وضع كل ذلك بين قوسين والانصراف إلى مهمة واحدة هي استخلاص المعنى من النص من ذات النص نفسه، أي من خلال العالقات القائمة بين أجزائه.²

(2) التحليل التاريخي: في هذه الخطوة يتم ربط فكر صاحب النص، الذي أعيد تنظيمه خلال المعالجة البنيوية بمعالجه التاريخي بكل أبعاده الثقافية والسياسية والاجتماعية وهذا الربط ضروري لفهم تاريخية الفكر المدروس جينياً لوجيته، وضروري كذلك لاختيار النموذج البنيوي، والصحة هنا تتعلق بالإمكان التاريخي الذي يجعلنا نتعرف على ما يمكن أن يقوله النص وما لا يمكن أن يقوله، وما كان يمكن أن يقوله ولكن سكت عنه.³

(3) الطرح الإيديولوجي: وهي الكشف عن الوظيفة الإيديولوجية، والاجتماعية والسياسية التي أداها الفكر المعني، أو كان يطمح إلى أدائها داخل الحقل المعرفي العام الذي ينتمي

¹ ميلود شكار: الحداثة وأزمة النخب العربية _ كنموذج _ زكي نجيب محمود _ عبدالله العروي _ محمد عابد الجابري ومحمد البهي _ دراسة تحليلية نقدية _ رسالة دكتوراه _ جامعة الجزائر. 2005/2004 _ ص 131.

² محمد عابد الجابري _ التراث والحداثة، ص 32.

³ المصدر نفسه _ ص 32.

إليه، أنَّ الكشف عن المضمون الإيديولوجي للنص التراثي هو الوسيلة الوحيدة لجعله معاصراً لنفسه، لإعادة التاريخية إليه.¹

أما الخطوة التالية فهي التي يتم فيها وصل التراث بالعصر أو خطوة الاستمرارية كما يسميها الجابري، لأنَّ هذا التراث هو تراثنا نحن وهو جزء منا أخرجناه من دواتنا وذلك " من أجل أن نعيده إلينا في صورة جديدة، وبعلاقات جديدة من أجل نجعله معاصراً لنا،² وتتّم هذه الخطوة من خلال المراحل التالية.

(1) وحدة الفكرة ووحدة الاشكالية: الحقيقة هنا هي الكل، لا الأجزاء، وما الأجزاء إلّا تعبيرات وحيدة الجانب عن هذا الكل³

(2) تاريخية الفكر: والمقصود بها ارتباط الفكر بالواقع السياسي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي الذي أنتجه، أو على الأقل الذي تحرّك فيه، والمجال التاريخي للفكر يتحدّد بالحقول المعرفي الذي يتحرّك فيه هذا الفكر أو المادة المعرفية المكوّنة من (مفاهيم، تصوّرات، منطلقات، منهج، رؤية)، ويتحدّد ذلك بالمضمون الإيديولوجي الذي يحمله ذلك الفكر.⁴

(3) الفلسفة الإسلامية قراءات لفلسفة أخرى: الفلسفة الإسلامية لم تكن قراءة متواصلة ومتجدّدة لتاريخها الخاص كما كان الشّأن بالنّسبة للفلسفة اليونانية، وكما هو الحال

¹ محمد عابد الجابري_ التراث والحداثة، مصدر سابق، ص32.

² محمد عابد الجابري_ نحن والتراث_ ص24.

³ المصدر نفسه_ ص27.

⁴ المصدر نفسه، ص29.

بالنسبة للفلسفة الأوروبية منذ ديكارت إلى اليوم، بل إنَّ الفلسفة في الإسلام كانت عبارة عن قراءات مستقلة لفلسفة أخرى هي الفلسفة اليونانية، وقراءات وظفت نفس المادة المعرفية لأهداف إيديولوجية مختلفة متباينة.¹

انطلاقاً من هذه الخطوات يتمُّ وصل التّراث بالعصر، والتّعامل معه وفق قوانين العقل القائمة على النّظرة النّقديّة، وذلك تماشياً مع متطلّبات الحادثة حسب الجابري "التي لا تعني رفض التّراث ولا القطيعة مع الماضي بقدر ماتعني الارتفاع بطريقة التّعامل مع التّراث إلى مستوى ما نسميه بالمعاصرة"²، إذن فالتّقدّم والحادثة لا يعنيان القطيعة مع الماضي بل الارتقاء بهذا الماضي وعصرنته "المعاصرة" ومسايرة هذا التّقدّم لا يكون إلّا من خلال:

أ- الانتظام النّقدي في التّراث العربي.

ب- حادثة المنهج والرّؤية والهدف.

ج- تحرير تصوّرنا من البطالة الإيديولوجية والوجدانية.

د- الحادثة ليست شيئاً مطلقاً، فهناك حداثات مختلفة، كالنهضة والأنوار والحادثة بمعنى

أنّ الحادثة مسألة تاريخية.³

¹ محمد عابد الجابري_ نحن والتّراث ، مصدر سابق، 31.

² محمد عابد الجابري_ التّراث والحادثة_ ص15_16.

³ ميلود شكار_ الحادثة وأزمة النّخب العربيّة_ مرجع سابق_ ص133.

ومن خلال هذا الطرح تصبح العقلانية والديمقراطية هما الإطار العام الذي يجب أن تنتظم فيه جميع مظاهر النهضة، لأنَّ الجابري يعتقد " أنَّه ما لم تمارس العقلانية في تراثنا وما لم نفصح أصول الاستبداد ومظاهره في هذا التَّراث فإنَّنا لن ننجح في تأسيس حدثا خاصة بنا، حدثا ننخرط بها ومن خلالها في الحدثا المعاصرة "العالمية" كفاعلين وليس كمجرّد مُنْفعِلين.¹

مفهوم الحدثا عن الجابري:

إنَّ مصطلح الحدثا هو من بين المصطلحات التي أسالت الحبر في الفكر العربي الحديث والمعاصر، إلّا أنَّ هذا المصطلح لم يُعرف ولم يُفسَّر من قبل " أي خلال فترة القرن التّاسع عشر " بنفس المفهوم الذي أصبح عليه خلال القرن العشرين، بحيث تدرّج حسب طبيعة كلّ فترة وطبيعة كلّ فكر حتّى أصبح بمفهومه العصري الحدثا إن صح القول "فقد استعمل البعض في النّصف الثّاني من القرن التّاسع عشر عبارات مثل التّرقى في مقابل الهبوط للتّعبير على ضرورة صعود المجتمع من درجة إلى درجة أعلى، ثمَّ مع الثّالث الأوّل من القرن العشرين ظهرت عبارات مثل التّقدّم والارتقاء، ومعها أصبح الحديث عن بذور نهضة جديدة، وعن مرادف لها هو اليقظة العربية، وتتضمّن كلّ هذه العبارات دلالة التّحرّك بضروبه المختلفة من أسفل إلى أعلى أو من طور إلى طور آخر ومن حالة إلى أخرى، وقد كيّف مضمون النهضة منذ البداية وتحدّدت طبيعته في ضرورة تحقيق

¹ محمد عابد الجابري_ التّراث والحدثا _ص17.

النّديّة وهذا ما جعل دلالة الحركة التي تتضمنها النّهضة الحديثة تركّز على الحاضر والمستقبل ولا تستلزم حركة ضمن الماضي، وإعادة تفسير التّاريخ على ضوء الاشكاليات المستجّدة"¹

كما يذكر صاحب المقولة السّابقة في موطن آخر من كتابه أنّ هناك بعض المصطلحات تحكّمت فيها السّياقات التي عرفها العالم العربي خلال القرن العشرين حيث انتشرت إيديولوجيا التّحرّر من الهيمنة الاستعمارية الأوروبية وانتشار أفكار الاشتراكية، حيث ظهر مصطلح الثّورة وأصبح المطلوب في البلاد العربية هو الثّورة والنّمو والتّقدّم بعد أن كان المطلوب هو النّهضة"²

كما أسلفنا هناك بعض المصطلحات تتماشى وطبيعة الظروف كما هناك مصطلحات نسبية أو فردية يختصّ بها كلّ مفكر لا يمكن تعميمها، أو بالأحرى تحديد مفهوم عام لها، فهناك من يعتبر مثلاً أنّ "الحدثاة أمر نسبي ومتجدّد دائماً لا يمكن الإمساك به وتحديد مّرّة واحدة وإلى الأبد، إضافة إلى أنّ حياة الإنسان الخارجية أو الظّاهرية والقيم والسلوك والمشاعر الإنسانية تحتاج إلى سبر وتحليل لا يتيسر بسهولة".³

أما من منظور الجابري فمصطلح الحدثاة لا يعني رفض التّراث ولا القطيعة مع الماضي بقدر الارتقاء بطريقة التّعامل مع التّراث إلى مستوى المعاصرة ومواكبة التّقدّم الحاصل على مستوى العالم، كما أنّه يرى أنّ مصطلح الحدثاة في الفكر العربي المعاصر

¹ محمد وقيدي، أميدة النيفر_ لماذا أخفقت النّهضة العربية_ دار الفكر_ دمشق_ ط1_ 2002_ ص31_32.

² المرجع نفسه_ ص147.

³ معن زيادة_ معالم على طريق تحديث الفكر العربي_ سلسلة عالم المعرفة_ الكويت_ 1978_ ص71.

لم يصل بعض إلى مستوى التّقدّم والمعاصرة، والحادثة تستوحي أطروحاتها ومصادقيّتها من الحادثة الأوروبية التي تتّخذها أصولاً لها، وهذا الطّابع الأوروبي الذي يميّزها حسب رأي الجابري لا يخول لها الدّخول في حوار نقدي تمرّدي مع معطيات الثّقافة العربيّة لكونها لا تنتظم في تاريخها، إنّها إذ تقع خارجها وخارج تاريخها لا تستطيع أن تحاورها حواراً يحرك فيها الحركة من داخلها.¹

يرى الجابري أنّه لا وجود لحادثة مطلقة كليّة وعالمية، وإنّما هناك حوادث تختلف من وقت لآخر ومن مكان لآخر، وبعبارة أخرى الحادثة ظاهرة تاريخية، مثلها كمثل باقي الظّواهر التّاريخية تخضع لظروف معيّنة، محدودة بحدود زمنية يرسمها التّطوّر، إذن فالحادثة حوادث تختلف من مجتمع لآخر، فحادثة أوروبا هي غير حادثة الصين أو اليابان... في أوروبا يتحدّثون اليوم عن ما بعد الحادثة باعتبار أنّ الحادثة ظاهرة انتهت مع نهاية القرن التّاسع عشر بوصفها مرحلة تاريخية قامت في أعقاب عصر الأنوار القرن الثّامن عشر هذا العصر الذي جاء هو نفسه في أعقاب عصر النّهضة القرن السادس عشر.²

والوضع في العالم العربي يختلف عمّا هو عليه في أوروبا فمصطلح النّهضة والأنوار والحادثة متداخلة ومتشابكة فيما بينها ضمن مرحلة المعاصرة، على غرار المجتمعات الأوروبية التي يشكّل فيها كلّ مصطلح ظرف معيّن.

¹ محمد عابد الجابري_ التّراث والحادثة _ص16.

² المصدر نفسه، ص16.

مما سبق يمكن أن نفهم أنَّ الحداثة في نظر الجابري هي " العقلانية والديمقراطية والتعامل العقلاني النقدي مع جميع مظاهر حياتنا ..."¹

كما سبق وأشرنا أنَّه لا يمكن تعميم مفهوم الحداثة فالجابري يرى أنَّ هناك اختلافا جوهريا بين مشروع الحداثة الأوروبية، ومشروع النهضة العربية رغم تزامنها واحتكاكهما المباشر "لم يكونا ينتميان إلى لحظة تاريخية واحدة، لم يكونا يعكسان نفس المرحلة من التطور، ذلك أنَّ مرحلة الحداثة قد قامت في أوروبا (القرن التاسع عشر) بعد مرحلة "الأنوار" (القرن الثامن عشر) التي قامت هي نفسها بعد مرحلة النهضة الثانية (القرن السادس عشر) والتي سبقتها "نهضة" أولى (القرن الثاني عشر)، ومعنى ذلك أنَّ إيديولوجيا الحداثة تقدّم نفسها وتبرّر وجودها بكونها البديل لفكر الأنوار والنهضة بوصفها الجديد الذي جاء ليدفن القديم إلى غير رجعة، هذا في حين أنَّ مشروع النهضة العربية كان لا يزال في حاجة إلى فكر النهضة وفكر الأنوار إيديولوجيا الحداثة في آنٍ واحد، وهي عبارة عن اتجاهات فكرية متعارضة ومتنافية."²

اعتمادا على حكم العقل الذي اعتمدته حداثة أوروبا في التعامل مع كلّ شيء وفي نفس الوقت جوهر تطورها، يمكننا القول أنَّ مشروع النهضة العربية في كلتا الحالتين لا يمكنه تحقيق نهضة شاملة، بمعنى أنَّه لما اكتفى بالماضي لبناء حاضرة ومستقبله لم ولن يحقق النهضة إلّا اسمها، لو أنَّه طوى صفحة ماضيه ورضخ للتغريب أكيد أنَّ واقعه لن

¹ محمد عابد الجابري_ التراث والحداثة، مصدر سابق، ص18.

² محمد عابد الجابري_ المشروع النهضوي العربي_ مراجعة نقدية_ مركز دراسات الوحدة العربية_ بيروت_ ط3_ 2009_ ص59.

يسعفه في تقبّل الحادثة الأوروبية ومضامينها لذلك نجد الجابري يقول "والنتيجة التي تفرض نفسها من اعتبار هذه المسافة التاريخية والحضارية التي تفصل بين مشروع النهضة العربية، ومشروع الحادثة الأوروبية رغم تزامنها هي أنّه لا الفكر العربي ولا الأوضاع الاجتماعية العربية ولا وضع العالم العربي الإسلامي كله كان قادراً آنذاك على تقبّل واستيعاب شعارات الحادثة الأوروبية بمضامينها الحقيقية..."¹

إنّ حادثة أوروبا أسست لها مراحل سابقة، وعلى أنقاضها أُنعت ثمارها، ومع أنّ جوهر الحادثة هو القطيعة مع الماضي إلّا أنّ هذه القطيعة لا تكون مشروعة ومفهومة إلّا داخل سلسلة واحدة من التطوّر، فالحدثي الأوروبي عندما ينادي بالقطيعة مع الماضي هذا الماضي كان واقعا وحاضرا بالنسبة إليه في مرحلة زمنية معيّنة، أي تربطه علاقة مهما بلغ الانفصال حدوده "إنّ القطيعة هنا لا تعني مجرد قطع الروابط أو إعلان العداء، بل القطيعة في المجال التاريخي هي تتويج لعملية امتلاء و إشباع إنّ القطيعة مع مرحلة تاريخية ما _ سواء على مستوى تاريخ الفرد، أو تاريخ الجماعة إنّما يكون لها معنى ويكون حديث عنها مشروعا عندما يتمّ امتلاء منها، عندما تستنفذ كل إمكانياتها، وبعبارة أخرى لا معنى للقطيعة مع شيء، لم يعيشه الإنسان ولم يمتلئ منه ويشبع به."²

إنّ الحادثة كمفهوم مبني على قيم ومبادئ تمّ التأسيس لها عبر حقبة زمنية طويلة من الزمن، شكّلت تاريخ أمة، فكيف بمن لم يعيش هذا التاريخ أن يفهم أو يحتوى قيم الحادثة

¹ محمد عابد الجابري _ المشروع النهضوي العربي ، المصدر السابق _ ص60.

² المصدر نفسه _ ص122.

التي هي زبدة هذا التطور إنّ صحّ التعبير، فكذا الحال بالنسبة لمشروع النهضة العربية، الذي ينادي اتجاهه الحداثي بالأخذ بالحادثة الأوروبية متجاهلاً أنّ القطيعة مع الماضي هذه الحادثة المنشودة إنّما يكون بعد الامتلاء والشبع به، " والحال أنّ العرب لم يعيشوا ذلك الماضي ولا تشبّعوا من معطياته ومن منجزاته، إنّ قيم الحادثة الأوروبية قيم لها تاريخ ولا يمكن أن تتأسس في وعي من لم يعيش هذا التاريخ بصورة أو بأخرى"¹

السؤال الذي يمكن أن يطرح هو كيف يمكن لمفكر عربي أحاط علماً بالفكر الأوروبي وخباياه أن يستमित من أجل فكرة _فكرة تغريب المجتمع العربي، وتبنى مبادئ حداثته وتطبيقها_ وهو يعلم في قرارة نفسه أنّه لا يمكن استبدال شخصية مجتمع بما حوت شخصية أخرى غريبة عنه في أصولها ومبادئها، وإلاّ لما عاد معظم دعاة التغريب إلى رشدهم في أواخر حياتهم، لكن هذا الانشقاق الفكري في العلم العربي هو ما صعب إيجاد حلول لواقعه، وعدم التمكن من تحقيق نهضة حقيقية قائمة على أسس متينة.

وقد كانت نتيجة عملية التحديث في الوطن العربي هي هذا الانشطار الثقافي نخبة تتخذ الثقافة الأوروبية المعاصرة مرجعية لها، ونخبة تتمسك بالمرجعية الثقافية العربية الإسلامية، هذا على صعيد الفكر، الثقافة، أمّا على الصعيد الحضاري العام فالانشطار يعرض نفسه بقسوة وتحدٍ من خلال الفوارق الواسعة والعميقة بين نمط الحياة الريفي والبدوي، ونمط الحياة في الأحياء العصرية من المدن، إنّ القرون الوسطى تعيش في

¹ محمد عابد الجابري _ المشروع النهضة العربي ، المصدر السابق _ ص 123.

الوطن العربي المعاصر على مختلف الصّعد، الاقتصادية منها والاجتماعية والثقافية

والسياسية.¹

تراجع بعض دعاة التّغريب وعادوا إلى رشدهم كما يقول الجابري: "... إنّ قائمة هؤلاء المتراجعين طويلة وتمتد على مدى هذا القرن كلّّه، منهم الذين تراجعوا بصمت وانكمشوا في نوع من اليأس، ومنهم من أعلن تراجعهم ومارس نوعاً من النّقد الذاتيّ أمام الملأ من هؤلاء شخصيات فكرية معروفة تقتصر على ذكر بعض الذين غادروا الحياة منهم أمثال منصور فهمي ومحمد حسين هيكل، وإسماعيل مظهر وطه حسين ومصطفى الرازق وزكي نجيب محمود ..."²

نخالف التّعصّب للرأي والانبهار بالآخر لدرجة الثّمالة فإنّ موقف الجابري هو أنّ الحادثة عندنا كما تتحدّد في إطار وضعيتها الرّاهنة، هي النّهضة والأنوار وتجاوزها معاً، والعمود الفقري الذي يجب أن تنتظم فيه جميع مظاهرها هو العقلانية والديمقراطية، والعقلانية والديمقراطية ليستا بضاعة تستورد بل هما ممارسة حسب قواعد، ونحن نعتقد أنّه ما لم نمارس العقلانية في تراثنا وما لم تقضح أصول الاستبداد ومظاهره في هذا التّراث فإنّنا لن ننجح في تأسيس حادثة خاصّة ننخرط بها من خلالها في الحادثة المعاصرة العالمية كفاعلين وليس كمجرّد منفعلين.³

¹ محمد عابد الجابري_ المشروع النّهضوي العربي ، مصدر سابق_ص124.

² المصدر نفسه_ص124.

³ محمد عابد الجابري_ التّراث والحادثة_ص17.

الحدث في الفهم الصحيح لذاتنا _ التراث _ إيجاد الآليات المنهجية والعلمية لتحديد الرؤية الصحيحة والهدف المنشود المعاصر.

يرى محمد الدّهي أنّ الجابري كان يتأرجح بين الانتظام في التراث والانجذاب إلى أفق الحدث، إنّّه طريق ثالث صعب لأنّه يتطلّب تجاوز الاستلاب من جهة اتجاه الذات التراثية أولاً بتهذيبها وتطهيرها من جوانب ميّنة ولا عقلانية من تاريخ عقلها الذي شكّل منذ البداية معقلاً ومعتقلاً لها وحائلاً دون وصولها إلى مقام الحدث، وثانياً بإيحاء الجوانب التّويرية من الذات في اتجاه ملاءمتها مع مقتضيات العقل الحداثي، ومن جهة ثانية تجاوز الاستلاب اتجاه الحدث بتهذيب الآخر الذي يريد فرض الحدث بوصفها صورة نمطية وحيدة وكلّية على البشرية لأنّها هي السّبيل الوحيد للخروج من تأخّرها التاريخي، وعقمها الثقافي، بعبارة أخرى يتطلّب ممّا إعداد الذات الاستقبال ثورات الحدث.¹

بعد عرض المواقف الثلاثة المتضاربة في مسألة الوافد والموروث، التراث والحدث المتمثلة في الرؤية التراثية والرؤية التّغريبية التوفيقية بينهما، يتّخذ الجابري موقفاً يؤمن بالجمع بين الحدث والتراث دون السّقوط في لعبة التّوفيق بينهما وكانت الوسيلة الاستمولوجية لإخراج هذا الموقف إلى الوجود هو التّأصيل الثقافي الذي اتّخذ لديه عدّة

¹ محمد الدّاهي_ التراث والحدث في المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري_ دار التوحيد للنشر والتوزيع_ الرباط_ المغرب_ د.ط_ 2011_ ص75.

أسماء كالتبئية، والتّوطين، والبحث عن المرجعية وإعادة البناء وإعداد أو تهيئة التّربة
الثّقافية لاستقبال المفاهيم وأنواع السّلك والأنظمة الحداثيّة والنّقد المزدوج¹

هذه القراءة التي يقترحها الجابري للخطاب العربي الحديث والمعاصر، يمكن القول إنّها
قراءة شخصية بمعنى أنها ترمي إلى تشخيص عيوب وليس إلى إعادة بناء مضمونه،
وبعبارة أخرى هذه القراءة تريد أن تعرض وتبرّر ما تهمله أو تسكت عنه أو تتستّر عليه
أو تحاول إثباته القراءات السّابقة، إنّها كشف وتشخيص المتناقضات التي يحملها
الخطاب سواء على سطحه أو داخل هيكله العام، سواء كانت تلك التّناقضات مجرد
تعارضات أو جملة نقائص.²

حاول الجابري من خلال قراءته الشّخصية للخطاب العربي الحديث والمعاصر التّركيز
على النّقد الإستيمولوجي لهذا الخطاب لا النّقد ولا المضمون الإيديولوجي والمعرفي، أما
بالنسبة إلى المنهج والمفاهيم، وهما بمعنى واحد لأنّ المنهج مسألة مفاهيم، فإنّ الجابري
عمد إلى المزوجة بين المعالجة البنيوية والتّحليل التّاريخي.³

إنّ عملية التّحديث في نظر الجابري لا تعني الإعراض عن تراثنا، بل إنّ تأسيس
الحداثة فينا تبدأ باحتواء التّراث وامتلاكه، لأنّ ذلك وحده هو السّبيل إلى تدشين سلسلة
جديدة من الانقطاعات معه، إلى تحقيق تجاوز عميق له إلى تراث جديد نصنعه، تراث

¹ محمد الذاهي، المرجع السّابق ص 76.

² كمال عبد اللطيف ومجموعة من المؤلّفين التّراث والتّهضة قراءات في أعمال محمد عبد الجابري مركز دراسات الوحدة
العربية بيروت لبنان ط 1_ 2004 ص 144.

³ المرجع نفسه ص 144.

جديد فعلا، متّصل بتراث الماضي على صعيد الهوية والخصوصية، منفصل عنه على صعيد الشمولية العالمية، إنّ ربط الجابري التّراث بالحادثة عن طريق القطيعة المعرفية إنّما يقوم على اعتماد أنّ تراثنا وإن كان يزخر بأنواع من الحادثة شهدت فترات من ماضينا لا يكفينا لتحقيق الحادثة المطلوبة في عصرنا، صراعات ماضينا مفيدة على صعيد ربط الحاضر بالماضي ولكنها لا يمكن أن تتوب عن الحادثة التي تطبع عصرنا، والتي تفرض علينا وعلى غيرنا كطريق وحيد لوصل الحاضر بالمستقبل.¹

فعلا كما يرى الجابري أنّ تراثنا إن كان على الصعيد الرّوحي الدّيني فهو يكفينا لربط الماضي بالحاضر يقول "... فإذا كان المقصود هو الميدان الرّوحي الدّيني فتراثنا، عقيدة وشرعية، يكفينا فعلا، ولكن شريطة أن نجتهد فيه اجتهادا يجعل منه تراثا لنا نمتلكه ونستثمره دونما تحزّب المذاهب والفرق التي عرفها تاريخنا..."²، لكن ما نلاحظه هو أنّ الجابري يركّز على الحادثة في عملية تحديث التّراث، لأنّ مضامينها العقلية والنّقدية قادرة على ربط حاضرها بمستقبلنا " إنّنا إذا استطعنا أن نتحرّر من تأثير سياسة الماضي في رؤانا واستشرافاتنا واتجهنا بالتّالي نحو قضايا الحاضر والمستقبل، نواجهها بروح نقدية تصدر باعتبار المقاصد والغايات"³

ويضيف: أنّ الحادثة هي في جوهرها ثورة على التّراث القديم، تراث الماضي والحاضر من أجل خلق تراث جديد والحادثة اليوم، في العلم كما في الأدب والفلسفة والمناهج

¹ أحمد محمد سالم_ إشكاليات التّراث في الفكر العربي المعاصر_ مرجع سابق_ ص270.

² حسن حنفي.و محمد الجابري ، حوار المشرق والمغرب_ مرجع سابق_ ص72.

³ المصدر نفسه_ ص72.

والاجتماع والاقتصاد إلخ، لا وطن لها، أو على الأقل لم تعد محصورة ولا قابلة للحصر في رقعة من الأرض دون أخرى، الحادثة اليوم حادثة غازية كاسحة، إن لم تأخذ بها أخذتك، وإن لم تعمل جاهدا من أجل المساهمة في صنعها، أو على الأقل من أجل تبيينها في واقعك وخصوصيتك، جرفتك واقتلعتك من جذورك أو همشتك وألقت بك جانبا، خارج الحاضر والمستقبل، تجتر الماضي، بل يجترّ الماضي نفسه فيك.¹

أکید لا يريد الجابري للأمة العربية أن تجترّ ماضيها أو أن يجترّ الماضي نفسه فيها بل عليها العودة إلى الذات برؤية نقدية علمية جديدة تمكن الأمة من إرساء أسس قواعد صحيحة تواصل من خلالها نهضتها التي بدأتها من قبل، "لأنّ اللحظة الزاهنة في تاريخنا العربي الحديث مازالت لحظة النهضة، مازلنا نحلم بالنهضة والنهضة لا تتطلق من فراغ بل لا بدّ فيها من الانتظام في التراث، والشعوب لا تحقق نهضتها بالانتظام في تراث غيرها بل الانتظام في تراثها هي، تراث الغير، صانع الحضارة الحديثة، تراث ماضيه وحاضرة، ضروري لنا فعلاً، ولكن لا كتراث نندمج فيه ونذوب في دروبه ومتعرجاته، بل كمكتسبات إنسانية، علمية ومنهجية متجددة ومتطورة، لا بدّ لنا منها في عملية الانتظام الواعي العقلاني النقدي في تراثنا.

إنّ من الشروط الضرورية لنهضتنا تحديث فكرنا وتجديد أدوات تفكيرنا، وصولاً لتشديد ثقافة عربية معاصرة وأصيلة، وتجديد الفكر لا يمكن أن يتمّ إلّا من داخل الثقافة التي

¹ حسن حنفي. محمد الجابري_ حوار المشرق والمغرب_ نحو إعادة بناء الفكر القومي العربي_ المؤسسة العربية للدراسات والنشر_ بيروت_ ط1_ 1990_ ص74.

ينتمي إليها، إذا هو أراد الارتباط بهذه الثقافة والعمل على خدمتها، وعندما يتعلّق الأمر بفكر شعب أو أمة فإنّ عملية التّجديد لا يمكن أن تتمّ إلّا بالحفر داخل ثقافة هذه الأمة، إلّا بالتعامل العقلاني النّقدي مع ماضيها وحاضرها.¹

وفيما يخص التّراث يضيف الجابري قائلاً نحن في الوطن العربي متحاجون إلى عقلانية لفهم حاضرنّا وبناء مستقبلنا، هذا صحيح ولكن لفهم ماضيّنّا أيضاً، فالّتّراث العربي لا زال لم يدرس بشكل عقلاني، أي أنّه ما يزال إمّا عبارة عن نصوص أو عروض تعيد إنتاج هذه النّصوص بشكل ردي في الغالب، وعملية النّقْد المنهجية لهذا التّراث، عملية الدّخول معه في حوار نقدي، حوار عقلاني، لا زالت لم تتم بعد.²

يشير الجابري أنّ الأمّة العربية بتاريخها وبتراثها لا يمكنها أن تتبرأ من هذا التّراث وتقصيه، وهذا طبعا غير ممكن، بل الأجدر بها محاولة فهم هذا التّراث عقلانياً، بإخضاع نصوصه إلى حكم العقل وإخفاء المعقوليّة على تاريخها السّياسي والفكري، هذا الفكر الذي لم يخضع في تطوّر للمنطق، ولم يعقلن بعد ولم يتمّ تقديمه في تطوّر على أساس أنّه تاريخ وتطوّر وصراع، الفكر العربي، "لا زال أكواما من الأفكار والاتجاهات، معترلة، شيعة، خوارج، فلاسفة، متصوّفة، شعراء... كل هذا الخليط الحاضر أمامنا ولكن ليس حضورا تاريخيا، كشيء استوعبناه وفهمناه وانتقدناه ودخلنا معه في حوار ورتبناه في تاريخنا، لا زلنا لم نميّز في تاريخنا السّابق من اللاحق، من الأسبق في وعينا النظام

¹ محمد عابد الجابري_ التّراث والحداثة_ ص33.

²المصدر نفسه_ ص256.

المعتزلي أم ابن رشد؟ الأشعري أم الغزالي؟ أبو ذر الغفاري أم جمال الدين الأفغاني؟ إذا
تنظيم التراث في وعينا هو إعادة ترتيبه في سياقه التاريخي، إدخاله في التاريخي حتى
ندخل نحن أنفسنا من خلاله في التاريخ، وإثنا ما لم نؤسس ماضيًا تأسيسًا عقلانيًا فلن
نستطيع أن نؤسس حاضرًا ولا مستقبلًا بصورة معقولة.¹

أنَّ الجابري يتوافق مع حسين حنفي في قراءة التراث فكلاهما يعتمد مبدأ الانتقائية
والعقلانية في التعامل مع التراث يجب أن يكون خاضعًا لنظرة نقدية منطقية عقلية، وهذا
هو المنهج الذي انتهجته النهضة الأوروبية عند رجوعها إلى الآثار اليونانية القديمة، هذا
الرجوع لم يكن تراثيًا، وإنما رجوعًا انتقائيًا بشكل استيعاب نقدي ويجب علينا نحن تقصّي
هذا المنهج اتجاه تراثنا، أن نكون ذواتًا مستقلة عن تراثنا، تعاملنا يجب أن يمرّ بلحظة
الفصل ولحظة الوصل، وأن نفصله عنا ونضعه في مكانه التاريخي ننتقده ونرتبه في
نظام الحياة التي عاشها، ثم نعيده إلينا كجزء من هويتنا وذاكرتنا.

إذا كان الجابري يؤمن بفكرة الانتظام النقدي في الثقافة العربية وذلك بهدف تحريك
التغيير فيها من الداخل فإنه يطرح في نفس الوقت تساؤلًا هو كيف يمكن للفكر العربي
المعاصر أن يستعيد ويستوعب الجوانب العقلية في تراثه، ويوظفها توظيفًا جديدًا؟ يؤكد
الجابري أنَّ الغاية من استراتيجيته ليس الهدم أو القطيعة وإنما البحث عمّا يمكن أن
يساهم في إعادة بناء الذات العربية، يريد الجابري تدوين العصر تدوينًا جديدًا تعاد فيه

¹ محمد عابد الجابري_ التراث والحداثة _ص257.

كتابة التاريخ الثقافي العربي، لذلك ليس هناك طريق آخر إلا العودة إلى التراث، ولكي تكون هذه العودة إلى الأصول تأصيلاً ينبغي جعل التراث معاصراً لنا، ومحاولة إرساء المرجعية داخله للمفاهيم التي تشكّل أساس الحداثة، فإذا كانت الحداثة تستعمل مثلاً حقوق الإنسان " فإنّ ما نعنيه بالتأصيل الثقافي لحقوق الإنسان في الفكر العربي المعاصر هو إيقاظ الوعي بالعالمية لحقوق الإنسان داخل ثقافتنا، وذلك بإبراز عالمية الأسس النظرية التي تقوم عليها والتي لا تختلف جوهرياً عن الأسس التي قامت عليها حقوق الإنسان في الثقافة الغربية، ومن هنا يبرز الطابع العلمي الشمولي الكلي، المطلق لحقوق الإنسان داخل الخصوصية الثقافية نفسها، ويتأكد مرّة أخرى أنّ الخصوصية والعالمية ليستا على طرفي نقيض، بل العكس هما متداخلتان متضايقتان في كلّ "خاص" شيء ما من العام ليس كذلك إلاّ لكونه يضمّ ما هو العام في كلّ نوع من أنواع الخاص.¹

يقف عبد الله العروي من التراث موقفاً لموقف الجابري، يحث يرى العروي أنّنا لو انطلقنا انجازاتنا الثقافية لاستحال أن نصل بمحض الاستنباط إلى المفاهيم التي تقوم عليها الحداثة الفكرية يقول " يستحيل أن نجد عند الغزالي مفهوم الأدلوجية مكتملاً، ولا عند ابن عربي مفهوم الحرية مكتملاً ... ولا عند ابن خلدون مفهوم التاريخ مكتملاً، ولا عند ابن رشد مفهوم العقل مكتملاً.²

¹ محمد عابد الجابري_ الديمقراطية وحقوق الإنسان_ مركز دراسات الوحدة العربية_ بيروت_ لبنان_ 1994_ ص48.

