الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
République Algérienne Démocratique et Populaire

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة أكلي محند أولحاج
- البويرة -
كلية العلوم الإجتماعية والإنسانية

Ministère de l'Enseignement Supérieur
et de la Recherche Scientifique
Université Akli Mohand Oulhadj - Bouira -
Tasdawit Akli Muḥend Ulḥağ - Tubirett -
Faculté des Sciences Sociales et Humaines

جامعة البويرة

قسم الفلسفة

دروس في مقياس:
الفكر العربي الحديث

مطبوعة بيداغوجية لمستوى طلبة السنة الثالثة ليسانس–تخصص فلسفة عامة

إعـداد:

د/ أحمد سليماني

السنة الجامعية 2022–2023

تقديـــم

نقدم هذه المحاضرات في مقياس الفكر العربي الحديث، لطلبة السنة الثالثة ليسانس–تخصص فلسفة عامة، لتكون عونا لهم في الدرس والمراجعة. وفيها سيتعرف الطالب على أهم المسائل والاشكاليات التي تطرق إليها مفكرو عصر النهضة العربية في منتصف القرن الثامن عشر

وجاءت هذه الدروس على شكل محاور وهي وفقا للمقرّر أو لمفردات مقياس الفكر العربي الحديث كما هو مسطر في عرض التكوين الخاص ب: ليسانس/تخصص فلسفة عامة.

ونحن إذ نقدم هذه الدروس فذلك لا يعني أنها تغنيهم عن الرجوع الى أمهات الكتب والمصار وإلى الاستئناس بأهم المراجع والدراسات المتخصصة في الفكر العربي الحديث.

ونأمل في الأخير أن يجد طلبتنا في هذه المطبوعة ما ينمّي تفكيرهم ويحثهم على المزيد من البحث والمعرفة.

بدايات النهضة العربية في العصر الحديث

يرى الكثير من الدارسين ان النهضة العربية هي وليدة الحملة الفرنسية على مصر سنة 1798،وما تبعها من اتصال الشرق العربي بالغرب الأوروبي، حيث تعرفوا لأول مرة على ثقافة جديدة وعلوم متطورة أذهلتهم، ومن ثم شعروا بما يصطلح عليه: الصدمة الحضارية،أو صدمة الحداثة. وأدرك العرب انهم متأخرون جدا عما وصل اليه الغربيون. وان مجدهم الحضاري الذي شيدوه في العصر الويسط تهاوى ولم يعد صالحا للعصر الجديد. ومن الواجب عليهم الخروج من التخلف والتاخر الحضاري الذي خيم عليهم لقرون طويلة.

كان العرب والمسلمون " يرزحون تحت نير من نوع آخر، هو نير التخلف الناجم عن قرون من الجهل والتخلف بحكم انقطاع صلتهم انقطاعا تاما عن

ينابيع الحياة العقلية والروحية في العالم المعاصر المتفجرة من أوروبا قلب العالم النابض في ميادين العلم والقافة والاختراع إبان القرن التاسع عشر.[1]

لقد أصبحت الهوة عميقة جدا بين الاسلام والغرب وكان من الواضح ان قوة الغرب التي كانت نعالمها قد بدأت في التجدد والتنامي منذ تحول الغرب من المثال اليوناني في العلم الاتأملي الى ظهور العلم التجريبيي و تجسيد كلمة فرنسيس بيكون : العلم قدرة أو قوة...[2]وقد عبر عن هذا الوضع الجديد خير الدين التونسي أحد أعلام النهضة العربية منتصف القرن 19 بقوله: "إن التمدن الاورباوي تدفق سيله في الارض فلا يعارضه شيء الا واستأصلته قوة تياره المتتابع فيخشى على الممالك المجاورة لاوروبا من ذلك الا اذا حذوا حذوه وجروا مجراه في التنظيمات النيوية فيمكن نجاتهم من الغرق" [3]

[1] -ماجد فخري، الحركات الفكرية وروادها اللبنانيون في عصر النهضة، دار النهار للنشر،بيروت 1992 ص 16

[2] – فهمي جدعان، الماضي في الحاضر، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، عمان،1997ص59

[3] – خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تقديم محمد الحداد، دار الكتاب المصري، القاهرة د/ت، ص 74

كما تعرضوا الى اسباب انحطاهم والبحث عن اسباب الرقي والتمدن. ومن ذلك مثلا السؤال الذي طرحه الشيخ محمد بسيوني عمران بقوله: " ما الاسباب التي ارتقى بها الاوروبيون والامريكيون واليابانيون ارتقاء هائلا؟ وهل يمكن ان يصير المسلمون أمثالهم في هذا الارتقاء اذا اتبعوهم في اسبابه مع المحافظة على دينهم الاسلام أم لا؟"[1]. وهذا السؤال نفسه حاول احد رواد الفكر النهضوي وهو الامير شكيب ارسلان ان يجيب عنه من خلال كتابه المشهور "**لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟**".

وكان خير الدين التونسي في كتابه **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك** واعيا بمسألة النهضة العربية وبضرورة التجديد من خلال الاستفادة من الحضارة الغربية وأراد كما قال:" حمل اصحاب الغيرة والهمم من رجال الدين والدنيا على السعي في سبيل كل ما يؤول الى خير الامة الاسلامية وهو مدنيتها،من توسيع لحدود المعرفة وتمهيد للسبل المؤدية الى الازدهار...

[1] –شكيب أرسلان، لماذا تأخر المسلمون ولماذا تأخر غيرهم، نشر وزارة الثقافة والفنون، الدوحة قطر 2015،ص11

واقناع العدد الغفير من المسلمين الذين غرس في اذهانهم النفور من كل ما يصدر عن غير المسلمين من اعمال ومؤسسات،بضرورة انفتاحهم الى ما هو صالح ومنسجم مع الدين الاسلامي".[1]

ولقد اتخذت النهضة العربية الوانا متعددة من التوجهات الفكرية كالسلفية والعلمانية والليبيرالية والاشتراكية ومحاولات التوفيق بين العلوم الحديثة والاسلام . كما تاثر بعض رواد النهضة العربية بفلاسفة الأنوار وبمبادئ الثورة الفرنسية، الامر الذي يؤكد ان الهاجس او الهم الفكري كان يتمثل في تحقيق النهضة المرجوة، كل بطريقته الخاصة لايجاد الحل المرضي لتحقيق الهدف المنشود وهو تحقيق التقدم وتدارك التأخر الحاصل الذي طبع الواقع العربي والبحث عن اقوم السبل للخروج من هذا الواقع المتخلف. وقد تصدى لهذه المهمة مفكرون متعددون في تخصصاتهم وتمكنوا بما حصل

[1] –خير الدين التونسي، المرجع السابق ص12.

لديهم من معارف من خلال الدرس والتكوين وكذلك عبر البعثات العلمية الى اوربا من تحليل واقعهم المتردي والانتباه الى الفرق الموجود بينهم وبين الغرب.

كان السؤال المطروح بإلحاح يتعلق بكيفية الخلاص من التخلف والانحطاط الذين بعاني منهما العرب والمسلمون والبحث عن السبل الكفيلة لمواجهة تحديات الاستعمار الغربي، هذا ويرصد لنا أحد الباحثين ثلاث اتجاهات فكرية سادت الفكر العربي الاسلامي الحديث وما سمي بعصر النهضة وتتمثلت هذه الاتجاتهات في التيار الديني والتيار التحديثي العلماني والتيار التوفيقي.فالتيار الديني يعزو اسباب التخلف الى ابتعاد المسلمين عن تعاليم دينهم الصحيحة وأخذهم ببدع وخرافات استعبدت عقولهم وشلتها عن التفكير السليم بقضايا الدين والدنيا، والحل يكمن في العودة الى ينابيع الدين الاولى أي الى القرآن والسنة. والتي بفضلها شيب المسلمون حضارة عظيمة وتاريخا تليدا.

أما اتباع التيار التحديثي والعلماني فقد كانت لهم وجه نظر مخالفة، فقد رأوا ان العلاج الشافي للتخلف يكمن في الفصل شؤون الدين والدنيا من ناحية، وفي تبني الوسائل العلمية الحديثة والمؤسسات التي اعتمد عليها الغرب في بناء حضارته وتطويرها.

بينما التيار التوفيقي– الذي مثله علماء دين متنورين– حاول التوسط بين الطرح الديني و الطرح التحديثي العلماني زاعما أن الاسلام دين وسطي يوازن بين حاجات الانسان المادية والدنيوية وبين تطلعاته الروحية ومقتضياتها. وهو قادر على التكيف مع اية حضارة متطورة دون أن يفقد خصائصه الجوهرية. [1]

[1] –محمد كامل ضاهر، الصراع بين التيار الديني والتيار العلماني في الفكر العربي الحديث والمعاص، ط2، دار البيروني للطباعة والنشر، بيروت 1994، ص08

والنهضة هي العصر الذي عده المؤرخون عصر انتقال من ثقافة بالية محتضرة إلى ثقافة جديدة مستنيرة، وهو العصر الذي ظهر فيه مفكرون أحرار خرجوا على التراث الكنسي السائد في العصور الوسطى، واهتموا بثقافة القدماء الدنيوية، وقاموا بإحيائها، وظهرت فيه النزعة الإنسانية وهي «حركة تمرد واعية بذاتها تماما، تمرد ضد أسلوب للحياة ألفته فاسدا شديد التعقيد، باليا كريها زائفا، وعمد الإنسانيون فيما يبدو إلى فتح نافذة يدخل منها هواء نقي».[1]

وبهذا يتضح أن النهضة، كانت تيارا متمردا على روح العصر الوسيط، وعلى نظرة رجال الكنسية والمدرسيين للكون وللإنسان، فبينما كانت الاهتمامات اللاهوتية تسود الجو العام في العصور الوسطى، أصبح مفكرو عصر النهضة أكثر اهتماما بالإنسان.

يرى المفكر المغربي محمد عابد الجابري انه لا يمكن ان نحدد بدقة تاريخ ظهور مصطلح النهضة بمعناه المعاصر في اللغة العربية، وان ظهر و

[1] – كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، ترجمة شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، الكويت 1984، ص 42.