² عبدالله العروي_ العرب والفكر التاريخي_ دار الحقيقة_ بيروت_ لبنان_ 1973_ ص23.

يبدو أنَّ موقف العروي من التّراث بجانب الصّواب والمنطق إذا كانت الحادثة في ذاتها هي نتاج مراحل سابقة من التّطوّر والتّقدّم، فكيف ننتظر من تراثنا _ من الغزالي وابن رشد وابن خلدون وابن عربي_ أن يقدم لنا قوالب جاهزة من التّقدّم والتّمّدن أو حتى الحادثة، فالّتراث هو نقطة بداية أو هو الوسيلة والتّجديد هو الغاية كما عبّر عنه حسن حنفي في قوله " التّراث هو نقطة البداية كمسؤولية ثقافية وقومية، والتّجديد هو إعادة تفسير التّراث طبقاً لحاجات العصر، فالّتقدّم يسبق الجديد، والأصالة أساس المعاصرة، والوسيلة تؤدي إلى الغاية، والتّراث هو الوسيلة والتّجديد هو الغاية وهي المساهمة في تطوّر الواقع، وحل مشكلاته والقضاء على أسباب معوقاته، وفتح مغاليقه التي تمنع أي محاولة لتطويره."¹

إنّ ما يمكن استخلاصه من هذا المبحث هو أنّ الجابري يؤمن بالتّراث ويؤمن بالحادثة ولكن بين هذا وذاك آليات وجب الاهتمام بها قصد توطيد الاستمرارية، وتجاوز العقبات التي فرضت على الفكر العربي في مرحلة ما، نتيجة تضارب الآراء والمصادر المرجعية، ومن الضّروري كما يرى الجابري إعادة بناء الأهداف في المشروع النّهضوي العربي بالصّورة التي تجعله يستأنف الحياة في الحاضر والمستقبل، وهذا يتطلّب الانطلاق من المعطيات الجديدة التي يبدو الآن أنّها ستطبع المستقبل العربي على مدى المنظور على الأقل² وأهم الأهداف التي حدّدها الجابري للمشروع النّهضوي هما الوحدة والتّقدّم، فلا

¹ حسن حنفي_ التّراث والتّجديد_ مصدر سابق_ ص13.

² محمد عابد الجابري_ المشروع النّهضوي العربي_ ص182.

يمكن التفكير في المستقبل بدون استحضار هذه الأهداف وإلا كان هذا التفكير بعيدا عن استراتيجية إرادة المستقبل.

ونفهم من الوحدة التي حددها الجابري هي وحدة الفكر والعقيدة والتاريخ والتراث ككل واستغناء الدول العربية على هذه الوحدة وتمسكها بالتقدم والحدثة فقط فإن المعطيات القائمة الآن عربيا ودوليا إضافة إلى تحريات المستقبل كما تبدو وتشير إلى أن تقدم الدول العربية متفرّدة يتوقف على مدى التنسيق بينها في إطار من التضامن والتكافل والوحدة.¹

من الضروري إذن ونحن نتجه إلى المستقبل، إلى القرن الحادي والعشرين أن ننظر إلى الوحدة والتقدم من الزاوية التي تعكس المعطيات التي باتت تعرض نفسها على الحاضر والمستقبل، سواء منها ما كان في الماضي أو ما هو ولد الحاضر، وفي إطار التفكير والتقديم الجديد، بين ما ينتمي إلى الماضي وما هو من إفرازات الحاضر يقول الجابري " نرى من المفيد الانتباه مرة أخرى، إلى تلك المفارقة التي طبعت وتطبع علاقة الفكر العربي الحديث والمعاصر، بالجديد الذي ينتصب أمامنا، وكما كان الشأن في القرن الماضي فإنّ جديد الفكر العربي لم يخرج من جوف قديمه، بل هو منقول إليه من الفكر الأوروبي.²

هذا يبيّن أثر الحدثة على الفكر العربي وفرضها لقيم العقل ودفعها للمجتمعات العربية للبحث عن مستويات رفيعة في التعامل مع الوافد الغربي، يذكر الدكتور هشام جعيط في

¹ محمد عابد الجابري_ المشروع النهضوي العربي _ ص183.

² المصدر نفسه _ ص183.

مسألة الحادثة " وجوب حسم التردد تجاه الحادثة والانفتاح الكامل على الغرب عدم وجود

تناقض بين الحادثة والهوية، طول أمد المعركة من أجل تحقيق الحادثة.¹

ويضيف أن قيم الحادثة رفيعة وأن علينا أن نأخذ بها، ولا نقيم أي اعتبار لأصلها الجغرافي، بل فقط لوجه الخير فيها.

سعى الجابري إلى ترسيخ وتأصيل العقلانية في فكرنا العربي، لأنه يرى أن كل أوجه التخلف التي عاشها المجتمع العربي كانت مرتبطة باللاعقلانية والنظرة الوهمية إلى العالم والاشياء، وبالنظرة اللاسببية " لذلك فإن تحقيق تنمية في الفكر العربي المعاصر يتطلب فلسفة، أي يتطلب طرحا عقلانيا لكل قضايا الفكر.² متى قام المثقف العربي بقراءة التراث على النحو الذي يميز فيه بين المعقول واللامعقول يتضح الأمر على نحو ما ينشده مشروعه النهضوي.

أن هدف الجابري من تأصيل العقلانية في الفكر العربي المعاصر، هو من أجل تحرير التراث والدفع به نحو التقدم من خلال الفهم الصحيح، وبما أن الحادثة مرتبطة بالعقلانية، فإن الحادثة هي رسالة نزوع نحو الحديث، تحديث ذهنية المعايير العقلية والوجدانية وعندما تكون الثقافة السائدة ثقافة تراثية، فإن خطاب الحادثة فيها يجب أن يتجه أولا قبل كل شيء إلى التراث بهدف إعادة قراءته تقديم رؤية عصرية عنه واتجاه

¹ عبد الإله بلقزيز_ من النهضة إلى الحادثة_ مركز دراسات الوحدة العربية_ بيروت_ لبنان_ ط1_ 2009_ ص279.

² محمد عابد الجابري_ التراث والحادثة_ ص243.

الحدث بخطابها، بمنهجها ورؤاها إلى التّراث هو في هذه الحالة اتجاه بالخطاب الحدثي إلى القطاع الأوسع من المثقفين والمتعلّمين.¹

العقلانية هي من بين الآليات التي ذكرناها سابقا والتي يجب تفعيلها في الفكر العربي المعاصر، وعلى المثقف العربي أن يتشبع بها لأجل معالجة أوضاعه، لأنّه حسب الجابري "التّراث سيظلّ جثة هامة إن لم تكن هناك مباضع علمية تقوم بتشريحها، والمباضع العلمية ستشوّه الجثة إن لم تمسك بها أيد وطنية واعية، إنّها الممارسة النظرية الواعية للتّراث ولثقافة العصر معاً، والممارسة العلمية للحياة النضالية التي تخوضها شعوبنا من أجل الازدهار والتّقدّم، هما السّبيل الوحيد لخلق ثقافة وطنية صحيحة.²

خلص الجابري أنّه لا تعارض بين التّراث والحدث ما إن تمّ إنماء العقلانية والديمقراطية في التّعامل مع التّراث، بل وربط التّراث بمتطلبات واقعنا الرّاهن، لكن هذا في رأيه لا يتحقق إلّا بإعادة كتابة تاريخنا الثقافي، وتدشين قائمة على نقد آليات العقل العربي السّائدة في التّراث.

¹ محمد عابد الجابري_ التّراث والحدث _ ص17.

²المصدر نفسه_ ص121.

المبحث الثاني

نقد العقل العربي عند الجابري (نقد العقل وإعادة بناء التراث)

سعى الجابري إلى تحديث التراث عن طريق تفعيل العقلانية والديمقراطية، والنزاعات النقدية في التعامل مع التراث، لكن هذا لا يأتي إلا من خلال نقد آلية التفكير التي كوّنت نفسه وهذه الآلية متمثلة في العقل، يقول " إنَّ نقد العقل جزء أساسي وأولي من كلّ مشروع للنّهضة، ولكن نهضتنا العربية الحديثة جرت فيها الأمور على غير هذا المجرى، ولعلّ ذلك من أهم عوامل تغييرها المستمر إلى الآن، وهل يمكن بناء نهضة بعقل غير ناهض، عقل لم يقم بمراجعة شاملة لآلياته ومفاهيمه وتصوّراته ورؤاه؟"¹

يرى الجابري أنّ فكرة نقد العقل العربي كان يجب أن تبدأ منذ مائة سنة، وفعلاً إنّ الملاحظ على تيارات الإصلاح الدّاعمة لمشاريعها النّهضوية، كانت قد أغفلت فكرة النّظره النقدية للعقل العربي، وانشغلت بمجالات أخرى، سياسية واجتماعية واقتصادية وعقدية وغيرها من المسائل التي كانت تستدعي الاجتهاد ووجوب التّطور، لكن ينبغي الإشارة إلى أنّ عصر الجابري يختلف عن سابقه من دعاة الإصلاح والتّوير في العالم العربي بحيث أنّ ظروف المجتمع العربي آنذاك فرضت واقعا على المفكر العربي جعله يبحث عن حلول لما هو سائد، من تخلف عقدي ديني، وسياسي بتعصّب سلطة الحكم، واجتماعي بظهور الفوارق الطبّقية، كل هذه الظروف وغيرها غيّبت الاهتمام بلُب مشروع النّهضة

¹ محمد عابد الجابري_ نقد العقل العربي_ تكوين العقل العربي_ مركز دراسات الوحدة العربية_ بيروت_ لبنان_ ط1_ 1984_ ص5.

العربية كما يقول الجابري "ولكن واقع الحال، الآن عكس ما كان يجب أن يكون، والنتيجة هي أننا في عملنا هذا لا نعاني فقط من غياب محاولات رائدة وأخرى متابعة ومدققة، بل نعاني وبدرجة أكثر من آثار الغياب وانعكاساته على الموضوع ذاته لقد تمّ خلال مائة سنة الماضية تكريس تصوّرات وآراء ونظريات حول الثقافة العربية بمختلف فروعها ممّا رسم قراءات معيّنة لتاريخ هذه الثقافة، قراءات استشراقية أو سلفية، أو قومية أو يسراوية توجهها نماذج سابقة، أو شواغل إيديولوجية ظرفية جامحة، ممّا جعلها لا تهتمّ إلّا بما تريد أن تكتشفه أو تبرهن عليه.¹

كأنّ الجابري يريد أن يقول أنّ النظرة النّقدية للعقل غُيّبت عن قصد في خضمّ التّضارب بين وجهات النّظر التي كانت مسيطرة على السّاحة الفكرية آنذاك، والتي تسيّرها نماذج سابقة كما قال أو شواغل إيديولوجية ظرفية، يقول محمد الدّاهي " غياب نقد العقل في مشروع الذي يشربه مفكرو الجيل السّابق قد جعله يبقى مشدوداً إلى ما قبل على الرّغم من كل الأهداف والمطامح التي غازلها أو ألحّ في تبنيها، كما أنّ غياب نفس النّقد في مشروع "الثّورة أو النّهضة" الذي نحلم به نحن اليوم، قد جعله يبقى على الرّغم من كلّ الألفاظ والعبارات التي نتحدّث بها عنه امتداداً لنفس المشروع السّابق مشروع النّهضة التي لم تتحقّق بعد.²

¹ محمد عابد الجابري_ نقد العقل العربي ، المصدر السّابق_ ص5.

² محمد الدّاهي_ الثّرات والحداثّة في المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري_ مرجع سابق_ ص23.

إنَّ غاية المشروع النقدي للجابري هو إعادة قراءة للتراث العربي الإسلامي قراءة جديدة، أو البحث النقدي عن الأسس الفكرية التي قضت عليها ثقافة النهضة العربية، غير أنَّ تفكير الجابري يتقدّم منهجياً بأنّه غير مرهون بمذهب إيديولوجي مسبق يملّي عليه قراءته أو تأويله، وغير مشروط بنظرية جاهزة أو على الأقل، لا يعلن عن ذلك بشكل واضح، وهذه الملاحظة لا تعني أنَّ الجابري غير متورّط في الإيديولوجية والسياسة، فهاجسه المركزي الموجه لأعماله يتمثّل في الكشف عن المكوّنات والأسس المعرفية التي يستند إليها "العقل" العربي سواء في التراث العربي الإسلامي أو في الخطاب العربي المعاصر.¹

قبل أن يتطرّق الجابري إلى تعريف العقل العربي يحاول أن يقدّم شروحات حول العلاقة بين العقل والفكر كمفردتين ومعناها في الوسط الثقافي، فالعقل خاصيّة ذاتية للإنسان تفصله عن الحيوان، إلّا أنَّ المستشرقين والمفكرين الأوروبيين ميّزوا حتى بين عقل الإنسان من خلال ما سموه بـ "العقلية السّامية" و "العقلية الآرية"، ويشير ذلك إلى أنَّ هناك تداخل بين الفكر كأداة لإنتاج الأفكار والفكر بوصفه مجموع هذه الأفكار ذاتها، وهو تداخل تعكسه كثير من اللّغات، ومنها اللّغة العربية المعاصرة، وبالتالي فالفكر العربي مثلاً هو عربي، ليس فقط لكونه تصوّرات وآراء ونظريات تعكس الواقع العربي أو تعبّر عنه بشكل من أشكال التعبير، بل أيضاً لأنّه نتيجة طريقة أو أسلوب في التّفكير

¹ محمد الدّاهي ، المرجع السّابق_ ص23_24.

ساهمت في تشكيلها جملة معطيات، منها الواقع العربي نفسه بكل مظاهر الخصوصية فيه.¹

إنَّ المنهج النقدي الذي يقترحه الجابري حسب قوله يصلح للتراث العربي والإنساني من خلال رؤيته الموضوعية العلمية التي تقصّل بين الذات الدارسة وموضوع الدارسة "يصلح للتعامل مع تراثنا العربي الإسلامي" ومع التراث الإنساني عامة كما يصلح للتعامل مع التراث الفكري والمادي سواء تعلّق الأمر بتراث ينتمي إلى الماضي البعيد أو إلى الماضي الحاضر² فالمنهج الذي يقترحه الجابري لا يختصّ بفترة زمنية معيّنة، ولا بأمة من الأمم، فالعقل كما يقول ديكارت هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس، يصدق حكمه على كلّ زمن وعلى مختلف أنماط المجتمعات البشرية، فلا يمكن أن يكون حكراً على فئة معيّنة، فالموضوعية العلمية في الفكر لا يخضعان لمفهوم القطرية وما يميّز الطّريقة العلمية هو "اعتمادها الموضوعية؛ أي أنّها تحقق قدراً كافياً من المسافة بين الذات والموضوع يسمح برؤية الأشياء كما هي دون تأثير من عواطفنا ورغباتنا ممّا يفسح المجال لقيام رأي مشترك بيننا حولها، هذا يكشف عمّا فيها من المعقولية، إذ بدون حدّ أدنى من المعقولية لا يمكن قيام معرفة موضوعية، هذا من جهة ومن جهة أخرى فالمنهج مهما كان علمياً،

¹ محمد عابد الجابري_ تكوين العقل العربي_ ص12.

² محمد عابد الجابري_ التراث والحداثة_ ص46.

ومهما كانت درجة الضبط فيه، يتوقّف النّجاح في الاستفادة منه على مدى مطاوعته للموضوع ومدى قدرته على تطويقه¹

لقد اهتمّ الجابري بنقد العقل العربي من أجل إنتاج تراث جديد، ونقد العقل لا يتمّ إلّا من خلال الطّريقة التي كوّن بها التّراث القديم ومنه فإنّ بناء التّراث على صعيد الوعي العربي بصورة علمية لا يمكن أن يأتي إلّا عن طريق التّأريخ الإبستمولوجي؛ أي إعادة كتابة تاريخ الثّقافة القومية، انطلاقاً من مقاييس وثوابت معرفية بدلاً ممّا هو جاري الآن من اعتماد مقاييس أجنبية، ولهذا ينبغي للتّراث الكلّي أن يتعرض لفحص أركيولوجي صبور وعميق من أجل العثور على أجزاءه المجهضة والمستبعدة والمحترقة، وإعادة كتابة تاريخها أو تركيبها إن أمكن.²

وفي حديثه عن الثّقافة العربية يقول الجابري: "أكاد أقرّر أنّ الحركة في الثّقافة العربية كانت وما تزال حركة اعتماد لا حركة نقلة وبالتالي فزمنها مدّة بعدها السكون لا الحركة، وهذا على الرّغم من جميع التّحرّكات والاهتزازات والهزّات التي عرفت"³ بمعنى آخر يمكن أن نسمي حركة الاعتماد التي ذكرها الجابري بأزمة الإبداع في الثّقافة العربية، فهي دائماً في علاقة مع القديم لكن دون أن تعرف لها تطوّراً أو خروجاً عن دائرة المألوف، ويعقد الجابري مقارنة في مسألة التّأريخ للثّقافة بين أوروبا والعالم العربي، حيث يرى أنّ في أوروبا يؤرخون للثّقافة بالقرون انطلاقاً من ميلاد المسيح فيقولون، الفكر اليوناني في القرن

¹ محمد عابد الجابري_ التّراث والحداثة ، المصدر السابق، ص46.

² أحمد محمد سالم_ إشكالية التّراث_ مرجع سابق_ ص276.

³ محمد عابد الجابري_ تكوين العقل العربي_ ص42.

الرابع قبل الميلادي... والفكر الفرنسي أو الألماني، أو الأوروبي بكيفية عامة، في القرن الثامن عشر الميلادي مثلاً، أنهم بذلك يقيمون اتصالاً بين مراحل الفكر الأوروبي فيجعلونه يمتد في وعيهم من القرن الثامن أو التاسع قبل الميلاد إلى عصرنا الزّاهن... أمّا نحن في العالم العربي فلا نؤرّخ ثقافتنا بالقرون _إلا تكلفا_ فنحن مازلنا نؤرّخ لها بزمن الأسر الحاكمة فنقول، الشّعر أو الأدب أو الفكر العربي عموماً، في العصر الأموي، أو في العصر العباسي أو في العصر الفاطمي...¹

في ثقافتنا هناك نوع من اللامعقولية، لم نتمكن من تحديد متّسع زمني محدود نؤرّخ فيه تراثنا، دون القفز على حقبة تاريخية بأكملها، إنّنا عندما نسير مع التقليد الأوروبي نؤرّخ لثقافتنا بالقرون، تجدنا نستعمل التّاريخ الهجري بالنسبة للزّمن الأوّل ومن الثّقافة العربية في القرون الوسطى الذي نمده إلى القرن السّابع أو القرن الثامن الهجري، ثمّ ترانا نقفز إلى التّاريخ الميلادي بالنسبة للزّمن الثّاني، زمن الفكر العربي في عصر النّهضة أي ما بين القرن الثامن الهجري أو الخامس عشر الميلاد وبين القرن الثّالث عشر الهجري أو التاسع عشر الميلاد فحلقة مفقودة في التّاريخ العربي.. وأيضاً ثغرة عميقة ومشوشة في الوعي العربي.²

ما نستشفه من قول الجابري هو أنّ تاريخ الفكر العربي ممزّق غير مكتمل الفترات والحقبة وبتعبير الجابري أنّ تاريخ الفكر العربي لم يكتب بعد، ودليل على أنّ تاريخ

¹ محمد عابد الجابري _ تكوين العقل العربي، المصدر السابق، ص43.

² المصدر نفسه _ ص44.

الثقافة العربية في حاجة إلى إعادة ترتيب وإعادة قراءة، على أن الزمن الثقافي العربي لم يتم بعد تثبيته ولا تعريفه ولا تحديده، فنحن مازلنا ننظر إلى تاريخنا الثقافي كأجزاء متفرقة معزولة عن بعضها، فالواحد منا عندما ينتقل بوعيه من العصر الجاهلي إلى العصر الإسلامي إلى عصر النهضة لا يشعر أنه ينتقل من زمن إلى زمن بل لربما يحس فقط أنه يقفز من مكان إلى مكان آخر، وهذا من شأنه أن يخلق لدى المثقف العربي تداخل الأزمنة الثقافية على الصعيد المعرفي والإيديولوجي، فعلى المستوى المعرفي يستهلك معارف قديمة على أنها جديدة مع اختلاف مصادرها، أما على المستوى الإيديولوجي يبقى المثقف العربي يعيش في وعيه صراع الماضي متداخلاً مع أنواع الصراعات الأخرى التي يشهدها حاضره.

"تدشين عصر تدوين جديد تعاد فيه كتابة التاريخ الثقافي العربي بتوجيه من طموحاتنا نحن العرب في التّقدّم والوحدة"¹ يرى الدكتور عبد السلام بن عبد العالي أن هذا السياق سياق توحيدي بناءً فالطّموحات التي توجهه هي ذات الطّموحات نلاحظها عادة في تاريخ الأفكار كلّما شعرت جماعة بوحدها، فأمام فروق متعددة تقوم الذات كهوية ووحدة تكون من التمايز بحيث تصبح الفروق التي تنجز الآخر من الضالة لدرجة أنها تمحي أمام هذا الاختلاف الأساس، وفي هذه الحال تلجأ الجماعة إلى البحث عن جذور متأصلة تقوي وحدتها وتدعمها، فتطرح مسألة التّجذّر التاريخي، وتعيد تدوين تاريخها وتبويب معارفها

¹ عبد السلام بن عبد العالي_ سياسة التّراث_ دراسات في أعمال محمد عابد الجابري_ دار توبقال للنّشر_ الدار البيضاء_ المغرب_ ط1_ 2011_ ص26.

وتنظيم ذاكرتها، عاملة في ذات الوقت على تحديد آخرها وحصره، هذا بالضبط ما يميّز عصر التدوين، الإطار المرجعي للعقل العربي، ؛ أي الفترة التي رسمت فيها في الوعي العربي صورة العصر الجاهلي والعصر الإسلامي الأوّل، وهي نفسها الفترة التي نقلت خلالها إلى اللغة العربية وبالتالي إلى الوعي العربي ذاته، صورة من الثقافات الأجنبية تحت ضغط هذه الحاجة وتلك، وحسب الدكتور عبد السلام بن عبد العالي فإنّ لكل محاولة لإعادة بناء الثقافة العربية يجب أن تقف على هذا العصر باعتباره عصر حاضر في الماضي العربي الإسلامي السابق له، وفي كلّ ماضٍ آخر منظور إليه من داخل الثقافة العربية الإسلامية، كما هو حاضر في مختلف أنواع الغد التي أعقبته.¹

لكن قبل الحديث عن عصر التدوين والذي اعتبره الجابري الإطار المرجعي لإعادة بناء الثقافة العربية، نحاول أن نشير إلى ظاهرة اعتبرها الجابري من أهم معوقات التّقدّم، أو نسمّيها نحن الخمول العقلي أو الفكري لدى المثقّف العربي في تقبّله كل ما يقرأ أو يسمع، وهي ظاهرة المثقفين الرّحل أو ظاهرة التّرحال الثقافي، هي ظاهرة مزعجة في الفكر العربي المعاصر على حسب رأي الجابري، بحيث أنّ المثقّفين العرب يرحلون من المعقول إلى اللامعقول، من اليسار إلى اليمين، والقفز على صعيد المواقف "المبدئية" حول قضايا الوحدة، والاشتراكية، والديمقراطية، والإسلام والعروبة، والعلمانية، وهي قضايا رئيسة في الفكر العربي المعاصر، وفي هذه الظّاهرة أنّ المثقّف أو العالم أو المفكّر العربي، يغيّر اتجاهه عند كلّ لحظة معرفية - طبعاً وهذا نلمسه حتّى في وقتنا الحاضر

¹ عبد السلام بن عبد العالي_ سياسة التّراث ، المرجع السابق_ص26_27.

لدى كثيرين ممّن يحسبون على الفكر العربي _ وهذا حسب الجابري مفاده أنّ المشكلة ليست قناعة إيديولوجية، وإنما لهذا التّغَيّر بسبب انعدام الاستقرار الإيستيمولوجي.

كما أنّ ميزة تقبّل الحقيقة لدى المثقّف العربي كما ذكر الجابري من خلال آخر كتاب قرأه أو آخر حديث سمعه، هذه الميزة غيّبت لديه "المثقّف أو الباحث العربي" الرّوح النّقديّة التي يبني عليها نشاط العقل العربي المعاصر.

إنّ مثل هذه الظّاهرة تطرح حالة مستعجلة في ضرورة إعادة كتابة التّاريخ العربي بصورة تعيد إليه تاريخيته، والحقّ أنّ التّاريخ الثّقافي العربي السّائد الآن هو مجرد اجترار وتكرار وإعادة إنتاج بشكل رديّ، لنفس التّاريخ الثّقافي الذي كتبه أحفادنا تحت ضغط صراعات العصور التي عاشوا فيها... وبالتالي فنحن مازلنا سجناء الرّؤية والمفاهيم والمناهج القديمة التي وجهتهم ممّا يجزّنا دون أن نشعر إلى الانخراط في صراعات الماضي ومشاكله، إلى جعل حاضرنّا مشلولاً بمشاكل ماضينا وبالتالي النّظر إلى المستقبل بتوجيه من مشاكل الماضي وصراعاته... نحن إذن في حاجة إلى إعادة كتابة التّاريخ الثّقافي العربي بروح نقدية وتوجيه من طموحاتنا، نحن العرب.¹

إذن فموروثنا إحدى مقوّمات التّقدّم والنّهوض، وهو يغذّي كلّ طموح في حاضرنّا الموروث من جهة، وبينه وبيننا من جهة أخرى بمعنى أنّه لا يمكن للمثقّف العربي أن يسترجع تاريخه في إطار زمني محدّد مترابط الصّلة بين حقبة وأخرى وعجزنا في هذا

¹ محمد عابد الجابري_ تكوين العقل العربي_ ص46.

الجانب أكيد سيمنعنا من بناء ذاتنا العربية وفق متطلبات العصر. كما أنّ تاريخنا الثقافي العربي "هو تاريخ فرق" و"تاريخ طبقات" و"تاريخ مقالات" وتاريخ اختلافات وتضارب في الرأى، هذه الحالة أملت ظروف تاريخية لكن نحن في تاريخنا المعاصر تعاملنا معها على أنّها حقيقة مطلقة، وهذا ما قررنا على اكتشاف الكلّ الذي يحمل فعلاً الوحدة الثقافية العربية، وحلّف التنوّع والتعدّد والاختلاف الذي ميّز ثقافتنا العربية كما يرى الجابري "يقوم التّكامل والوحدة ، وهذا شيء يغفله تاريخنا الثقافي السائد الآن ..."¹

إنّ ما خلص إليه الجابري لآخر فكرة في هذا العنصر هو أنّه لا يمكن كتابة تاريخ مطابق للثقافة العربية ولا تحويل الوعي الثقافي العربي من وعي لا تاريخي إلى وعي تاريخي إلّا إذا تمّ الفصل ولو بصورة مؤقتة ولكن منهجية في هذه المشكلة، مشكلة التّقدّم في الفكر العربي والثقافة العربية، ويضيف كذلك أنّ أي رأي حول التّراث الثقافي العربي سيظلّ قابلاً للتّعديل والتّغيير، مادامت معلوماتنا عن تراثنا ناقصة في أكثر من مجال ومادامت مناهجنا لا تلتزم بالشّروط العلمية كاملة، نظراً لحاجتنا إلى تأكيد الذات أمام التّحديات من كلّ ناحية، إذا كان الجابري إلى هذه النّقطة ما يزال يجزم أنّ معلوماتنا عن تراثنا ماتزال ناقصة، وأنّ ثقافتنا العربية بأكملها تحتاج إلى إعادة بناء وترتيب حتّى يتمّ تأكيد الذات العربية أمام المعاصرة والتّقدّم، وهذا الطرح يحيلنا إلى طرح بعض التّساؤلات حول الآلية التي يتمّ من خلالها ترتيب وتصنيف هذا الموروث الثقافي؟ وما هو الإطار

¹ محمد عابد الجابري_ تكوين العقل العربي ، المصدر السّابق_ص47.

المرجعي الذي يمكن اعتباره كنقطة بداية لوضع ثقافتنا العربية في إطارها التاريخي
والزمني؟ وما هو المنهج الذي يمكن اعتماده في تأطير عملية البناء والترتيب؟

سنحاول الإشارة إلى جملة من الترتيبات التي قام بها الجابري في مشروعه هذا من
أجل إمارة اللّثام عن إرث حضاري، قصد إعطائه أكثر مصداقية ومعقولة في زمن
طغت فيه أحكام العقل والمنطق والتّجربة النّظرية على الغيبي والمحتمل والظني.

مفهوم العقل العربي:

كنا قد ذكرنا في بداية هذا المبحث أنَّ الجابري قبل تحديد مفهوم العقل العربي حاول تقديم شروحات حول بعض المفاهيم، كعلاقة العقل والفكر مثلاً، وسنحاول الحديث عن هذه المفاهيم بإسهاب في هذا العنصر، فكلما فكر عندما تقترن بشعب معيّن كقولنا " الفكر العربي" أو " الفكر الفرنسي" معناها أنَّ مضمون هذا الفكر ومحتواه، أي جملة الآراء والأفكار التي يعبر بها، من خلالها ذلك الشعب في اهتماماته ومشاغله، وأيضاً عن مثله الأخلاقية ومعتقداته المذهبية وطموحاته السياسية والاجتماعية.¹

إذا كانت طريقة الدّراسة عند الجابري هي الطريقة العلمية الإيستمولوجية البحتة أكيد أنّه يرفض كلّ مفهوم يعبر عن الإيديولوجيات كمفرد "فكر" وهذا ما جعله يستخدم مصطلح "العقل" ويوضّح ذلك في قوله " إنَّ وجهتنا الوحيدة هي التّحليل العلمي لـ: "عقل" تشكل من خلال إنتاجه لقافة معيّنة، وبواسطة هذا التّقافة نفسها، التّقافة العربية الإسلامية²

ومفهوم العقل العربي عند الجابري أنّه " الفكر بوصفه أداة للإنتاج النظري صنعتها ثقافة عربية معيّنة لها خصوصيتها، هي التّقافة العربية بالذّات، التّقافة التي تحمل معها

¹ محمد عابد الجابري_ تكوين العقل العربي ، المصدر السابق_ص11.

²المصدر نفسه_ ص14.

تاريخ العرب الحضاري العام وتعكس واقعهم أو تُعبّر عنه وعن طموحاتهم المستقبلية كما تحمل وتعكس وتعبّر في ذات الوقت، عن عوائق نقدهم، وأسباب تخلفهم الزّاهن.¹

إذن فالعقل الذي يقصده الجابري هو العقل الذي تكوّن وتشكّل داخل الثقافة العربية وفي نفس الوقت الذي عمل هو نفسه على إنتاجها وإعادة إنتاجها.²

هذا العقل تشكّل " من خلال منظومة مرجعية تتشكّل إحداثياتها الأساسية من محدّدات هذه الثقافة ومكوّناتها، وفي مقدّماتها الموروث الثقافي ..."³ إذن هناك تفاعل تأثير وتأثر بين العقل وواقعه الحضاري الذي تشكّل فيه ومن خلاله.

يفرّق الجابري بين العملي والنّظري فالعملي هو آلية العقل ونشاطها، أمّا النّظري فهي الأفكار التي أنتجها العقل والتي يمكن أن تعبّر عن إيديولوجية معيّنة، وهو ما يرفضه الجابري لذلك يقول "لقد استبعدنا مضمون الفكر العربي _ الآراء والنّظريات والمذاهب وبعبارة عامة الإيديولوجيا_ من مجال اهتمامنا وحصرنا محاولتنا هذه في المجال الإيسبتمولوجي وحده، فقلنا أنّ ما نريد تحليله وفحصه هو الفكر العربي بوصفه أداة الإنتاج النّظري وليس بوصفه هذا الإنتاج ..."⁴

ويوضّح الجابري في حديثه عن العلاقة بين العقل والفكر أنّه استعان بتميّز لالان La lande بين العقل المكوّن أو الفاعل La raison constituante والعقل المكوّن أو

¹ محمد عابد الجابري_ تكوين العقل العربي ، مصدر سابق، ص13_14.

² المصدر نفسه_ ص5.

³ المصدر نفسه_ ص13.

⁴ المصدر نفسه_ ص14.

السائد La raison constituée، فالأول ملكة يشترك فيها جميع الناس أما الثاني فهو مجموعة من المبادئ والقواعد، وهي تختلف من فرد لآخر، واعتماداً على تمييز لالان يبين الجابري أنّ المقصود بالعقل العربي هو العقل المكوّن أو السائد الذي هو جملة المبادئ والقواعد التي تقدّمها الثقافة العربية للمنتمين عليها كأساس لاكتساب المعرفة، أو لنقل تقرّضها عليهم كنظام معرفي...¹

بعد هذا التمييز بين العقل الفاعل والعقل السائد يشير الجابري إلى علاقة التأثير والتأثر القائمة أبداً بينهما، فإذا كان العقل السائد هو نتاج لنشاط العقل الفاعل، حتّى هذا الأخير إنّما نشاطه يكون انطلاقاً من مبادئ وحسب قواعد " من العقل السائد"، وهذا يحيلنا إلى القول أنّ العقل العربي حتّى في مظهره الفاعل فهو من نتاج الثقافة العربية.²

يصرّح الجابري أنّ جزمنا بوجود "عقل عربي" أو "ثقافة عربية" فهذا تسليم مباشر بوجود "عقول" و"ثقافات" أخرى، في مقابل العقل والثقافة اللذين نتحدّث عنها ولهذا يتعيّن علينا إقامة مقارنة بينهما لتحديد الهوية والفاعلية لكلّ عقل، وحديثنا عن العقل العربي هو تمييز له عن العقل اليوناني، والعقل الأوروبي الحديث، وبعد المقارنة يخلص الجابري إلى أنّ بنية العقل الإغريقي الأوروبي تتحدّد بثابتين اثنتين أولها اعتبار العلاقة بين العقل والطبيعة علاقة مباشرة من جهة، وثانيها الإيمان بقدرة العقل على تفسيرها والكشف عن

¹ محمد عابد الجابري_ تكوين العقل العربي ، ص15.

²المصدر نفسه_ ص16.

أسرارها من جهة ثانية، "العقل والطبيعة" يشكّلان ثابتاً بنيوياً واحداً¹، أمّا بالمقابل عقل الثقافة العربية الإسلامية فإنّه يتمحور حول قطبين اثنين هما الله والإنسان.²

كما أن هدف الجابري من هذه المقارنة هو التّعرف أكثر على العقل العربي من خلال الفحص والتّمييز في الثقافة التي أنتجته وساهم هو في إنتاجها وتشكيلها يقول "فالتّعرف على الشيء من داخله أفضل بكثير من الوقوف عند وصفه من خارجه، خصوصاً عندما يصدر الباحث عن نظرة نقدية ..."³

من أهمّ النقاط التي استغلها كذلك من هذه المقارنة: أنّ العقل الأوروبي واليوناني مرتبط بإدراك الأسباب أي بالمعرفة أمّا العقل العربي يرتبط أساساً بالسلوك والأخلاق. في الفكر اليوناني والأوروبي تتأسس الأخلاق على المعرفة أمّا الفكر العربي تتأسس المعرفة على الأخلاق.

العقل العربي تحكمه النظرة المعيارية إلى الأشياء وهي ذلك الاتجاه في التفكير الذي يبحث للأشياء عن مكانتها وموقعها في منظومة القيم التي يتّخذها ذلك التفكير مرجعاً له ومرتكزاً بينما الفكر الأوروبي واليوناني تحكمه النظرة الموضوعية التي تبحث في الأشياء عن مكوّناتها الذاتيّة وتحاول الكشف عمّا هو جوهري فيها.

النظرة المعيارية اختزالية تختصر الشيء في قيمته بينما النظرة الموضوعية تحليلية تركيبية تحلّل الشيء إلى عناصره الأساسية لتعيد بناءه بشكل يبرز ما هو جوهري فيه.

¹ محمد عابد الجابري_ تكوين العقل العربي ، المصدر السابق_ ص27.

² المصدر نفسه_ ص29.

³ المصدر نفسه_ ص29.

إنَّ اختيار الجابري لطريقة النّقد الإبستمولوجي للفكر العربي والثّقافة العربية الإسلامية¹ بشكل عام، هو تقاديا للوقوع في اللّبس إنَّ صحَّ القول بين النّقد الإبستمولوجي والنّقد اللاهوتي الذي يتعرّض لقضايا الدّين، ولهذا الغرض يقول فضّلنا عبارة العقل العربي على العقل الإسلامي، لأنّ قضايا هذا الأخير متعلّقة بالجانب الدّيني العقدي للشّعوب أكثر من الجانب العلمي المعرفي يقول "إنّنا قد اخترنا القيام بالنّقد الإبستمولوجي، نقد آليات المعرفة وأسسها، وليس بالنّقد اللاهوتي الذي يتعرّض لقضايا الدّين وأنّنا بسبب ذلك نفصّل عبارة "العقل العربي" على "العقل الإسلامي" ... ولأنّ عبارة العقل الإسلامي لا يمكن أن تدل في حقل الثّقافة العربية إلّا على مثل ما تدل عليه عبارة العقل المسيحي في الثّقافة الأوروبية ..."² ولكن رغم هذا فقد اهتمّ الجابري بأنّه يصطنع النّقية" وراء استعمال عبارة "العقل العربي" بدل "العقل الإسلامي"، إلّا أنّنا نرى أنّ الجابري على دراية تامّة بهموم الثّقافة العربية الإسلامية، وبالموروث الإسلامي بشكل عام وأنّ هذا الموروث بحاجة إلى إعادة بناء وتحديث وفق خطوات عقلية علمية تتماشى ومتطلّبات المعاصرة، لذلك يوضّح في قوله " لا أرى أنّ العالم العربي في وضعيّته الرّاهنة يتحمّل ما يمكن أن نعبر عنه بالنّقد اللاهوتي ..."³

وفي رده على تهمة يقول " إنّ اختياري لعبارة "العقل العربي" بدل عبارة "العقل الإسلامي" اختيار لم تملّه علي اعتبارات تكتيكية كما قد يتوهّم البعض، فأنا لا أستعمل

¹ محمد عابد الجابري_ تكوين العقل العربي ، المصدر السّابق_ ص30_ 31_ 32.

² محمد عابد الجابري_ التّراث والحداثة_ ص131.

³ المصدر نفسه_ ص131.

التقية ولم أتعوّد عليها وليس من طبعي الهروب من الموضوع بمثل هذه الآليات، إنّ

اختيار عبارة العقل العربي هي بالنسبة لي اختيار استراتيجي، مبدئي منهجي.¹

¹ محمد عابد الجابري_ التراث والحداثة _ ص132.

عصر التدوين ونشأة العقل العربي:

يذكر الجابري أنَّ لكلِّ منا إطاره المرجعي الذي يحدد بواسطته علاقته مع العالم، فنحن لا نعرف شيئاً ولا نتعرّف عليه إلّا من خلال ما نربط به نوعاً من الرّاب، والعقل البشري عبارة عن جملة من المفاهيم والتّصورات والإجراءات، تمثّل كلّها المتكأ الذي يحدد علاقتنا بالأشياء، وإذا كان البشر يتفاهمون ويتواصلون فلأنّهم يعيشون حياة متشابهة، يجمعهم إطار مرجعي واحد في الطّبيعة والمجتمع، إلّا أنَّ ظروف وتجارب هؤلاء البشر تختلف من شعب لآخر، وهذا ينشأ عنه اختلاف الثقافات واختلاف الإطار المرجعي لكلِّ شعب، وعصر التدوين بالنسبة للثقافة العربية هو بمثابة الأساس "إنّهُ الإطار المرجعي الذي يشد إليه، بخيوط من حديد، جميع فروع هذه الثقافة وينظم مختلف تموجاتها اللاحقة ... إلى يومنا هذا، وليس هذا فحسب، بل إنّ عصر التدوين هذا، هو في ذات الوقت الإطار المرجعي الذي يتحدد به ما قبله ..."¹ فالصورة المشكّلة عن عصر الجاهلية وصدر الإسلام، والعصر الأموي إنّما تشكّلت انطلاقاً من المرصد الفكري الذي تأسس فيما بعد في عصر العباسيين وهو عصر التدوين، والعقل العربي إحدى أطراف هذه الصورة التي تجسّدت في الوعي العربي لتمتدّ فيما بعد لتصنع الواقع الفكري الثقافي العام في الثقافة العربية العامّة.

¹ محمد عابد الجابري_ تكوين العقل العربي_ ص 62.

يمكن القول أنَّ الجابري ومن خلال ما سبق أنه حدّد البداية الزمنية للعقل العربي نافعاً في ذلك إمكانية أن يكون العصر الجاهلي أو العصر الإسلامي نقطة بداية لإنشاء العقل العربي، مرجحاً بداية النشأة إلى عصر التدوين، مستنداً في ذلك إلى نص الذهبي الذي يحدد من خلاله الفترة الزمنية كبداية لتكوّن العقل العربي، ويمكننا سرد نص الذهبي فيما يلي: قال الذهبي: " في سنة ثلاث وأربعين ومائة 143 هـ شرع علماء الإسلام في هذا العصر في تدوين الحديث والفقه والتفسير، فصنّف ابن جريج بمكة، ومالك الموطأ بالمدينة، والأوزاعي بالشام، وابن أبي عروبة وحماد بن سلمة وغيرهما بالبصرة، ومعمر باليمن، وسفيان الثوري بالكوفة، وصنّف ابن إسحاق المغازي، وصنّف أبو حنيفة رحمه الله الفقه والرأي، ثمّ بعد يسير صنّف هشيم والليث و ابن لهيعة ثمّ ابن المبارك وأبو يوسف وابن وهب وكثر تدوين العلم وتبويبه، ودوّنت كتب العربية واللغة والتاريخ وأيام الناس، وقبل هذا العصر كان الناس يتكلّمون من حفظهم أو يروون العلم من صحف صحيحة غير مرتبة.¹

إنّ قول الذهبي هذا يشرح لنا حقيقة الثقافة العربية قبل هذا العصر "عصر التدوين" كانت هناك ثقافة وعلم لكن هذه الثقافة غير مبنية وغير مدوّنة في كتب، هذا القول يؤسس للهدف الذي ينشده الجابري في مشروعه النهضوي، وهو إعادة ترتيب وتدوين وتبويب هذا الموروث العربي والإسلامي باختلاف مجالاته وميادينه، كما أنّ هذه العملية في حدّ ذاتها خاضعة لسلطان العقل ولشروط علمية كانت قد وضعت لتقبل المعرفة المراد

¹ محمد عابد الجابري_ تكوين العقل العربي_ ص 62_63.

وضعها، " تراثا" أي إطار مرجعيا لنظرة العربي إلى الأشياء، إلى الكون والإنسان والمجتمع والتاريخ.¹ وبعد أن حدّد هذا القول للذهبي الفترة الزمنية لتكوين العقل العربي، فقد حدّد كذلك الحيّز المكاني الذي اختصّ بهذه العملية مشيرا إلى (مكة والمدينة، والشام والبصرة والكوفة واليمن).

إنّ ما خلص إليه الجابري في هذا الباب أنّ العقل العربي ليس مقولة فارغة ولا مفهوما ميتافيزيقيا ولا شعارا إيديولوجيا، وإنّما هو جملة المفاهيم والفعاليات الذهنية التي تحكم بهذه الدرجة أو تلك من القوّة والصّرامة، وأنّ الثّقافة العربية التي هي الإطار المرجعي للعقل العربي، تعتبرها ذات زمن واحد منذ أن تشكّلت إلى اليوم، زمن راكد يعيشه الإنسان العربي اليوم مثلما عاشه أجداده في القرون الماضية، ويعيشه دون أن يشعر بأي اغتراب أو نفي في الماضي ... هو لا يجد تمام ذاته، لا يشعر بالاستقرار ولا يحسن الجوار إلّا باستغراقه فيه وانقطاعه له.² عصر التّدوين هو الفترة التي رُسّمت فيها أطر العقل العربي، وحدّدت له اتجاهاته، وهي الفترة نفسها التي رَسّخت في الوعي العربي لاحقا صورة العصر الجاهلي والعصر الإسلامي الأوّل، واللذان لا يمكن فهمهما إلّا بربطهما بما تمّ تدوينه في عصر التّدوين، وعلى حسب قول الجابري "أنّ عصر التّدوين حاضر في

¹ محمد عابد الجابري_ تكوين العقل العربي _ ص64.

²المصدر نفسه_ ص70.

الماضي العربي الإسلامي السابق له، وفي كلّ ماضٍ آخر منظور إليه من داخل الثقافة العربية الإسلامية، كما هو حاضر في مختلف أنواع الغد التي أعقبته "عصر التدوين".¹

نُظم العقل العربي:

بعد أنّ خلص الجابري إلى أنّ عصر التدوين هو البداية الفعلية لنشأة وتكوين العقل العربي، يعتبره كذلك "عصر التدوين" المسؤول عن كلّ التناقضات والتّقرّعات في الفكر والعقل العربي، " إنّ المعطيات والصراعات والتناقضات التي عرفها عصر التدوين والتي تشكّل هويته التاريخية هي المسؤولة عن تعدد الحقول الإيديولوجية والمعرفية في الثقافة العربية كما وأنّها هي المسؤولة عن تعدد المقولات وصراعاها في العقل العربي".²

إنّ الحقول الإيديولوجية والنظم المعرفية هي جملة العلوم التي تمّ تصنيفها خلال عصر التدوين والتي تشكّل في عمومها بنية العقل العربي، لهذا نجد الجابري يقسّم الثقافة العربية أو العقل العربي إلى ثلاثة نظم معرفية هي : البيان والعرفان والبرهان، يختلف الجابري في تصنيفه لهذه العلوم عن غيره من الباحثين في الفكر العربي الإسلامي لاسيما حسين حنفي، الذين قسّموا العلوم إلى علوم عقلية وعلوم نقلية وعلوم الحكمة وعلوم الشريعة، ومن أهم النظم المعرفية التي حدّدها الجابري هي:

¹ محمد عابد الجابري_ تكوين العقل العربي ، المصدر السابق_ ص71.

² المصدر نفسه_ ص71.

1- النظام المعرفي البياني:

البيان كنظام معرفي هو جملة المبادئ والمفاهيم والإجراءات التي تعطي لعالم المعرفة ذلك بنيته اللاشعورية؛ أي المحدّدات والسلطات التي تحكم وتوجّه المتلقّي للمعرفة المنتج لها، داخل الحقل المعرفي البياني، دون أن يشعر بها، دون أن يختارها.¹

أمّا كفعل معرفي هو الظهور والإظهار والفهم والإفهام، وكحقل معرفي هو عالم المعرفة الذي تبنيه العلوم العربية الإسلامية "خالصة"، علوم اللّغة وعلوم الدّين، وتتركّز الممارسة النّظرية داخل وضع قوانين لتفسير الخطاب المبين، الخطاب القرآني أساساً واقتراح "مقدمات عقلية" لتأسيس مضمون ذلك الخطاب.²

يعرّف الجاحظ البيان بقوله: "البيان اسم جامع لكلّ شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجاب دون الضمير، حتّى يفضي السّامع إليه حقيقة، ويهجم على محصوله كائننا ما كان ذلك البيان، ومن أي جنس كان ذلك الدّليل لأنّ مدار الأمر والغاية التي إليها يجري القائل والسّامع إنّما هي الفهم والإفهام، فبأي شيء بلغت الإفهام وأوضحت عن المعنى، فذلك هو البيان في ذلك الموضوع."³

أمّا عند الشافعي فالبيان هو اسم جامع لمعاني مجتمعة الأصول متشعبة الفروع، فأقل ما في تلك المعاني المجتمعة المتشعبة، أنّها بيان لمن خوطب بها ممن نزل القرآن

¹ محمد عابد الجابري_ بنية العقل العربي_ دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية_ مرطز دراسات الوحدة العربية_ بيروت_ لبنان_ ط1_ 1986_ ص556.

² المصدر نفسه_ ص556.

³ أبو عثمان الجاحظ_ البيان والتبيين_ المطبعة الكاثوليكية_ بيروت_ لبنان_ 1959_ ص11.

بلسانه، متقاربة الاستواء عنده، وإن كان بعضها أشدّ تأكيد من بعض بيان من بعض، ومختلفة عند من يجهل لسان العرب.¹

يقول الجابري ونحن نقصد بالبيانين هنا جميع المفكرين الذين أنتجتهم الحضارة العربية الإسلامية ... إنهم بكلمة واحدة علماء البيان من لغويين ونحاة وبلاغيين وعلماء أصول الفقه وعلماء الكلام، سواء كانوا معتزلة أو أشاعرة أو حنابلة أو من الظاهرية أو من السلفيين القدماء ومحدثين.²

إنّ الجابري من خلال هذا الطّرح يحاول أن يوسّع دائرة علم البيان التي كانت ضيّقة حسب قوله يختصّ بها البلاغيين فقط، إلى أوسع من ذلك إلى علم أصول الفقه وعلم الكلام وغيرها، إذن فالبيان في اصطلاح رواد الدّراسات البينانية هو " اسم جامع، ليس فقط لكلّ ما به تتحقق عملية "الإفهام" أو "التبليغ" بل أيضاً لكلّ ما به تتمّ عملية "الفهم" و" التلقّي" وبكيفية عامّة "التبيين".³

أمّا فيما يخص قضية اللّغة العربية فقد احتلّت الصّدارة في دراسة مكوّنات العقل العربي عند الجابري، إنّ اللّغة بالنّسبة للفرد العربي كسلاح، يستمدّ منه قوّته وهيبته، "فالعربي يحبّ لغته إلى درجة التّقديس، وهو يعتبر السّلطة التي لها عليه تعبيراً ليس فقط

¹ محمد عابد الجابري_ تكوين العقل العربي_ مصدر سابق_ ص103

² محمد عابد الجابري_ بنية العقل العربي_ ص13.

³المصدر نفسه_ ص14.

عن قوّتها بل عن قوّته هو أيضاً.¹ فالفرد العربي هو الوحيد الذي يمكنه التّفاعل مع هذه اللّغة والتي في نفس الوقت تميّزه عن غيره في الرّفعة

وإعطاء الأولوية للّغة العربيّة في دراسة مكوّنات العقل العربي والثّقافة العربيّة، راجع إلى أنّ اللّغة والدين من أساسيات الحضارة العربيّة الإسلاميّة، تربطهما رابطة أزليّة فالإسلام عربي ولا يستغني عن لغة العرب، كما أنّ القرآن كتاب عربي مبين لا يمكن فهمه إلّا باللّغة العربيّة " ف العربيّة جزء ماهيته" كما يقول علماء أصول الفقه.²

أنّ اللّغة العربيّة بالنّسبة للمجتمع العربي هي التّراث بمختلف ميادينه وفي نفس الوقت هي الوسيلة الوحيدة لقراءة هذا التّراث وفهمه، واللّغة هي لسان التّراث وصانعة الثّقافة العربيّة والإسلاميّة، ومن هذا تستمدّ قدسيّتها.

"إنّ أوّل عمل علمي منظم مارسه العقل العربي هو جمع اللّغة العربيّة ووضع قواعد لها"³ أمل الجابري أن تكون المنهجية المتّبعة من طرف النّحاة واللّغويين في جمع اللّغة، أن تطبّق على العلوم الإسلاميّة الأخرى، ويقول أيضاً " إذا كانت الفلسفة هي معجزة اليونان فإنّ علوم العربيّة هي معجزة العرب، والحقّ أنّ ذلك العمل العظيم الذي تمّ في عصر التّدوين على مستوى جمع اللّغة، وتقعيدها كان بالفعل أشبه شيء بالمعجزة ... لقد

¹ محمد عابد الجابري_ تكوين العقل العربي_ ص75.

² المصدر نفسه_ ص75.

³ المصدر نفسه_ ص76.

كان تدوين اللّغة العربية أكثر كثراً من مجرّد تدوين بمعنى تسجيل وتقييد، إنّهُ الانتقال بالّلغة العربية من مستوى اللاعلم إلى مستوى العلم.¹

ويرى الجابري أنّ عملية جمع اللّغة وتقييدها من خلال ضبط المفردات وطرق الاشتقاق والصّرف والقواعد والتّركيب، وتحسينها بشكل عام، بغض النّظر عن المآلات التي كانت قد تقوّل إليها فيما بعد "عصر التّدوين"، هذه العملية على جملتها منهجية عقلية علمية أسفرت " عن تحويل اللّغة العربية من لغة غير علمية، إلى لغة علمية، لغة تخضع لنفس النّظام الذي يخضع له أي موضوع علمي آخر.²

وإذا كان الجابري يشيد بقيمة اللّغة العربية وأهميّتها، ويبيدي إعجابه بالعلوم العربية التي دوّنت هذه اللّغة إلّا أنّه يعتقد أيضاً أنّ هذا العمل العظيم الذي حقق تحويل اللّغة العربية من لغة غير علمية إلى لغة علمية اعتبره أنّه المسؤول عن جمود اللّغة العربية، من هنا اتجه إلى نقد طريقة تدوين اللّغة العربية.³

أعجب الجابري بالمبدأ المنهجي الذي اعتمد عليه الخليل بن أحمد الفراهيدي (100-170هـ) في جمع اللّغة العربية، المبدأ الذي يقوم على فرض النّظام على جمع شتات اللّغة، إنّهُ مبدأ لا يمكن أن يعتمدهُ _ولو منقولاً_ إلّا عقل رياضي فذ، عقل لا يتناقض قط مع الحساسية الموسيقية المرفهة؛ التي مكّنت الخليل نفسه من استنباط أوزان الشّعري العربي من تحليل القصائد وتقطيع الأبيات وبالتالي من تأسيس علم العروض، وقد اتجه

¹ محمد عابد الجابري _ تكوين العقل العربي نفسه _ ص 80.

² المصدر نفسه _ ص 80.

³ محمد أحمد سالم _ إشكالية التّراث _ مرجع سابق _ ص 288.

الخليل بن أحمد بحاسته الموسيقية المرفهة إلى الشعر العربي فاستخلص منه القوالب الخفية، اللامرئية، التي يصبّ فيها، واتجه بعقله الرياضي إلى وضع أقوال نظرية افتراضية، لا تعدم أصولاً في واقع اللغة، فوزّع عليها النطق العربي، منطلقاً في البداية من العلم الرياضي، الصوري إلى العالم الواقعي المشخّص.¹

رغم قناعة الجابري وإعجابه بمنهج مبدأ الخليل ومنطقيته وصرامته وعقليته إلا أنه ينتقده بقوله " غير أنّ المنطق شيء والواقع الحي شيء آخر، ويجب أن يكون المنطق في خدمة الواقع الحي لا العكس، وعندما يتعلّق الأمر بواقع حي متطوّر فإنّه من الصّوري ترك "الحرية" لمنطق التّطوّر، وهو غير المنطق الرياضي، وإلا أدّى فرض القوالب المنطقية الصورية على ذلك الواقع إلى قتل الحياة فيه، فيكون مآله التحجّر والتّوقّف عن النّمو.²

ويضيف كذلك إلى أنّ منهجية ضبط اللغة العربية التي سبق الحديث عنها هي سلاحٌ ذو حدّين حدٌّ إيجابي تمّ من خلاله منهجة وضبط اللغة، وحدٌّ سلبي جعل من تلك اللغة لغة عاجزة عن مواكبة التّطوّر والتّقدّم، كما أنّ المبدأ الذي وضعه الخليل وسار عليه من جاء من بعده من علماء اللغة أضفى إلى أسر اللغة العربية "وتحجيمها في قوالب ثابتة

¹ محمد عابد الجابري_ تكوين العقل العربي_ ص81.

² المصدر نفسه_ ص82.

صلبة، لا أمام قواعد لجمع شتاتها وتنظيم حياتها الداخلية مع الحفاظ لها على إمكانية التطور والتجدد.¹

ومن مأخذ الجابري على المبدأ الذي اعتمده الخليل بن أحمد، أنَّ هذا الأخير انطلق من الإمكان الذهني حيث تعامل مع الحروف الهجائية تعاملًا رياضيًا صرفًا، وهذا يجعله يردّ اللغة إلى الذهن وليس إلى الواقع، وفي هذه الحالة " ستتقلب العملية من عملية جمع اللغة إلى عملية التماس سند واقعي لفرض نظري"²، ويؤكد الجابري في نقده لطريقة الخليل أنها لم تكن إلا مظهرًا واحدًا من مظاهر الصنعة والاصطناع التي تعرّضت لها اللغة العربية في عصر التدوين، والتي جعلت منها قوالب جامدة ونهائية، لغة محصورة الكلمات مضبوطة التحوّلات، لغة لا تاريخية، لأنها تتجدد بتجدد الأحوال ولا تتطور بتطور العصور.³

ويرى الجابري أنه إذا كانت عملية تجميع اللغة انطلقت من الأعراب البدو، فأكد أنه سيكون لطباعهم الفكرية وظروفهم المعيشية آثار على هذه اللغة يقول "إنّ جمع اللغة من الأعراب دون غيرهم معناه جعل عالم هذه اللغة محدوداً بحدود أولئك الأعراب، ولما كان هؤلاء يحيون حياة الفطرة "الطبع"، أي يحيون حياة حسية بدائية، وكان لابد أن ينعكس ذلك على تفكيرهم، وبالتالي على اللغة التي جمعت منهم، وقيست بمقاييسهم."⁴

¹ محمد عابد الجابري_ تكوين العقل العربي _ ص82 _ 83.

² المصدر نفسه_ ص83.

³ المصدر نفسه_ ص83.

⁴ المصدر نفسه_ ص86.

لا يمكن لمجتمعنا أن يتطوّر أو يتمدّن مادام مرتبطاً بما فرضه عصر التّدوين على عقولنا وفي رأيه لا يمكن تحقيق النّقدّ انطلافاً من عالم حسي لا تاريخي، عالم البدو زمن التّكرار والرتابة، ومكاناً فارغاً هادئاً، كلّ شيء فيه صورة حسية، وما ليس طبيعياً هو أن يظلّ الذهن العربي مشدوداً إلى اليوم، إلى ذلك العالم الحسي اللاتاريخي الذي شيّد به عصر التّدوين اعتماداً على أدنى درجات الحضارة العربية عبر التّاريخ، حضارة البدو الرّحل التي اتخذت كأصل ففرضت على العقل العربي طريقة معيّنة في الحكم على الأشياء قوامها الحكم على الجديد بما يراه قديم.¹

وبخصوص مسألة الفقه يرى الجابري أنّه إذا كانت اليونان "حضارة فلسفية" فإنّ حضارة المسلمين هي "حضارة فقه" كما أنّ حضارة أوروبا المعاصرة هي "حضارة علو وتقنية"، "الفقه الإسلامي إنتاج عربي إسلامي محض، وهو أعدل الأشياء قسمة بين النّاس في المجتمع العربي الإسلامي، وهو العطاء الخاص بالثقافة العربية الإسلامية."²

يشير الجابري إلى أنّ هناك بعض الدّراسات الاستشراقية حاولت إيجاد صلة بين الحقوق الرومانية والفقه الإسلامي، فيما تثبت بعض النّظريات أنّ الحقوق الرومانية نفسها إنّما قامت على أساس الحقوق المصرية والكلدانية القديمة، ومن بين هؤلاء المستشرقين يذكر الجابري المستشرق الإيطالي سنتيلانا الذي يعتبر مرجعاً بالنّسبة للمستشرقين في فكرة أن الحقوق الرومانية لها صلة و امتداد في الفقه الإسلامي، لكن هذا اللّغط لم يكن

¹ محمد عابد الجابري_ تكوين العقل العربي _ ص93.

² المصدر نفسه _ ص96.

قائماً على أدلة تثبت صحّة هذه العلاقة، الأمر الذي جعل هذا المستشرق الإيطالي يرجع عن قوله " عبثاً نحاول أن نجد أصولاً واحدة تلتقي فيها الشريعتان الشرقية والغربية (الإسلامية والرومانية) كما استقرّ الرأى على ذلك، إنّ الشريعة الإسلامية ذات الحدود المرسومة والمبادئ الثابتة لا يمكن إرجاعها أو نسبتها إلى شرائعنا وقوانيننا لأنّها شريعة دينية تغاير أفكارنا أصلاً".¹

إنّ الفقه الإسلامي كان ولا يزال أقرب منتجات العقل العربي إلى التعبير من خصوصيته، وتاريخ تطوّر الفقه يزكّي هذه الحقيقة تمام التّركية إذ أنّه الميدان الذي جمع وساهمت فيه مختلف مجالات العلوم والفكر الإسلامي (علماء الكلام، المحدثون، الإداريون، وعلماء اللّغة، المؤرّخون، الأدباء) "قلّما تغلغل الشّرع في حياة أمة وفي فكرها هذا التّغلغل العميق مثلما فعل في الأدوار الأولى من المدينة الإسلامية²، رغم الاختلاف بين المعتزلة والأشاعرة والماتريدية والسلفيين على الصّعيد العقائدي والسياسي والفلسفي، إلّا أنّها تلتقي جميعها على صعيد المذهب الفقهي.

يميّز الجابري بين الفقه العملي والافتراض وهذا ما ميّزه بعد عصر التّدوين، بحيث أصبح الفقهاء لا يتقيّدون بـ "الممكن الواقعي" واتجهوا إلى "الممكنات الذهنية"، وهذا يخدم أكثر المنهج الإبستمولوجي في النّقافة العربية والإسلامية، والعقل العربي نفسه.

¹ محمد عابد الجابري_ تكوين العقل العربي ، مصدر سابق_ ص97.

² المصدر نفسه_ ص97.

يعود الفضل كلّهُ للإمام الشافعي الذي أرسى قواعد وأسس هذا العلم "الفقه" إنّ القواعد التي وضعها الشافعي لا تقلّ أهمية بالنسبة لتكوين العقل العربي الإسلامي عن قواعد المنهج التي وضعها ديكارت بالنسبة لتكوين الفكر الفرنسي خاصة والعقلانية الأوروبية الحديثة عامّة.¹

انقسمت الرّؤية الفكرية في الفكر العربي الإسلامي مع بداية عصر التّدوين، بين تيّارين اثنين تيار يتمسّك بالموروث الإسلامي، وتيار يتمسّك بالرّأي وهذا الصّراع لم يكن حول القديم والجديد، ولا حول الثّابت والمتحوّل، وإنّما هو صراع بين وجهات نظر تتداخل فيها المفاهيم المذكورة آنفاً، من نظر الجابري أنّ الصّراع إنّما كان يعبر في حقيقته عن أزمة أسس "بمعنى أنّ العلوم العربية الإسلامية كان الواجب تأسيسها على أسسٍ منطقية وإبستمولوجية وذلك بعد أن تمّ تأسيسها عملياً من خلال تدوين العلم وتبويبه.

لقد كان لمنهج اللّغويين والنحاة الأثر البالغ في مشروع الشافعي "الرّسالة" شكلاً ومضموناً لقد قنن الخليل شعر البيان ألفاظاً وأوزاناً، وقننه سيبويه إعراباً وتصريفاً وها هو ذا الشافعي يبدأ في رسالته شرح "كيف البيان"، لقد تمّ تقنين البيان العربي من مستوى المبنى من جهة (النحو)، وعلى مستوى المعنى من جهة ثانية (معاجم اللّغة)، فلماذا لا يقنن على مستوى علاقة المبنى بالمعنى، وفي النّص الدّيني الأساسي...²، إذن السلطة المرجعية التي اعتمدها الشافعي هي البيان العربي، وقد أشرنا سابقاً إلى معنى البيان عند

¹ محمد عابد الجابري_ تكوين العقل العربي ، المصدر السّابق_ ص100.

²المصدر نفسه_ ص103.

الشافعي، الذي خلاص فيه إلى أنه الخطاب القرآني الذي نزل بلغة العرب، ومحاولة تحديد العلاقة فيه بين المبنى بالمعنى انطلاقاً من أن البيان أصول وفروع، والعلاقة بينهما تضبطها المعرفة باللغة العربية، أمّا الالتباس يحصل عند الجهل بهذه اللغة.

تكمّن أهمية القواعد التي وضعها الشافعي والأسس التي وضعها لعلم الأصول (الكتاب والسنة والإجماع والقياس) في قدرتها على التحكم في العقل العربي لقرون طويلة من الزمن في إطار منهج إبستمولوجي، وقد وجه الشافعي العقل العربي أفقياً إلى ربط الجزء بالجزء، الفرع بالأصل القياس، وعمودياً إلى ربط اللفظ الواحد بأنواع من المعاني، والمعنى الواحد بأنواع من الألفاظ داخل الدراسات الفقهية، تماماً كما هو الشأن في الدراسات اللغوية والكلامية.¹ يرى الجابري أن العقل العربي أصبحت تقتصر عبقريته في البحث لكل فرع عن أصل، وبالتالي لكل جديد عن قديم يقاس عليه، والعقل العربي في هذه الحالة يصبح مقيداً بسلطة مرجعية هي سلطة النص.

ويمكن القول بخصوص الأصول الأربعة التي وضعها الشافعي أنها حدّدت الإطار النظري للتفكير الفقهي يقول الجابري " ليس فقط بحصر الأصول في هذه الأربعة واستبعاد غيرها كالاستحسان والمصالح المرسلة بل أيضاً ... لأنّه ضبط العلاقة بين هذه الأصول بصورة جعلت منها البنية المؤسسة لإطار المرجعي الخاص بالتفكير الفقهي".²

¹ محمد عابد الجابري_ تكوين العقل العربي ، المصدر السابق_ ص105.

² محمد عابد الجابري_ بنية العقل العربي_ ص110_ 111.

وقد تبنى النحاة والمتكلمين هذه الأصول بعد أن كيّفوها مع مجالاتهم الفكرية "وإنّها وحدة المنهج "القياس" في العلوم العربية الإسلامية التي فرضتها وحدة الموضوع (النّص)¹

يذكر الجابري رغم أنّ أسلافنا البيانين قد صنعوا لغات خاصّة بهم (لغة نحو، لغة فقه، لغة علم الكلام) فإنّهم لم يكونوا قادرين على جعل ممارستهم اللّغوية الخلاقة هذه موضوع تفكير يستخلصون منها النّتيجة المحترمة، أولوية التّفكير على التّعبير، أولوية المعنى على اللفظ، إنّهم لم يكونوا قادرين على ذلك لا عجزاً منهم، فطقتهم الفكرية هائلة، بل كمفكّرين يمارسون التّفكير عن حقل معرفي تقوم عليه عملية إنتاج المعرفة فيه على استثمار النّص.²

ويرى الجابري أنّنا إذا نظرنا إلى البحث الأصولي _ أصول الفقه _ من الزاوية الإبستمولوجية المحضة، أمكن القول بدون تردد، أنّه أساساً في الدّلالة، دلالة النّص، دلالة معقولة النّص، أمّا البحث في الدّلالة فقوامه عملية استقراء واسعة لأنواع العلاقات التي تقوم بين اللفظ والمعنى في الخطاب البياني قصد ضبطها وصياغتها في قواعد، وأمّا البحث في دلالة معقول النّص أو "معنى الخطاب" حسب تعبير بعض الأصوليين، فيدور حول محور رئيسي واحد هو القياس، والقياس الفقهي هو تمديد حكم الأصل (ما ورد في

¹ محمد عابد الجابري _ نقد العقل العربي _ ص106.

² محمد عابد الجابري _ بنية العقل العربي _ ص104.