انتشر بداية من منتصف القرن 19، فكلمة نهضة ونهوض كثيرا ما ترددت في كتابات جمال الدين الافغاني ومحمد عبده وغيرهما وكانت تقترن بالقضاء على مظاهر التخلف. والنهضة الاوربية في القرن 16 كانت تسمى بالفرنسية (Renaissance) أي إعادة ولادة .ولهذا فكلمة "نهضة" العربية لا تؤدي نفس المعنى الذي يحمله مقابلها الفرنسي.[1]

كانت اليقظة العربية في منتصف القرن التاسع عشر، والتي تجلت بوضوح بعد الحملة الفرنسية على مصر سنة 1798م والتي –بصرف النظر عن سلبياتها ومساوئها–كشفت للمصريين عن وجوه جديدة للثقافة والفكر، الأمر الذي استوجب القيام بإصلاحات عديدة في عهد "محمد علي باشا"، والتي كان من أهمها تلك البعثات التعليمية التي أرسلت إلى أوربا ليتم بذلك

[1] – محمد عابد الجابري المشروع النهضوي العربي، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت2000،ص ص61 وما بعدها

الاطلاع المباشر على الثقافة الأوربية الحديثة، وليتم نقل الكثير منها إلى اللغة العربية.[1]

ومثلما ترجم الفكر اليوناني القديم في العصر العباسي زمن المأمون، سيتأسس بيت للحكمة جديد، تمثل في "دار الألسن" لترجمة الفكر الأوربي الحديث، وكان المشرف عليها آنذاك إمام النهضة العربية الحديثة وباعثها في الشرق "رافع رفاعة الطهطاوي" (1801-1873). وهكذا كان الالتقاء بين الثقافة العربية الموروثة والثقافة الأوربية الوافدة آنذاك ، فولد بذلك صدمة حضارية كبرى، ولعل أحسن من عبر عنها المفكر العربي "زكي نجيب محمود بقوله: « نقطة البداية كانت هي الشرارة التي انقدحت عند التقاء الثقافة العربية، بعد بيات شتوي دام ثلاثمائة عام، بالثقافة الأوربية الحديثة»[2].

وإذا كانت بداية القرن الخامس عشر حتى نهاية القرن السادس عشر هي زمن النهضة الأوربية...فإن تاريخ النهضة العربية يبدأ من القرن التاسع عشر

[1] – حمد عاطف العراقي: العقل و التنوير في الفكر العربي المعاصر، دار قباء للنشر، القاهرة 1998، ص84.

[2] – زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي، دار الشروق، ط7، القاهرة 1982، ص 291.

وينتهي في بداية القرن العشرين. وإذا كان عصر النهضة الاوربية هو عصر بداية تحطيم ما شادته العصور الوسطى، أي بداية نشوء العلاقات الرأسمالية فإن تاريخ النهضة العربية يشير الى بداية انحلال الإمبراطورية العثمانية وانهيار أسسها الاقتصادية والثقافية. [1]

وكان رواد النهضة من العرب والمسلمين –على اختلاف اتجاهاتهم ومذاهبهم–يشغلهم هاجس مشترك، تمثل بالأساس في ضرورة النهوض بالواقع العربي المتخلف وفي ضرورة تحديث الثقافة العربية، وبعث الروح فيها من جديد بعد بيات شتوي دام قرونا عديدة. وإزاء هذه الأوضاع المتردية للثقافة العربية، كان لا مندوحة من أن تُولّى الوجوه شطر الثقافة الأوربية، إن طوعا أو كرها، لم يكن هناك خيار آخر، وعبثا يكون، ذلك أن التقدم كان واقعا

[1] – أحمد برقاوي، في الفكر العربي الحديث والمعاص، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت 2015، ص17

بالفعل في أوربا، ومن الضروري لكي يتحقق التنوير في عالمنا العربي أن تكون الاستفادة من أوربا، فمن المنطقي أن يلحق المتأخر بالمتقدم.[1]

وظهرت بذلك محاولات عديدة لغرس أفكار جديدة، حاول المثقفون العرب أن تنفذ إلى عقول الناس وقلوبهم، ومارس كل واحد من هؤلاء التنوير في مجال تخصصه، فكان بذلك التنوير العربي شاملا لمختلف جوانب الحياة الثقافية والفكرية، فكانت هناك محاولات للتنوير في مجال الدين والسياسة والأدب، من ذلك مثلا الشيخ محمد عبده ودعوته إلى الذهاب مع حكم العقل إلى آخر مداه في فهم الدين، ولطفي السيد في فكرته عن الحرية السياسية بمعناها الليبرالي ، وطه حسين في محاولته نزع قناع القداسة عن وجه الماضي لتخضعه للتحليل العلمي في غير تردد وخوف.[2]

أما فيما يتعلق بالعلم الحديث ومناهجه، فقد ظهرت محاولات عديدة للتعريف بأحدث النظريات العلمية، والعمل على ترجمتها وشرحها، وكان من

[1] – محمد عاطف العراقي، العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر، دار قباء للنشر، القاهرة 1998، ص233

[2] – زكي نجيب محمود، قيم من التراث، دار الشروق، القاهرة 2000، ص 198.

أبرزها –في ذلك العصر –نظرية النشوء والارتقاء، كما تسربت بعض الفلسفات الأوربية الحديثة إلى الثقافة العربية، كالفلسفة الديكارتية، وفلسفة الأنوار الأوربية، وفكرة القومية والعلمانية وغيرها.

ولعل من بين أسباب انتكاسة التنوير في العالم العربي، ما ذهب إليه محمد عابد الجابري (1936–2010)، من أنه كان محصورا فقط في مصر والشام وحدهما، حيث مثلته في مصر نخبة ضيقة، هي النخبة العصرية والتي لا مجال لمقارنتها مع النخبة التقليدية، والأغلبية العظمى من الجماهير التي كانت ومازالت مرتبطة بها، أي بالوهابية والسنوسية والمهدية وغيرها. هذا فضلا على أن التنوير العربي لم يكن نابعا من الواقع العربي، بل كان مظهرا من مظاهر حملة نابليون على مصر والشام وامتداداتها.[1]

[1] – محمد عابد الجابري، حوار المشرق والمغرب، –بالاشتراك مع حسن حنفي–، ص 114 وما يليها.

التيار الليبرالي الإصلاحي

رفاعة الطهطاوي (1801-1873)

إمام النهضة العربية الحديثة

لمحة عن حياته وأعماله:

ولد رافع رفاعة الطهطاوي في مدينة طهطا بمصر سنة 1801، وهو من أسرة دينية محافظة. تعلم في جامع الأزهر وتأثر بأستاذه الشيخ حسن العطار وهو من علماء الأزهر. وكان هذا الشيخ أثناء زيارته لمعهد بونابرت المصري قد تعرف على شيء من علوم أوربا الجديدة ولعل الطهطاوي قد تعلم منه شيئا عنها. وكان حاكم مصر آنذاك محمد علي باشا يرسل بعثات تعليمية إلى الخارج وكان يرسل على رأس كل بعثة طلابية إماما. واختير الطهطاوي إماما لبعثة طلابية كانت متوجهة نحو فرنسا.

مكث الطهطاوي خمس سنوات في فرنسا من 1826 إلى غاية 1831.ورغم انه أرسل إليها بوصفه إماما لا طالبا، إلا انه ألقى بنفسه في

خضم الدراسة والبحث بحماس ونجاح. فتعلم اللغة الفرنسية وطالع كتبا في التاريخ والحضارات القديمة وقرأ كتبا في الجغرافيا والرياضيات والفلسفة. كما اطلع على سيرة نابليون. لكن أهم شيء تأثر به الطهطاوي وهو في باريس هي أفكار فلسفة الأنوار التي ظهرت في أوربا إبان القرن الثمن عشر، وبأعلامها من أمثال روسو وفولتير ومونتسكيو وغيرهم من الفلاسفة والمفكرين. كما تأثر أيضا بمبادئ الثورة الفرنسية (الحرية –الإخاء–المساواة).

عاد الطهطاوي إلى مصر حاملا معه مشروعا نهضويا كبيرا يروم تحقيقه، وهكذا تحول من إمام بعثة طلابية إلى إمام نهضة عربية شاملة. ولهذا يعد الطهطاوي من أوائل رواد النهضة العربية الحديثة، ومعه يبدأ انفتاح الوطن العربي على الغرب.

اشتغل الطهطاوي بالترجمة والتعليم، وسعى إلى إصلاح مناهج التربية وتطويرها، ونادى بتعليم المرأة بوجه خاص. كما عنى بالمجال السياسي ودعا إلى إصلاح النظام السياسي مستلهما في ذلك مبادئ الفكر الليبرالي الغربي، وكان يروج للفكر الديمقراطي الليبرالي في ربوع الشرق التي تعودت على نمط

الحكم الفردي، ونادى بضرورة الفصل بين السلطات التي أخذها من الفيلسوف الفرنسي مونتسكيو أي الفصل بين السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية والسلطة القضائية.

ساهم الطهطاوي في بلورة أهم المقولات السياسية العربية الحديثة كالحرية والمواطنة والحقوق والواجبات ومعنى الدستور معنى البرلمان ومؤسسات الدولة الخ....

تنطوي كتابات الطهطاوي على أفكار جديدة والتي صارت مألوفة فيما بعد في الفكر العربي والإسلامي، كالقول بأن هناك داخل الامة الجامعة جماعات قومية تنادي بولاء أبنائها لها، وبأن الغرض من الحكم رفاهية البشر في هذا العالم وفي الآخرة على حد سواء. وبأن الرفاهية الإنسانية تتحقق بإنشاء المدنية التي هي الغاية الزمنية النهائية للحكم، وبأن أوروبا الحديثة وخصوصا فرنسا هي مثال التمدن وبأن سر تقدم أوروبا وعظمتها يكمن في تعاطي العلوم العقلية، وبأن المسلمين أنفسهم الذين تعاطوا العلوم العقلية في الماضي قد أهملوها فتخلفوا عن ركب التقدم بسبب سيطرة الاتراك والمماليك،

وبأن المسلمين قادرون بل ملزمون بدخول تيار المدنية الحديثة وذلك بتبني العلوم الاوربية وثمارها.[1]

من مؤلفات الطهطاوي:

تخليص الإبريز في تلخيص باريز

مناهج الألباب المصرية في مناهج الآداب العصرية

المرشد الأمين للبنات والبنين.