النّص) إلى الفرع (ما لم يرد في النّص) باعتماد معقول ذلك النّص نوعاً من الاعتماد.¹
وما ترتّب عن هذا أن أصبح نشاط المعرفة داخل النّقافة وحيد الاتجاه، يتجه دائماً من اللفظ إلى المعنى كما هو في العلوم اللّغوية، ولقد أدّى هذا إلى انسياق الأصوليين وراء إشكالية اللفظ والمعنى، فجعلوا من الاجتهاد اجتهاداً في اللّغة التي نزل بها القرآن، فكانت النتيجة أن شغلتهنّ المسائل اللّغوية عن مقاصد الشّريعة.²

أمّا بخصوص علم الكلام فنظرة الجابري تتحدّد من خلال التّركيز على الآلية المعرفية السّائدة فيه، وهي آلية الاستبدال بالشاهد على الغائب وضرورة ربط هذا الاستبدال بطبيعة العلوم العربية الإسلامية، وبيان كيف أنّ هذا الاستبدال هو امتداد لنفس الآلية المنهجية الموجودة في هذه العلوم ولذلك فإنّ من المظاهر الأساسية التي تتجلّى فيها خصوصية العقل البياني والتي بها يتميّز أنّ عملية التّفكير في هذا العقل محكومة دوماً بالأصل، وبعبارة أخرى إنّ العقل البياني فاعلية ذهنية لا تستطيع ولا تقبل نشاطاً إلّا انطلاقاً من أصل معنى (النّص) أو مستفادة من أصل معطى (ما ثبت بالإجماع أو القياس) ليس هذا فحسب فسلطة الأصل على العقل البياني لا تقتصر على المنطق؛ أي على تأسيس المعرفة البيانية (الأصول الأربعة خاصة) بل إنّها تؤسس عملية إنتاج المعرفة ذاتها، وباعتبار أنّ التّفكير البياني يقوم أساساً على قياس فرع على أصل فهو سلسلة من سلطة "الأصل" على العقل البياني، ويتعلّق الأمر في هذه الممرّة بـ (القواعد الأصولية) التي

¹ محمد عابد الجابري_ بنية العقل العربي، مصدر سابق _ ص56.

² محمد أحمد سالم_ إشكالية التّراث _ مرجع سابق_ ص369.

يضعها البيانون، كلّ في ميدانه لتأسيس مذاهبهم النحوية، والفقهية والكلامية وتوجيه التفكير والإنتاج داخل كلّ مذهب¹ إذن فالفعل العقلي في العلوم البيانية واحد، أي آلية ذهنية واحدة قوامها ربط فرع بأصل، أنّه القياس تعبير النحاة والفقهاء، أو الاستدلال بالشاهد على الغائب بتعبير المتكلمين والتشبيه بتعبير البلاغيين.

يرى الجابري أنّ منهج القياس أو الاستدلال هو سبب جمود وتخلف العقل العربي، وذلك لتحكمه فيه منذ قرون إلى الآن يقول " ربما كان الأصح من الناحية التاريخية، ناحية التحليل التكويني لآلية التفكير في العقل العربي، هو أن يقول (القياس تشبيه) بمعنى أنّ القياس كان دوماً وما يزال يشكّل الفعل المنتج في لثقافة العربية، في النحو والفقه والكلام، وإنّما هو توظيف على صعيد التفكير المجرد لنفس الآلية التي يؤول إليها أمر البلاغة العربية، آلية التشبيه، إن صحّ فإنّ جينيالوجيا_ أو علم أصول_ التفكير العربي يجب البحث عنها في اللغة العربية وأساليبها أولاً وقبل كلّ شيء².

إذا كان القياس هو نتاج لغة تاريخية، غير قادرة على مسايرة التطور فأكد أنّ القياس كآلية ذهنية معرفية سيكون مصدر التقليد والتّحجر والجمود، " إنّ القياس البياني عبارة عن تقدير شيء على مثال آخر وتسويته به، فإنّ المستعمل له، أي القياس لا يبتدئ الحكم ولا يصدر حكماً جديداً، بل يعتمد إلى حكم موجود_حكم الشارع في الفقه أو الشاهد في علم الكلام أو المواضعة في النحو واللغة_ يخصّ شيئاً بعينه فيمدّه ويطبقه عن شيء

¹ محمد عابد الجابري_ بنية العقل العربي_ ص113.

² محمد عابد الجابري_ تكوين العقل العربي_ ص130.

آخر غيره، تبين له أنَّ ما يبرر هذا الحكم الشيء الأول، أي المقيس عليه، موجود بعينه في الشيء الثاني أي المقيس، وبالتالي فإنَّ القائس لا يصدر حكماً من عنده لا يبتدئه، بل إنّما يمدد حكم الأصل في الفرع، إثباتاً أو نفيّاً، اعتماداً على ما يجده هو شبه بينهما يبرر القياس¹، خلاصة هذا القول أنَّ القياس لا يفضي إلى الجمود في الفكر الإسلامي، ويبدو وكأنّه اجترار وشروح وتمديد لسلطة النصوص، فهو لا يضيف شيئاً جديداً، ذلك لأنَّ القياس البياني لا يعني استخراج نتيجة تلزم ضرورة عن مقدّمتين أو أكثر، بل يعني إضافة أمر إلى آخر (بنوع من المساواة)، إنّهُ ليس عملية جمع وتأليف، بل هو عملية مقارنة ومقاربة ومن ثمَّ فإنَّ هذا العقل، لا يضيف شيئاً، ولكنه يجتزّ النصوص اجتراراً بلا أي إضافة.²

¹ محمد عابد الجابري_ بنية العقل العربي_ ص138_ 139.

²المصدر نفسه_ ص138.

1- النظام المعرفي العرفاني:

يعرّف الجابري العرفان بأنه "نظام معرفي ومنهج في اكتساب المعرفة ورؤية للعالم، وأيضاً موقف منه، انتقل إلى الثقافة العربية الإسلامية من الثقافات التي كانت سائدة قبل الإسلام في الشرق الأدنى وبكيفية خاصّة في مصر وسورية وفلسطين والعراق".¹

وقد ظهرت كلمة "عرفان" عند المتصوّفة الإسلاميين لتدل على نوع أسمى من المعرفة يُلقى في القلب على صورة كشف أو إلهام، ومع أنّ هذا المصطلح لم ينتشر استعماله في الأدبيات الصوفية إلّا في مرحلة متأخّرة، فقد كان هناك منذ البداية لدى المتصوّفة تمييز بين معرفة تكتسب بالحس أو بالعقل أو بهما معاً وبين معرفة تحصل بـ "الكشف" و "العيان".²

العرفان لغة مصدر كلمة "عرف" فهو "المعرفة" وهذه المعرفة عند المتصوّفة ثلاثة أصناف:

- معرفة التوحيدي: وهي خاصة بعامّة المؤمنين المخلصين.
- معرفة الحجّة والبيان وتلك خاصّة بالحكماء والبلغاء والعلماء المخلصين.
- معرفة صفات الوجدانية وتلك خاصّة بأهل ولاية الله المخلصين الذين يشاهدون الله بقلوبهم حتّى يُظهر الحق لهم مالم يُظهره لأحد من العالمين.³ فهم أهل الوصال والناس أهل الاستدلال.

¹ محمد عابد الجابري_ بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص253.

² المصدر نفسه_ ص251.

³ المصدر نفسه_ ص251.

والعرفانية أو الغنوصية gnosticism هي جملة التيارات الدينية التي يجمعها كونها تعتبر " أنَّ المعرفة الحقيقية بالله وبأمور الدين هي تلك التي تقوم على تعميق الحياة الروحية واعتماد الحكمة في السلوك، ممَّا يمنح القدرة على استعمال القوى التي هي من ميدان الإرادة، فالعرفان يقوم إذن على تجنيد الإرادة وليس على شحن الفكر، بل يمكن القول إنه يقوم على جعل الإرادة بديلاً عن العقل.¹

إذن فالعرفان والعرفانية ظاهرة عامّة عرفتْها الأديان السماوية الثلاثة، اليهودية والمسيحية والإسلام، كما عرفتْها الديانات الوثنية الأخرى، كالمانوية والمندائية.²

من خلال تعريف الجابري للنظام العرفاني يتّضح لنا مصدر هذا النظام المعرفي، الذي ظهر قبل الإسلام، في حضارات اشتهرت المعرفة فيها انطلاقاً ممَّا سرى وخطى كالسحر والتنجيم والكيمياء، وهذا ما جعل الكنيسة تحارب الظاهرة العرفانية باعتبارها من البدع الخطيرة على المجتمع، وقد انتقل هذا الفكر إلى الثقافة العربية الإسلامية ليشتكّل مستوى آخر ربما أسمى في المعرفة لدى كثير من المتصوفة في الفكر الإسلامي،

وقد دخل هذا النمط من المعرفة ضمن الموروث القديم للثقافة العربية الإسلامية، ولهذا الغرض حسب رأي الجابري كان لزاماً علينا أن نبحث عن طريق جديد وعملية التعامل به مع تراثنا، وأن نتحلّى بالنظرة النقدية لكل مكونات تراثنا.

¹ محمد عابد الجابري_ بنية العقل العربي ، مصدر سابق_ ص253.

² المندائية: ديانة عرفانية ماتزال موجودة في العراق_ بواسطة_ والكلمة من مندايا ومعناها اللّغة الأرمينية العرفان بمعنى الغنوص_ المصدر نفسه_ ص254.

يتساءل الجابري عن أشكال حضور الفكر في الثقافة العربية الإسلامية أو ما سماها الهرمسية يقول " لقد كان العقل المستقيل الذي تحمله الهرمسية هو أول من انتقل إلى الثقافة العربية الإسلامية من عناصر الموروث القديم، وذلك عبر الكيمياء والتنجيم"¹

إنَّ أول ما نُقل إلى الثقافة العربية الإسلامية من علوم الأوائل كان من علوم الهرمسية السرية، السحرية، يقول الجابري أنَّ خالد بن زيد بن معاوية (ي. سنة 85هـ) أول من اشتغل في الإسلام بالعلوم القديمة (الكيمياء، التنجيم، والطب)، وكان قد نقل هذه العلوم من المركز الأصلي للهرمسية الإسكندرية.²

ويضيف كذلك أنَّ العرفانيات الإسلامية قد تبنت الموروث العرفاني المنحدر إليها من العصر الهلنستي والفلسفة الدّينية الهرمسية منها خاصّة، وعملت على قراءة النصوص الدّينية البينانية الإسلامية من ضوءها.³ كما يشير إلى أنَّ اشتغال التيارات العرفانية الإسلامية بالسياسة جعلهم يوظفون الموروث العرفاني كصيغة لفهم النصوص الدّينية وقد لجأ العرفانيون من الشيعة والمتصوّفة إلى اعتماد لغة الإشارة والرمز في خطابهم والتّعامل مع العامّة، إمّا خوفا من ذوي السلفة في المجتمع، وإمّا من أجل إيهام النّاس بامتلاك الأسرار.⁴

¹ محمد عابد الجابري_ تكوين العقل العربي_ ص195.

² المصدر نفسه_ ص194.

³ محمد عابد الجابري_ بنية العقل العربي_ ص271.

⁴ المصدر نفسه_ ص 271 _ 272.

تستعمل التيارات العرفانية بصفة عامّة، في كلّ الثقافات، الزوج الظاهر، الباطن، في قراءتها للأشياء وتعاملها مع العالم، وهو ما وظفته بعض التيارات الإسلامية، كالشيعة في تعاملها مع نصوص القرآن، أو الخطاب القرآني، أو الخطاب القرآني، بأسلوب الجابري، وسيوظف هذا الزوج على ثلاثة مستويات مستوى تأويل الخطاب ومستوى إنتاجه ومستوى التنظيم الجماعي، السياسي والطائفي الطريقي¹، وقد استهوى هؤلاء العرفانيين، ورود بعض النصوص الدينية، كما يقول الجابري بصورة مفتوحة، أي بدون تحديد دقيق لمعانيها، وهذا شجّعهم على توظيف هذه النصوص توظيفاً عرفانياً باطنياً ومثال ذلك تأويلهم لقوله تعالى "مَرَجَ آلَ بَحْرَيْنِ"

يَلْ تَقْيَانِي نَهْمَا بَرَزَخًا لَّيْبَ غِيَانِ فَأَيَّ الْآرِبِ كَمَا تُكْذِبَانِي خُ رُجْمِنَ هُمَا أَلْوَلُو
وَأَلْ مَرَجَانُ " سورة الرّحمان الآيات 19-22، لقد أولوا " البحرين " على أنّهما علي بن أبي طالب وفاطمة زوجته بنت النبي محمد صلى الله عليه وسلّم، وأولو " البرزخ " على أنّه النبي محمد صلى الله عليه وسلّم بمعنى أنّه جسر يصل بين علي ابن عمه وفاطمة ابنته فأولوا " اللؤلؤ والمرجان " على أنّهما الحسن والحسين من علي وفاطمة.²

إنّ ما يخلص إليه الجابري في عرضه للنظام العرفاني، هو أنّ الحقيقة العرفانية ليست حقيقة عامّة كلّية بل هي حقيقة ذاتية وظرفية، فتباين التأويلات ما بين الشيعة والمتصوّفة

¹ محمد عابد الجابري_ بنية العقل العربي، المصدر السابق_ ص272.

² المصدر نفسه_ ص281.

حول آية واحد مثلاً، هو دليل على أنّ الحقيقة الشطحية التي هي متقبّلة صحتها من قرار الفرد واختياره "فيض الوجدان".

ويضيف الجابري كذلك، على أنّ العلاقة، بين الحقيقة والمناسبة، التي يقدّمها الظاهر، ليست ضرورية ولا منتظمة، وإذا ما تمّ مقارنة مسألة الظاهر والباطن، في النظام المعرفي العرفاني مع مسألة اللفظ والمعنى، في النظام المعرفي البياني، يتّجه بالفعل العقلي المنتج للمعرفة من اللفظ إلى المعنى، بينما في النظام المعرفي العرفاني، يتّجه هذا العقل، من الباطن إلى الظاهر، أي من المعنى إلى اللفظ، وقد ساق الجابري قول الغزالي يوجز ذلك كلّهُ في قوله "والذي تنكشف له الحقائق يجعل المعاني أصلاً والألفاظ تبعاً وأمر الضّعيف بالعكس، إذ الحقائق من الألفاظ."¹

¹ محمد عابد الجابري_ بنية العقل العربي، المصدر السابق، ص291.

النظام المعرفي البرهاني:

يعرّف الجابري هذا النظام بأنه جملة العلوم من منطق ورياضيات وطبيعيات، وإلهيات وميتافيزيقا، والتي يُؤسسها نظام معرفي واحد يقوم على الملاحظة التجريبية، والاستنتاج العقلي كمنهج "المعقول العقلي" _ المعرفة العقلية المؤسسة على مقدمات عقلية _ كرؤية واستشراف.¹

والبرهان في اللفظة هو الحجة الفاصلة بينة، أمّا في اللغات الأوروبية فكلمة démonstration تعني في أصلها اللاتيني démonstratio الإشارة والوصف والبيان والإظهار.

أمّا المعنى الاصطلاحي المنطقي لكلمة "البرهان" فهو العمليات الذهنية التي تقرر صدق قضية ما بواسطة الاستنتاج، أي بربطها ربطاً ضرورياً بقضايا أخرى بديهية، أو سبقت البرهنة على صحتها.

أمّا في المعنى العام فالبرهان هو كل عملية ذهنية تقرر صدق قضية ما.²

يقول الجابري " إذا كان البيان يتخذ النص والاجماع والاجتهاد سلطات مرجعية أساسية ويهدف إلى تشييد تصوّر للعالم يخدم عقيدة دينية معطاة هي العقيدة الإسلامية أو بالأحرى نوعاً من الفهم لها، وإذا كان العرفان يتخذ من الولاية، وبكيفية عامة من

¹ محمد عابد الجابري _ تكوين العقل العربي _ ص 334.

² محمد عابد الجابري _ بنية العقل العربي _ ص 383.

"الكشف" الطّريق الوحيد للمعرفة ويهدف إلى الدّخول في نوع ما من الوحدة مع الله، وهذا هو موضوع المعرفة عند أصحابه، فإنّ البرهان يعتمد قوى الانسان المعرفية الطّبيعية، من حس وتجربة ومحاكمة عقلية، وحدها دون غيرها، في اكتساب معرفة الكون ككل وكأجزاء لا بل لتشييد رؤية للعالم على شتات الظواهر ويرضى نزوعه الملحّ الدائم إلى طلب اليقين.¹

من خلال هذا القول يُمايز الجابري بين الأنظمة المعرفية الثلاث، وذلك من خلال تحديد مرجعية كلّ نظام معرفي، ويعدّ التّعرف على العرفان، يسند الجابري مرجعية البرهان إلى قوى الانسان الطّبيعية من حس وتجربة وأحكام عقلية، وهذا اقتداءً بالمنهج الأرسطي.

ويضيف أنّ المنهج والرؤية الأرسطية في الثّقافة العربية الإسلامية، لم يكن منحصرًا في المعرفة كما هو لدى أرسطو، بل من أجل بلوغ أهداف واهتمامات دينية وإيديولوجية لها علاقة مباشرة بالعقيدة الإسلامية، ولهذا الغرض يرى الجابري أنّ المفهوم الخارجي لهذا النظام _الذي تمّ تحديده في التّعريف_ هو غير كافٍ لتحديد مقاصده لهذا كان لزاماً علينا التّعرف عليه من الدّاخل للوقوف على كامل التّعديلات التي أُجريت عند انتقاله إلى الثّقافة العربية يقول "ما يهمنا هنا ليس البرهان كما كان تصور في الثّقافة اليونانية، بل كما كان حاضرا في الثّقافة العربية الإسلامية."²

¹ محمد عابد الجابري _بنية العقل العربي، المصدر السابق، ص 383_ 384.

² المصدر نفسه _ص 384.

والجابري من زاوية إثارة للعقل يقرُّ أنَّ البرهان أقوم المسالك لتحصيل المعرفة والعلم فيعتبر منهجه أقوم منهج بل المنهج الوحيد الموصل إلى العلم ويعتبر الرؤية التي يقدّمها عن العالم أمتن وأكمل من أيّة رؤية أخرى لأنّها العلم ذاته.¹

ويؤكد الجابري أنَّ أرسطو لم يكن حاضراً في الثقافة العربية الإسلامية قبل عملية الترجمة التي نظّمها المأمون، وكانت هذه العملية بعد الرؤية التي رآها المأمون في منامه وقد تحدث ابن النديم في كتابه "الفهرست" عن هذه الرؤية وعن المحادثة التي جرت بين المأمون وأرسطو، إنَّ بداية حضور الفكر الإرسطي منطقاً وعلوماً وفلسفة في الثقافة العربية كانت من خلال ترجمة حنين وابنه إسحاق المتوفي سنة 298هـ.²

يرى الجابري أنَّ تنصيب العقل الكوني، في الثقافة العربية الإسلامية قد جاء إذن ضمن صراع إيديولوجي سياسي بين المأمون الخليفة العباسي وخصوم دولته الشيعة الباطنية، لقد استعمل الموروث القديم في هذا الصراع كسلاح³ ضد ما سمي بالعقل المستقل "الغوص"، المعرفة العرفانية التي أنتجتها الشيعة.

وحسب الجابري فإنَّ الكندي (185_252هـ) هو أول فيلسوف لدولة العقل في الإسلام، تصدّى للعقل المستقل وللنظام المعرفي العرفاني، الذي وظّف من طرف المانوية والشيعة لقلب موازين الحكم ضد النظام السني، والكندي يرفض الوسائط التي تقيمها الهرمسية والأفلاطونية المحدثة بين الله والعالم، ويتصوّر العلاقة بينهما، أنطولوجياً

¹ محمد عابد الجابري_ بنية العقل العربي ، المصدر السابق_ص416.

² محمد عابد الجابري_ تكوين العقل العربي_ص234.

³ المصدر نفسه_ص233.

ومعرفياً، تصوّراً إسلامياً محضاً ... ضدّاً على التّصوّرات الغنوصية بمختلف اتجاهاتها¹، وإذا كان الكندي قد دافع عن المعقول الدّيني ضدّ العرفان الشيعي والغنوص المانويّ والتأويل الباطني، ففي نفس الوقت دافع عن المعقول العقليّ أي الفلسفة وعلومها، ضدّ الفقهاء والمتكلّمين المعادين لعلوم الأوائل، فهو يدعو إلى النّهل من علوم الأوائل والاعتراف بفضلهم كقوله " ومن أوجب الحقّ أن لا نندم من كان أحد أسباب منافعنا الصّغار الهزيلة، فكيف بالذين هم أكبر أسباب منافعنا العظام الحقيقية الجدية؟ ... أشركونا في ثمار فكرهم وسهلوا لنا المطالب الخفيّة بما أفادونا من المقدّمات المسهّلة لنا سبل الحق...²

رغم الجهد الذي بذله الكندي في الدّفاع عن عملية تنصيب العقل في النّقافة العربية الإسلامية ضدّ التّيّارات الغنوصية والمانوية والهرمسية، حقّ ضدّ الفقهاء والمتكلّمين، إلّا أنّ الجابري يرى أنّ خطابه العقلاني يبقى خطاباً جدلياً، خطاباً تقريرياً وليس خطاباً برهانياً يقول صاعد الأندلسي بعد أن سجّل الطّابع السفطائي والخطابي لحجج الكندي على "حدوث العالم" لا إنّ كتبه في المنطق " قلنا ينتفع بها في العلوم خالية من صناعة التّحليل التي لا سبيل إلى معرفة الحق من الباطل في كلّ مطلوب إلّا بها"³ وهذا النّص حسب الجابري كان نتيجة لجهد الكندي وعدم اطلاعه على "كتاب البرهان " لأرسطو

¹ محمد عابد الجابري_ تكوين العقل العربي ، المصدر السابق_ ص238.

² المصدر نفسه_ ص239_ 240.

³ المصدر نفسه_ ص240_ 241.

الذي لم يكن قد ترجم إلى العربية إلا في عصر الفارابي، وقد ترجمه أبو بشر متى بن يونس.

حاول الفارابي إعادة الوحدة إلى الفكر بالدعوة إلى تجاوز الخطاب الكلامي السجالي، الجدلي والسفسطائي، والأخذ بخطاب العقل الكوني، الخطاب البرهاني، وإعادة الوحدة إلى المجتمع ببناء العلاقات داخله على نظام جديد يحكي النظام الذي يسود الكون ويحكم أجزائه ومراتبه، وقد انصرف الفارابي إلى الاهتمام بالمنطق من جهة، وإلى الفلسفة السياسية من جهة أخرى من خلال مشروعه الحلم حول المدينة الفاضلة.

واهتمام الفارابي بالمنطق نقاديا للتغرة التي وقع فيها الكندي على الرغم من إمامه الشامل للفكر الأرسطي، فكان قسم البرهان هو ما تعثر وقصر فيه الكندي بحسب رأي صاعد الأندلسي، وقسم البرهان هو الجانب الذي عني به الفارابي عناية شديدة، أبد الفارابي في صناعة المنطق على عكس الكندي "... شرح غامضها وكشف سرّها وقرب تناولها وجميع ما يحتاج إليه منها في كتب صحيحة العبارة لطيفة الإشارة، مبهمة على ما أغفله الكندي وغيره من صناعة التحليل وأنحاء التعليم وأوضح القول فيها عن مواد المنطق الخمس وأفاد وجوده الانتفاع بها وعرف طرق استعمالها وكيف تصرف صورة القياس في كلّ مادة منها، فجاءت كتبه في ذلك الغاية الكافية والنهاية والفاضلة"¹ وهذا أهله لأن يحتل مرتبة المعلم الثاني بعد أرسطو في الثقافة العربية الإسلامية.

¹ محمد عابد الجابري_ تكوين العقل العربي ، المصدر السابق_ص242.

ويذكر الفارابي أنَّ اهتمامه بالمنطق لأجل إزالة الاختلاف وتحقيق وحدة الفكر في المجتمع وذلك من خلال إبرازه للفوضى التي تصيب الحياة الفكرية في المجتمع بسبب الجهل بالمنطق وقد خلاص الفارابي بعد عرضه التكويني البرهاني إلى نتيجة مفادها " أنَّ الفلسفة أسبق زمنًا من الملة، وأنَّ الملة بالتالي تابعة للفلسفة"¹ وقد أسس لهذه النتيجة انطلاقًا من الطريقة البرهانية، أو ما يسميه الجابري بالتحليل الإبستمولوجي لطبيعة المعرفة، فالفلسفة والدين أصلهما العقل والوحي، الفلاسفة يأخذ مثالًا من الفلسفة والنبى يأخذ مثالًا من الوحي، وفي البرهان الإبستمولوجي هذا دليل على أنَّ ما في الملة هو فعلا مثالًا لما في الفلسفة.

إنَّ فوحدة الفكر والمجتمع التي تحدث عنها الفارابي، كان من أهم مظاهرها الجمع بين الفلسفة والدين، البيان والبرهان، كمصدر للمعرفة أمَّا العرفان فاعتبره نتيجة للمعرفة يقول الجابري "أمَّا الفارابي فقد اتجه إلى البرهان لا ليعزّز به البيان، كما حاول الكندي أن يفعل، بل ليتجاوز به على أساس أنَّ ما في البيان مثالًا لما في البرهان، أمَّا العرفان فقد احتفظ به الفارابي، ولكن لا كمصدر أولي بل كنتيجة لها".²

يعتقد الجابري أنَّ حضور المنطق الأرسطي في الثقافة العربية الإسلامية مثّله مدرسة بغداد المنطقية التي ظلّت محافظة على استراتيجية المأمون الهادفة إلى تأسيس البيان على البرهان وذلك من أجل إبعاد العرفان، ومدرسة بغداد هذه كانت مكوّنة من كبار

¹ محمد عابد الجابري_ بنية العقل العربي_ ص424.

² محمد عابد الجابري_ تكوين العقل العربي_ ص248.

المترجمين الذين نقلوا البرهان اليوناني إلى اللسان العربي، ومن روادها: أبو بشر متى بن يونس الذي نقل إلى اللسان العربي "كتاب البرهان"¹

يقول الجابري " كان الفارابي في المنطق أرسطو العرب، ليس فقط لأنه استعاد كمنطق أرسطو كاملاً ... بل أيضا لأنّ رأي فيه الوسيلة التي يمكن بواسطتها جعل حدّ للفوضى الفكرية السائدة في عصره."²

إذا كان كلّ من الكندي والفارابي قد تناولوا موضوعاً واحداً وهو تنصيب "العقل الكوني" في الثقافة العربية، ومؤسساً على أساس إبستمولوجي، فإنّ استراتيجية كل واحد تختلف عن الآخر، بل تتناقض معه، فالكندي قصّر في البرهان لأنّه كان مشدوداً إلى البيان، ومشغولاً بالردّ على العرفان، أمّا الفارابي فقد أعطى الأولوية للبرهان على البيان دون أن يقصي العرفان.

وبعد الكندي والفارابي جاء الغزالي الذي تبنّى المنطق الأرسطي، كوسيلة للدّفاع عن العقيدة، لأنّ حسب رأيه لا تعارض بينهما، رافضاً الميتافيزيقا ولا أنّ منهج البرهان مع الغزالي "أصبح مجرد آلية ذهنية شكلية يراد منها أن تحلّ محلّ آلية ذهنية شكلية هي الأخرى، آلية الاستبدال بالشاهد على الغائب، ممّا أفقده وظيفته الأصلية التي أرادها له أرسطو، وظيفه التّحليل والبرهان"³

¹ عبد العزيز بن يوسف _ إشكالية العقل العربي عند محمد عابد الجابري _ من الطرح الإيديولوجي إلى الطرح الإبستمولوجي _ رسالة دكتوراه _ جامعة الجزائر _ 2004/2003 _ ص 55 _ 56.

² محمد عابد الجابري _ تكوين العقل العربي _ ص 242.

³ محمد عابد الجابري _ بنية العقل العربي _ ص 477.

أما عن فلسفة ابن سينا فإنَّ البرهان كروية قد انخرط في إشكاليات المتكلمين من جهة، وتبنّى منتجات "العقل المستقل" منتجات العرفان الهرمسي من جهة ثانية، ممّا أفقده الرّؤية البرهانية الأرسطية طابعها العقلاني العلمي.¹

أما عن ظاهرة ابن حزم يرى الجابري أنّها مشروع فكري فلسفي الأبعاد يطمح إلى إعادة تأسيس البيان وإعادة ترتيب العلاقات بينه وبين البرهان مع إقصاء العرفان إقصاءً تاماً² من نظر الجابري مثل ابن حزم القطيعة المعرفية من النظام المعرفي السائد، يرفض ابن حزم الرّؤية البيانية "العالمية" التي شيّدها المتكلمون أي يرفض الفيزياء الكلامية " حسب الجابري، ويتبنّى طبيعيات أرسطو ومفاهيمها ونظرياتها "البرهانية" بعيداً عن إطار التداخل والتلفيق، بل في أفق تأسيس البيان على البرهان.

إذن " ظاهرة ابن حزم ليست نصيّة متشددة تضيق مجال العقل، بل نزعة نقدية عقلانية تتمسك بالنص، وبالنّص وحده، فيما ورد فيه نص وهو قليل ومحصور كما يقول ابن حزم نفسه، أمّا الباقي وهو غير محصور فمتروك للعقل، وهذه النزعة النقدية العقلانية التي تروم تأسيس البيان على البرهان، رؤية ومنهجاً"³

يرفض ابن حزم التّأويل في المسائل الشرعية والعقدية (العقيدة) بمعنى أنّه يعتمد الدليل العقلي لإثبات وجود الله ووحدانيته ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم وصدق رسالته حتّى إذا تمّ له ذلك يكون قد أثبت صدق القرآن والسنة فيعتمدتهما وحدهما ويأخذ بظاهر

¹ محمد عابد الجابري_ بنية العقل العربي، المصدر السابق، ص477.

² المصدر نفسه_ ص514.

³ المصدر نفسه_ ص528.

نصوصهما جاعلا من اللغة العربية وحدها إطارا مرجعيا في فهم مضمونهما، كما يرفض التقليد ويذهب حتّى إلى تحريم تقليد الأئمة أصحاب المذاهب الفقهيّة والكلامية، "لا يحلّ لأحد أن يقلّد أحدا، حيّاً ولا ميّتاً وكلّ أحد له من الاجتهاد حسب طاقته"¹ ويقول كذلك "وما الفرق بين تقليدك وبين من قلّد غير الذي قلّدت أنت."²

وفي مجمل القول أمكن أن نقول أنّ مقارنة الجابري لمشروع ابن حزم مع ما جاء به سابقه لاسيما الغزالي، فهو أكثر عقلانية، وأنّ ظاهرة ابن حزم لم تضيق على العقل بل فتحت مجال الاجتهاد ومحاربة التقليد والقياس، وستعكس عقلانية ابن حزم فيما بعد على فكر الشاطبي وابن رشد، حتّى قال الجابري "إنّ المشروع الرشدي هو الذي كانت ظاهرة ابن حزم حبلى به، ومثقلة بكلّ مضامينه العقلانية والنقدية."³

ونحاول أن نختصر القول دون التّطرق إلى كلّ المحطّات التي مرّ بها تكوين العقل العربيّ وصولاً إلى ابن خلدون، وذلك أنّ الجابري أسهب في التّحليل التّاريخي لهذه المحطّات، لكن ما يهمّنا نحن هي النّتيجة أو النّظرة التي خرج بها الجابري من خلال نقده للعقل العربي، والذي يعتبر أهمّ مقوم من مقومات النّهوض في العالم العربي، ويُقرّ الجابري أنّ هذه النّظم المعرفية الثلاث (البيان، العرفان، البرهان) تعايشت في إطار من التّدخل والتّصادم داخل الثّقافة العربيّة الإسلاميّة ابتداءً من عصر التّدوين، وقد كرّسها الصّراع السّياسي على امتداد التّاريخ الإسلامي بين الشيعة بمختلف فرقها التي كانت

¹ محمد عابد الجابري_ تكوين العقل العربي_ ص309.

²المصدر نفسه_ ص309.

³المصدر نفسه_ ص310.

تعتمد النّظام العرفاني أساساً لإيديولوجيتها السّياسية والدّينية، وبين أهل السنة من معتزلة وأشاعرة وغيرهم والذين اعتمدوا النّظام البياني أساساً لرؤاهم، الدّينية والسّياسية، مع الاستتجاد من حين لآخر بعناصره من النّظام البرهاني.¹

وكدليل كذلك على فشل العقل العربي، في تحقيق العقلانية الخالصة القائمة على منهج البرهان العقلي يقول الجابري " لقد انتهى الصّراع بين النّظم المعرفية الثلاث المذكورة (البيان، العرفان، البرهان) بانتصار العرفان، لا كنظام معرفي مؤسس لإيديولوجيا سياسية أو دينية معيّنة، بل كبديل لكل نظام معرفي آخر.²

ويقول الجابري في موضع آخر لقد انتصر العقل المستقلّ إذن في المشرق والمغرب وأصبحت _الكلمة_ المعرفية لأتباع وتلامذة ابن عربي والسهر وردي وتصوفهما الإشرافي الموغل في أعماق الهرمسية.³

إذن في نظر الجابري الثّقافة العربيّة الإسلاميّة في حاجة ماسّة وملحّة إلى إعادة كتابة تاريخها، وإلى قراءة جديدة تنظر إلى الأجزاء من خلال الكل وتعمل على إبراز الوحدة من خلال التّعّدّد وتعتمد في التّصنيف البنية الدّاخلية وليس المظاهر الخارجيّة وحدها.

إنّ تحقيق النّهضة ليس مستحيلاً حسب الجابري ولكن إعادة بناء الحاضر يجب أن يتمّ في آنٍ واحد مع عملية إعادة بناء الماضي، وذلك بتفكيك عناصره، وإعادة ترتيب

¹ محمد عابد الجابري_ إشكاليات الفكر العربي المعاصر_ مصدر سابق_ ص59.

² المصدر نفسه_ ص60.

³ محمد عابد الجابري_ تكوين العقل العربي_ ص325.

العلاقة بين أجزائه بصورة تجعله كلاً جديداً قادراً على أن يؤسس نهضة ... إنّ أية نهضة لابد أن تنطلق من تراث تعيد بناءه قصد تجاوزه، ومن الخطأ الجسيم الاعتقاد في أنّ الذات العربية يمكن أن تنهض بالرجوع إلى الماضي واختيار ما يصلح منه، كما أنّه من الخطأ الجسيم كذلك الاعتقاد في أنّ الذات يمكن أن تنهض بالإعراض الكلّي عن ماضيها، والانتظام في تراث غير تراثنا أو الارتقاء في حاضر يتقدّمها بمسافات شاسعة، كلاً إنّ الإنسان لا يمكن أن يبدع إلّا داخل ثقافته انطلاقاً من تراثه، إنّ الابداع بمعنى التجديد الأصل لا يتمّ إلّا على أنقاض قديم وقع احتواءه وتمثله وتجاوزه بأدوات فكرية معاصرة تتجدّد بتجدّد العلم وتتقدّم بتقدّمه.¹

إنّ المواءمة بين التّراث والحداثة السّبيل الوحيد لبلوغ النّقد والنّهوض في نظر الجابري، فلا يمكن الاستغناء عن أحدهما، فبينهما علاقة تكاملية، كما أنّ تراث الأُمّة العربية ليس عقيماً، وليس علينا سوى تفعيل العقل " لاستعادة نقدية ابن حزم وعقلانية ابن رشد وأصولية الشاطبي وتاريخية ابن خلدون."²

¹ محمد عابد الجابري_ إشكاليات الفكر العربي المعاصر_ ص62.

² محمد عابد الجابري_ بنية العقل العربي_ ص552.

المبحث الثالث: أسس تجديد الفكر العربي من منظور الجابري

بعد أن تطرّقنا في المبحث السابق إلى نقد الجابري للعقل العربي والنظم المعرفية التي شكّلت هذا العقل (البيان، العرفان، البرهان)، نحاول أن نشير في هذا المبحث إلى الخلاصة التي خرج بها الجابري بعد نقده للعقل والفكر العربي، وإلى أهمّ الأسس التي يجب اعتمادها في تجديد الفكر العربي وإعادة بناءه وبعثه من جديد وقد خلص الجابري إلى أنّ زمن الفكر العربي زمن ميّت يعاني أزمة إبداع، وأنّه فكرٌ محكوم بنموذج سلف مشدود إلى عوائق ترسّخت داخله، وتتعلّق أساساً بنوع الآلية الذهنية المنتجة له، إضافة إلى كونه فكراً إشكالياً ما ورائياً يتعامل مع الممكنات الذهنية كمعطيات واقعية ويكرّس خطاب اللاعقل في مملكة العقل.¹

يُحمّل الجابري نتائج فشل الفكر العربي والأزمة التي وقع فيها للنموذج السلفي الذي له القسط الأوفر من المسؤولية فيما آل إليه الفكر العربي، بحث اتّخذ هذا النموذج كمرجعية للمثقف العربي به يفكر وعليه يسير وفي ضوءه يرى ويوحى منه ويقرأ ويؤوّل، والمنهج السلفي في مفهوم الجابري لا يقتصر على الاتجاه الديني الإسلامي فقط بل يقصد به الإطار المرجعي القديم لكلّ نزعة فكرية سواء كانت إسلامية أو ليبرالية أو ماركسية، وبغض النظر عن أي اتجاه " فالنموذج السلفي هو الذي يغذّي عوائق التّقدّم، والابداع في الفكر العربي، فهو الذي يصرفه عن مواجهة الواقع ويدفع به إلى التّعامل مع الممكنات

¹ محمد عابد الجابري_ إشكاليات الفكر العربي المعاصر_ ص55_ 56.

الذهنية كمعطيات واقعية، يصرفه عن مواجهة الواقع وبالتالي العاطفة واللاعقل، تنوب فيه عن العقل.¹

في ظلّ هذا الانحطاط لم يسجل الخطاب العربيّ أي تقدّم حقيقيّ في أيّ قضية من قضاياها منذ أن ظهر خطاب يبشر بالنهضة انطلاقاً من أواسط القرن التاسع عشر يقول الجابري لقد بقي هذا الخطاب طوال هذه الفترة، ومازال إلى اليوم، سجين بدائل " يدور في حلقة مفرغة لا يتقدّم إلّا ليعود القهقري لينتهي به الأمر في الأخير لدى كلّ قضية، إمّا إلى إحالتها على "المستقبل" وإمّا إلى الوقوف عندها مع الاعتراف بالوقوع في أزمة والانحباس في عنق الزجاجة، ومن هنا تجلّى لنا من الفكر العربي الحديث والمعاصر، والانحباس راكداً جامداً " ميّتا".²

حاول الجابري وضع قراءة تشخيصية "كما سماها هو" للخطاب العربي الحديث والمعاصر يهدف من خلالها تشخيص عيوب هذا الخطاب وليس إعادة بناء مضمونه، بل الهدف هو " حما الخطاب على تفكيك نفسه، على الكشف عن تهافته وتقديم تناقضاته ونقائصه عارية، بكلّ ضّعفها وسذاجتها، وبعبارة أوضح وأدق، إنّ ما يهمننا من هذا الخطاب الحديث والمعاصر، ليس مضمونه الإيديولوجي، ولا محتواه "المعرفي" بل كل ما

¹ محمد عابد الجابري_ إشكاليات الفكر العربي المعاصر ، المصدر السابق_ص56.

² المصدر نفسه_ص55.

يهما منه هو كونه يحمل علامات العقل الذي ينتجه، إذن فما يهنا هو تشخيص هذه العلامات علامات اللا عقل في الخطاب العربي الحديث والمعاصر.¹

إذا كان الفكر العربي أو الخطاب العربي الحديث والمعاصر، يئن تحت وطأة الانحطاط والركود، وضعف الآلية الذهنية في تحقيق التقدّم والنهوض، وسيطرة اللا عقل على واقع الفكر العربي، فما هي الميكانيزمات الواجب اعتمادها بإعادة تجديد هذا الفكر أو الخطاب العربي بصفة عامّة؟

في منظور الجابري أنّ هناك جملة من الأسس والقواعد الصّورية الواجب تطبيقها في سبيل إنتاج المشروع النهضوي العربي، ويمكن سرد هذه الأسس فيما يلي:

1) الانتظام في تراث:

يرى الجابري أنّ النهضة لا تتحقّق لأمة إلّا في إطار الانتظام في تراث، بمعنى أنّ المجتمعات المتمدّنة لم يكن لها تحقيق ما هي عليه إلّا بالاستناد إلى أصل وماضي استلهمت منه أفكارا ومبادئ لقراءة المستقبل، وهذا ما يعرف عند دعاة النهضة بالأصالة والمعاصرة، إلّا أنّ الرّوى تختلف في أحقيّة أحدهما على الآخر من أجل بلوغ التقدّم، لكن للجابري رأي في هذا حيث يقول " أنّ جميع النهضات التي نعرف تفاصيل عنها قد عبّرت إيديولوجيا عن بداية انطلاقها بالدّعوة الانتظام في تراث وبالضّبط إلى العودة إلى "الأصول" ولكن لا بوصفها كانت أساس نهضة مضت يجب بعثها كما كانت، بل من

¹ محمد عابد الجابري_ الخطاب العربي المعاصر_ ص12_ 13.

أجل الارتكاز عليها في نقد الحاضر ونقد الماضي القريب، الملتصق به المنتج له المسؤول عنه، والقفز إلى المستقبل.¹

إذن حسب الجابري لكل نهضة إيديولوجية تميّزها، أو بمعنى آخر تراثها الخاص، لكن المطلوب هو عدم الركون لهذه الإيديولوجية والتّعايش معها على أساس أنّها مطلق حقّ لنا نهضة، بل يجب النّظر إلى هذه الإيديولوجية نظرة نقدية نقراً من خلالها، الحاضر ونفهم ماضيها للقفز إلى المستقبل، ويشرح الجابري هذا الميكانيزم النّهضوي الإيديولوجي بأنّه عندما يبلغ الصّراع القديم الجديد في مجتمع ما درجة معيّنة من التّطوّر، تعتمد القوى الممثّلة للجديد المناضلة من أجله إلى البحث في الماضي البعيد عن أصول تعيد قراءتها بالشّكل الذي يجعل مضامينها تبدو وكأنّها تُؤسس الجديد الذي تناضل من أجله ويجعل الحاضر، وما يحمله من قيم وأساليب في العمل والتّفكير، يبدو وكأنّه انحراف عن الأصول وخروج عنها، فيغدو مداناً لا باسم المستقبل وحده، بل باسم الماضي كذلك، وإذا فالسؤال النّهضوي، وهو السؤال الحالم المتجه إلى المستقبل بطبيعته، لا يتنكر للماضي ككلّ، بل بالعكس إنّّه إذ ينطلق من نقد الحاضر والماضي القريب يحتمي بالماضي البعيد الأصل ليوظّفه لمصلحة النّهضة، أي لمصلحة مشروعه المستقبلي.²

يرى الجابري أنّ الأمة العربية تحتاج إلى العقلانية في فهم وتنظيم تراثها وبناء مستقبلها لأنّ تراثها مازال لم يُدرس بعد بشكل عقلاني، بمعنى أنّه مازال عبارة عن

¹ محمد عابد الجابري_ إشكاليات الفكر العربي المعاصر_ ص21.

² المصدر نفسه_ ص21.

نصوص أو عروض تعيد إنتاج هذه النصوص بشكل رديء في غالب الأحيان، وعملية النقد المنهجية حسب الجابري مازالت لم تتم بعد، لذلك كان لزاماً على الأمة العربية استيعاب هذا التراث استيعاباً عقلانياً، بإضافة المعقولة على تاريخها السياسي والفكري، ففكر الأمة حسب رأيه " مازال أكوماً من الأفكار والاتجاهات، معتزلة، شيعة، خوارج، فلاسفة، متصوفة، شعراء ... كل هذا الخليط حاضر أمامنا ولكن ليس حضوراً تاريخياً، كشيء استوعبناه وفهمناه وانتقدناه ودخلنا معه في حوار ورتبناه في تاريخنا، مازلنا لم نميز تاريخنا السابق من اللاحق من الأسبق في وعينا، النظام المعتزلي أم ابن رشد؟ الأشعري أم الغزالي؟ أبو ذر الغفاري أم جمال الدين الأفغاني؟ إذن تنظيم التراث في وعينا هو إعادة ترتيبه في سياقه التاريخي ... ما لم نؤسس ماضياً تأسيساً عقلانياً فلن نستطيع أن نؤسس حاضراً ولا مستقبلاً بصورة معقولة.¹

في نظر الجابري يجب أن يكون ذات الأمة مستقلة عن تراثها وهو ما عبّر عنه بلحظة الفصل ولحظة الوصل، فالنهضة الأوروبية في رجوعها إلى الآثار اليونانية القديمة، لم يكن رجوعاً تراثياً وإنما انتقادياً، بشكل استيعاب نقدي، كذلك الحال بالنسبة للأمة العربية عليها أن تستمد قوتها من تراثها لكن دون التخلي عن النظرة النقدية لهذا التراث، وفي إطار هذه الممارسة "سيكون لدينا عقل خاص، سيتجدد العقل العربي من

¹ محمد عابد الجابري_ التراث والحدثة_ ص257.

هذه الممارسة النقدية للتراث العربي، لأنّه عندما نقوم بممارسة نقدية للتراث العربي، فنحن نقوم بشكل غير مشعور به بنفس الشيء لبنيتنا الذهنية.¹

إذا تحققت الممارسة أو النظرة النقدية للعقل العربي اتجاه تراثه حسب الجابري يجب أن تمتدّ هذه النظرة أو المنهج النقدي ليشمل الفكر العالمي المعاصر، بمعنى أنّه يجب التخلّص من هيمنة الفكر الغربي في إطار المنهج النقدي بحث " يجب أن نقرأ تراثنا في تاريخيته، فيجب أن نقرأ تراث الغير أيضا في تاريخيته."² ويضرب مثل الوجودية في أوروبا التي كان لها ما يبررها من شروط موضوعية، يتساءل الجابري، هل توقّرت نفس الشّروط لقيام الوجودية في الوطن العربي؟ أكيد لا بل هو مجرد نقل وتقليد تعسّفي لم يخضع للمنهج العقلي النقدي.

إنّ الانتظام في التراث من خلال المنهج العقلاني النقدي، يمكّننا من فهم ماضينا الفكري والثقافي والكشف عن مكّونات النظرية وآلياته المعرفية كمكتسبات إنسانية علمية ومنهجية، متعدّدة ومتطوّرة، لا بدّ لنا منها في عملية الانتظام الواعي العقلاني النقدي في تراثنا، إنّ من الشروط الضّرورية لنهضتنا تحديث فكرنا وتجديد أدوات تفكيرنا وصولاً إلى تشييد ثقافة عربية معاصرة وأصيلة معاً، وتجديد الفكر لا يمكن أن يتمّ إلّا داخل الثقافة التي ينتمي إليها إذا أراد الارتباط بهذه الثقافة والعمل على خدمتها، وعندما يتعلّق الأمر

¹ محمد عابد الجابري_ التراث والحداثة _ ص257.

² المصدر نفسه _ ص258.

بفكر شعب أو أمة فإنَّ عملية التّجديد لا يمكن أن تتمَّ إلّا بالحفر داخل ثقافة هذه الأُمّة،
إلّا بالتّعامل العقلاني النّقدي مع ماضيها وحاضرها.¹

اعتماد العقلانية والنّظرة النّقديّة هو ما يميّز نظرة الجابري للتراث وهذا ما يجعله يخاف
النّظرة السلفية الدّينية للتراث التي هي قراءة لا تاريخية نتاجها الفهم التّراثي للتراث، لا
يمكننا تحقيق نهضة حقيقية للأُمّة، بل بالعكس يمكن أن يضيف عليها ما يسمّى
بالاغتراب في تراثها.

ويرى الجابري أنّه إذا أردنا أن نعيد ترتيب علاقتنا بتراثنا بصورة تمكّننا من الانتظام
فيه انتظاماً يفتح المجال للإبداع، " استعادة نقدية ابن حزم وعقلانية ابن رشد وأصولية
الشاطبي وتاريخية ابن خلدون"² هذا يفتح المجال للعقل العربي للإبداع داخل النّ ثقافة التي
يتكوّن فيها، إذن من دون التّعامل النّقدي العقلاني مع تراثنا لن نتّمكن فقط من تعميم
الممارسة العقلانية على أوسع قطاعات فكرنا العربي المعاصر، القطاع الذي ينعت
بالأصولي حيناً وبالسلفي حيناً آخر، كما أنّه بدون هذه الممارسة العقلانية على معطيات
تراثنا لن يكون في إمكاننا قط تأصيل العطاءات الفكرية التي يقدّمها، أو بالإمكان أن
يقدّمها قطاع آخر من فكرنا العربي المعاصر القطاع الذي يدعو إلى الحداثة والتّجديد،
إنّّه استعادة العقلانية النّقديّة التي دشّنت خطاباً جديداً في الأندلس والمغرب مع ابن حزم
وابن رشد والشاطبي وابن خلدون، وبها وحدها، يمكن إعادة بنية العقل العربي من داخل

¹ محمد عابد الجابري_ التّراث والحداثة ، مصدر سابق_ ص33.

² محمد عابد الجابري_ بنية العقل العربي_ مصدر سابق_ ص552.

الثقافة التي ينتمي إليها، مما يسمح بتوفير الشروط الضرورية لتدشين عصر تدوين جديد في هذه الثقافة.¹

عندما يتحدث الجابري عن الانتظام في تراث تجده يحاول أن يُوصِّل هذه الفكرة تاريخياً مركزاً على ربط العامل النهضوي مع التراث، بمعنى التعامل الذي قوامه الارتباط مع الأصول، يقدم الجابري مثال الحضارة العربية الإسلامية الأولى، والنهضة الأوروبية الحديثة في قوله " نجد هذا الميكانيزم النهضوي الإيديولوجي واضحاً في النهضة العربية الأولى التي حققها الإسلام عند ظهوره أول مرة في الجزيرة العربية، إننا وإن كنا لا نملك معلومات دقيقة ومفصلة حول الصراع الاجتماعي الذي عرفه مجتمع الجزيرة ... أمّا طرفاً هذا الصراع فهما المأ من قریش ساداتها وأغنياؤها من جهة وأفراد احتفظ لنا التاريخ بأسماء عدد منهم أطلق عليهم اسم "الحنفاء"، كان هؤلاء يمثلون التجديد ويدعون إليه ويشكلون قوته بينما كان المالكون للسلطة يمثلون التقليد يتمسكون به ويشكلون قوته ... لقد ذهب الإسلام بالدعوة الحنفية إلى أبعد مداها، وأعطى لعقيدة التوحيد كلّ مضامينها، فدخل في صراع مكشوف وضارٍ مع قوى التقليد القوي المحافظ ذات السلطة في الحاضر أو المتمسكة بالماضي القريب الذي يدعمه، أي بعقيدة الآباء، وبدلاً من أن يتجه الإسلام إلى المستقبل وحده ويحارب الماضي محاربه للحاضر أو يتنكر له جملة وتفصيلاً، طرح على العكس من ذلك شعار الرجوع إلى الأصل إلى دين إبراهيم جد العرب، ولكن لا يمكن لا من أجل استعادته كما كان تاريخنا بل من أجل الارتباط به كتراث أصيل، أي

¹ محمد عابد الجابري_ بنية العقل العربي ، مصدر سابق_ ص552.

كما كان في الأصل قبل تحريفه، والارتكاز عليه لتحقيق قفزة تاريخية ... انطلقت النهضة العربية الأولى بواسطة الإسلام وتحت راية تغزو الحاضر وتبني المستقبل ... لقد انطلقت الدّعوة الإسلامية والنّهضة العربية الأولى من الانتظام في تراث ولكن لا لتتنبّت عنده جامدة ساكنة، بل لترتكز عليه في عملية تجاوز كلّ الموروث القديم وتشديد تراث جديد.¹

يرى الجابري أنّ النهضة الأوروبية الحديثة اتخذت نفس الآلية والميكانيزم الذي اتخذته النهضة العربية الأولى، من حيث العودة إلى الأصول واعتمادها كبداية لها وكمناطق² إذن فالتّجديد لا يكون إلّا بالعودة العقلانية إلى الأصول وهذه الآلية لا تقتصر على حضارة دون سواها، فقط مع إلزامية استخدام العقل في قراءة التّراث، واقتناع كلّ أمة بتراثها الخاص، لأجل تجاوز الماضي والحاضر في عملية النهوض، والاستمرار نحو المستقبل دون فقدان ثوابت هويتها.

يتساءل الجابري إذا كانت الحضارة العربية الإسلامية الأولى والنّهضة الأوروبية الحديثة قد حققتا نهضة وتقدّماً من ماضيهما الأصيل، لماذا تعثّرت النهضة العربية الحديثة في عملية النهوض لم تتمكن من تجاوز إشكالية الأصالة والمعاصرة؟ وجواب ذلك قول الجابري "... لقد تخلّصت النهضة العربية الإسلامية الأولى من الآخر المنافس المضايق المعرقل، فانطلقت حرّة طليقة داخل مجال حيوي فسيح جعلته عالمها الخاص

¹ محمد عابد الجابري_ إشكاليات الفكر العربي المعاصر_ ص21_22_23.

² محمد عابد الجابري_ المسألة الثقافية في الوطن العربي_ مركز دراسات الوحدة العربية_ بيروت_ لبنان_ ط1_ 1994م_ ص67.

...¹ معنى هذا أنَّ كلا من الحضارة العربية الإسلامية والأوروبية الحديثة قد تمكنتا من إسقاط المنافس لهما والمعرقل لنهوضهما أمّا بخصوص النهضة العربية الحديثة فاتخذت ميكانيزم الدفاع عن التّراث ضد الآخر "... ذلك أنَّ التّهديد الخارجي، خصوصاً عندما يكتسي شكل التّحدّي للذّات المغلوبة، لمقوّمات وجهودها وشخصيتها، يجعل هذه الأخيرة تحتّم بالماضي تنتكس إلى الوراء وتثبت في مواقع خلفية للدّفاع عن نفسها، إنّها ميكانيزم للدّفاع معروف تعمل الذّات، فرداً كانت أو جماعة، على الدّفاع عن نفسها بواسطة ضدّ الخطر الخارجي، وهو يختلف في طبيعته وتوجهاته واستراتيجيته عن الميكانيزم التّهضوي، على الرّغم من اشتراكهما في الاتجاه إلى الماضي، في ميكانيزم الدّفاع تلتجئ الذّات إلى الماضي وتحتّم به لتوكّد من خلاله وبواسطة شخصيتها، ولذلك يعمد الإنسان إلى تضخيمه وتمجيده مادام الخطر الخارجي قائماً، أمّا في ميكانيزم النهضة فالإنسان لا يطلب الماضي لذاته بل يختزله في أصول بعيدة إحياءها على صعيد الوعي بالصّورة التي تساعد على تجاوز الماضي والحاضر، على صعيد الوعي كذلك والانطلاق إلى المستقبل.²

يرى الجابري أنَّ الفشل الذي منيت به النهضة العربية الحديثة، راجع إلى الطّروف الموضوعية التي حرّكت اليقظة العربية الحديثة والتي جعلت من ميكانيزم النهضة ميكانيزماً للدّفاع أيضاً، وبالتالي فعملية الرّجوع إلى الأصول وإحياء التّراث، التي تتمّ في

¹ محمد عابد الجابري_ المسألة الثّقافية في الوطن العربي ، المصدر السابق_ ص70.

² المصدر نفسه_ ص72_ 73.

إطار نقدي ومن أجل التّجاوز في حال النّهضة، قد تشابكت واندмجت مع عملية الرّجوع إلى الماضي والتّمسك بالتّراث للاحتماء بهما أمام التّحدّيات الخارجية، فأصبح الماضي هنا مطلوباً ليس فقط من أجل الارتكاز عليه والقفز إلى المستقبل، بل أيضاً ، من أجل تدعيم الحاضر، من أجل تأكيد الوجود وإثبات الذات، وسبب تعثر النّهضة العربية كذلك هو ازدواجية دور الآخر بمعنى أنّ الذات العربية تنتظر إلى الآخر بأنّه العدو المعيق للنّهوض وفي نفس الوقت أنّه المثل والنّموذج لعملية النّهوض وهذا ما أثر على الحلم النّهضوي.

يرى الجابري أنّ مسألة الانتظام في تراث يجب أن تقوم على نظرة نقدية عقلانية وذلك لتقادي الوقوع تحت تأثير الصّراعات القديمة الفكرية والسياسية وغيرها، من القضايا التي تمثّل التّراث يقول الجابري " فلا يجوز مثلاً أن ننقل صراعات الماضي إلى الحاضر، أنّ الصراعات الفقهية والكلامية والفلسفية كانت لها مبررها في الماضي، ومن الغفلة نقلها إلى الحاضر، فالفكر الأشعري والفكر المعتزلي والفكر الشيعي، والفكر الصّوفي والفكر الفلسفي ... كل ذلك يجب أن ننقله كتراث من الجميع وإلى الجميع، ولا شكّ أنّ في هذا المجموع التّراث عناصر قابلة للحياة والتّطوير، وأخرى انتهى أمرها بانتهاء لحظتها في سلسلة التّطور، إنّ التّراث خزان للأفكار والرّؤى والتّصورات تأخذ منه الأمة ما يفيدها في

حاضرها أو ما هو قابل لأن يعين على الحركة والتّقدّم، لا بدّ إذن من الاختيار، ومعيّار الاختيار هو دائماً اهتمامات الحاضر، والتّطلّعات المستقبلية.¹

حتّى يكون المثقّف العربي على بيّنة من أمره من خلال تعامله مع الإرث الهائل والمتنوّع من الأفكار والاتجاهات، وجب عليه حسب الجابري اعتماد منهجاً علمياً في تعامله مع التّراث وهذا المنهج بمستويين، المستوى الأوّل مستوى الفهم والمستوى الثّاني مستوى التّوظيف والاستثمار، يقول الجابري "في المستوى الأوّل يجب أن نحرص فعلاً على استيعاب تراثنا ككل بمختلف منازعه وتياراته ومراحل التاريخيّة، أمّا على مستوى التّوظيف فيجب أن نتجه أكثر إلى أعلى مرحلة وقف به التّقدّم ... أمّا أن تبحث في ما يمكن أخذه من المعتزلة والشيعة والخوارج والأشاعرة ثمّ الفلاسفة فهذا عمل غير تاريخي، لا يؤدّي إلّا إلى حلقات مفرغة، ذلك لأنّ ما نريد، بل ما يمكن أن نتعامل معه نحن اليوم من التّراث، ليس التّراث كما عاشه أجدادنا، وكما تحتفظ لنا به الكتب، بل ما بقي منه أيّ ما بقي منه صالحاً لأن يعيش معنا بعض مشاغلنا الرّاهنة وقابلاً للتّطوير والإغناء ليعيش معنا مستقبلنا ... وذلك هو معنى الأصالة."²

إذن نفهم من قول الجابري أنّ النّظرة النّقديّة للذّات يجب أن تُبنى على منهج عقلاني علمي حتّى نتمكن من تحقيق نهضة عربيّة إسلاميّة واضحة المعالم من حيث الماضي والحاضر، وتسطير أهدافها المستقبلية، فطريق التّقدّم والحدّاث عند الجابري يجب أن

¹ محمد عابد الجابري_ التّراث والحدّاث_ مصدر سابق_ ص 38_ 39.

² محمد عابد الجابري_ نحن والتّراث_ ص 47.

تنطلق من الجوانب العقلانية في الثقافة العربية نفسها، ذلك بهدف تحريك التغيير فيها من الداخل، لذلك كانت الحادثة بهذا الاعتبار وتعني أولاً وقبل كل شيء حادثة المنهج وحادثة الرؤية والهدف، تحرير تصوّرنا للتّراث من البطانة الإيديولوجية والوجدانية التي تضيف عليه داخل وعينا، طابع العام المطلق وتنتزع عنه طابع النسبية والتّاريخية.¹

في نظر الجابري _ ونتفق معه كذلك _ أنّ إعادة بناء الفكر العربي وتجديده يجب أن يكون بعيداً عن التّعصّب للآراء والتّمذهب مع الاتجاهات، لأنّ التّقدّم والتّحضّر يشترطان الرّؤى الحيّة المتجدّدة الباعثة على الحركة، يقول " إنّنا نواجه تحدّياً حضارياً يفرض علينا تصنيف الأشياء إلى صنفين، ما يساعد على التّقدّم ويدفع عجلة التّطوّر إلى الأمام، وما يفعل العكس أو شأنه أن يفعل ذلك، وعناصر التّقدّم والعناصر المعاكسة له موجودة في كلّ أصناف تراثنا، في الفكر الأشعري، والفكر المعتزلي، والفكر الشيعي، والفكر الفلسفي، وجميع المذاهب الفقهية ما كتب لها الانتشار وما بقي محصوراً في نطاق محدود، ولذلك فلا معنى للتشبّث في الوقت الحاضر باتجاهٍ من هذه الاتجاهات أو مذهب من هذه المذاهب وكأنّه وحده المثل الحقيقي للتّراث، ولا معنى كذلك لتصنيف الإسلام إلى صنفين، إسلام السّنّة وإسلام الشيعة، فالإسلام واحد عقيدة وشرعية وتاريخاً..."²

إنّ ما يصبو إليه الجابري هو إعادة بناء وتجديد الفكر العربي الإسلامي المعاصر انطلاقاً من الانتظام في التّراث القائم على العقلانية، وغريلة التّراث القديم قصد استخراج

¹ محمد عابد الجابري_ التّراث والحادثة _ ص16.

²المصدر نفسه _ ص39.

ما يخدم مجتمعنا المعاصر وتحقيق النهضة العربية التي لطالما حلم بها كل مثقّف عربي.

1) القطيعة الإبستمولوجية

لقد استخدم الجابري القطيعة الإبستمولوجية كوسيلةٍ أو منهجٍ لدراسة التّراث العربي الإسلاميّ، في محاولةٍ منه لتجديد الفكر العربيّ، ومنهج الجابري هذا يقوم على ضرورة إحداث قطيعةٍ إبستمولوجية مع مفاهيم الفكر العربيّ القديمة التي تقوم على قياس الغائب على الشّاهد، وقد أخذ الجابري هذا المفهوم عن غاستون باشلار الذي وظّفه في مجال تاريخ العلوم ، يقول الجابري " القطيعة الإبستمولوجية مفهوم باشلار استعمله باشلار في تاريخ العلم، حيث أعطاه معنى محدوداً بحدود هذا التّاريخ، ولكنني أخذت هذا المفهوم واستعملته في مجال آخر هو تاريخ الفلسفة، وفي تاريخ خاص هو تاريخ الفلسفة العربيّة الإسلامية التي بيّنت طبيعتها كما أفهمها ... هكذا وظّف المفهوم توظيفاً جديداً في مجال آخر، وهو النّسبة إلّي مفهوم إجرائي مكنني من أن ألاحظ أشياء لم أكن ألحظها من قبل طرحه كأداة للعمل.¹

وتكمن أهميّة الفكر الإبستمولوجي حسب الجابري في أنّه يمكّن الإنسان وخاصّة المثقّف العربي من الرّوح النّقدية العقلانية " وعندما نطالب بنشر الرّوح النّقدية في الأوساط المثقّفة العربيّة، فإنّ دراسة الفكر العلمي وتاريخ الفكر العلمي الإبستمولوجي بكيفية أخص، تشكّل أحسن مطيّة باعتبار الجانب الإيديولوجي فيها غير حاضر بشكل

¹ محمد عابد الجابري_ التّراث والحداثة ، المصدر السّابق_ ص262.

قوي، وغياب الجانب الإيديولوجي هذا، غياباً نسبياً في هذا المجال يجعل مختلف

الأوساط العربية تقبل التعامل معها...¹

ويرى كذلك أنّ الإبستمولوجيا لها فائدة كبيرة في مجتمعنا العربي لأنها تسمح بالتعامل مع التراث تعاملًا نقدياً، وإضافة إلى أنّها تُكسبها روحاً نقدية فإننا نكتسب خبرة من خلال الممارسة النقدية للعلم وتاريخ العلم، ونتسلح بمفاهيم وأدوات عمل يُمكن توظيفها في دراسة التراث توظيفاً واعياً، والإبستمولوجية عند الجابري نوعان: إبستمولوجية وضعية وتعبر عن الاتجاهات الوضعية التي تُكرر التاريخ والتراث، ولا يتعدى مجالها المستوى العياني التجريبي، حسب الجابري هذه الإبستمولوجية لا تنفع في مجال بحثه، أمّا النوع الثاني وهو الإبستمولوجيا العقلانية، وهي التي يتّخذها الجابري كمنهج في دراسة التراث وتجديد الفكر العربي.²

يُعتبر الجابري من بين المُفكرين الذين رأوا أنّه لا سبيل إلى النهوض إلّا من خلال التخلّص من سلطة تراث الماضي المتخلف ووضع حدّ لتحكّمه في حاضرنا ومستقبلنا والدّخول في حداثة العصر، وتقديم سلطة العقل من أجل مواكبة الحداثة، ومن بين الذين نادوا بهذا الطّرح إضافة إلى الجابري نذكر حسين مروة، حسن حنفي، ومحمد أركون، ولكن يجب الإشارة إلى أنّ القطيعة التي عني بها الجابري " لا علاقة لها بالأطروحة الفاسدة المنادية بإلقاء التراث في المتاحف أو تركه هناك في مكانه من التاريخ...³

¹ محمد عابد الجابري_ التراث والحداثة _ ص258.

² المصدر نفسه_ ص259.

³ محمد عابد الجابري_ نحن والتراث _ مصدر سابق ص20.

يستبعد الجابري هذا المفهوم ويرفضه لأنَّ حسب رأيه رَفَضُ التَّراث بهذا الشَّكل موقف لا علمي ولا تاريخي يعبّر عن حالة الانحطاط، لذلك نجد الجابري يُبيّن أنّ القطيعة الإبستمولوجية " تتناول الفعل العقلي، والفعل العقلي نشاط يتمّ بطريقة ما وبواسطة أدوات هي المفاهيم، وداخل حقل معرفي معيّن قد يظلّ موضوع المعرفة هو هو، ولكن طريقة معالجته والأدوات الذهنية التي تعتمد عليها هذه المعالجة والإشكالية التي توجّهها والحقل المعرفي الذي تتمّ داخله كلّ ذلك قد يختلف ويتغيّر، وعندما يكون الاختلاف عميقاً وجذرياً، أي عندما يبلغ نقطة اللارجوع، النقطة التي لا يمكن الرجوع منها إلى الطّريقة السّابقة نقول أنّ هناك قطيعة إبستمولوجية.¹

إنّ الجابري يدعو إلى التّخلّي عن الفهم التّراثي للتّراث، وعن المفاهيم الرّثة البالية التي تقوم على أسس لا علمية ولا عقلية، وضرب مثالا القياس النحوي _الفقهي_ الكلامي الذي يكون فيه الرّبط بين أجزاءه رباطاً ميكانيكياً، فالقطيعة التي يدعو إليها الجابري ليست القطيعة مع التّراث بل القطيعة مع نوع العلاقة مع التّراث، القطيعة التي تحوّلنا من كائنات تراثية إلى كائنات لها تراث، إلى شخصياتٍ يشكّل التّراث أحد مقوماتها، المقوم الجامع بينها في شخصيةٍ أعمّ، هي شخصيّة الأمّة صاحبة التّراث.²

ويشرح الجابري معنى القطيعة من خلال مقارنة فلسفة ابن سينا في المشرق مع فكر ابن رشد في المغرب، يقول " فإذا كان ابن سينا يمثّل قمّة الفلسفة في المشرق فإنّ ابن رشد ليس تكملة له ولا استمراراً بل هو ثورةٌ عليه، وأسمّي هذه الثّورة قطيعة فقط، من

¹ محمد عابد الجابري _نحن والتّراث، مصدر سابق_ ص20.