الإصلاح السياسي:

تأثر الطهطاوي بمبادئ الثورة الفرنسية القائمة على مبادئ الحرية والعدالة والمساواة والحقوق الطبيعية للإنسان وتقييد سلطات الحاكم. وكانت هذه المبادئ جوهر الفكر السياسي السائد وقتذاك في فرنسا. قرأ الطهطاوي هذه الأفكار في مصادرها الأساسية عند روسو ومونتسكيو...ولاحظ الاختلاف

[1] -ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ترجمة كريم عزقول، دار النهار للنشر بيروت، ص 107-108

الكبير بينها وبين نظام الحكم في مصر والعالم الإسلامي... وكان إعجابه بتلك الأفكار كبيرا بحيث ترجم معظمها الى اللغة العربية، وقد تمحورت حول ثلاث قضايا رئيسية تمثل جوهر الفكر العلماني وهي : النظرية السياسية العامة وقضية فصل السلطات في الدولة الحديثة وقضية حقوق الانسان المدنية.[1]

لقد قبل الطهطاوي بسلطة الحاكم، لكنه ألح على الحد الذي تضعه لها القواعد الخلقية. ولكي يشرح الفكرة القائلة بأن الشريعة هي فوق الحاكم، فهو يستعين بتفرقة مونتسكيو بين السلطات الثلاث، وهذا ما شاهده في فرنسا فتعززت لديه فكرة تقييد سلطة الحاكم المطلقة.

ويميز الطهطاوي بين أربع طبقات للدولة، ولكل منها وظيفة تخصها، وهي: الحاكم ورجال الدين والجنود وأهل الإنتاج الاقتصادي. ويولي أهمية خاصة للطبقة الثانية فيقول: إن على الحاكم أن يحترم ويكرم العلماء، وان

[1] –محمد كامل ضاهر، الصراع بين التيار الديني والتيار العلماني، مرجع سابق، ص63.

يعتبرهم معاونين له في مهمة الحكم. كما يستنتج الطهطاوي من واجب العلماء في تفسير الشريعة على ضوء الحاجات الحديثة أن عليهم أن يتعرّفوا الى العالم الحديث وبالتالي أن يدرسوا العلوم التي ولدها العقل البشري. فمن واجب العلماء أن يتصالحوا مع العلوم الجديدة.[1]

جاء الطهطاوي بأفكار جديدة يمكن تلمس أثرها في كتابته: كالقول بان الشعب يمكنه بل يجب عليه ان يشترك في عملية الحكم، وبان من الواجب تهذيبه من اجل هذه الغاية وبأن الشرائع يجب ان تتغير بتغير الظروف، وبأن ما كان منها صالحا في زمان أو مكان قد لا يصلح لزمان او مكان اخر، هذا فضلا عن فكرة الأمة التي لعله استقاها من مونتسكيو الذي ألح على أهمية الظروف الجغرافية في تكوين الشرائع ...وأن محبة الوطن من الفضائل السياسية،...لم تكن هذه الأفكار بالنسبة للطهطاوي مجرد أفكار

[1] –ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص 98 وما بعدها

نظرية اذ بينما تعرّف عليها نظريا أوحى اليه اختباره العملي في باريس بالوجه الذي يمكن لأمته ان تنتفع به منها.[1]

ولم تكن فكرته عن الدولة فكرة ليبيراليي القرن 19، بل كانت الفكرة الإسلامية المأثورة، فللحاكم السلطة التنفيذية المطلقة، إلا أن ممارسته إياها يجب أن يجد منها احترامه للشريعة ولحراسها، أما الفكرة القائلة: يجب ان يكون الحكم بيد الشعب، فلم تكن غائبة عن الطهطاوي الذي رأى انها لا تتناسب مع نظام الحكم في بلاده مصر. [2]

نقل الطهطاوي التجربة السياسية الفرنسية وكذلك التجربة الحضارية والثقافية والاجتماعية، لذا يعتبر الطهطاوي أول جسر عربي عبرت عليه الثقافة الاوربية عموما والفرنسية خصوصا، مؤذنة ببدء النهضة العربية.

[1] – المرجع نفسه، ص93

[2] -ألبرت حواراني، مرجع سابق، ص96

ويقصد الطهطاوي بالسياسة " فهم أسرار المنافع تعود على المجتمع وعلى سائر الرعية، من حسن الإدارة والسياسة والرعاية في مقابل ما تعطيه الرعية من الأموال والرجل للحكومة". وعلى ذلك جاء مشروع النهضة السياسية والإدارية مطابقا لما يسمى اليوم بالمصلحة العامة.

يقسم الطهطاوي السياسة الى خمسة اقسام هي السياسة البنيوية والسياسة الملوكية والسياسة العامة والسياسة الخاصة والسياسة الذاتية. واهمها الساسة الملوكية والسياسة العامة. والمقصود بالسياسة الملوكية " حفظ الشريعة على الامة واحياء السنة والامر بالمعروف والنهي عن المنكر". اما السياسة العامة "فهي الرياسة على الجماعات كرياسة الامراء على البلدان او على الجيوش وترتيب احوالهم"

ويميز الطهطاوي بين قوتين سياسيتين اجتماعيتين هما: القوة المحكومة (أي الشعب والرعية)، والقوة الحاكمة (أي الحكومة او الملكية). والقوة الأولى لا بد ان تكون معززة لكمال الحرية.

قضى الطهطاوي عدة أعوام في باريس تمثل خلالها وجوها أساسية من الثقافة الفرنسية، وهو الذي أشار قبل غيره الى الحرية واعتبرها مطلبا أساسيا لتاسيس الملك وصلاح الرعية، وأنها شرط لتقدم الامة ولتمدنها، ويقدم بالعربية اول تحديد حديث للحرية يشتمل على مفهومها وعلى بعض أشكالها ويؤكد أن الحرية "منطبعة في قلب الانسان من أصل الفطرة". وانها "رخصة العمل المباح من دون مانع غير مباح."

وهناك أشكال خمسة من الحرية وهي: الحرية الطبيعية والحرية السلوكية والحرية المدنية والحرية السياسية، وهي حقوق إذا ضمنتها الحكومة فإنها تكون قد ضمنت للناس السعادة. وفي هذا يقول الطهطاوي: "فالحرية بهذه المعاني هي الوسيلة العظمى في اسعاد أهالي الممالك".[1]

وفيما أورده الطهطاوي بشأن الحرية كما يقول أحد الباحثين " تداخل واضح بين أوصاف ليبرالية وتحليلات فقهية كأن الكاتب (أي الطهطاوي) يحاول

[1] – ينظر فهمي جدعان، المقدس والحرية، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، عمان2009، ص73

جهد المستطاع أن يعبر عن أفكار ليبرالية في قالب فقهي تقليدي... بيد ان المهم ...أنه يأخذ الحرية كمنطلق، وكحق بديهي، وهذا ما يميز الليبرالية على العموم".[1]

وفكرة تقييد الحاكم بالشريعة ثم بالقوانين فالدستور لاقت ترحيبا وقبولا لدى رواد النهضة العربية من أمثال خير الدين التونسي وجمال الدين الافغاني ومحمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي وغيرهم وقد استطاع هؤلاء تطوير هذه الفكرة حتى كادوا ان يصلوا بها الى الشكل الدستوري كما هو اليوم. [2]

الإصلاح التربوي:

لما كان مفتاح الفضيلة هو التربية فقد اهتم الطهطاوي بالتربية فكان معلما ومنظما للمدارس، وقد بسط آراءه وافكاره التربوية في كتابه عن التربية حيث يرى أن التعليم يجب أن يكون متصلا بطبيعة المجتمع ومشاكله، وان

[1] - عمر بوجليدة، مسألة الحرية بين الإصلاح الديني والإصلاح السياسي، ضمن كتاب المفكرون العرب: مشاريع وتطلعات، إشراف علي عبود المحمداوي، ط1، دار الرافدين، بيروت 2017، ص17

[2] –سليم ناصر بركات، دراسات في الفكر العربي الحديث والمعاصر، منشورات جامعة دمشق،1993، ص36

يستهدف تغذية قلوب الصغار بالمشاعر والمبادئ الشائعة في بلدهم. ويجب ان يكون التعليم الابتدائي واحدا وشاملا للجميع، وان يكون التعليم الثانوي على مستوى رفيع وان يشجع الطلاب عليه ، كما دعا الطهطاوي أيضا الى تعليم البنات مثل الصيبيان وعلى قدم المساواة. ذلك لأن تعليم البنات ضروري وهذا لتحقيق ثلاثة أهداف هي: الزواج المتجانس، وتربية الأولاد تربية صالحة، وتمكين المرأة من العمل أسوة بالرجل .

وغاية التربية هي تكوين الشخصية لا مجرد حشد عقل الطالب بكمية من المعارف، ويجب على التربية كذلك ان تولي أهمية للصحة الجسدية وفوق ذلك كله حب الوطن الذي هو الدافع الأكبر للتمدن.[1]

والنهضة التربوية يراها الطهطاوي قرينة للترقي في الحضارة والعمران ولهذا اشتغل في مجال التربية والتعليم، وكان من أوائل المؤسسين بالإدارة التربوية والتعليمية في مصر، وساهم بوضع الكثير من الكتب المدرسية منها "المرشد

[1] – حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص101 ص102

الأمين في تعليم البنات والبنين" وهو أول كتاب في التربية المدنية، وكتاب "القول السديد في الاجتهاد والتقليد" وهو كتاب تعليمي في الفقه واصول الفقه، وكتاب " جمال الأجرومية" في قواعد اللغة العربية.[1]

الاجتهاد والتجديد:

يذهب الطهطاوي الى أبعد من مسألة الاجتهاد والتقليد، وهي مسألة تجديد الدين، فيقول: "المجدد للدين قد يكون من المجتهدين أو المقلدين، بناء على أن التجديد للدين هو التقرير والتأييد للدين وليس مقصورا على الاجتهاد، ويرى الطهطاوي أنه لا يحق لولاة الامر التحليل أو التحريم بما يخالف الشرع وعليهم الانصياع الى القانون الشرعي المستمد من أصول الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستصحاب والاستحسان.

[1] – سليم ناصر بركات، دراسات في الفكر العربي الحديث والمعاصر، ص48 وما بعدها

لقد أرسى الطهطاوي النظرية التربوية الحديثة، وهو الذي صنف المعارف الى ابتدائية عامة وغير ابتدائية، وجعل الاستعداد مقياسا للتوجيه التعليمي والعلمي والعملي.

يعرف الطهطاوي التربية بانها تنمية أعضاء المولود الحسية من ابتداء ولادته إلى بلوغه حد الكبر، وتنمية روحه بالمعارف الدينية والمعاشية، ولهذا تنقسم التربية الى قسمين: حسية وهي تربية الجسد، ومعنوية وهي تربية الروح. وبالجملة فالغرض من التربية تنمية الصغير جدا وروحا وأخلاقا في آن واحد بمعنى تنمية حياته ومعنوياته بقدر قابليته واستعداده.[1]

[1] – سليم ناصر بركات، دراسات في الفكر العربي الحديث والمعاصر، ص50 وما بعدها

خير الدين التونسي

(1810-1899)

لمحمة عن حياته وآثاره:

ولد خير الدين في القوقاز عام 1810م وهو من عائلة شركسية، جيء به وهو فتى الى إسطنبول كخادم ومملوك عند أحد الزعماء، ثم صار خادما لدى احمد باي بتونس وهناك تلقى تربية وتعليما دينيا وعصريا معا، وتعلم اللغة العربية وكذلك اللغة الفرنسية، بعد ان أنهى تعليمه التحق بالجيش، ولما كان موهوبا تم تكليفه بإدارة المدرسة العسكرية. أرسل في مهمة الى فرنسا وهناك اطلع على الثقافة الفرنسية وتشبع بأفكارها.

وعين بعد عودته الى تونس وزيرا للحربية. ثم ترك الوزارة بعد خلاف مع الباي، وتوجه الى القسطنطينية واستقبله السلطان عبد الحميد وعينه في منصب الصدر الأعظم أي رئيس الوزراء. وحاول القيام ببعض الإصلاحات

السياسية ولكنه فشل في ذلك بسبب معارضة السلطان الذي خلعه من منصب الصدر الأعظم، فعاش خير الدين في عزلة حتة توفي في إسطنبول عام 1899م.

ومن أهم ما كتبه خير الدين التونسي هو كتاب " أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك"، ويعد أحد الكتب الوثائقية التي تمثل الأصول التاريخية والفكرية والحضارية للنهضة العربية الحديثة.[1] وتكمن اهمية هذا الكتاب في مقدمته التي يشرح في مطلعها ان ما حمله على وضع كتابه مقصدان:

"الأول حمل أصحاب الغيرة والهمم من رجال الدين والدنيا على السعي في سبيل كل ما يؤول الى خير الامة الإسلامية، وهو مدنيتها، من توسيع لحدود المعرفة وتمهيد السبل المؤدية إلى الازدهار، مما لا يتم إلا بفضل حكم صالح. والثاني اقناع العدد الغفير من المسلمين الذين غرس في أذهانهم النفور من كل ما يصدر عن غير المسلمين من أعمال ومؤسسات، بضرورة

[1] – سليم ناصر بركات، المرجع السابق ص56.

انفتاحهم الى ما هو صالح ومنسجم مع الدين الإسلامي من عادات أتباع الديانات الأخرى"[1].

مشروعه النهضوي:

لقد أراد خير الدين ان يبرز أسباب قوة المجتمعات وتمدنها، وخاصة دور الدولة في المجتمع، واراد ان يثبت ان السبيل الوحيد في العصر الحاضر لتقوية الدول الإسلامية يكمن في اقتباس الأفكار والمؤسسات عن أوروبا وإقناع المسلمين المحافظين بان ذلك ليس مخالفا للشريعة الإسلامية بل ينسجم مع روحها.[2]

فأما الزعم الأول فالتمسك بالدين لا يمنع النظر فيما عند الأمم الآخرين والأخذ بأحسنه فيما يتعلق بالمصالح الدنيوية، فليس بالناس يعرف الحق ولكن بالحق يعرف الناس،... والمسلمون الأولون أخذوا علوم اليونان ومنها المنطق واستفادوا منها ...أما الذين لا يستحسنون ما يأتي من المدنية الغربية

[1] –خير الدين التونسي، أقوم المسالك، مرجع سابق، ص 11 وص12

[2] – حوراني، المرجع السابق، ص114

فيقول لهم: لماذا تتكرون فقط أمور التنظيم والإدارة والعدل وإقامته، ثم نراكم تقبلون بل تتنافسون على ما ينتجه الغرب من ملبس وأثاث واختراعات وكل أسباب الترف، فالذين صنعوا أدوات الزينة والنعيم هم الذين صنعوا الأسلحة واخترعوا العلوم والمعارف ... والغربيون ما وصلوا الى استغلالنا إلا بمعارفهم، ولم ترتق معارفهم الا بالعدل و الحرية.[1]

الفكر السياسي:

يرى خير الدين أنه لا يصلح حال الأمم الإسلامية الا بالنظام الشوري الذي يقيّد الحاكم، والأخذ من النظم الغربية والمدينة الحديثة ما يصلحنا. ومن يعارضون هذه الدعوة الى الإصلاح فهم إما جهّال لا يعرفون كيف تقدّم العالم وكيف أصلح عيوبه وأسس نظمه، ويرون أن الإصلاح بدعة من بدع آخر الزمان. وإما هم قوم يعلمون وجوه الإصلاح ومزاياه ولكنهم يريدون أنها

[1] – أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، دار الكتاب اللبناني، بيروت د/ت، ص159وما بعدها

تسلبهم منافعهم الشخصية التي تتوافر لهم بالاستبداد والفوضى ولا تتوافر بالنظام.

ولصلاح الدولة حكاما ومحكومين، يلح خير الدين على امرين اثنين ألا وهما: العدل والحرية ويرى أنهما ركنا الدولة وهما الذان كانا في المملكة الاسلامية فازدهرت، ثم فقدا فذبلت ولم يكونا في الدول الأوربية فانتابها الضعف والفساد، ثم كانا فصلح حالها،

وليس جوّ أوروبا أحسن الأجواء ولا أرضها أصلح الأراضين، وإنما بلغ أهلها ما بلغوا من تقدم في العلوم والصناعات واستخراج كنوز الارض بعلوم الزراعة، وكسب المال بعلوم التجارة، وهذا كله لم يكن إلا وليدا للعدل والحرية، وهذه قوانين طبيعية لا تتخلف. عدل وحرية يتبعهما عمران، وظلم واستبداد يتبعهما خراب.[1]

[1] – المرجع نفسه، ص162

ويرى أن من الأسباب التي تعيق تقدم المسلمين وجود طائفتين متعاندتين: رجال دين يعلمون الشريعة ولا يعلمون الدنيا، ويريدون تطبيق أحكام الدين بحذافيرها بقطع النظر عما استجد أو استحدث. ورجال سياسة يعرفون الدنيا ولا يعرفون الدين ويريدون تطبيق النظم الأوربية بحذافيرها من غير رجوع الى الدين، وينبغي على رجال الدين أن يعرفوا الدنيا وعلى رجال السياسة أن يعرفوا الدين.

كما أظهر خير الدين الأسس التي بنيت عليها المدنية الحديثة والتي يمكن اقتباسها ونشرها في البلاد الإسلامية كالحرية بنوعيها وهما:

1- الحرية الشخصية وهي إطلاق التصرف للإنسان في نفسه وكسبه، مع أمنه على نفسه وعرضه وماله، ومساواته لأبناء جنسه في الحقوق والواجبات.

2-الحرية السياسية وهي المشاركة في نظام الحكم والمداخلة في اختيار الأصلح، ثم تأسيس القوانين بنوعيها، وهي قوانين الحقوق المرعية بين الدولة

والرعية، وقوانين حقوق الأهالي فيما بينهم ثم مسؤلية الوزراء أمام الأمة في مجلسها الشوري.[1]

وحقوق المواطن المدنية تضيع في حال عدم تأدية الحقوق المتوجبة عليه. وهو من مبدأ الاخوة الوطنية يرى لزوم تكافل أبناء المجتمع الواحد وصهرهم في وحدة متآخية ترفض التمييز الاجتماعي–الديني والمذهبي– واعتبار بعض الفئات درجة ثانية، وتدعو على العكس الى قواسم مشتركة

[1] – أحمد أمين، المرجع نفسه، ص164

توفر العدل والمساواة للجميع، وتضع المنفعة العامة والمصلحة الوطنية على اختلاف الأديان والأجناس فوق كل اعتبار.

يتحدث كثيرا خير الدين عن التنظيمات ويشدد عليها، ذلك لأن التمدن لا يتم الا بها، فحسن الإمارة يتولد قبل كل شيء من تأسيس هذه التنظيمات على العدل والحرية، وهو في هذا يتابع الطهطاوي فهو مثله يقرن الحرية بجملة من الحقوق المتعلقة بها فيشيد بالحرية الشخصية بما هي حفظ لحقوق الانسان في نفسه وعرضه وماله، وبما هي حرية في التصرف الكسب ومساواة أمام القانون والحرية السياسة... ويشدد النكير على مظالم الاستبداد ومضاره، ويؤكد على ضرورة تقييد استبداد الدولة والحاكم.[1]

[1] – فهمي جدعان، المقدس والحرية، ص74

محمد بن عبد الوهاب (1703-1792)

والدعوة الوهابية.

تمهيد:

يرجع أصحاب التيار الديني أسباب التخلف إلى ابتعاد المسلمين عن تعاليم دينهم الصحيحة، وأخذهم بالبدع والخرافات التي استعبدت عقولهم. فلا بد من العودة إلى الينابيع الأولى للإسلام أي العودة إلى القرآن والسنة والتي على أساسها شيد المسلمون الأوائل حضارتهم العظيمة ومجدهم التليد. ويعد الاتجاه السلفي أحد نماذج التيار الديني الذي ما انفك يدعو إلى العودة إلى الإسلام الأول أي الإسلام في صفاءه ونقاوته. وشعارهم قول منسوب للإمام مالك وهو" **لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها**".

والسلفية بوجه عام تعني إتباع السلف الصالح وهم بالتحديد أهل القرون الثلاثة الأولى للأمة الاسلامية. أي الرجوع إلى ما كان عليه الإسلام في

عهد الرسول والصحابة والتابعين وتابعي التابعين والأئمة المجتهدين أصحاب المذاهب الفقهية.