² المصدر نفسه _ص21.

ناحية النّقد الإبستمولوجي لتاريخ الفلسفة، أي أنّ ابن رشد قطع مع تراث ابن سينا، فإذا نظرنا إلى الفيلسوفين من زاوية إبستمولوجية محضة هي زاوية الأدوات الفكرية التي يتعاملان بها والمنهج والإشكالية والمفاهيم فسُتُظهر لنا القطيعة بجلاء.¹

إنّ القطيعة التي تحدث عنها الجابري في تراثنا الثّقافي والفكري لا تعني القطيعة في الموضوع بل هي القطيعة في فهم هذا الموضوع وطريقة آليّة معالجة، وبمعنى آخر في طريقة التّفكير، فهي تتناول أدوات التّفكير من مناهج ومفاهيم وإشكاليات، يقول الجابري " ... نحن لا نستطيع أن نعود من ابن رشد إلى ابن سينا أو الفارابي، مثلما يمكن أن نعود الملاصدرا الشيرازي إلى السهروردي مباشرة، ثم إلى ابن سينا، فالفارابي، نحن نستطيع أن نعود من ابن رشد إلى ابن باجة مباشرة، ثم من ابن باجة إلى ابن حزم، وبمعنى ذلك أنّ الاتصال الظاهري بين النظريتين المشرقيّة والمغربيّة لا ينبغي أن يخفي انفصالاً أعمق بينهما، لقد عالج فلاسفة الإسلام الموضوعات نفسها، وتناولوا المشاكل نفسها، ولكن كما يقول برييه ليس الموضوع هو الذي يميّز فكراً فلسفياً معيّناً، وإنّما الرّوح التي يصدر عنها هذا الفكر والنّظام الفكري الذي يستند إليه، ونحن نعتقد أنّه كان هناك روحان ونظامان فكريان في تراثنا الثّقافي، الرّوح السنيوية والرّوح الرشدية، وبكيفية عامة الفكر النّظري في المشرق والفكر النّظري في المغرب، وهناك نوع من الانفصال بينهما، داخل الاتصال الظاهري، هذا الانفصال نرفعه إلى درجة القطيعة الإبستمولوجية أو المعرفية، هذه

¹ محمد عابد الجابري_ التّراث والحداثة_ مصدر سابق_ ص262.

القطيعة ليست قطيعة سياسية وليست قطيعة ثقافية عامة، ولا قطيعة حضارية، إنّها

قطيعة إبستمولوجية تمس في آنٍ واحد المنهج والمفاهيم والإشكاليات"¹

إذا كان الجابري تحدّث عن القطيعة بين الفكر النظري في المشرق والفكر النظري في المغرب فإنّ هذه القطيعة ليست شاملة، وأوضح ذلك في ردّه على سؤال الدكتور فهمي جدعان حيث يقول "... فالكندي ليس له بنظرية الفيض، الكندي كان قريباً لأرسطو من الفارابي وابن سينا ... إذن إذا أردنا أن نُقيم مقارنة عامة قلنا إنّ الكندي لا يختلف مع ابن رشد لكن ليس هناك اتصال بينهما ... فالقطيعة لا يمكن أن تكون ما بين ابن رشد والكندي..."² كأنّ الجابري يريد أن يقول أنّه مادام هناك اتصال معرفي قائم على البرهان العقلي بين الكندي وابن رشد رغم البعد الزمني، فلا يمكن تعميم القطيعة بين المشرق والمغرب.

ويؤكد الجابري على أنّ القطيعة لا تخص الفلسفة ولا تاريخها، ففي الفلسفة التي هي تحقق قراءة متواصلة ومتجدّدة باستمرار لتاريخها الخاص، لا يمكن أن يكون هناك مجال للقطيعة، ولكن ما ندعوه عادة بـ "الفلسفة الإسلامية" ليس فلسفة بهذا المعنى فهي لم تكن "قراءة لتاريخها الخاص"، بل بالعكس كانت قراءة، ويجب أن نقول منذ الآن كانت قراءتان أو قراءات مختلفة، لفلسفة أخرى، فلسفة أرسطو على الخصوص، يتعلّق الأمر إذن بالنسبة لفلسفة الإسلام، لا بالتّقلّس بالمعنى المشار إليه آنفاً، بل ببذل مجهود

¹ محمد عابد الجابري_ التّراث والحداثة، المصدر السّابق، ص328.

² المصدر نفسه، ص329.

فكري معرفي لإعادة بناء نظرية أجنبية حتّى تصبح إن لم تكن متوافقة، فعلى الأقل غير متناقضة مع البنية الفكرية التي يصدرون عنها بنية الفكر الإسلامي.¹

هنا يكمن وجه الاختلاف بين الفكر النظري في المشرق ومنهج ابن رشد في المغرب، فمشروع ابن سينا الفلسفي مثلاً دمج بنية الفكر الفلسفيّ اليوناني في بنية الفكر الديني الإسلامي، مستعينا ببنية فكرية ثالثة هي الفكر الديني الفلسفي الذي ساد مدرسة حران²، بينما منهج ابن رشد يقوم أساساً على الفصل بين الفلسفة والدين حتّى يتأتّى لكلّ منهما الحفاظ على هويّته الخاصّة، وهذا جوهر القطيعة التي تحدّث عنها الجابري بين المشرق والمغرب، " قد نشأت في الأندلس مدرسة تختلف تماماً عن المدرسة الفلسفية في المشرق، لا من حيث المضمون الفلسفي أو المضمون الإيديولوجي اللذان يختلفان على كلّ حلال من دولة إلى دولة ومن زمان إلى زمان، ولكن من حيث المنهج والمفاهيم والرؤية والإشكالية.³

يقول الجابري " الفلسفة في المشرق كانت محكومة بإشكالية التوفيق بين الدين والفلسفة أي إشكالية علم الكلام، أمّا في المغرب والأندلس فلم يكن هناك علم الكلام، ولا فرق ولا تعدّد، في المشرق أخذوا الميتافيزيقا لأنّهم كانوا يحتاجون إليها في التوفيق بين الدين والفلسفة في علم الكلام، أمّا في المغرب والأندلس فقد أخذوا الرياضيات والطبيعيات، والفلك، والطب، والمنطق، وأصبح أرسطو هو الأصل، وأصبح الفكر الفلسفي أرسطياً

¹ الجابري، نحن والتراث، مصدر سابق، ص212.

² المصدر نفسه، ص212.

³ الجابري، التراث والحداثة، مصدر سابق، ص328.

محضاً، خالياً من الأفلاطونية المحدثه، والتأثيرات المشرقية من فارسيّة وغنوصية وهرمسية وغيرها فقلنا: وهنا "قطيعة" ...¹

لطالما دافع الجابري في مشروعه النّهضوي عن العقلانية، فملكة العقل بأنّها مصدر كل تطوّر وكل نهضة، وقوله بالقطيعة وانحيازه إن صحّ القول إلى فلسفة ابن رشد على حساب فكر المشاركة لأنّ هؤلاء حسب رأيه غمر فلسفتهم التفكير الهرمسي الغنوصي الذي لا يأتيه اليقين من بين يديه ولا من خلفه حسب قطيعتها مع السينوية في صورتها التي اختارها ابن سينا نفسه بفلسفة المشرقية، والتي يتبناها الغزالي في شكل والسهروردي الحلبي في شكل آخر، لقد ظلّ التّصوّف مرفوضاً لدى العلماء والفقهاء المتمسّكين بالطابع الأصلي للإسلام، طابعه العربي؛ لأنّهم كانوا يرون فيه بضاعة أجنبية وافدة من الفرص لا تتسجم مع دين الإسلام الذي يقوم على البساطة والفطرة، وعندما أعاد ابن سينا بناء الميتافيزيقيا الفيضانية الحرّانية الوثنية الأصل وطلاها بطلاء إسلامي أخذها منه الغزالي ليقدمها كبديل عن الفلسفة الأرسطية ولما كان الغزالي قد تبنّى المذهب الأشعري فلقد نشر البضاعة السينوية المشرقية، تلك باسم التّصوّف السنّي وهو تعبير متناقض متهافت لأنّ سنّة الرّسول لم تعرف التّصوف قط وهو لم يكن متصوّفاً بل كان يمارس الحياة بكلّ وسائل الحياة المشروعة ، والمشروعية التي كان يحتكم إليها الإسلام على عهد النّبي لم

¹ الجابري، التراث والحداثة المصدر السابق، ص 49-50.

تكن ظلامية ولا غيبية، بل كانت واقعية عقلانية، إنّ الخطاب القرآني هو خطاب عقل وليس خطاب غنوص أو عرفان أو إشراق.¹

كما أنّ نزوع الجابري إلى منهج ابن رشد، هو حزم الجابري بأنّ التّقدّم والتّهوض بمشروع بمدى تعاملنا العقلاني مع قرآننا وفهمنا له فهماً علمياً مؤسساً على ثوابت عقلية واقعية يقبل حسب الجابري "أنّ نوظفه لبناء العلاقة بين تراثنا والفكر العالمي المعاصر بشكل تتحقّق ما ننشده من أصالة ومعاصرة".²

حسب الجابري سبب تخلف المجتمعات العربية وجمودها، هو عزوفها عن اختيار السّبيل الأمثل لبلوغ التّطور والذي تضمّنته فلسفة ابن رشد، وتمسّك هذه المجتمعات بلحظة ابن سينا كما ذكر الجابري "... والتّاريخ يُؤكّد ذلك، فكل من عاش أو يعيش لحظة ابن سينا بعد ابن رشد إنّما قضى أو يقضي حياته الفكرية خارج التّاريخ، وبالفعل قضينا نحن العرب حياتنا بعد ابن رشد خارج التّاريخ في جمودٍ وانحطاطٍ لأنّنا تمسّكنا بلحظة ابن سينا بعد أن أدخلها الغزالي في الإسلام، وعاش الأوروبيون التّاريخ الذي خرجنا منه بأنهم أخذوا من ابن رشد فعاشوا لحظته ومازالوا يفعلون".³

لهذا الغرض كان لزاماً على مجتمعاتنا العربية استدراك ما فاتها بالمنهج الرشدي انطلاقاً من عناصره الصّالحة للتّوظيف في حياتنا الفكرية المعاصرة، وأولى هذه العناصر هي القطيعة التّامة مع الفلسفة المشرقية الإسلامية السّنيوية وكل مظاهر التّدين المتمثّلة

¹ - الجابري، نحن والتّراث، مصدر سابق، ص 39-50.

² - الجابري، المصدر السابق، ص 51.

³ - المصدر نفسه، ص 49.

في التّصوّف الذي مثّله الغزالي تحت اسم " التّصوّف السّنّي " الذي هو في حقيقة الأمر حسب الجابري مجرد تحويل لتسمية الفلسفة السينوية المشرقية، والتي قال عنها الجابري " الميتافيزيقيا الفيضانية الحرنية الوثنية الأصل ". وهذا كله بالطّبع مخالفٌ لجوهر الإسلام القائم على الواقعية والعقلانية يقول الجابري " إنّ الخطاب القرآني هو خطاب عقل وليس خطاب غنوص أو عرفانٍ أو إشراقٍ ".¹

وثاني هذه العناصر القطيعة التّامة مع المنهج أو الطّريقة التي عالج بها الفكر النّظري العلاقة بين الدّين والفلسفة، ابن رشد يرفض منهج علماء الكلام في توفيقهم بين العقل والنّقل؛ أي بين دمج الفلسفة في الدّين والدّين في الفلسفة، فهذا تضيق على العقل "لأنّهم كانوا يُحكّمون عقلهم التّجريبي التّجريبي، ويُحكّمون الفهم الذي يكوّنونه لأنفسهم عن الدّين بهذه الطّريقة في العقل، لقد قاسوا عالم الغيب على عالم الشّهادة فابتدعوا، وضمنوا عالم الشّهادة ما مكّنهم من قياس عالم الغيب عليه فشوّوا الواقع وضيقوا على العقل".²

يرى الجابري أنّ قطيعة ابن رشد كانت بديل، وهذا البديل تمثّل في استثمار العلاقة بين الدّين والفلسفة وتوظيفهما في بناء العلاقة بين تراثنا والفكر العالمي المعاصر، أو ما يسمى بالأصالة والمعاصرة، وهذا هو جل ما دعا إليه الجابري لتحقيق النّهوض، والتّجديد في المجتمعات العربية، إذا كان ابن رشد دعا إلى فهم الدّين داخل الدّين وبواسطة معطياته، وفهم الفلسفة داخل الفلسفة وبواسطة مقدماتها ومقاصدها، وهذا تجديد في الدّين وفي الفلسفة على حدّ سواء، مطابقة لهذا المنهج يُمكننا التّعامل مع تراثنا على أساس

¹ - الجابري، نحن والتّراث المصدر السابق، ص50.

² - المصدر نفسه، ص50.

فهمه من داخله، ومع الفكر العالمي المعاصر على نفس الأساس أيضاً، فنبنّي لأنفسنا
فهماً علمياً موضوعياً للجانبين معاً، وهذا يساعدنا على الرّبط بينهما في اتجاه تحديث
أصالتنا وتأصيل حداثتنا.

وما يمكن استخلاصه هو أنّ القطيعة مع الفكر الوهمي إن صحّ القول والاستعانة
بالعقل في فهم محطات تاريخنا الماضي والحاضر، هو أحد مبادئ مشروع إعادة بناء
الفكر العربي، وتخطّي مسألة الفهم التّراثي للتّراث من شأنه تحقيق نهوض لمجتمعاتنا
العربية والإسلامية.

فصل التّراث مشكلة موضوعية

يقوم هذا الأساس من أسس تجديد الفكر العربيّ على جوانبٍ ثلاثٍ هامةٌ هي المعالجة البنيوية والتّحليل التّاريخي والطّرح الإيديولوجي، وللإشارة قد تطرّقنا لهذه العناصر الثلاث في المبحث الأول ونحن بصدد الحديث عن مبادئ قراءة التّراث عند الجابري، لكن ارتأينا أنّها كذلك من الأساسيّات الهامة في إعادة بناء وتجديد الفكر العربي، وتكمن أهمية فصل التّراث في محاولة إضفاء شيء من الموضوعية حول مجال الدّراسة أو موضوع الدّراسة، بمعنى فصل الموضوع عن الذات وفصل الذات عن الموضوع، يتساءل الجابري كيف نبني لأنفسنا فهماً موضوعياً لتراثنا؟ في نظر الجابري هنا تكمن مشكلة المنهج التي واجهت الفكر العربي المعاصر، في محاولاته للتّخلّص من النّظر الشمولية للتّراث وإيجاد طريقة علمية يتعامل من خلالها مع التّراث، إنّ "فصل الذات عن التّراث عملية ضرورية، إنّها الخطوة الأولى نحو الموضوعية، والمكتسبات المنهجية للعلوم الألسنية المعاصرة تقدّم لنا طريقة في التّعامل الموضوعي مع النّصوص ..."¹

تشتطّط الموضوعية أن يكون الدّارس لموضوع التّراث محصّناً بملكة العقل والفهم الجيّد لموضوع دراسته، وهي القاعدة الذهبية التي لخصّها الجابري في قوله " يجب تجنّب قراءة المعنى قبل قراءة الألفاظ"² فالفهم الذي يكون مؤسساً مسبقاً على قناعة أو رغبة لا يمكنه أن يتّسع للموضوعية، وهذا تقريباً نجده ينطبق على الكثير من رجال الإصلاح والنّهضة في العالم العربي، فلو أخذنا رجال الإصلاح الدّيني لظهر لنا جلياً أنّ الذات تكون مشبّعة

¹ - الجابري، نحن والتّراث، ص23.

² - المصدر نفسه، ص23.

مبدئياً بأفكار مذهبية إن صحَّ التعبير، تمنعها أن تُوسَّع دائرتها لتشمل آراء وأفكاراً أخرى غير التي سبق واقتنعت بها، ولا يقتصر الأمر على رجال الإصلاح الديني، بل تاريخ العالم العربي الحديث والمعاصر زاخر برواد الإصلاح والنّهضة، إلا أنَّ افتقاد الموضوعية في معالجة القضايا عطّل عجلة النّهضة والتّقدّم في العالم العربي.

كما أسلفنا أول خطوات تحقيق الموضوعية عند الجابري هي معالجة البنيوية وتقتضي هذه الخطوة معاملة فكر صاحب النّص ككلّ تتحكّم فيه ثوابت وتضبط معانيه، لذلك يجب "محوّرة فكر صاحب النّص حول إشكالية واضحة قادرة على استيعاب جميع التّحوّلات التي يتحرك بها ومن خلالها صاحب النّص بحيث تجد كلّ فكرة من أفكاره مكانها الطبيعي "القابل للتّبرير" داخل هذا الكل ..."¹ إذن في هذه الخطوة يجب تجنّب قراءة المعنى قبل قراءة الألفاظ وعلى الباحث أن يتحرّر من كلّ مفهوم إيديولوجي كان قد تأسس لديه مسبقاً حتّى يتمكن من التّعامل مع النّص من منطلق الحياد.

شرط المعالجة البنيوية هي من بين النّقاط التي تميّز من خلالها الجابري على كثير من رواد الإصلاح والنّهضة لاسيما الذين تعرّضنا لهم بالدراسة في الفصل الأوّل والثّاني، أمثال محمد بن عبد الوهاب، والسنوسي، والأفغاني، ومحمد عبده الطنطاوي، وغيرهم، يمكننا طرح السّؤال كيف لرجل الإصلاح أن يدافع عن فكرة أو قضية إذا لم يكن لديه قناعة مسبقاً عن هذه الفكرة أو مصلحة تخدم فئة أو مجتمعا معيّناً؟ وبهذا يمكن القول أنّ الباحث في فكرة المعالجة البنيوية يفتقر إلى الدّافع.

¹ - الجابري، نحن والتّراث، المصدر السّابق، ص24.

أما فيما يخص الخطوة الموالية ، هي التحليل التاريخي تقتضي ربط فكرة صاحب النص الذي أعيد تنظيمه بمعالجه التاريخي بكل أبعاده الثقافية والإيديولوجية والسياسية والاجتماعية " ¹ هذا الربط ضروري ليس فقط لاكتساب فهم تاريخي للفكر المدروس، بل أيضاً لاختيار صحة النموذج البنيوي الذي قدمته المعالجة السابقة، والمقصود بالصحة هنا ليس الصدق المنطقي (أو عدم التناقض) فذلك ما تم الحصول عليه كلاً أو بعضاً خلال المعالجة البنيوية بل المقصود بالصحة هنا: الإمكان التاريخي، الإمكان الذي يجعلنا على بينة مما يمكن أن يتضمنه النص، وما لا يمكن أن يتضمنه، وبالتالي يساعدنا على التعرف على ما كان في إمكانه أن يقوله ولكنه سكت عنه.

الخطوة الثالثة هي الطرح الإيديولوجي وهو في نظر الجابري الكشف عن الوظيفة الإيديولوجية والاجتماعية السياسية، التي أداها الفكر المعني، الذي ينتمي إليه، إن الكشف عن المضمون الإيديولوجي لفكر ما هو الوسيلة الوحيدة لجعله فعلاً معاصراً لنفسه، مرتبطاً بعالمه. ²

إن حسب الجابري فصل التراث "فصل الذات عن الموضوع وفصل الموضوع عن الذات" هو من أجل هيكلة أو بناء هذا التراث وفق أطر موضوعية قصد الاستفادة منه في إطار جديد، لذلك يقول الجابري " إنَّ المقروء هو تراثنا نحن فهو جزء منا" أخرجناه من دواتنا لا لنلقي به هناك بعيداً عنا، لا لنتفرج فيه تفرج الأنثروبولوجي ... بل فصلناه عنا

¹ - الجابري، نحن والتراث، المصدر السابق، ص24.

² - المصدر نفسه، ص24.

من أجل أن نعيده إلينا في صورة جديدة وبعلاقات جديدة، من أجل أن نجعله معاصراً
لنا.¹

إذن فهمنا التاريخي للتراث ووضعه في إطاره الحقيقي أكيد سيمكّننا من بناء فكرٍ عربيٍّ
قادر على تحقيق نهضة عصريّة تتوافق ومجريات العصر.

¹ - الجابري، نحن والتراث ، المصدر السابق، ، ص24.

4- وصل التّراث - وفصل القارئ:

يرى الجابري أنّ التّراث ليس فقط نتاجاً صنعه التّاريخ والمجتمع بل هو أيضاً عطاء إنسانيّ ناتج عن شخصيات تمرّدت عن مجتمعتها لضغوطاتٍ ماديةٍ ومعنويةٍ، ولطالما سعت هذه الرّؤى في الظهور إلى الواقع لكن في قوالب فكريةٍ معيّنة أسماها الجابري "ما وراء اللّغة والمنطق" وفهم هذه القوالب لا يكون إلّا عن طريق "الحدس" فهو وحده الذي يجعل الذات القارئة تعانق الذات المقروءة فتعيش معها إشكاليّتها ومشاكلها وتحاول أن تطل على استشرافاتها، الذات القارئة تحاول أن تقرّ نفسها في الذات المقروءة، ولكن مع الاحتفاظ لهذه الأخيرة بكيانها الذاتي كاملاً مستقلاً، الشيء الذي يعني أنّ الذات القارئة تبقى محتفظة بوعيها وبكامل شخصيتها ... إنّ هذا يعني أنّ الحدس الذي تتحدّث عنه هنا ليس الحدس الصوفي ولا الحدس البرجسوني أو الشخصاني ولا الحدس الفينومينولوجي، بل نقصد حدساً خالصاً هو الحدس الرياضي أقرب ... إنّ رؤية مباشرة رياضية استكشافية تستكشف الطّريق وتستبقي النّتائج وسط حوارٍ جدليّ بين الذات القارئة والذات المقروءة يتمّ عبر المعطيات الموضوعية التي استُخلصت خلال اللّحظة الأولى من المنهج.¹

¹ - الجابري، نحن والتّراث، ص25.

انطلاقاً من هذا الحدس تُقرأ المقدمات بنتائجها والماضي بمستقبله ويتحوّل " المستقبل_ الماضي" الذي كانت الذات المقروءة تتطلّع إليه إلى " المستقبل_ الآتي" الذي تجري الذات القارئة وراءه ... فيصبح المقروء المعاصر لنفسه، معاصراً لقارئه.¹

يُقدّم الجابري أدلةً يُؤكّد من خلالها على أنّ هناك جانباً مسكوتاً عنه في النصوص دائماً، ولا يمكن الوصول إليه إلاّ عن طريق الحدس، فقد ذكر الغزالي أنّ له كتاباً سمّاه "المضنون به على أهله" وتحدّث ابن سينا عن كتاب احتفظ به لنفسه عنوانه " الفلسفة المشرقية" قال عنه أنّه أُرِدع فيه آراءه الحقيقية، وتحدّث ابن رشد كذلك عن "الحكمة البرهانية" التي لا يجب أن يُصرّح بشيء منها للجمهور، وهناك أمثلة متعدّدة في تراث فلاسفتنا لم يصرّحوا فيه بأفكارهم واكتفوا بالرمز والتلميح فقط.²

ما يمكن استخلاصه أنّ الجابري في تعامله مع التّراث اعتمد منهجية بنوية تكوينية تعتمد على خطوات ثلاث هي المعالجة البنيوية التي تتركز على استقراء دلالات الألفاظ والمفاهيم واستكشاف المعاني والمعطيات الدّلالية وتحديد القضايا والإشكاليات، وثانياً المعالجة التّاريخية التي تُعنى بتبيان الأبعاد التّاريخية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية والثّقافية التي أفرزت هذه الإشكاليات الفكرية والفلسفية المطروحة من قبل صاحب النّص، وثالثاً الطّرح الإيديولوجي " الوظيفية الإيديولوجية" التي يحتويها النّص أو المُعطى الدلالي أو الفكري الدّاخلي.

¹ - الجابري، نحن والتّراث ، المصدر السابق، ص25.

² - المصدر نفسه، ص26.

إذن فمنهجية الجابري تقوم على مجموعة من المبادئ ذكرنا منها القطيعة مع الفهم التّراثي للتّراث، وفصل المقروء عن القارئ لتحقيق الموضوعية، ووصل القارئ بالمقروء لتحقيق الاستمرارية.

يمكن القول أنّ الجابري في موضوعه النّهضوي النّقدي اهتمّ أساساً بدراسة التّراث وقضاياها ، يكون قد أضاف الكثير للفكر العربي المعاصر، وبالأخص في بعض القضايا التي كانت مخفية في ثنايا تراثنا العربي، وكانت تُعدّ من المسائل المسكوت عنها في الثقافة العربية الإسلامية على الرغم من تعدّد الخطابات النّهضوية التي اهتمت هي بدورها بدراسة التّراث.

سعى الجابري جاهداً إلى توطيد فكرة إمكانية إعادة بعث التّراث من جديد ووضعه في إطار علمي وثقافي وسياسي يتلاءم ومتطلّبات العصر وتمسّكه بالموقف العقلاني في إعادة بناء هذا التّراث جعله يلغي كل المواقف المتطرّفة إن صحّ القول القائمة على اللاعقلانية.

إنّ أطروحة نقد العقل العربي جعلت الجابري متميّزاً عن كثير من رجال الإصلاح بفكره النّقدي القائم على العقل والمنطق والعلميّة، حاول توظيف مناهج ومفاهيم وأفكار الفكر الفلسفي المعاصر من أجل إنتاج خطاب نقدي قادر على إعادة بناء التّراث وتمكين المجتمع العربي من تحقيق نهضة شاملة.

لقد حاولنا خلال هذه الدّراسة التّطرّق إلى بعض مَقَوِّمات النّهوض في العالم العربي الإسلامي، واخترنا لهذه الدّراسة نماذج لرجال الإصلاح كان الاختلاف بينهم جلياً سواء

من حيث المذهب أو طبيعة الفكر، لكن رغم ذلك يلتقي كل واحد منهم في دائرة البحث عن سبل قَويمة لتحقيق نهضة وواقع أفضل للمجتمع والأمة ككل.

عادة ما يكون للبيئة الدور الريادي في توجيه فكر رجل الإصلاح، فمرحلة محمد عابد الجابري وحسن حنفي تختلف عن المراحل التي عاشها رواد الإصلاح سواء الجيل الأول أو الجيل الثاني، لكن يجب الإشارة إلى المبادئ الأساسية للنّهضة التي بقيت هي نفسها، الذي تغيّر هو فقط طريقة ومنهجية معالجة هذه القضايا، لو نأخذ على سبيل المثال مسألة التّراث ما من رجل إصلاح إلّا وأدلى فيها برأيه لكن ما نلمسه عند حسن حنفي والجابري بالخصوص يختلف كثيراً من سابقهم فاعتماد العقل والمنهج النّقدي لإعادة قراءة التّراث دون تحفّظ لدى الجابري هو ما أظهر علّة تأخر مشروع النّهضة العربي.

إنّ ما يمكن استنتاجه كخلاصة للفصلين الثالث والرّابع هو أنّ كلا من حسن حنفي ومحمد عابد الجابري كانا قد استلهما منهجهما النّقدي من الفلسفات الغربية، نجد مثلاً حسن حنفي قد اتخذ المنهج الشعوري الاجتماعي أداة تحليل الموضوعات التّراثية، وتظهر آثار الفلسفات الغربية على منهج حسن حنفي مثل الفينومينولوجيا والماركسية، وآليات التّأويل المعاصر، ولقد ساعد منهج حنفي على تصوّر العقيدة بأنّها بناء شعوري ومن ثمّ ضرورة تغيير هذا البناء الشعوري بما يتماشى ومتطلّبات الواقع، أمّا الجابري فكان للمنهج البنيوي الأثر الأكبر في مشروعه النّهضوي، الذي من خلاله عمد الجابري إلى تغليب الإبستمولوجي على الإيديولوجي فكان همّ الجابري هو البحث عن الثّوابت البنيوية التي

تحكم الثقافة العربية والكشف عن آلياتها بصرف النظر عن أهمية الطرح التاريخي لمشكلات الثقافة العربية.

إنَّ كلا من حنفي والجابري ينتميان إلى تيارين فكريّين مختلفين، بحيث أنَّ حنفي ينتمي إلى التيار الإسلامي أمّا الجابري فينتمي إلى التيار القومي، إلّا أنَّهما أخذاً على عاتقهما تأطير المجال الثقافي والفكري في العالم العربي من أجل تحقيق نهضة عربية وذلك من خلال تحليل الشعور الجماعي وتأويل المخزون النفسي وتحليل البنية العقلية، ونجد كلا من حنفي والجابري يتفقان على أنَّ مشروع النهضة العربية قد فشل بسبب تناقضاتٍ عديدة كنا قد أشرنا إلى بعضها سابقاً، ولهذا الغرض نجدهما ينتقدان التيارات التي أخذت على عاتقها إصلاح المجتمع والنّهوض به متمثلة في التيار الإصلاحي الديني والتيار العلماني والتيار الليبرالي، وقد اتفقت هذه التيارات على جملةٍ من المبادئ كانت تراها من أهم مقومات تحقيق النهضة ومن الأهداف الهامة كذلك في مشاريعها النهضوية يذكرها حنفي وهي تحرير الأرض من الاحتلال، وتحرير الإنسان من القهر والاستبداد، والعدالة الاجتماعية وإعادة توزيع الدّخل، وحدة الأمة ضد التجزئة والقبلية والعرقية، إثبات الهوية ضد التغريب والتبعية، والتنمية المستقلة والاعتماد على التّراث وحشد الجماهير، ولكن لا يمكن الإنكار أنَّ النهضة العربية قد حققت أهم هدف إن صحّ القول وهو تحرير الأرض من الاحتلال ما عدا قضية فلسطين.

لقد ساهم المنهج المستقى من الغرب لدى كلّ من حنفي والجابري إلى محاولة تقديم نظرةٍ جديدة للتّراث والعقل العربي بشكل عام، تتخطّى كلّ ما جاءت به التيارات

الإصلاحية السابقة، وقد ذهب حنفي إلى أنَّ العلمانية تستمدُّ أصولها من الغرب وليس من الذات، ولهذا لم تجد لها جذوراً في وجدان الجماهير، أمّا السلفية فهي تستمدُّ جذورها انطلاقاً من المخزون النفسي القائم في وجدان الجماهير، وبهذا فهي حبيسة التقليد بعيدة عن الاجتهاد والتّحديث، ولهذا كانت قراءة حنفي للتّراث المتمثّلة في ربط التّراث بالواقع هي تجاوز للجمود السلفي وعدم شرعية التّيار العلماني.

أمّا عن نظرة الجابري فقد تمحورت حول النّقد المعرفي "الإبستمولوجي" للعقل العربي وإعادة بناء الفكر العربي انطلاقاً من أساس عقلائي مرتبط بالتّراث العربي والإسلامي، وقد انتقد الجابري التّيار الليبرالي والسّلفي على حدّ سواء، بأنّهما يحكماهما نموذج سلفي، في نظر الجابري الغرب نموذج سلفي لليبراليين، والتّراث نموذج سلفي للسّلفيين، ولهذا كانت رؤية الجابري تقوم على ربط التّراث بالحدث، وهذا طبعاً لن يتحقق حسب الجابري إلّا عن طريق الانتظام في التّراث، وإعادة قراءة الموروث العربي مع إحداث القطيعة مع الفكر الوهمي العرفاني، ويتفق كل من حنفي والجابري حول قضية الأصالة والمعاصرة أو الجمع بين الماضي والحاضر، حنفي سعى إلى التّوفيق بين الإسلاميين واليساريين "الأنا والآخر" وذلك من خلال الرّبط بين التّراث والواقع، بينما الجابري سعى إلى الجمع بين القديم والجديد أو التّراث والحدث.

فيما يحص مسألة الحدث يتفق حنفي والجابري على أنّه لا توجد هناك حدثاً مطلقة وإنّما هناك أحداث تختلف من وقتٍ لآخر ومن مكانٍ لآخر، وأنّ الحدث لا تحصل من خارج التّراث، وإنّما من داخل كيان الأمّة، لكنهما يختلفان حول ماهية الحدث فالجابري

يرى أنها "رسالة ونزوع من أجل التحديث، تحديث الذهنية تحديث المعايير العقلية والوجدانية"¹ وتعريف الجابري هذا للحادثة يظهر تأثره بالمناهج الغربية في قراءته للتراث، في حين نجد حسن حنفي يرى أنَّ الحادثة تعني التجديد من منطلق سلفي مستدلاً بالحديث "إنَّ الله يبعث على رأس كلِّ مائة سنة لهذه الأمة من يجدد لها دينها"* إلاَّ أنه يؤكد على أنَّ الحادثة لها مقوِّمات طبيعية وعقل ومجتمع وتاريخ وبذلك لا حادثة دون مقوِّمات.²

يبدو أنَّ حنفي والجابري يتفقان في كثيرٍ من النِّقاط، والتي يمكن اعتبارها من أهم مقوِّمات النهضة، كما سبق وذكرنا في هذه الدراسة أنَّه رغم اختلاف المبادئ ومذهب كلِّ رجل إصلاحٍ إلاَّ أنَّه في النهاية يلتقي مع رواد الإصلاح في التيارات الأخرى، فقط تبقى الطَّريقة والمنهج في معالجة القضايا هما من يضيقان بعض الاختلاف، فمثلاً حنفي يختلف مع الجابري حول تسمية العقل العربي أو مفهوم العقل العربي، بحيث يرى حنفي أنَّ مفهوم العقل العربي غريب عن التراث مستمد من التَّقسيمات الغربية أو المدَّ القومي في القرن التَّاسع الذي تحدث عن العقل الألماني، والعقل الفرنسي والعقل الإيطالي، يرى حنفي أنَّ العقل لا قومية له، هناك العقل الخالص الذي يوجد في كلِّ إنسان ، الفاعل أو المنفعل.