والسلفية "تيار فكري يستعين بالماضي لبناء الحاضر والمستقبل... وهي ليست مذهبا دينيا أو كلاميا، بل هي نزعة فكرية محافظة ترى العقيدة في بساطتها وتتلمّسها من مصادرها الرئيسية في القرآن والسنة وصحابة الرسول الذين تشبعوا بأخلاقياته مستعينين بالسنة لفهم مقاصد القرآن دون اللجوء إلى الجدل الكلامي أو النظر العقلي. ويعد الإمام أحمد بن حنبل إمام أهل الحديث أول من رسم معالم المنهج السلفي في فهم العقيدة، حيث عرف بتمسكه الشديد بالقرآن والسنة وترك ما عداهما خاصة التأويل واستعمال الرأي. وبعده يأتي الإمام ابن تيمية(661هـ-728هـ) ليجدد المنهج السلفي ويضبط قواعده وأصوله متأثرا بالإمام ابن حنبل.[1]

[1] - محمد كامل ضاهر، الصراع بين التيارين الديني والعلماني في الفكر العربي الحديث والمعاصر، ط1، دار البيروني للطباعة والنشر، بيروت 1993، ص117

بلغت السلفية مع الامام ابن تيمية أوج نضجها واكتمالها، ومعه اتخذ المنهج السلفي صورته التي حددت الطريق لكل السلفيين الذين جاءوا من بعده، فقد بذل ابن تيمية جهودا فكرية في مجادلة المتكلمين والفلاسفة والمتصوفة وأهل البدع والاهواء، وكان إسهامه الحقيقي يكمن في بلورة المنهج السلفي.[1]وفي مطلع العصر الحديث يأتي محمد بن عبد الوهاب ليبعث السلفية ويحييها من جديد.

الدعوة الوهابية:

والوهابية هي دعوة دينية إصلاحية، ظهرت في نجد بمنطقة الحجاز. وهي تنسب الى الشيخ محمد بن عبد الوهاب الذي تأثر بالمدرسة السلفية كما تجلت لدى الإمام احمد ابن حنبل ولدى مجددها الإمام ابن تيمية. اقتفى محمد بن عبد الوهاب في دعوته وتعاليمه أثر الامام ابن تيمية وقد أعجب

[1] – فهمي جدعان، تحرير الإسلام ورسائل زمن التحولات، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت 2014، ص319

به وعكف على قراءة كتبه ورسائله، فكان إمامه ومرشده وباعث تفكيره والموحى إليه بالاجتهاد والدعوة الى الإصلاح.[1]

يرى ابن عبد الوهاب أن ضعف المسلمين وسقوط نفسيتهم ليس له من سبب الا العقيدة، فقد كانت العقيدة الإسلامية في أول عهدها صافية نقية من أي شرك، وكانت لا اله الا الله معناها السمو بالنفس عن الأحجار والاوثان وعبادة العظماء وعدم الخوف من الموت في سبيل الحق.

لم ينظر محمد بن عبد الوهاب الى المدنية الحديثة وموقف المسلمين منها، ولم يتجه في إصلاحه الى الحياة المادية كما فعل معاصره محمد علي باشا في مصر، وانما اتجه الى العقيدة وحدها والروح وحدها. فالعقيدة والروح هما الأساس وهما القلب وإن صلحا صلح كل شيء وإن فسدا فسد كل شيء.

2

[1] –أحمد أمين، زعماء الإصلاح، ص13

[2] – المرجع السابق ص14، ص15.

قامت الدعوة الوهابية على المبادئ التالية:

- العودة بالإسلام إلى صفائه واعتماد القرآن والسنة كأساس لذلك، فنقاء عقيدة السلف الصالح هي مصدر عظمة المسلمين في صدر الإسلام. ولهذا يرد ابن عبد الوهاب سبب ضعف المسلمين في عهده إلى ضعف عقيدتهم التي اختلطت بالشرك ومظاهر البدع، والى انتشار الطرق الصوفية البعيدة عن ضوابط الشريعة.

- التوحيد ويتمثل في شهادة (ألا إله إلا الله) فالله هو الخالق والواجب عبادته والاستغاثة به ولهذا هاجم الوهابيون كل أشكال التبرك بالأولياء والتمسح بالمشايخ، ونهوا عن زيارة القبور وأضرحة الأولياء الصالحين والتوسل بهم. واعتبروا مثل هذه العادات أنها من الشرك ومن البدع. ويقول ابن عبد الوهاب: "اعلم أن التوحيد الذي دعت إليه الرسل من أولهم إلى آخرهم إفراد الله بالعبادة كلها، ليس فيها حق لملك مقرب ولا لنبي مرسل".

- كما أنكر صاحب الدعوة الوهابية الشفاعة من غير الله والنذر لغيره. ويقول في هذا الشأن: " واعلم أن المشركين في زماننا قد زادوا على الكفار في زمن النبي (صلعم) بأن يدعون الأولياء الصالحين في الرخاء والشدة ويطلبون منهم تفريج الكربات وقضاء الحاجات".

- كما حارب البدع ونهى عن الشرك، وهو ألا يدعى أحد من دون الله من الملائكة والنبيين فضلا عن غيرهم، فمن ذلك أنه لا يسجد إلا لله ولا يركع إلا له ولا يدعى لكشف الضر إلا هو، ولا لجلب الخير إلا هو، ولا ينذر إلا له ولا يحلف إلا به...

- عد زيارة القبور بدعة بما فيها زيارة قبر الرسول في المدينة. وأنكر بناء المآذن في المساجد والقباب على القبور وعدها بدعة.

- إنكار التأويل والقول بالتفويض و"البلكفة" أي الإيمان بلا كيف.

- فتح باب الاجتهاد.

وقد تجسدت أفكار الامام ابن عبد الوهاب وصارت بمثابة منهج تبنته السلطة الحاكمة، وهذا بعد أن تحالف الوهابيون مع أسرة آل سعود التي تمكنت من بسط نفوذها وسلطانها على شبه الجزيرة العربية على إقامة دولة يمكن للمسلمين أن يحيوا فيها وفقا للشريعة كما يفهمها أتباع الحركة الوهابية ومؤيدوها.[1]

[1] - حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص56

جمال الدين الأفغاني

باعث نهضة الشرق

تمهيد:

كان تيار الفكر الديني قد عرف بعض الهزات والتغيرات بفعل الصدمة الحضارية التي نتجت عن التقاء الشرق بالغرب، ويمكن رصد اتجاهين اثنين مثلا التيار الديني وقتذاك، أولهما الاتجاه التقليدي المحافظ، كما تجلى عند بعض رجال الأزهر وهم ورثة الفكر الديني القديم، وأغلبهم من ذوي الثقافة الإسلامية التقليدية الموروثة منذ قرون، وهؤلاء جسدوا الرفض المطلق للثقافة الأوربية الحديثة، الأمر الذي كان ينذر ببروز اتجاه ديني مستنير منفتح على ثقافة أوربا الحديثة، وهذا هو الاتجاه الذي مثله كل من السيد "جمال الدين الأفغاني" (1838-1897)وتلميذه الأستاذ الإمام "محمد عبده" (1849-1905) أحسن تمثيل.

وكان كل من الافغاني ومحمد عبده "أبرز شخصيتين مؤثرتين في حركة الاصلاح الاسلامي...وكان الحافز الاساسي للإصلاح نابعا من التحدي الذي طرحه الغرب على المجتمع الاسلامي، وكان هدف الإصلاح حماية المجتمع الاسلامي".[1]

ويبدو أن الاتجاه الإصلاحي كان هو الأكثر اهتماما بالمسائل الفكرية والنظرية، ولاسيما بعد أن شق محمد عبده عصا الطاعة على أستاذه جمال الدين الأفغاني، الذي كان أكثر اهتماما منه بالعمل السياسي المباشر، في حين عنى التلميذ بمسائل نظرية كتجديد الفكر الديني، والسعي إلى عقد نوع من الموائمة بين الإسلام والعلم الأوروبي الحديث، وإلى إزالة التعارض بينه وبين المدنية.

ويمكن القول إن "الأفغاني وعبده" وغيرهما من رواد الحركة الإصلاحية، شكلوا نهجا ثالثا يتوسط نهجين متنافرين، أحدهما الاتجاه الديني التقليدي

[1] - هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب، ط2، دار النهار للنشر، بيروت 1978، ص37

المنغلق، والثاني هو الاتجاه اللاديني التغريبي الداعي إلى تجاوز الدين وكل ما هو غيبي.

لمحة عن حياة الأفغاني وأعماله:

ولد جمال الدين الأفغاني في أسعد أباد بأفغانستان سنة 1839، تلقى تعليمه الأولي بمدينة كابل وفيها تعلم اللغة العربية والعلوم الدينية والعلوم العقلية، انتقل الى الهند وتعلم فيها اللغة الإنجليزية. وفي سنة 1870 توجه الى مصر وهناك اتصل ببعض علماء الأزهر، وتعرف على الامام محمد عبده وتوطدت بينها علاقة قوية. تعرض الافغاني بسبب أفكاره ومواقفه الى الملاحقة والمضايقة من طرف الحكام فكان عرضة للسجن تارة وللنفي تارة أخرى. رحل الى باريس وفيها أسس مع تلميذه محمد عبدة مجلة "العروة الوثقى".

لم يترك الأفغاني سوى كتابا واحد وهو كتاب" الرد على الدهريين". وهذا راجع الى انشغاله المكثف بالعمل السياسي المباشر من خلال نشر الوعي

وتنبيه المسلمين من مخاطر الاستعمار. وله أيضا مقالات كتبها في بعض المجلات وأهمهما مجلة "العروة الوثقى" التي أسسها في باريس مع تلميذه الإمام محمد عبده.

منهجه الإصلاحي:

يعد الأفغاني أحد أكبر زعماء الإصلاح في العالم الإسلامي وهو من الرواد الأوائل الذين كان لهم التأثير الكبير في بعث نهضة الشرق، وإن كان ليس عربيا، إلا انه تنقل وعاش كثيرا في البلاد العربية التي كانت خاضعة للحكم العثماني، وكان شاهدا أيضا على بداية الاستعمار الغربي للكثير من البلاد العربية والإسلامية، كما زار الهند وإيران وتركيا داعيا إلى وحدة المسلمين والى لمّ شملهم وترك خلافاتهم التي يتغذى منها المستعمر الغربي. كما عاش أيضا لبعض الوقت منفيا في انجلترا وفرنسا، وهناك تعرف على الحضارة الغربية.