¹ - الجابري، التراث والحادثة، مصدر سابق، ص17.

* الحديث: رواه أبو داود(رقم 4291) وصححه البخاري في المقاصد الحسنة (149) والألباني في السلسلة الصحيحة رقم/599.

² حسن حنفي، هموم الفكر والوطن، ج1، مصدر سابق، ص395.

كما يختلف حنفي مع الجابري في تصنيفات الجابري لبنية العقل العربيّ من بيان وعرفان وبرهان، يرى حنفي أنّ هذا التّصنيف تتقصه الدقّة والأحكام سواء على مستوى الوصف التّاريخي أو على مستوى التّحليل البنيوي، فالمعتزلة عقلانيون وهم في القرنين الثّاني والثّالث في المشرق وابن باجة وابن طفيل وابن عربي في الأندلس وهم عرفانيون في القرن السّادس، بالرغم من بعض الخصوصيات والثّقافات العربية، إلّا أنّ قسمة الوعي العربي إلى مشرقي صوفي ومغربي عقلاني قد تودّي إلى مخاطر سياسية بالنّسبة إلى وحدة الوطن العربي بالإضافة إلى ما في العقل العربي ما يوحي بشبه عرقية لا يحتويها تعبير الفكر الإسلامي الأشمل والأعم.¹

إنّ سعي حنفي والجابري إلى إبراز أهم نقاط ضعف المشروع النّهضوي العربيّ وإعادة صياغتها كمقوّمات أساسيّة في بعث النّهضة في العالم العربي، هو ما يميّزهما عن سابقهم من رواد الإصلاح، لكن ينبغي القول أنّ مهمّة النّهوض والتّجديد هي فرض عيّن على كلّ مثقّف عربي يعتزّ بذاته وتاريخه وتراثه، فوعي المجتمع لا يأتي إلّا بوعي الفرد.

¹ - حسن حنفي، هموم الفكر والوطن، مصدر سابق، ص 468.

الفصل الخامس

دراسة مقارنة بين مشروع حنفي ومشروع الجابري:

كنت قد أشرت، في بداية هذا البحث، إلى بعض من محاولات الإصلاح، التي عرفها العالم العربي، والإسلامي، وهي غيُضٌ، من فيضٍ، فالمنتبِع للتاريخ الاسلامي، يلحظ أن مثل هذه المحاولات لم تستكنْ، بل؛ بقيت متواصلة، حتّى وجدت فرصتها، إلى الإصلاح، وإرشاد المجتمع، ومغزى القول، هو أنّ مسار النهضة، في العالم العربي، لم يتوقف، فقد كانت هناك إخفاقات، كما يرى الجابري، نتيجةً لظروف المجتمع، كما حدث مع خير الدين التونسي الذي فشل مشروعه الإصلاحي، نتيجةً لظروف الدولة، أو لطبيعة المشروع الإصلاحي، ومدى توافقه مع واقع المجتمع، وهذا كلّ، بسبب إغفال فكرة النظرة النقدية للعقل العربي، على حسب رأي الجابري، الذي رأى أنّ فكرة نقد العقل العربي، كان يجب أن تبدأ من مائة سنة يقول في ذلك " إنّ نقد العقل جزء أساسي وأولي من كلّ مشروع للنهضة، ولكن نهضتنا العربية الحديثة، جرت فيها الأمور، على غير هذا المجرى، ولعلّ ذلك من أهمّ عوامل تغييرها المستمر إلى الآن، وهل يمكن بناء نهضة بعقل غير ناهض، عقل لم يتم بمراجعة شاملة لآلياته ومفاهيمه وتصوّراته ورؤاه؟"¹.

لكن كما سبق وأشرت في فصول هذا البحث، أنّ العامل الزمّني وظروف كلّ مجتمع، كانت تقرّض أو توطّر إن صحّ القول مشروع كلّ رجل إصلاح، كما أنّ فكرة البحث، عن قوالب جاهزة من حضارة الغرب تختلف بالضرورة عن فكرة استخدام العلمية والجرأة النقدية

¹ محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي، مصدر سابق، ص5.

للإرث الفكري برُمته وهذا طبعًا ما ميّز حسن حنفي ومحمد عابد الجابري عن جيل عصر النهضة الأول.

في هذا الفصل سنحاول عقد مقارنة بين مشروع حسن حنفي الإصلاحى، وبين مشروع محمد عابد الجابري، بعرض أهم أوجه التشابه وأوجه الاختلاف بينهما لكن يظهر لنا جليًا أن كل من حنفي والجابري، قد هالَهُ وضعُ العالم العربي، والإسلامي، قاطبة، من عسر النهوض والتّقدّم، حاول كلّ منهما أن يقدّم رؤية مؤسّسة على العقل والعلمية وكلاهما إهتم بدراسة التّراث العربي الإسلامي، دراسة تحليلية نقدية، بغرض تحدّد، أهمّ المقوّمات، التي يتأسّس عليها كلّ تمدّن وقبل الخوض في ذلك كانت لهما رؤية واسعة حول الفكر الغربي الحديث والمعاصر وأهمّ مناهجه، وهذا ما أكسبها نباهة في فهم تراث الأُمّة، وإعادة قرائته قراءة جديدة وفق مناهج علمية عقلية بحثيّة من شأنها إحداث طفرة في المجتمع نحو التّقدّم والتّحدّث، وفتح آفاق للأُمّة العربية، لأجل إحياء أمجادها، وبث نزعة الإبداع الفكري لدى المفكّروالمتّفكّ العربي، وهي نزعة، تصدرها حنفي والجابري، بتمثيلهما للجيل المعاصر، وحملهما لهموم الأُمّة، على غرار بعض المفكّرين، الذين لم يتوانوا عن النّقد والتّجريح.

ومن المسائل التي يلتقي فيها حنفي والجابري، نذكر مسألة " لفظ التّراث " حيث يرى كلّ منهما أنّ معناه " التّراث " مغاير للمعنى الإصطلاحي القديم، بمعنى إذا كان الإرث، أو الميراث هو عنوان إختفاء الأب وحلول الابن محله فإنّ التّراث قد أصبح بالنسبة للوعي

العربي المعاصر، عنوانًا على حضور الأب في الابن، حضور السلف في الخلف حضور الماضي في الحاضر.¹

إذن، حسب الجابري التّراث وكلّ ما هو تقليدي مازال يسيطر على ذهنية الأمّة، وهذا أحد أشكال معوّقات النهوض، في المجتمعات العربية، وأكد لا يمكن خوض العصرنة، بمعايير قديمة بالية.

إذا كان الجابري، يرى أنّ التّراث، أصبح يعني حضور الأب في الابن، بالنسبة للوعي العربي، فإنّ حنفي يرى، أنّه إذا أثير الحديث، عن إحياء التّراث، تُرسل البعثات إلى شتى مكتبات العالم لجمعه وتصويره وتخزينه، وتصدر السلاسل، التي قد تستمرّ، وقد تتوقف، وترصد الأموال ويوظّف الباحثون وتكثر الدعايات حول نشر التّراث وكأنّ البعث والإحياء والنشر يعني إعادة طبع القديم طبعات عدّة، واختيار ما وافق هوى العصر دون متطلّباته، فإذا لجأ العصر إلى التّصوّف تعويضًا عن روح الهزيمة، أو طلبًا للنصر، فإنّه يُعاد نشر، المؤلّفات الصّوفيّة، وإذا تشوّق العصر، إلى المدينة الفاضلة، وتطلّع إلى المجتمع الجديد، تعويضًا عن الفساد الخلقي والانحراف السياسي نشرت المؤلّفات عن فضائل الصحابة... وإذا قيل أن السبب في الهزيمة هو البعد عن الكتاب والسنة، أُعيد نشر الكتاب والسنة في طبعات مُذهبة...² هذا النوع من التّراث، وجوده مستقلّ، عن الواقع ولا يعبر عنه، وهو مجرد وجود صورٍ مستقلّة عن الواقع الذي نشأ فيه بغض النظر عن الواقع الذي يهدف

¹ محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مصدر سابق، ص24.

² حسن حنفي، التراث والتجديد، مصدر سابق، ص14.

إلى تطويره، فجوهر التّراث ليس له وجود مستقلّ عن واقع حي يتغيّر، ويتبدّل. يعبر عن روح العصر، وتكوّن الجيل.

إذن، التّراث هو مجموعة التّفاسير، التي يعطيها كلّ جيل بناءً على متطلّباته، خاصّة وأنّ الأصول الأولى، التي صدر منها التّراث، تسمح بهذا التّعدّد، لأنّ الواقع هو أساسها، الذي تكوّنت عليه.¹

وأما عن مصطلح " الحادثة "، فإنّهما يتفقان على عدم وجود حادثة مطلقة، ولا لوجود حادثة مطلقة كلّية وعالمية، وإنّما هناك حوادث تختلف من وقتٍ لآخر، ومن مكانٍ لآخر، وبعبارةٍ أخرى، الحادثة ظاهرة تاريخية مثلها كمثّل باقي الظواهر التاريخية تخضع لظروف معيّنة، محدودة بحدود زمنيّة، يرسمها التّطوّر، إذن فالحادثة حوادث، تختلف من مجتمعٍ إلى آخر، فحادثة أوروبا هي غير حادثة الصين أو اليابان... في أوروبا يتحدثون اليوم، عمّا بعد الحادثة، بإعتبار أن الحادثة ظاهرة انتهت مع نهاية القرن التاسع عشر، بوصفها مرحلة تاريخية قامت في أعقاب " عصر النّهضة " القرن السادس عشر²

يُخضع الجابري الحادثة، لعامل الزمان، والمكان، فهو يعتبرها ظاهرة تاريخية، تخضع لظروفٍ معيّنة، وهذا ما يجعلها نابعة من كيان الأمّة وتراثها، دون الحاجة لتأثير الآخر،

¹ حسن حنفي، التراث والتجديد ، مصدر سابق، ص15.

² المصدر نفسه ، ص16.

فقط تحتاج لميول ورغبة، " وتزوع من أجل التّحديث؛ تحديث الذهنية، تحديث المعايير العقلية والوجدانية " ¹

ويربط حسن حنفي الحادثة بالتجديد، فهو يرى: " أنّ قضية التّراث والتجديد، هي في الحقيقة قضية التنظير المباشر للواقع. ²، ويضيف كذلك قوله "إنّ الله يبعث على رأس كلّ مائة سنة، لهذه الأمّة من يجدّد لها دينها "، فالتحديث يكون دائماً نابعاً من طيّات تراثنا، شريطة توفّر مقوّمات الحادثة، كما أسماها حنفي، والتي حصرها في خمس مقوّمات.

1- الطبيعة: هي السيطرة على الموارد ومعرفة القوانين التي تخضع لها وتسخيرها لصالح الانسان والمجتمع.

2- العقل: لا يمكن فهم قوانين الطبيعة إلّا بالعقل، ولا يمكن فهم القضايا الاجتماعية إلّا بالاستدلال، إذن عقلانية المجتمع هي إحدى مقاييس الحادثة.

3- الانسان: الحادثة إنّما تتم لصالح الانسان، بتحقيق الذات، والرضا عن النفس، وإقامة مجتمع إنساني.

4- المجتمع: الحادثة الاجتماعية تهدف إلى إرضاء جميع فئات المجتمع، من جميع الجوانب.

¹حسن حنفي، التراث والتجديد ، المصدر السابق، ص17.

²المصدر نفسه ، ص33.

5- التاريخ: الحادثة تضع المجتمع في مسار التاريخ وتدفعه إلى الأمام حتّى ينتقل من مرحلة التقليد إلى مرحلة الحادثة دون العودة إلى الماضي، كما هو الحال عن السلفيين، أو القفز إلى المستقبل كما يريد العلمانيون، لذلك ارتبطت الحادثة بمفهوم التّقدّم وبفلسفة التّقدّم، الفكري أولاً، ثمّ المادّي ثانياً.¹

ويتفق حسن حنفي والجابري، حول مسألة تشكّل خطاب النّهضة العربية، من النّاحية الزّمنية، ويؤرّخان له أنّه قد بدأ مع أواخر القرن التاسع عشر، بتيّاراته المختلفة، إلّا أنّهما يختلفان، حول طبيعة هذا الخطاب، يرى الجابري أنّ الخطاب العربي منذ تشكّله، وحتّى هذه اللّحظة، لم يطرأ عليه أيّ تغيير، " إنّ الخطاب العربي والمعاصر لم يسجّل أيّ تقدّم حقيقي، في أيّة قضية، من قضاياها، منذ أن ظهر كخطاب، يبشّر بالنّهضة، ويدعو إليها انطلاقاً من أواسط القرن الماضي ".²

ويرى حنفي، أنّ الخطاب الإصلاحّي، الذي ظهر مع الجيل الأوّل للنّهضة، الأفغاني مؤسّس حركة الإصلاح الدّيني، والطهطاوي مؤسّس الليبرالية، والشميل مؤسّس النّيار العلمي العلماني لم يتطوّر ويتقدّم إلى الأمام خطوةً واحدةً في التّراجع عبر الأجيال المتعاقبة وصولاً حتّى الجيل الخامس، والأخير كما حدّده حنفي.³

ويذهب كلّ من الجابري وحنفي إلى التأكّد أنّ أزمة الخطاب العربي وإخفاق النّهضة تعود أسبابها إلى أوضاع تاريخية في ماضي الأمّة العربية، ويحدّد الجابري بداية ذلك منذ

¹ حسن حنفي، هموم الفكر الوطن، مصدر سابق، ص395/396.

² محمد عابد الجابري، إشكالية الفكر العربي المعاصر، مصدر سابق، ص55.

³ حسن حنفي، هموم الفكر والوطن، ج2، مصدر سابق، ص51.

عصر التّدوين في القرن الثالث الهجري، يقول الجابري: " أكادُ أقرّر أنّ الحركة في الثقافة العربية كانت وما تزال حركة إعتماذ لا حركة نقل، وبالتالي فزمنها مدّة يعدّها السكون، لا الحركة"¹، وهذا السكون هو ما شكّل أزمة الإبداع في الثقافة العربية في حين يُرجع حسن حنفي هذا التأخير إلى أسباب تاريخية ارتبطت بالإنقلاب الذي حدث ضدّ إتجاه العقلاني، في الفلسفة الإسلامية خلال القرن الخامس الهجري حين فرض الفكر الأشعري نفسه على السّاحة الفكرية، وإقصاءه لفكر المعتزلة، والعلوم العقلية. المنطق والفلسفة، وهذا طبعاً فتح مجالاً واسعاً لمختلف الأفكار التي تدعو إلى الزهد والإنقياد والتسليم في الدّين.

إلّا أنّنا نلمس بعض الاختلاف بين حنفي والجابري، حول طبيعة ومرامي الفكر الاصلاحيّ السلفي، هذا الأخير يرمي إلى تحرّير الفكر من التقليد وفهم الدّين على طريقة السلف، غير أنّ الجابري، يرى أنّ هذا الخطاب؛ سلفي، لا تاريخي، بمعنى أنّ فكرة تحرّير العقل من قيود التخلّف والتقليد، لا يعني الارتقاء به، وتحرّيره من الحلقة، التي كان يتحرّك داخلها، أثناء عصور الانحطاط، وإنّما العودة به إلى ما كان عليه سلف الأمّة قبل ظهور الخلاف، وهو بهذا المعنى، خطاب غير مطابق للواقع، أمّا حنفي، فإنّه ينظر إلى الحركة الإصلاحية، حيث يعلن أنّه متابع لخط الأفغاني التجديدي، من موقع اليسار الإسلامي، " اليسار الإسلاميّ استمرار لمجلة " العروة الوثقى " ولجريدة " المنار " نظراً لارتباطهما بالمشروع الإسلاميّ كما حدّده الأفغاني، مقاومة الاستعمار والتخلّف... اليسار الإسلاميّ

¹ محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي، مصدر سابق، ص42.

تكملة لأول مشروع إسلامي في تاريخنا الحديث...¹ إذن حسب حنفي الحركة الإصلاحية ترمي إلى إعادة بناء الفكر الديني الإصلاحي ذاته، وهذه النظرة تختلف عن نظرة الجابري للحركة الإصلاحية.

يتفق حنفي والجابري كذلك على أن الخطاب العربي حديث أو معاصر محكوم بنموذج سلف سواء كان ذلك في صورته التراثية أو المغتربة، يقول حنفي: "إننا ننقل علومًا قديمة نشأت في عصر الانتصار ونحن في عصر الهزيمة والتخلف، نحن ندرس روحًا منتصرة في بدن مهزوم"²، حسب حنفي، خطاب النهضة هو مجرد إعادة قولية، لنموذج جاهز، وعن اختلاف مصادر هذه الخطابات، يقول حنفي: "في رأيي أنه لا فرق بين من يقول، قال ابن تيمية، ومن يقول قال كارل ماركس، كلاهما ناقل، كلاهما لا يرى الواقع أمامه"³ إذا كان الجابري يتفق مع حنفي، في مسألة أن الخطاب العربي محكوم بنموذج سلف، فإنه يختلف معه في النتائج، التي توصل إليها، بحيث يرى، أن الاشكالية تكمن في العقل الذي ينتج هذا الخطاب، فالعقل العربي حسب الجابري، تحكمه سلطات ثلاث تحدّ ابداعه "إن السلطات الثلاث سلطة اللفظ وسلطة الأصل بنوعيه وسلطة التجويز تشكل بتشابكها وتداخل العلاقات بينها، بنية واحدة، هي ما دعوناها بالبنية المحصلة، من النظم

¹ حسن حنفي، الدين والثورة، اليسار الإسلامي والوحدة الوطنية، مصدر سابق، ص3.

² المصدر نفسه، ص324.

³ المصدر نفسه، ص325.

المعرفية، المؤسسة للثقافة العربية الإسلامية. فالعقل العربي لا يفكر إلا إنطلاقاً من أصل

أو انتهاءً إليه أو بتوجيهٍ منه ¹

ونتيجة هذا كله حسب الجابري فإنّ العقل العربي لا يمكنه فهم واقعه ولا قراءة مستقبله إلاّ في إطار هذا الحيز الذي رسم له، وعلى غرار هذا، فإنّ حنفي والجابري، يتفقان على إعطاء الأولوية للعقلانية والوعي في انجاز الإصلاح، ووضع شروط النهضة، كما يلتقيان كذلك في مسألة عدم مطابقة الفكر لعربي الحديث والمعاصر، وإيديولوجياته للواقع فهي لا تفسّره ولا تعبّر عنه في أهميّة الإنطلاق من واقعنا وقضاياها.

وعن رصد معالم النهضة في الخطاب العربي، يُرجع حنفي سبب هذه الأزمة والتعثر إلى عدم تطابق الفكر والواقع، بحيث نشأت تيارات نهضوية في الفكر العربي الحديث مباشرةً بعد صدمة الحداثة التي بسّبتها " حملة نابليون "، إلّقت هذه التيارات حول نموذج واحد وهو الغرب نمط التحديث مع إختلافها حول الأصول، الدّين بالنسبة للتيّار الإصلاحى الدّيني، والعلم في التّيّار العلمى العلماني والسياسة في التّيّار الليبرالي، ويشير الجابري إلى أنّ هذه التيارات عرفت نوعاً من الانتعاش بفضل مكتسبات الثورة، إذ سرعان ما انتكست إلى الوراء مع هزيمة 1967، على الرّغم من أنّ هذه الهزيمة لم تمسّ البنية التحتية للأمة العربية التي تحدّد الفكر.

¹ محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص564.

ويلخص حنفي رأيه في قوله: " الجسد يسار والعقل يمين "، بمعنى أنّ التيارات ما بعد الصدمة " صدمة الحداثة "، كانت تصب معظمها في قوالب اليمين، يقول حنفي "إذا حللنا أُبنيتنا الفوقية أي ثقافتنا وأدبنا وفننا وتفسيراتنا للدين ونظرياتنا للعلم، لوجدنا أنّ كلّ هذه النشاطات العقلية تعمل في قوالب اليمين، مازالت ثقافتنا إمّا تكرارًا للموروث، أو تقليدًا للمنقول..."¹، وعن انجازات الثورة العربية المعاصرة يذكر أنّه بالرغم من القضاء على الاحتلال والقضاء على الاستغلال، والقضاء على الإقطاع، والتأميم، والتصنيع، ومعاداة الصهيونية، والولاء للقومية العربية، ولكننا لم نقطع نفس الشوط في الثقافة والأبنية العقلية، وتصوراتنا للعالم، فواقعا الثوري لم يصاحبه فكر ثوري.²

أمّا فيما يخصّ تحقيق النهضة فإنّ كلّ من حنفي والجابري يتفقان على عدم إمكانية تحقيق النهضة ما لم يتم انتظامها في تراثنا العربي، فالجابري يرى أن النهضة لا تتحقق لأمة إلاّ في إطار الانتظام في تراث، بمعنى أنّ المجتمعات المتمدّنة لم تبلغ الحضارة إلاّ بالاستناد إلى ماضيها " ...جميع النهضات التي نعرف تفاصيل عنها قد عبّرت إيديولوجيًا عن بداية انطلاقها بالدعوة إلى الانتظام في تراث وبالضبط إلى العودة إلى الأصول... "³ لكنّ العودة للايديولوجية أو الأصول ليس من أجل الركون لها بل يجب التعامل معها من وجهة نظر نقدية، نقرأ من خلالها الحاضر ونفهم ماضيها للقفز إلى المستقبل.

¹ حسن حنفي، الدين والثورة، الدين والتنمية والقومية، مكتبة مدبولي، ج4، ص290.

² المصدر نفسه، ص290/291.

³ محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مصدر سابق، ص21.

ويعتمد حنفي نفس النظرة النقدية وهو يعيد قراءة التّراث من وجهة نظر إسلامية يسمّيها اليسار الإسلامي، وأهمّ مميّزات هذه الإيديولوجية هو استخدام العقل من أجل فهم صحيح للموروث، كما أنّها تعبّر عن الأغلبية الصامتة المقهورة بين جماهير المسلمين، يدافع عن مصالح الناس، ويجعل الناس سواسية؛ كأسنان المشط، لا فضل لعربي على عجمي إلّا بالتقوى والعمل الصالح.¹ إذن كلّ من حنفي والجابري يستدعي العودة إلى التّراث من أجل إعادة بناء الذات.

لكنّ العودة إلى التّراث تختلف من حنفي إلى الجابري، فالجابري يركّز على فهم التّراث من منطلق نقدي عقلاني، يتمّ من خلاله استيعاب تراثنا ككأّ بمختلف تيّاراته واتّجاهاته الفكرية فهو يرى أنّ مسألة الانتظام في التّراث يجب أن تقوم على "استعادة نقدية ابن حزم وعقلانية ابن رشد وأصولية الشاطبي وتاريخية ابن خلدون"² وهذا ما دفعه إلى القول بأنّ توظيف واستثمار التّراث يجب أن لا يشمل كلّ التّراث.

وأما عن حسن حنفي فمسألة العودة والانتظام في التّراث تكون بإعادة النظر في علم أصول الدّين، بنقد علماء أصول الدّين في اعتقادهم أنّ التغيّير في المجتمع يحدث بفعل التوجّه إلى الله بالدعاء، يقول حنفي: "... لا يفعل الانسان شيئاً إلّا إذا أراد الله، الأرزاق والأسعار، والفقر والغنى، بإرادة الله، ولا يكسب فعلاً إلّا إذا أعطاه الله القدرة على ذلك..."

¹ حسن حنفي، اليسار الإسلامي، مصدر سابق، ص4.

² محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص552.

الانسان مجرد ظاهرة تخضع للفعل وليس عاملاً فعّالاً...¹ "يحاول حنفي أن يوظّف الدّين توظيفاً عملياً أو ما يسمّى بربط الألوهية بحياة الناس، وعلى هذا الأساس يسعى إلى تأسيس التّراث والتجديد تأسيساً جديداً يستجيب لمتطلّبات العصر.

يختلف حنفي مع الجابري في طريقة قراءة التّراث، فالجابري يرى أن قراءة التّراث تكون من خلال القطيعة المعرفية والفصل ثمّ الوصل مع التّراث، وهذا المنهج أخذه الجابري عن غاستون باشلارد Gaston-Bachelard يقول الجابري عن هذا المنهج: " القطيعة الالبيستيمولوجية مفهوم باشلارد استعمله في تاريخ العلم... ولكنني أخت هذا المفهوم واستعملته في مجال آخر، هو تاريخ الفلسفة، وفي تاريخ فلسفة خاص، هو تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية التي بيّنت طبيعتها كما أفهمها... وهو مفهوم إجرائي، مكّني من أن ألاحظ أشياء لم ألاحظها من قبل طرحه، كأداة للعمل".²، وفصل التّراث يقوم على عوامل ثلاثة هي المعالجة البنيوية، والتحليل التاريخي، والطرح الإيديولوجي، أمّا الوصل فهو محاولة الذات القارئة أن تقرأ نفسها، في الذات المقروءة، ولكنّ مع الاحتفاظ لهذه الأخيرة بكيانها الذاتي كاملاً ومستقلاً.³

في حين يرى حنفي أنّ التّراث يبقى مصدر من مصادر المعرفة ، فهو يرفض القطيعة مع التّراث، ويدعو إلى ضرورة الانطلاق من الجوانب العقلانية في الثقافة العربية نفسها، فيقول: " الهدف هو الاستنارة والتخفيف من حدّة المحافظة الدّينية التي ورثناها منذ ألف

¹ حسن حنفي، هموم الفكر والوطن، مصدر سابق، ص386.

² محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مصدر سابق، ص262.

³ محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مصدر سابق، ص25.

عام عندما هاجم الغزالي العلوم العقلية، فسادت الأشعرية مزدوجة بالتصوف، وظهرت الطرق الصوفية المتواكفية إبان الحكم العثماني، في حين أننا قد عشنا التعددية والعقلانية فقط قرنين أو ثلاثة حتى الرابع الهجري، فهناك في وعينا القومي كفتان غير متعادلتان، محافظة وتقليد ونقل تركز حول الله، وفقه افتراضي نظري وبعد عن العالم وقيم سلبية تدور حول الزهد والتوكل والورع والرضى، وكفة أخرى تعتمد على العقل والطبيعة والحرية والعدالة الاجتماعية، والمساواة وتقوم على نظرة علمية للعالم كما يظهر ذلك عند المعتزلة.¹

ويؤكد حنفي على أن مهمة اليسار الإسلامي هي النضال من أجل العقلانية والعلمية والتجريدية حتى تقل نسبة المحافظ الدينية.

إذا وجه الإنفاق بينهما هو أن ضياع فرصة ابن رشد والاتجاه العقلاني ككل هو أحد أسباب إخفاق النهضة وتخلّف الأمة، غير أن الجابري يختلف مع حنفي في نقطة أخرى وهي مسألة تحامله على السلطة ومن وافقها " الأشعرية " ورفضه لعقيدتها الفكرية وإشادته بتراث المعتزلة الذي يرى فيه حلاً للمسائل العقلية والفكرية للثقافة العربية، وتصنيفه للتراث إلى تراث السلطة وتراث المعارضة، يقول الجابري: " يجب أن نتجنب تلك النظرة التبسيطية التي تفصل في تراثنا بين ما هو شعبي وما هو رسمي، أو بين ما كان يمثل الاتجاه المعارض للحكم، وما كان يمثل إيديولوجيا الدولة الحاكمة، فليس صحيحاً أن كل

¹ حسن حنفي، اليسار الإسلامي، مصدر سابق، ص293.

ما هو شعبي أو معارض في تراثنا هو تقدّمي، وليس صحيحًا أن كلّ ما هو رسمي هو رجعي، إنّما ما نسمّيه الجانب الشعبي، في تراثنا، يضمّ أفكارًا وتصوّرات، تمجّد الظلم، والاستبداد، وتكرّس التواكل والاستسلام، كما يضمّ أفكارًا وتصوّرات أخرى، تعبّر عن تطلّعات أجدادنا إلى حياة أفضل، مثله في ذلك، مثل الجانب الذي نعتبره رسميًا، أو إيديولوجية رسمية في تراثنا، والأمثلة على ذلك كثيرة.¹

وقد كان للمنهج المستقى من الغرب الأثر البالغ على كلّ من حنفي والجابري في محاولة تقديم نظرة جديدة للتراث والعقل العربي بشكل عام، تتخطّى كلّ ما جاءت به التيارات الإصلاحية السابقة، وقد ذهب حنفي إلى أنّ العلمانية تستمدّ أصولها من الغرب وليس من الدّات، ولهذا لم تجد لها جذورًا في وجدان الجماهير، أما السّلفية فهي تستمدّ جذورها إنطلاقًا من المخزون النفسي القائم في وجدان الجماهير، وبهذا فهي حبيسة التقليد بعيدة عن الاجتهاد والتحديث، ولهذا كانت قراءة حنفي للتراث المتمثلة في ربط التراث بالواقع هي تجاوز للجمود السلفي وعدم شرعية التيار العلماني.

أمّا الجابري فقد انتقد التيار الليبرالي والسلفي على حدّ سواء، بأنّهما يحكماهما نموذج سلفي، الغرب نموذج سلفي لليبراليين، والتراث نموذج سلفي للسلفين، ولهذا كانت رؤية الجابري تقوم على ربط التراث بالحدث وهذا طبعًا لن يتحقق إلّا عن طريق الانتظام في التراث، وإحداث القطيعة مع الفكر الوهمي العرفاني.

¹ محمد عابد الجابري، التراث والحدث، مصدر سابق، ص39.

يختلف حنفي مع الجابري في مسألة تسمية العقل العربي أو مفهوم العقل العربي بحيث يرى حنفي، أن مفهوم العقل العربي، غريب عن التّراث، مستمد من التّقسيمات الغربية، أو المدّ القومي في القرن التاسع عشر الذي تحدّث عن العقل الألماني والعقل الفرنسي والعقل الإيطالي، يرى حنفي أنّ العقل لا قومية له هناك العقل الخالص الذي يوجد في كلّ انسان الفاعل أو المُنفعل.

كما يختلف حنفي مع الجابري في تصنيفاته لبنية العقل العربي، من بيان وعرفان وبرهان، يرى حنفي أنّ هذا التصنيف تنقصه الدقّة والأحكام سواءً على مستوى الوصف التاريخي، أو على مستوى التحليل البنيوي، فالمعتزلة عقلانيون، وهم في القرنين الثاني، والثالث في المشرق، وابن باجة، وابن طفيل، وابن عربي في الأندلس، وهم عرفانيون في القرن السادس، بالرّغم من بعض الخصوصيات، والثقافات العربية، إلّا أنّ قسمة الوعي العربي إلى مشرقي صوفي ومغربي عقلاني، قد تودّي إلى مخاطر سياسية، بالنسبة إلى وحدة الوطن العربي، بالإضافة إلى ما في العقل العربي ما يوحي بشبه عرقية لا يحتويها تعبير الفكر الاسلامي الأشمل والأعم.¹

إنّ سعي حنفي والجابري إلى تدارك أخطاء الجيل الأوّل واخفاقات النّهضة

جعلهما علمين بارزين في العالم العربي من خلال ما قدّماه في مشروعيهما من نظرة

¹ حسن حنفي، هموم الفكر والوطن، مصدر سابق، ص468.

إصلاحية لحال الأمة العربية، وتصحيح مسار النّهضة ككلّ، وإبراز أهمّ المقوّمات، الّتي
يمكن اعتمادها لتحقيق النهوض.

الخاتمة:

إنّ ما يمكن أن أستنتجه في بحثي هذا الذي عنوانته ب " مقوّمات النهوض في الخطاب الإسلاميّ المعاصر حسن حنفي ومحمد عابد الجابري نموذجًا " هو أنّ تاريخنا العربي الإسلامي حافل بمبادرات الإصلاح على إختلاف مشاربها، وأنّ الفكر العربي بيئة خصبة إتسعت لمختلف القضايا التي تخصّ الإنسان والمجتمع والمعتقد، والسياسة والتاريخ وغيرها من القضايا التي طرحت على السّاحة، أفرزها الواقع والموروث، أو قضايا دخيلة طرحها الفكر الوافد، والنّهضة هي إحدى هذه القضايا التي شغلت مجالاً واسعاً من البحث وسط المفكرين، وفي بحثي هذا، حاولت الإمام، ببعض محاولات الإصلاح، مع التركيز على الجوانب، التي يمكن اعتبارها؛ كمقوّمات للنهوض، وعن أهمّ النتائج، التي توصّلت إليها، في هذا البحث، يمكن سردها كنقاط على التوالي فيما يأتي:

- مسألة الإصلاح ملازمة للتاريخ الأمّة العربية والإسلامية، لم تخلُ فترة من فتراتنا إلّا وظهر فيها من يصلح حال المجتمع.

- حالة عدم الاستقرار التي عرفتها المجتمعات العربية، حثّت على مثقّفيها الإجتهد في صون المعتقد والهوية، وتنوير المجتمع، وكلّ محاولة إجتهد هي بادرة من بوادر النهوض لها مقوّماتها الخاصّة.

- الحكمة ضالة المؤمن، إذا كان الاستعمار نقمة على المجتمعات فإن المطابع التي أنشأت والجرائد التي أسست، والبعثات التي أجريت اعطت دفعة للحركة الثقافية والفكرية، سواء لفهم الواقع الداخلي والتعايش معه، أو الاحتكاك بالآخر للاستفادة من حضارته.

- مستوى التطور الفكري يتغير من مرحلة إلى أخرى، فمع الطهطاوي، وخير الدين، إلى جمال الدين ومحمد عبده إلى ابن باديس، كانت الرغبة في الإصلاح والنهوض أوسع وفق مقومات اختلفت من مفكرٍ لآخر.

- لكن مع حسن حنفي ومحمد عابد الجابري كانت الرغبة في الإصلاح والنهوض أوسع بحيث شملت مجمل قضايا الفكر والمجتمع، وفي نفس الوقت، كانت أعمق، من خلال النظرة النقدية العلمية والعقلية لإرث الأمة بأكمله، وهذا ما لم يتوفر لدى من سبقهم، من دعاة الإصلاح.