جمع الأفغاني في شخصه بين الشعور الديني والوطني الراديكالية الأوربية مع ثقافة دينية وسياسية وفلسفية عميقة. كانت دعوته إلى التغيير تتسم بالثورية والراديكالية بمعنى التغيير الجذري لأوضاع المسلمين وما أصابهم من ضعف وهوان، فراح ينشر الوعي في كل مكان يحل فيه ويحث المسلمين على النهوض وعلى محاربة الاستعمار المتربص بهم.

كان الافغاني كريح عاصفة أيقظ عقول المصريين ونبههم الى ضرورة التخلص من الاستعمار الغربي، وضرورة تخليص الشعوب الإسلامية من حالة الخمول التي ترقد فيها. وبذلك تبلورت دعوة الافغاني في مبدأين أساسيين هما:

1-تحرير بلاد المسلمين من الاستعمار الغربي

2-تحرير عقولهم من الخرافات والاوهام التي لحقت بدينهم.[1]

[1] - حامد طاهر، الفلسفة الإسلامية مدخل وقضايا، دار الثقافة العربية، القاهرة 2002، ص63 وما بعدها

كان لثقافة الأفغاني الإسلامية الواسعة ولتجربته السياسية أثر كبير في سعيه نحو تجديد الفكر الديني والإصلاح السياسي والاجتماعي، وهذا من خلال تحليله لأسباب تدهور الحضارة الإسلامية والضعف السياسي والاجتماعي الذي أصاب المسلمين. الأمر الذي سهل عملية الاستعمار الغربي ليحتلّهم ويستعبدهم. ولهذا كان الأفغاني يدعو إلى ضرورة مواجهة الاستعمار ومقاومته، ولأجل ذلك سعى إلى إيقاظ روح التضامن الإسلامي عن طريق طلب التمسك بالقرآن والتخلي عن التعصب المذهبي وترك التقليد وضرورة إعمال الاجتهاد في فهم القرآن. والعمل على الملائمة بين الإسلام وحياة العصر الجديد. وكذلك محاربة البدع والخرافات والأوهام التي أبعدت المسلمين عن جوهر الإسلام وحقيقته، مثل الاعتقاد بكرامات الأولياء وقدرتهم على الشفاعة والتوسط وكذلك إتباع التصوف المنحرف، وتحكم عقيدة الجبر والتسليم في التوجيه. لقد أراد الأفغاني في كفاحه الاستعمار الغربي أن ينقل المسلمين من حال الضعف إلى حال القوة.

حدد الافغاني المشكلة بإيجاز بليغ حين قال: " المجتمع الإسلامي مريض وخلاصه يكمن في الإسلام...كل مسلم مريض دواؤه في القرآن". وقدمت هذه العبارة تعبيرا واضحا لفرضية مسيطرة في النزعة الاصلاحية في الإسلام، فقد فسرت بحملة واحدة سبب الداء السائد وحددت دواءه. تمثل الداء على الصعيد الذاتي بفقدان الايمان، وعلى الصعيد الموضوعي بالانحلال السياسي.

لم يؤكد الافغاني المعيار الذي استعمل لتحديد العلاج على النقد والحقيقة بل على القوة والنجاح. فإحراز القوة وتحقيق النجاح لا يؤديان فقط إلى وضع اجتماعي وسياسي سليم، بل ويتضمنان كذلك تحولا داخليا، هذا التحول الذي يكمن مفتاحه في القرآن.[1]

ذهب الافغاني الى ضرورة التمييز بين الإسلام بوصفه دينا والإسلام بوصفه حضارة، وأنكر بالتالي ما كان يذهب اليه بعض الغربيين من ان الإسلام هو

[1] - هشام شرابي، المرجع السابق، ص39.

سبب تخلف الشعوب الإسلامية وجمودهم، فالأديان عامة والإسلام خاصة كانت ومازالت من أهم مقومات الحضارة عنده، لحثها الانسان على الارتفاع عن صنف الحيوانية والسعي وراء العلم والفضيلة والإبداع. وما التخلف الذي أصاب المسلمين في العصور المتأخرة من تاريخهم الا النتيجة الحتمية لتسرّب الأفكار الهدامة من دهريّة والحاد واستهتار بالشرائع التي بثّتها الحركات الباطنية الدخيلة في أوساطهم منذ صدر الإسلام، فسلبت الشعوب الإسلامية شكيمتها الخلقية وأدّت الى انهيار الإمبراطورية الإسلامية امام جماعة من قزم الافرنج أولا والمغول ثانيا.[1]

العودة الى الإسلام في نقائه الأول أيام الرسول والخلفاء الراشدين...والاسلام في جوهره كما يرى الافغاني هو دين عقلاني يدعو الى تحرير العقل الإنساني من الخرافات والوثنيات ويفتح الباب واسعا أمام العلم الذي هو العمود الفقري للتقدم.

[1] - ماجد فخري، مرجع سابق، ص41

كما أن سنة التغيير الجوهرية تبدأ بإصلاح الذات والنفس أولا، لأن الله ((لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم)). ومن هذا المنطلق فإن خلاص المسلمين لن يكون بمعجزة من السماء بل بعمل ذاتي خلاق. والتعاليم الأصلية للإسلام تعطي للمسلمين حق الثورة على حكامهم الطغاة الفاسدين حتى لا يقوضوا بطغيانهم وفسادهم أركان المجتمع الإسلامي.

وكان الغرض من تأسيس هذه مجلة العروة الوثقى يتجلى فيما يلي:

-بيان الواجبات على الشرقيين التي كان التفريط فيها موجبا للسقوط والضعف، وتوضيح الطرق الواجب سلوكها لتدارك ما فات.

-اشراب النفوس عقيدة الامل في النجاح وإزالة الغطاء ما حلّ بها من اليأس.

-دعونهم الى التمسك بالأصول التي كان عليها آباؤهم وأسلافهم وهي ما تمسكت به الدول الأجنبية العزيزة الجانب

-الدفاع عما يرمى به الشرقيون عموما والمسلمون خصوصا من التهم، وإبطال زعم الزاعمين أن المسلمين لا يتقدمون في المدنية ما داموا متمسكين بأصول دينهم.

-إخبار الشرقيين بما يهمهم من حوادث السياسة العامة والخاصة.

-تقوية الصلات بين الأمم الإسلامية وتمكين الألفة بين أفرادها، وتأمين المنافع المشتركة بينها ومناصرة السياسة الخارجية التي لا تميل الى الحيف والإجحاف بحقوق الشرقيين.[1]

وحدة الامة الإسلامية:

المسلمون أمة واحدة رغم اختلاف اوطانهم وأجناسهم ولغاتهم، ورمز وحدة هذه الامة هي العروة الوثقى التي كوّنت مجد المسلمين. [2]

[1] - أحمد امين، المرجع نفسه، ص72 وما بعدها.

[2] - محمد كامل ضاهر، الصراع بين التيار الديني والتيار العلماني، مرجع سابق ص154 وما بعدها

وإذا كان الطهطاوي وخير الدين التونسي قد اعتقدا بأن إنشاء مؤسسات سياسية وعلمية على النمط الأوربي كفيلة بحل معضلات العالم الإسلامي دون أن يشكل ذلك أي تهديد، فإن المسألة عند الافغاني وأتباعه تعدت هذا النطاق لتصبح قضية انقاذ العالم الإسلامي من الانهيار والاستسلام النهائي للغرب...وكان يرى أن سبب غلبة الدول الاوربية على الدول الإسلامية هو العلم، أي تلك القوة المسلحة بالعقل من أجل السيطرة على العالم المادي.

وتقوم أراء الأفغاني التجديدية على المبادئ التالية:

- يذهب الأفغاني إلى أن أكبر عامل من عوامل التخلف الحضاري للأمة هو إهمال وترك ما كان سببا في نهضة الأمة وقوتها ومجدها، وهو ترك حكمة الدين والعمل بها، وهي التي جمعت الأهواء المختلفة والكلمة المتفرقة وكانت للملك أقوى من عصبية الجنس وقوته. ولهذا يرى الأفغاني أن استرجاع عزة المسلمين ومجدهم لا تتم إلا بالعودة إلى دينهم النقي. ولهذا كان يدعو إلى وحدة المسلمين جميعا وإزالة الفوارق

بين المذاهب الدينية. كما دعا أيضا إلى تحرير العقل من الخرافات والأوهام.

- تحرير الفكر الديني من القيود والتقليد وفتح باب الاجتهاد، والعمل على التوفيق بين العلم والإيمان بحيث يرى الأفغاني أن القرآن لا يختلف مع الحقائق العلمية. وان وجد خلاف بينهما فهو في الظاهر فقط، ولهذا وجب التأويل.

- الدعوة إلى وحدة المسلمين فيما أسماه بالجامعة الإسلامية، والعمل على التقريب بين المذاهب الإسلامية المختلفة، ونبذ الخصومة بين الشيعة والسنة.

- ضرورة الأخذ بما عند الغرب من حضارة وعلم ومدنية، وذلك بما يتناسب مع تعاليم الإسلام

- الدعوة إلى مقاومة الاستعمار الغربي وأتباعه من العملاء.

التصدي لما سماهم بالدهريين الذين ألهوا الطبيعة وأنكروا وجود الله الخالق للكون، وهم أتباع المذهب الطبيعي المادي والمتأثرين بنظرية التطور الداروينية. ويطلق عليهم أيضا "النيشرية" (أي من الكلمة الانجليزية Nature)، وينسبون كل شيء للمادة والطبيعة.

بيد أن الافغاني لم يكن عالما متخصصا في العلوم الطبيعية وعلوم البيولوجيا حتى يرد على داروين ونظريته في التطور أو النشوء والارتقاء، وفي السياق يرى أحمد أمين أن عذر الأفغاني أن مذهب داروين أثار موجة من الإلحاد قوية –وإن لم يكن داروين نفسه ملحدا– وطغى في عصره مذهب المادية القائل بأن العالم له أساس واحد هو المادة ولا شيء وراءها.[1]

وكان رد الأفغاني في كتابه: "الرد على الدهريين" الذين تضمن ثلاثة أمور هي:

[1] - أحمد أمين، زعماء الإصلاح، ص 77

-بيان ضرورة الدين للمجتمع

-بيان خطر انتشار المذهب الطبيعي المادي على المجتمع

- -مزية وفضل الإسلام كعقيدة ودين على الأديان الأخرى

وتقوم رسالة الرد على الدهريين على أساس ان الايمان بالله هو قوام الحياة الدينية الشريفة للإنسان وأن مذهب الطبيعيين بتناقض مع ذلك، فينزل الانسان الى درجة البهائم التي لا هم لها سوى اشباع رغباتها المادية فقط. وفي هذا السياق يقول الافغاني: "الدين قوام الأمم وبه فلاحها، وفيه سعادتها وعليه مدارها. النيشرية جرثومة الفساد وأرومة الأداد وخراب البلاد وبها هلاك العباد". [1]

أما الإسلام فهو يقوم على أربع قواعد أساسية:

[1] -جمال الدين الافغاني، الرد على الدهريين، ترجمها عن الفارسية محمد عبده، المطبعة المحمودية، القاهرة 1935. ص20

1-التوحيد الذي يصقل العقول ويبعدها عن الأوهام ويوحد نظرتها الى الكون

2-المساواة بين جميع البشر وفتح طريق الفضل بينهم جميعا

3-مخاطبة العقل وربط سعادة الانسان بالاستماع الى صوته

4-تعليم المسلمين وتنوير عقولهم بالعلوم والمعارف.[1]

الدفاع عن الإسلام والحضارة الإسلامية:

وفي هذا الشأن كان الأفغاني أثناء إقامته بفرنسا قد جرت مناظرة حادة بينه وبين الفيلسوف والمستشرق الفرنسي "أرنست رينان" وذلك عقب محاضرة ألقاها حول الإسلام والعلم، حيث زعم المستشرق رينان أن الإسلام هو سبب تخلف المسلمين وإفلاسهم الفكري والثقافي، فراح الأفغاني يرد عليه مفندا آراءه مدافعا عن الإسلام ودوره في الحض

[1] - حامد طاهر، المرجع السابق، ص65

على طلب العلم، مشيدا بالتقدم العلمي الذي أنجزه كبار العلماء العرب والمسلمين في الحضارة الإسلامية.

وقد زعم رينان أن الإسلام لا يشجع الجهود العلمية، بل هو عائق لها، بما فيه من اعتقاد الغيبيات وخوارق العادات، وإيمان تام بالقضاء والقدر (الجبر). ورد عليه الأفغاني متسائلا: أيصدر كل هذا الشر عن الديانة الإسلامية نفسها؟ أم كان هذا منشؤه الصورة التي انتشر بها الإسلام في العالم؟ أم ان اخلاق الشعوب التي اعتنقت الإسلام او حملت على اعتناقه بالقوة وعاداتها وملكاتها الطبيعية هي جميعا مصدر ذلك؟ ومعنى هذا ان تقييم الإسلام من حيث هو دين ومنهج هداية من الله يجب ان يدخل فيه ما ينسب للإنسان من أفهام وعادات، وإنما يجب ان راعي في تقييمه فحسب مدى حظ مبادئه في هداية الانسان وتوجيهه الوجهة السليمة الملائمة لحياته كإنسان متميز عن غيره من الكائنات

الأخرى. ولهذا يجب الا تكون صنعة الانسان العقلية فيه وعاداته التي ورثها هي الميزان والفيصل في تقدير مبادئ الإسلام.[1]

الإمام محمد عبده ومنهجه في الإصلاح

ولد الشيخ محمد عبده بإحدى القرى المصرية سنة 1849. وبعد تعليمه الأولي التحق بجامع الأزهر، وتخرج منه بشهادة العالمية. ثم عين بعد ذلك مدرسا في دار العلوم. وبخلاف الأفغاني الذي لم يؤلف إلا كتابا واحدا، فقد ترك محمد عبده مؤلفات عديدة منها: رسالة التوحيد–مقدمة لرسالة الواردات– الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية. الخ... بالإضافة إلى تفسير القرآن الذي نشر بعد وفاته (وهو تفسير جزء عمّ)– كما كتب العديد من المقالات في الصحف والمجلات ولاسيما مجلة "العروة الوثقى" التي أسسها مع أستاذه الأفغاني.

[1] –محمد الباهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ط4، مكتبة وهبة، القاهرة د/ت، ص92

تخلى محمد عبده عن العمل السياسي بعد فشل ثورة عرابي بمصر وهنا ينفصل عن أستاذه الأفغاني الذي كان يدعو إلى التغيير عن طريق الثورة، ويشق لنفسه منهجا آخر في التغيير والإصلاح يقوم على التربية والتعليم والتثقيف والتهذيب وتجنب الاصطدام مع السلطة الاستعمارية.

تخلى محمد عبده عن العمل السياسي بعد فشل الثورة العرابية واختلافه مع الافغاني حول استرتيجية العمل لإنقاذ العرب والمسلمين من براثن التخلف، وانصرف الى محاولة إصلاح القضاء والاوقاف الى جاني إصلاح التعليم في الأزهر والمعاهد الدينية، وإدخال العلوم الحديثة في مناهجها كالحساب والجبر والهندسة والتاريخ والجغرافيا والعلوم الطبيعية

لقد كان الافغاني يرفض التدرج والبدء بنشر التعليم والسير في الإصلاح الديني بخطوات متئدة متمهلة، فنجحت دعوته في تكوين نخبة من العلماء

والمثقفين عدلت عن منهج جمال الدين السياسي الديني الثوري الى منهج الإصلاح التدريجي في مجالات الدين والسياسة والثقافة.[1]

لقد كان الإمام محمد عبده متأثرا بالنهضة الأوربية التي كان من أهم منجزاتها حركة الإصلاح الديني التي قادها"مارتن لوثر" (M. Luther) (1483-1546) بألمانيا في النصف الأول من القرن السادس عشر، احتجاجا على رجال الكنيسة الكاثوليكية، الذين كانوا معادين للعلم الحديث، ولكل فكر جديد لا سند له من الكتاب المقدس ،وهذا ما أدى إلى التمرد على الكنيسة الكاثوليكية، وبروز المذهب البروتستانتي الذي حمل نظرة جديدة تجاه الدين، وبهذا تحققت الثورة الدينية في أوربا وغيرت الكثير من التصورات الكنسية القديمة تجاه الإنسان وعلاقته بالله وبالعالم.

وهذا ما كان يطمح إليه رواد حركة الإصلاح في العالم الإسلامي، أي البحث عن لوثر مسلم، يضاهي لوثر المسيحي، «وقد حاول عبده أن يكون

[1] - الجابري، المشروع النهضوي، ص76

هو هذا المصلح الكبير للإسلام، معتقدا مع الفكر السائد لعصره، أن الثورة الدينية، بما تحمله من نشر على أوسع مدى للعقلانية ولمبدأ العقل، ستكون بذاتها حاملة لثورة اجتماعية حضارية، أي للنهضة».[1]

والدين في نظر محمد عبده، إنما هو أصلح الوسائل وأمثل السبل لتحقيق ذلك الاصلاح الاخلاقي إذ أن الأذهان لما لم تكن قد نضجت نضجا كافيا للاستعاضة عن العقائد المعينة بالمبادئ المجردة، فقد وجب بدء الاصلاح بالدين.[2]

[1] – برهان غليون في تقديمه لكتاب محمد عبده، الإســـلام والنصـــرانية بين العلم والمدنية، موفم للنشـــر، الجزائر 1990، ص XIX.

[2]- عثمان أمين، رائد الفكر المصري الامام محمد عبده، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ص150.

يحدد محمد عبده الخطوط العامة لمنهجه في الإصلاح بقوله " **يجب تحرير الفكر من قيد التقليد ...وفهم الدين على طريقة سلف هذه الأمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى ... والنظر إلى العقل باعتباره من أفضل القوى الإنسانية، بل هي أفضلها على الحقيقة...**"

ويمكن إيجاز دعوة محمد عبده للتجديد والإصلاح فيما يلي:

-تطهير الدين الإسلامي من البدع والمنكرات. وهنا يتفق مع الاتجاه السلفي

-إصلاح التعليم الإسلامي العالي في الأزهر، وإدخال العلوم الحديثة وضرورة تدريسها مثل الجبر والهندسة والتاريخ والجغرافيا والعلوم الطبيعية.

-تنسيق مبادئ العقيدة الإسلامية في ضوء الفكر العصري الحديث وحماية الإسلام من النفوذ الأوربي.

أصول الإسلام:

1-النظر العقلي كوسيلة لتحصيل الإيمان الصحيح:

فأول أساس وضع عليه الإسلام هو النظر العقلي.والنظر عنده هو وسيلة الإيمان الصحيح فقد أقامك منه على سبيل الحجة وقاضاك إلى العقل.

2-تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض:

اتفق أهل الملة الإسلامية إلا قليلا ممن لا ينظر إليه على أنه إذا تعارض العقل والنقل أخذ بما دل عليه العقل، وبقي في النقل طريقان :طريق التسليم بصحة المنقول مع الاعتراف بالعجز عن فهمه، وتفويض الأمر إلى الله في علمه، وطريق تأويل النقل مع المحافظة على قوانين اللغة حتى يتفق معناه مع ما أثبته العقل.

وهنا نرى الإمام محمد عبده يختلف عن السلفيين ويقترب من موقف المعتزلة والفيلسوف ابن رشد.

3-البعد عن التكفير:

إذا صدر قول من قائل يحتمل الكفر من مائة وجه ويحتمل الإيمان من وجه واحد حمل على الإيمان، ولا يجوز حمله على الكفر، فهل رأيت تسامحا على أقوال الفلاسفة والحكماء أوسع من هذا؟ وهل يليق بالحكيم أن يكون من الحمق بحيث يقول قولا لا يحتمل الإيمان من وجه واحد من مائة وجه؟ إذا بلغ به الحمق هذا المبلغ كان الأجدر به أن يذوق حكم محكمة التفتيش البابوية ويؤخذ بيديه ورجليه فيلقي في النار.

3-الاعتبار في سنن الله في الخلق: ويعني ألا يعول بعد الانبياء في الدعوة الى الحق على غير الدليل، وألا ينظر الى العجائب والغرائب وخوارق العادات ...ذلك هو أصل العبرة بسنة الله فيمن مضى ومن حضر من البشر وفي آثار سيرهم فيهم .فمما جاء في الكتاب العزيز مقررا لهذا الأصل :﴿قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ﴾، ﴿سُنَّةَ مَن قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِن رُّسُلِنَا وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا﴾، ﴿فَهَلْ

يَنظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ الْأَوَّلِينَ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللهِ تَبْدِيلًا وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللهِ تَحْوِيلًا﴾. والسنن هي الطرائق الثابتة التي ارتكز عليها القرآن.[1]

-حماية الدعوة من الفتنة:

قالوا إن الدين الإسلامي دين جهادي شرع فيه القتال... ليس القتل في طبيعة الإسلام بل في طبيعته العفو والمسامح :﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْف وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ ولكن القتال فيه لرد اعتداء المعتدين على الحق وأهله إلى أن يأمن شرهم، ويضمن السلامة من غوائلهم، ولم يكن ذلك للإكراه على الدين.