- مشروع حسن حنفي وضع خارطة طريق للأمة العربية والإسلامية، من خلال النظرة النقدية للتراث وإعادة قراءته، هذه النظرة من شأنها تحقيق التقدم للمجتمعات العربية، وتخلصها من أغلال التقليد، وتصحيح مفاهيم الثقافة الموجهة لوعي وسلوك الجماهير.

- رغم تمجيد حسن حنفي للعقل وقدرته على إحداث ثورة ضد التخلف وكل ما هو رث إلى أنه غلبت عليه الذاتية في تصورات.

- إنتقد حنفي السلفية والعلمانية محاولاً توحيد الرؤى بينهما لتحقيق أهداف عملية، لكنّ تعارضهما النظري، يغيب عنهما النظرة الواقعية العملية لتحقيق النهوض.

- حنفي في قرائته للتّراث يتجاوز القراءة النظرية إلى ربط التّراث عملياً بالواقع ومشكلته، وذلك عن طريق ربط التّراث بالأهداف الإجتماعية والسياسية.

- رؤية حنفي أقلّ ما يقال عنها أنّها توفيقية، بمعنى التوفيق بين الماضي والحاضر أو الأنا والآخر، هي إحدى مقوّمات التّقدّم والحداثة.

- يتشارك الجابري مع حنفي في بعض هذه النقاط لكن تجدر الإشارة إلى أنّ الجابري انتقد تيارات الفكر العربي ليقينه التّام أنّ إشكالية الفكر العربي لا تكمن في المنتج المعرفي الذي تمّ انتاجه، بل في الطريقة التي تمّ بها الإنتاج بمعنى هذه التيارات لم تتعرّض بالنّقد والتحليل لمبادئ الفكر العربي.

- رؤية الجابري تقوم على ربط التّراث بالحداثة، من خلال إعادة قراءة التّراث قراءة نقدية وفق منهج عقلاني.

- يغلب الجابري في منهجيته الجانب الإيبستمولوجي على الإيديولوجي في البحث عن الثوابت التي تحكم الثقافة العربية، ويغيب الطرح التاريخي على أهميته لمشكلات الثقافة العربية.

- وأمّا عن حسن حنفي فقد أعطى الأولوية للعقل بإعتباره أحد متطلبات التّقدّم والنهوض، إلى درجة تتجاوز منهج النّص " القرآن والسنة "، فإنّ هذا تعارض صارخ مع العقيدة التي أحد ثوابت المجتمعات العربية الإسلامية.

- يرفض التّبعية للغرب لكنّه في نفس الوقت يعتمد مناهج عقلية من الفكر الغربي في دراسة تراث الأُمَّة.

- الجابري في دراسته للتّراث والحداثة وظّف المنهج البنيوي الذي استقاه من أصوله في الفكر الغربي، ومن خلاله إنتقد بنية العقل العربي، والذي صنّفه ايبستيمولوجيًا إلى نظام معرفي بياني، ونظام معرفي عرفاني، ونظام معرفي برهاني وغايته هي السيطرة على الانتاج الهائل المتراكم من التّراث في الثقافة العربية الإسلامية، وقد أقرّ الجابري أنّ كلّ ما يدور في فلك علوم اللغة والدين هو أقرب إلى البيان، وكلّ ما هو آتٍ من الفلسفة القديمة هو عرفاني وكلّ ما بني على أساس المنطق الأرسطي وطوّره ابن رشد فيما بعد هو برهاني.

- ما يعاب على الجابري أنّه بعد تبني التحليل الإيبستيمولوجي والموضوعية، خلص في نهاية مشروعه إلى إقصاء العرفان من العقل العربي، وإنتصاره للعقل السنّي، على العقل الشّيوعي، وحتّى المفاضلة بين النّظم المعرفية هو بعيد عن الموضوعية.

قائمة المصادر والمراجع

المصادر والمراجع

المصادر:

1. جمال الدين الأفغاني- محمد عبده: العروة الوثقى-، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1970.
2. جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده: العروة الوثقى والثورة التحريرية الكبرى، دار الغرب، القاهرة، مصر، 1957.
3. حسن حنفي - التراث والتجديد - المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت - ط4 - 1412هـ - 1992 م.
4. حسن حنفي : ذكريات، 2018/1935، مؤسسة هنداوي، 2017
5. حسن حنفي ، الدين والثورة، الدين والتنمية والقومية ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، 1989
6. حسن حنفي- دراسات فلسفية - مكتبة أنجلو مصرية - القاهرة- ط1- 1987.
7. حسن حنفي- محمد عابد الجابري، حوار المشرق والمغرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1990.
8. حسن حنفي ومحمد عابد الجابري، حوار المشرق والمغرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت - لبنان، ط1، 1990.
9. حسن حنفي. محمد الجابري_ حوار المشرق والمغرب_ نحو إعادة بناء الفكر القومي العربي_ المؤسسة العربية للدراسات والنشر_ بيروت_ ط1_ 1990.
10. حسن حنفي: التراث والتجديد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط4، 1412هـ - 1992 م.
11. حسن حنفي: الدين والثورة في مصر، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، 1989، ج2.
12. حسن حنفي: دراسات إسلامية، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1982،
13. حسن حنفي: قضايا معاصرة (في فكرنا المعاصر)، دار التنوير، بيروت، لبنان، (د.ط)، 1981.
14. حسن حنفي: قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 1983.
15. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة المقدمات النظرية - دراسة التنوير للطباعة والنشر بيروت - ج1 ط1 - 1988 .
16. حسن حنفي: هموم الفكر والوطن التراث والعصر والحداثة، دار قباء للطباعة والنشر القاهرة ج 1 - ط2 - 1998 م .
17. حسن حنفي، الدين والثقافة والسياسة في الوطن العربي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة، مصر. 1998م.
18. حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 1411هـ/ 1991م.
19. حسين بن غنام: تاريخ نجد تحقيق ناصر الدين الأسد، دار الشروق، بيروت، ط4، 1415هـ/ 1994م.
20. حنفي حسن: الفلسفة والتراث، ضمن الفلسفة العربية المعاصرة (مواقف ودراسات، ص1988.
21. حنفي حسن: موقفنا الحضاري، ضمن الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظّمته الجامعة الأردنية، الطبعة الأولى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، أيلول/ سبتمبر.
22. خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك ، تقديم محمد الحداد ، دار الكتاب المصري، القاهرة، 2012
23. خير الدين التونسي، مذكرات خير الدين باشا ، تحقيق محمد العربي السنوسي ، دار بيت الحكمة، تونس، 2008
24. رفاة الطهطاوي: تخلص الابريز في تلخيص باريز، مكتبة المرغني، القاهرة، مصر، 1905.

25. رفاعة الطهطاوي: كتاب مناهج الألباب المصرية في مناهج الآداب العصرية، مطبعة الرغائب، القاهرة، مصر، ط2، 1912
26. محمد عابد الجابري - التّراث والحداثة - مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت - ط1 - 1991 .
27. محمد عابد الجابري - التّراث والحداثة - مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت - ط1 - 1991
28. محمد عابد الجابري - المشروع النهضوي العربي - مراجعة نقدية - مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت - لبنان - ط1 - 1996 .
29. محمد عابد الجابري: التراث والحداثة - مركز ودراسات الوحدة العربية - بيروت - ط2 - 1999 .
30. محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، بيروت، ط1، 1991م. المصدر نفسه، ص 25.
31. محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي - مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت - لبنان، ط1، 1984.
32. محمد عابد الجابري_ التّراث والحداثة_ دراسات ومناقشات_ مركز دراسات الوحدة العربية_ بيروت لبنان_ ط1_ 1991.
33. محمد عابد الجابري_ الخطاب العربي المعاصر_ دراسة تحليلية نقدية_ مركز دراسات الوحدة العربية_ 1982.
34. محمد عابد الجابري_ الخطاب العربي المعاصر_ دراسة تحليلية نقدية_ مركز دراسات الوحدة العربية_ بيروت_ ط4_ 1994.
35. محمد عابد الجابري_ الديمقراطية وحقوق الإنسان_ مركز دراسات الوحدة العربية_ بيروت_ لبنان_ 1994.
36. محمد عابد الجابري_ المسألة الثقافية في الوطن العربي_ مركز دراسات الوحدة العربية_ بيروت_ لبنان_ ط1_ 1994م.
37. محمد عابد الجابري_ المشروع النهضوي العربي_ مراجعة نقدية_ مركز دراسات الوحدة العربية_ بيروت_ ط3_ 2009.
38. محمد عابد الجابري_ بنية العقل العربي_ دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية_ مركز دراسات الوحدة العربية_ بيروت_ لبنان_ ط1_ 1986.
39. محمد عابد الجابري_ نحن والتّراث_ قراءة معاصرة_ في تراثنا الفلسفي_ المركز الثقافي العربي_ بيروت_ ط6_ 1993.
40. محمد عابد الجابري_ نقد العقل العربي_ تكوين العقل العربي_ مركز دراسات الوحدة العربية_ بيروت_ لبنان_ ط1_ 1984.
41. محمّد عبده: الإسلام دين العلم والمدينة دراسة عاطف العراقي، دار مصر المحروسة، القاهرة، ، 1988.
42. محمّد عمارة، رفاعة الطهطاوي، راند التنوير في العصر الحديث، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط4، 2009.
43. محمّد عمارة: الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده، دار الشروق، القاهرة، ، ط1، 1993
44. محمّد عمارة، الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوي، ج1، ط1، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1973.

المراجع

1. عثمان أمين: رائد الفكر المصري، الامام محمد عبده، المجلس الاعلى للثقافة، القاهرة، دط، 1996 .
2. علي المحافظة: الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة
الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1987.
3. الأبادي: عون المعبود، شرح سنن أبي داود، دار الفكر، 1979م، 391/11.
4. ابراهيم مروان حول تحرير مفهوم النهضة في الفكر العربي، ع40/39 يونيو/اكتوبر 1985 ص10.
5. أبو الأعلى المودودي: موجز تاريخ تجديد الدين، ترجمة إلى العربية محمد كاظم سباق، دار الفكر، ط3، 1387 هـ - 1968م.
6. أبو البقاء الكفوي: الكليات طبعة مؤسسة الرسالة، بعناية عدنان درويش ومحمد المصري، بيروت، 1992.
7. أبو الحسن علي الحسيني الندوي، الصراع بين فكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية، دار الندوة للتوزيع، لبنان، ط2، 1968- 1388 هـ.
8. أبو عثمان الجاحظ، البيان والتبيين_ المطبعة الكاثوليكية_ بيروت_ لبنان_ 1959.
9. أبي العباس أحمد القلقشندي، نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب، تحقيق ابراهيم الأبيار- دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط2 1980.
10. أثار بن باديس، رئيس جمعية العلماء المسلمين، مطبوعات وزارة الشؤون الدينية،
ج2، ج3
11. أحمد السماوي، الاستبداد والحرية في فكر النهضة - دار الحوار - سورية - ط2 - 1989 - ص15.
12. أحمد الناصري السلاوي: الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى ، مطبعة دار الكتاب،
الدار البيضاء، المغرب، ط3 1997.
13. أحمد أمين - زعماء الإصلاح في العصر الحديث دار الكتاب العربي - بيروت - لبنان.
14. أحمد بن عبدالعزيز عبدالله الحصين، دعوة الامام محمد بن عبد الوهاب سلفية لاوهابية، تقديم الشيخ
عبد العزيز بن محمد بن ابراهيم آل الشيخ دار عالم الكتب للطباعة، الرياض، ط1 ، 1999.
15. أحمد صدقي الدجاني: الحركة السنوسية، نشأتها ونموها في القرن التاسع عشر، القاهرة، ط1،
1967.
16. أحمد عبد الرحيم مصطفى: حركة التجديد الاسلامي في العالم العربي الحديث، معهد البحوث
والدراسات العربية، 1971.
17. أحمد عزت عبد الكريم وآخرون، دراسات تاريخية في عصر النهضة العربية الحديثة مراجعة محمد
شفيق غربال - مطبعة الرسالة - جامعة الدول العربية - القاهرة (د.ت) .
18. أحمد فارس الشدقياق : كنز الرغائب في منتخبات الجوانب - مطبعة الجوانب - الأستانة تركيا، ج7، (1871-
1881).
19. أحمد محمد سالم : إشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر دراسة نقدية مقارنة بين حسن حنفي ومحمد
الجابري، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2010.
20. أحمد محمد سالم : العقل والدين من الخطاب الإصلاحي إلى الخطاب العلماني ، دار رؤية للنشر والتوزيع،
القاهرة، مصر، ط1، 2011.
21. أحمد محمد صبيحي : في فلسفة التاريخ ، دار المعرفة الجامعية، ط3 - 1995.
22. أرنولد توماس: الدعوة إلى الاسلام ، ترجمة الدكتور حسن ابراهيم حسن والدكتور عبد المجيد
عابدين واسماعيل النحراوي، ط3، 1970.
23. أرنولد توينبي: تاريخ البشرية، ترجمة: نقولا زيادة ، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ج2،
1982.

24. إسماعيل أحمد ياغي، تاريخ العالم الإسلامي الحديث والمعاصر، مكتبات العبيكان، ج2، ط4، 2006.
25. ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة 1939/1798 ترجمة كريم، عزقول مراجعة السفير أديب القنطار، بيروت لبنان، 2001.
26. أنورالجندي: اليقظة الإسلامية في مواجهة الاستعمار منذ ظهورها إلى أوائل الحرب العالمية الأولى دار الإعتصام - ط1 - 1398هـ - 1978م.
27. أنورالجندي، تاريخ الغزو الفكري والتغريب، دارالاعتصام، القاهرة، (د.ط)، (د.ت).
28. برهان غليون - اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، دارالتنوير، بيروت، لبنان، ط2، 1987.
29. برهان غليون، الوعي الذاتي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1992.
30. بسطامي محمد سعيد: مفهوم تجديد البدن، دارالدعوة، الكويت، ط1، 1405هـ - 1984م.
31. تركي رابح، الشيخ بن باديس، فلسفته وجهوده في التربية والتعليم
32. تركي رابح، الشيخ عبد بن باديس رائد الإصلاح الإسلامي في الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، ط4
33. تشارلزادمز، الإسلام والتجديد في مصر، ترجمة عباس محمود، لجنة دائرة المعارف الإسلامية، القاهرة، 1935.
34. تفسير بن باديس في مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير عبد الحميد بن باديس دار الفكر بيروت، ط1، 1964،
35. جلال العشري: زكي نجيب محمود وثورة العقل المعاصر، المكتب الأكاديمي، القاهرة، مصر، ط1، 1998.
36. جمال الدين الشّيال: التاريخ والمؤرخون في مصر في القرن التاسع عشر، مكتبة النهضة العربية، القاهرة، مصر، ط1، 1958.
37. جمال الدين الشّيال: محاضرات عن الحركات الإصلاحية ومراكز الثقافة في الشرق الإسلامي الحديث ، هنداوي للنشر، دت، دط.
38. جمال الدين الشّيال، تاريخ الترجمة والحركة الثقافية في عصر محمد علي، دارالفكر العربي، مصر، د ط. 1951
39. جمال حمدان: إستراتيجية الاستعمار والتحرير، دارالشروق، لبنان، ط1، 1983.
40. جميل بيضون: تاريخ العرب الحديث، دارالأمّل للنشر والتوزيع، ط1، 1991م.
41. جورج طر بيشي: المثقفون العرب والتراث، رياض الريس للكتب والنشر، لندن، 1991.
42. حافظ وهبة: جزيرة العرب في القرن العشرين، القاهرة، مصر، ط4، 1967، ص 323.
43. حسين خلف خزعل: تاريخ الجزيرة العربية في عصر الشيخ محمد بن عبد الوهاب، مطابع دارالكتب ودارمكتبة الهلال بيروت، لبنان، ط1، 1968 م.
44. حليم اليازجي - الإيديولوجيا الإصلاحية ومظاهرها في الفكر العربي الحديث، معهد الانماء العربي، بيروت، لبنان، ط1- 1985.
45. حمد بن صادق الجمال: اتّجاهات الفكر الإسلامي المعاصر في مصر في النصف الأول من القرن الرابع عشر الهجري، دارعالم الكتب، الرياض السعودية، ط1، 1994.
46. خيرالدين الزركلي الأعلام، دارالعلم للملايين بيروت، لبنان، ط1، 1992.
47. د . حمادي الساحلي، فصول في التاريخ والحضارة، دار الغرب الإسلامي، 1992
48. د. سعدي أبو حبيب القاموس الفقهي لغة واصطلاحا دارالفكر دمشق سورية ط2- 1408/1988هـ.

49. د. عبد الإله بلقزيز، من النهضة إلى الحداثة، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2009.
50. د. عمار الطالبي، ابن باديس، حياته وآثاره، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ج1، ج2، ج3.
51. د. محمد الداوي - التراث والحداثة في المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري - منشورات دار التوحيد - الرباط - 2011 .
52. د. محمد بهي الدين سالم، ابن باديس فارس الإصلاح والتنوير، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1420هـ-1999.
53. د. مولود عو يمر، عبد الحميد بن باديس مسار وأفكار، جسور للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2012م.
54. د. وجيه كوثراني - السلطة والمجتمع والعمل السياسي من تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام - مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت - لبنان - ط1 - 1988 .
55. د. إسماعيل زروخي، دراسات في الفكر العربي المعاصر، دار الهدى للطباعة والنشر، الجزائر، 2002.
56. د. التليلي لعجيلي: صدق دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب في البلاد التونسية في عهد الامام سعود بن عبد العزيز، دار الملك عبد العزيز، الرياض 1431هـ.
57. د. معن زيادة - معالم على طريق تحديث الفكر العربي - سلسلة عالم المعرفة - الكويت - 1987 .
58. د. احمد عبد الوهاب: حقيقة التبشير بين الماضي والحاضر، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، ط1، 1401هـ.
59. الرسالة، جمادى 1، 2، ماي، 1980، السنة الأولى عدد 2. 3 عن وزارة الشؤون الدينية
60. رشيد رضا" تاريخ الأستاذ الإمام ، مطبعة المنار، مصر. ط1، ج1، 1931 .
61. ريمون طحان: الألسنة العربية ، دار الكتاب اللبناني، بيروت، عام 1981، ط2.
62. زكي الميلاد، من التراث إلى الاجتهاد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2004.
63. ساطع الحصري: الدولة العثمانية والبلاد العربية ، بيروت، (دط)، 1960م.
64. سامي سليمان السهمي ، التعليم والتغيير الاجتماعي في مصر في القرن التاسع عشر الهينة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، 2000.
65. سليمان بن سحمان: الضياء الشارق في رد شبهات الماذق المارق ، مطبعة المنار، القاهرة، مصر، ط1، 1344هـ.
66. السيد ولد أباه: التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو ، الدار العربية للعلوم، بيروت، سنة 2004، ط2.
67. شارل سانبرو : حركة الإصلاح في التراث الاسلامي ، ترجمة وتقديم ، أسامة نبيل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، ط1، 2013 .
68. شبلي شميل: آراء الدكتور شبلي شميل، تحرير وتقديم محمد كامل الخطيب، مطبعة المعارف، القاهرة، مصر، (دط)، 1912.
69. شوقي عطا الله الجمل: تاريخ العالم العربي الحديث والمعاصر، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 1998.
70. صالح مجدي: حلية الزمن بمناقب خادِم الوطن، سيرة رفاة الطهطاوي، تحقيق جمال الدين الشيال، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة، مصر. ط1. 1958

71. صلاح زكي أحمد : أعلام النهضة العربية الإسلامية في العصر الحديث، مركز الحضارة العربية، القاهرة، ط1، 2001-
72. طه عبد الرحمان: اللسان والميزان ، طبعة المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء، عام 1998..
73. عباس محمود العقاد، الإمام محمد عبده، دار الكتاب العربي – بيروت، 1981م.
74. عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير من حديث البشر النذير، مطبوعات وزارة الشؤون الدينية، دار البعث للطباعة والنشر قسنطينة، ط1، سنة 1985
75. عبد السلام بن عبد العالي_ سياسة التّراث_ دراسات في أعمال محمد عابد الجابري_ دارتوبقال للنشر_ الدار البيضاء_ المغرب_ ط1_ 2011.
76. عبد الهادي بنظافر الشهري: استراتيجيات الخطاب ، مقارنة لغوية تداولية، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2004، ط1.
77. عبد الحليم عطية، جدل الآن والأخر (قراءة نقدية في فكر حسن حنفي في عيد ميلاده الستين، مكتبة مدبولي بالقاهرة، مصر، ط1، 1997.
78. عبدالله العروي ،العرب والفكر التاريخي_ دار الحقيقة_ بيروت_ لبنان_ 1973.
79. عبد الوهاب الكيالي: موسوعة السياسة ،المؤسسة العربية للدراسات والنشر،بيروت، لبنان، (دط)، (دت)
80. علي جريشة: الاتجاهات الفكرية المعاصرة، دارالوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط2، 1988.
81. علي جريشة، اساليب الغزو الفكري للعالم الاسلامي، دارالاعتصام المدينة المنورة، ط3، 1399هـ/1979م.
82. علي علواش، حركة بن باديس التربوية وأهدافها الإصلاحية، رسالة دكتوراه، جامعة الجزائر، قسم الفلسفة، 1985،
83. علي مبارك، الخطط التوفيقية الجديدة لمصر، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1938م، ج13.
84. علي محمد الصلابي: الثمار الزكية للحركة السنوسية في ليبيا، مكتبة التابعين القاهرة، ج1، ط1، 1422هـ/2001م.
85. غازي التوبة: الفكر الإسلامي المعاصر، دار القلم، بيروت، لبنان، ط3، 1977.
86. فهمي جدعان: نظرية التراث ودراسات عربية وإسلامية أخرى، دار الشروق، عمان، الأردن، ط1، 1985.
87. فيليب ديطيرا زي ، تاريخ الصحافة العربية، المطبعة الادبية، بيروت، ج3، 1914.
88. كمال عبد اللطيف ومجموعة من المؤلفين_ التّراث والنّهضة_ قراءات في أعمال محمد عابد الجابري_ مركز دراسات الوحدة العربية_ بيروت_ لبنان_ ط1_ 2004.
89. لوتسكي ، تاريخ الأقطار العربية الحديث ، دار الفارابي ، ج1 ، ط9 ، 2007.
90. لوثرروب ستودارد: حاضر العالم الاسلامي: تعليق شكيب أرسلان، ترجمة عجاج نويهض، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، ج2، ط3، 1971
91. لويس عوض: تاريخ الفكر المصري الحديث، مكتبة مديولي، القاهرة، ط4، 1987.
92. ليلى الصباغ: ثورة مسلمي غرناطة عام 976 هـ أواخر 1568م والدولة العثمانية (الأصالة)، الجزائر، عدد 27، 1975.
93. مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ترجمة عبد الصبور شاهين ، دار الفكر، دمشق، ط5، 1986.

94. محمد أحمد عبد القادر: قضايا الفكر الاسلامي الحديث بين الأصالة والمعاصرة ، دارالمعرفة، (دط)، 2005..
95. محمد البهي: الفكر الاسلامي الحديث ، مكتبة وهبة ، القاهرة، ط2 ، 1975 .
96. محمد البهي: الفكر الإسلامي وصلته بالاستعمار الغربي، مطبعة مخيرة، القاهرة، مصر، (د.ط)، 1957.
97. محمد الحداد: الاسلام نزوات العنف واستراتيجيات الإصلاح، دارالطليلة للطباعة والنشر ، بيروت ، ط1، 2006م.
98. محمد العربي الزبيري : مدخل إلى تاريخ المغرب العربي الحديث، الجزائر، ط2، 1985.
99. محمد الفاضل بن عاشور، تراجم الاعلام، الدار التونسية للنشر، تونس، 1970
100. محمد القاضي وعبدالله صولة – الفكر الاصلاحى عند العرب في عصر النهضة - دارالجنوب - تونس - 1992 .
101. محمد الميلي، بن باديس وعروبة الجزائر، بدون طبعة،
102. محمد بديع شريف ،اليقظة الفكرية والسياسية في القرن التاسع عشر في دراسات تاريخية في النهضة العربية الحديثة ، بيروت ، ط2، 1984.
103. محمد بن حجر بن محمد آل أبوطا مي: الشيخ محمد بن عبد الوهاب عقيدته السلفية ودعوته الاصلاحية وثناء العلماء عليه، قدم له عبد العزيز بن عبد الله الباز ، الجامعة الاسلامية ، نشر مكتبة المعارف ، الرباط ، المغرب ، (دط)، (دت).
104. محمد خليل هراس : الحركة الوهابية ردًا على مقال الدكتور محمد البهي في نقد الوهابية ، دار الكتاب العربي.
105. محمد رفعت رمضان ،علي بك الكبير، دار الفكر العربي للطباعة والنشر.
106. محمد صالح المراكشي : تفكير رشيد رضا من خلال مجلة المنار (1898-1935)، الدار التونسية للنشر وكلية الآداب والعلوم الانسانية ، تونس ، المؤسسة الوطنية للكتاب ،الجزائر، ط1، 1985.
107. محمد صالح المراكشي: الإيديولوجية والحداثة عند دار الفكر السلفي ، دار المعارف للطباعة والنشر، تونس، (د.ط)، 1992 .
108. محمد طهاري: مفهوم الإصلاح بين جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع ، الجزائر، ط2، 1999.
109. محمد عزيز الحبابي : مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر، دارالمعارف، القاهرة، مصر، ط1. 1990.
110. محمد عمارة : الإمام محمد عبده مجدد الدنيا بتجديد الدين، دار الشروق، القاهرة، مصر.
111. محمد عمارة : العرب والتحدي عالم المعرفة ،يصدرها المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1980م.
112. محمد عمارة: الصحوة الاسلامية والتحدي الحضاري، دارالشروق، ط1.دت.
113. محمد عمارة: شخصيات لها تاريخ، دارالسلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط1، 1429هـ 2008م.
114. محمد فؤاد شكري : السنوسية دين ودولة، دار الفكر العربي ، 1948
115. محمد كامل ضاهر- الصراع بين التيارين الديني والعلماني في الفكر العربي الحديث والمعاصر، دارالبيروني للطباعة والنشر، ط1، 1994.
116. محمد كامل ضاهر: الدعوة الوهابية وأثرها في الفكر الاسلامي الحديث، دار السلام للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1 1993.

117. محمد محمود السرد مي : موقف مصر إزاء مشاكل شبه الجزيرة العربية، المجلة التاريخية المصرية مج 7، 1958م.
118. محمد وقيدى_أحميدة النيفر_ لماذا أخفقت النهضة العربية_ دارالفكر_ دمشق_ ط1_ 2002.
119. محمد الداهي_ التراث والحداثة في المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري_ دارالتوحيدي للنشر والتوزيع_ الرباط_ المغرب_ د.ط_ 2011.
120. محمد عمارة: الطريق إلى اليقظة الإسلامية، دارالشروق، ط1، 1980.
121. محمد عمارة، رفاة الطهطاوي راند التنوير في العصر الحديث، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1984
122. محمود اسماعيل : الفكر الإسلامي الحديث بين السلفيين والمجددين رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط 2006/1.
123. محمود أمين العالم : الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، مصر، ط1، 1989.
124. محمود فهمي حجازي : أصول الفكر العربي الحديث عند الطهطاوي -الهيئة العامة للكتاب 1974.
125. محمود قاسم، الامام عبد الحميد بن باديس الزعيم الروحي لحرب التحرير الجزائرية، دار المعارف، مصر، 1998..
126. مسعود الندوي: محمد بن عبد الوهاب مصلح مظلوم ومفتري عليه، ترجمة عبد العليم عبدالعظيم البستوي، مطبعة زمزم، ط1 (دت) .
127. مسعود فلوسي، الامام عبد الحميد بن باديس، لمحات من حياته وأعماله وجوانب من فكره وجهاده، دار قرطبة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2006م
128. مصطفى الخالدي- عمرفروخ: التثبيروالاستعمار في البلاد العربية، ط1، بيروت، لبنان
129. مصطفى الشكعة : الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته، الدار المصرية اللبنانية، ط2- 1988.
130. مصطفى باحو: العلمانيون العرب وموقفهم من الإسلام، المكتبة الإسلامية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر .
131. منذ رماليقي، معالم الفكر العربي في عصر النهضة العربية ،دارإقرأ، 1986.
132. نصر حامد أبوزيد : نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، القاهرة، مصر، ط2، 1994.
133. الياس شوفاني ،الموجز في تاريخ فلسطين السياسي ،مؤسسة الدراسات الفلسطينية.
134. يوسف القرضاوي، الإيمان والحياة، مكتبة وهبة القاهرة، ط2، 1973
135. يوسف زيدان، فهرس مخطوطات مكتبة رفاة رافع الطهطاوي، معهد المخطوطات العربية القاهرة، ج1 دط، 1996.

الرسائل الجامعية

1. أبوبكر جيلالي: إشكالية تجديد علم أصول الفقه عند حسن حنفي دراسة تحليلية نقدية لكتابه من "النص إلى الواقع" رسالة دكتوراه 2008/2007 .
2. د شافية صديق، إشكالية النهوض في الفكر الإسلامي المعاصر، رسالة دكتوراه، دار قرطبة، تونس، ط1، 2006-1427 هـ.
3. صالح بن عبدالله بن عبدالرحمان العبود: عقيدة الشيخ محمد بن عبد الوهاب السلفية وأثرها في العالم الاسلامي، رسالة دكتوراه، المملكة العربية السعودية، (دط)، (دت).
4. عبد العزيز بن يوسف: إشكالية العقل العربي عند محمد عابد الجابري_ من الطرح الإيديولوجي إلى الطرح الإبيستيمولوجي_ رسالة دكتوراه_ جامعة الجزائر_ 2004/2003.
5. ميلودشكار: الحداثة وأزمة النخب العربية_ كنموذج_ زكي نجيب محمود_ عبدالله العروي_ محمد عابد الجابري ومحمد البهي_ دراسة تحليلية نقدية_ رسالة دكتوراه_ جامعة الجزائر. 2005/2004.

المعاجم والقواميس

1. ابن منظور- لسان العرب المجلد الثاني بيروت دار صادر للطباعة والنشر -1955 .
2. ابن منظور، لسان العرب، طبعة دار الجيل ودار لسان العرب، بيروت، عام 1988م، مجلد2.
3. ابن منظور لسان العرب – دار الكتب العلمية - بيروت - ج2 - ط1 - 1993 .
4. إميل يعقوب: قاموس المصطلحات اللغوية والأدبية، دار العلم للملايين، بيروت، عام 1987، مادة (خطب).
5. سعد علوش: معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، الدار البيضاء، عام 1985
6. مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، أخرجه ابراهيم مصطفى وآخرون، دار الدعوة، استانبول، عام
7. مجمع اللغة العربية: معجم ألفاظ القرآن الكريم، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1996م، المجلد2، (مادة خطب)
8. محمد العد ناني: معجم الأخطاء الشائعة، مكتبة لبنان، بيروت، عام 1980، ط2، مادة (خطب).
9. المنجد في اللغة العربية المعاصرة، بيروت، دار المشرق عام 2000.

1. Alexis Nouss. La Modernité. Paris:jacques Grancher Editeur.1991.
2. CH.A.JULIEN/ Histoire de l’afrique du nord payot- paris.1996.
3. Grand Larousse Universel. Tom 10, p 7009.
4. Jean-Pierre Seguin "Le mot Moderne et ses derives.auxviii".in. Ce que modernité Veut dire (i).Textes revins et présentes par Yves vode. (presses Universitaires de Bordeaux.1994.
5. The American Héritage Dictionary Of the English language (Boston /New York Houghton Mifflin Company. Third Edition. 1996).

الفهرس

01.....	مقدمة.....
14.....	مدخل: تحديد بعض المفاهيم
112.....39.....	*الفصل الأول: تحديثات وبواعث النهوض في الخطاب الإصلاحي.....
62.....41.....	المبحث الأول: ظروف المجتمع العربي ودوافع التغيير.....
89.....63.....	المبحث الثاني: الإرهاصات الأولى للإصلاح.....
112.....90.....	المبحث الثالث: بواذر الحداثة العربية الإسلامية وإشكالية الوافد والموروث.....
210.....113.....	*الفصل الثاني: مقومات النهضة بين خطاب التحديث وضرورة إصلاح الموروث.....
133.....115.....	المبحث الأول: رفاعة الطهطاوي وتحديث الخطاب الإصلاحي.....
151.....134.....	المبحث الثاني: الفكر الاجتماعي ومقومات الحداثة والتمدن عند الطهطاوي.....
210.....152.....	المبحث الثالث: الملازمة بين الوافد والموروث لتحقيق النهوض.....
301.....210.....	*الفصل الثالث: الفكر العربي المعاصر وإشكالية النهضة (حسن حنفي).....
257.....226.....	المبحث الأول: حسن حنفي بين نقد التقليد وضرورة التجديد
279.....258.....	المبحث الثاني: موقف حسن حنفي من العلمانية والسلفية
301.....280.....	المبحث الثالث: الباعث الاصولي والتجديد في فكر حسن حنفي.....
422.....302.....	الفصل الرابع: النظرة النقدية بين مشروع النهضة والحداثة (محمد عابد الجابري).....
339.....306.....	المبحث الأول: التراث ومشكلة الحداثة عند الجابري.....
386.....340.....	المبحث الثاني: نقد العقل العربي عند الجابري.....
422.....387.....	المبحث الثالث: أسس تجديد الفكر العربي في منظور الجابري.....
439.....423.....	الفصل الخامس:دراسة مقارنة بين مشروع حنفي ومشروع الجابري.....
444.....441.....	*خاتمة.....
455.....445.....	*قائمة المصادر والمراجع.....
456.....	*الفهرس.....