-مودة المخالفين لنا في العقيدة.

-الجمع بين مصالح الدنيا والآخرة.

-قلب السلطة الدينية واعتبار أن الحكم في الإسلام مدني وليس حكما دينيا، فالخليفة أو الحاكم في المجتمع الإسلامي " **هو حاكم مدني من جميع الوجوه**"

[1] -محمد عبده، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، ط3، دار الحداثة، بيروت 1988، ص72

ذلك لأن الأمة هي من تعينه وهي من تعزله. ولا يملك الحاكم أي تفويض إلهي وليس له سلطة دينية. فليس في الإسلام تيوقراطية أو سلطان إلهي.[1] ويستدل محمد عبده على موقفه هذا من قوله تعالى ((إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر)). الغاشية/ 21-22

[1] - محمد عبده، المرجع السابق ص75.

عبد الحميد بن باديس

رائد النهضة والإصلاح في الجزائر

نبذة عن حياته وأعماله:

ولد عبد الحميد بن باديس سنة 1889 بقسنطينة، من أسرة ثرية وذات جاه ونفوذ. كان والده عضوا في المجلس الجزائري الأعلى إبان الفترة الاستعمارية. تلقى تعليمه الأولي في الكتاب وحفظ القرآن الكريم. ولما اختار طريق العلم عين له والده أحد الشيوخ الصالحين من ذوي المعارف الإسلامية والعربية وهو الشيخ حمدان لونيسي، فأخذ يعلمه مبادئ اللغة العربية والعلوم الإسلامية. وبعد ذلك أي في سنة 1908 سافر إلى تونس طلبا للمزيد من العلم، فانتسب إلى جامعة الزيتونة ودرس على كبار علمائها ومشايخها، من أمثال محمد النخلي القيرواني والشيخ محمد الطاهر بن عاشور الذي كان له التأثير الكبير في تكوينه اللغوي وفي الشغف بالأدب العربي والاعتزاز به. توجت دراسته في تونس بنيله شهادة التطويع سنة 1912.

وبعد عودته من تونس قصد الجامع الكبير وبدأ يلقي فيه الدروس على الطلاب. سافر إلى الحجاز وبلاد المشرق والتقى الكثير من العلماء واحتك بهم. كما تأثر بالحركات الإصلاحية التي قامت في المشرق ولاسيما إصلاحية محمد عبده ورشيد رضا. عاد إلى الجزائر واتخذ منهج الإصلاح الديني والتربوي بوجه خاص. فاشتغل بالتعليم أي تعليم اللغة العربية ومبادئ الإسلام الصحيح، ومحاربة البدع والخرافات. واهتم بنشر الوعي في الشعب الجزائري الذي تعرض إلى حملة تجهيل واسعة من طرف الاستعمار الفرنسي، الذي حاول القضاء على هويته ومقومات حضارته. ولهذا الغرض أسس جمعية الشهاب رفقة مجموعة من المثقفين بالعربية وهم قلة من علماء الدين واللغة العربية من أمثال البشير الإبراهيمي والطيب العقبي والعربي التبسي ومبارك الميلي والفضيل الورتلاني وغيرهم. ثم تم تأسيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين سنة 1931.وانتخب ابن باديس رئيسا لها إلى أن وافته المنية بمسقط رأسه سنة1940.

لقد كان ابن باديس –كما وصفه مالك بن نبي–: " مناظرا فحما، ومربيا بناء، ومؤمنا متحمسا، وصوفيا ولها، ومجتهدا يرجع إلى الأصول الإيمانية المذهبية، ويفكر في التوفيق بين هذه الأصول توفيقا عزب عن الأنظار، إبان العصور الأخيرة للتفكير الإسلامي". وكانت شخصية الإمام ابن باديس –كما عنه يقول الدكتور عمار الطالبي–:" غنية ومعبرة عن أزمة المجتمع الإسلامي لا تماثله إلا شخصية جمال الدين الأفغاني في ثرائها وشمولها وجرأتها، وتعبيرها عن جميع جوانب المشكلات الاجتماعية والأخلاقية والدينية والعلمية والسياسية التي يتخبط فيها العالم الإسلامي".

ومن أعماله ومؤلفاته التي تركها نذكر منها ما يلي:

–تفسير ابن باديس أو مجالس التذكير من كلام الحكيم.

– العقائد الإسلامية

–الدرر الغالية في أدب الدعوة والداعية.

هذا بالإضافة إلى الكثير من المقالات التي نشرها في جرائد عديدة مثل الشهاب والمنتقد والصراط والبصائر.

خلاصة المنهج الإصلاحي عند ابن باديس:

تميزت نواة الحركة الإصلاحية في الجزائر بعنصرين أساسيين: هما شخصية ابن باديس وعمله ثم ما يمكن أن نسميه جمعية الشهاب. وبعد ذلك تطورت الحركة الإصلاحية تطورا هاما بتأسيس جمعية العلماء المسلمين. وقبل تأسيسها وجه ابن باديس نداء إلى المثقفين الجزائريين من ذوي الاتجاه الإصلاحي والمتفرقين والمبعثرين في الداخل والخارج، إلى ضرورة الاتحاد والتعارف وتوحيد الصف، من اجل تأسيس جمعية تلم شملهم وتوحد جهودهم بهدف تطهير الدين من الخرافات والمعتقدات الخاطئة والعودة إلى الأصول القرآنية والنبوية. وهكذا استجاب الكثير من أنصار الإصلاح إلى نداء ابن باديس فتأسست بذلك جمعية العلماء المسلمين الجزائريين سنة 1931. ويمكن تلخيص أهداف الجمعية في يلي:

-إصلاح عقيدة الشعب الجزائري، وتنقيتها من الخرافات والبدع وتطهيرها من مظاهر التخاذل والتواكل التي تغذيها الطرق الصوفية المنحرفة.

-محاربة الجهل بتثقيف العقول، والرجوع بها إلى القرآن والسنة الصحيحة عن طريق التربية والتعليم.

المحافظة على الشخصية العربية الإسلامية للشعب الجزائري، بمقاومة سياسة التنصير والفرنسة التي تتبعها سلطات الاحتلال.

ومما جاء في القانون الداخلي لهذه الجمعية، أنها جمعية دينية دعوية وإرشادية تهذيبية، وليست سياسية ولا تخوض في الأمور السياسية. وهذا تجنبا للاصطدام بالسلطة الاستعمارية حتى تسمح للجمعية بممارسة نشاطها التعليمي التربوي وتيسره لها دونما منع أو تضييق على نشاطها. وليقتصر الهدف من تشكيلها هو محاربة الآفات الاجتماعية وكل ما يحرمه صريح الشرع وينكره العقل. والسعي إلى إحياء اللغة العربية وتعليما للنشء، وتطهير الإسلام مما علق به من شوائب، ومحاربة أصحاب الزوايا والطرقيين

المتواطئين مع الاستعمار. وهنا يبرز تأثره بالمنهج السلفي إذ شن ابن باديس حملة عنيفة على الطرقيين الذين يشكلون في نظره عاملا أساسيا من عوامل التخلف والجمود في المجتمع وكان يرى أن بقاءهم واستمرارهم ضمان أكيد لقوة المستعمر.

اهتم ابن باديس بالتربية وأولاها اهتماما كبيرا، واتخذها وسيلة للإصلاح الثقافي والاجتماعي والسياسي. وكان لفلسفته التربوية منبعان أساسيان: هما الدين الإسلامي بكل ميراثه الروحي والثقافي والحضاري والأخلاقي، وواقع المجتمع الجزائري بكل مشكلاته وأمراضه وتخلفه. وكان يهدف من وراء التربية والتعليم الى:

-تكوين المواطن المؤمن المتميز عن المستعمر المغتصب في جميع جوانب حياته، وبالتالي إحداث التميز الاجتماعي للأمة الجزائرية التي أرادت فرنسا احتواءها وابتلاعها.

-ترقية المجتمع الجزائري إلى أقصى ما ترتقي إليه الأمم، ليكونوا محترمين من أنفسهم ومن غيرهم، يفيدون ويستفيدون، ويعرفون كيف يساسون وكيف يسوسون.

لقد كانت رؤية ابن باديس الإصلاحية جزءا من حركة أوسع هي حركة الإصلاح الإسلامية السلفية. فكان أول ما اتجه إليه هو جانب العقيدة لأنها هي اللحمة الأساسية في بناء الإسلام. وهذا المنهج القرآني عند ابن باديس لا يلغي دور العقل بل يعطيه دورا فعالا في البحث والتأمل. كذلك في فهم نصوص القرآن واستدلالاته في الرد والحجاج، وهو يعتقد إن المدارك العقلية التي تمتاز بقوة التحليل والتركيب هي التي تجعلها تتغلب على الطبيعة وتسخرها، وان الظواهر الاجتماعية تخضع لمبدأ الأسباب والمسببات، وانه لا ينبغي الوقوف عند مجرد المحسوسات وعلمنا الله ألا ننظر إلى ظواهر الأمور دون بواطنها، بل نعبر من الظواهر إلى البواطن وننظر من المحسوس إلى المعقول، ونجعل من حواسنا خادمة لعقولنا، ونجعل عقولنا هي المتصرفة الحاكمة بالنظر والتفكير.

ونجد في فكر ابن باديس ما يدعو إلى محاربة المتكلمين ونبذ طرائقهم، والى الابتعاد عن الفلاسفة ومناهجهم، لإيمانه أن الفكر الإسلامي لا يمكن أن يصب في قوالب يونانية غير إسلامية. ومع ذلك كان ابن باديس قريبا من مذهب المعتزلة وخاصة في مسالة الحرية فهو يرى أن الإنسان حر مختار لأفعاله وان العقل يدرك ذاتيا ما في الأشياء من حسن وقبح ويميز بينهما.

لم يكن ابن باديس مواليا للسلطة الاستعمارية ولا نصيرا لها ،أو داعيا من دعاة الإدماج ،كيف وهو القائل إن: "**الأمة الجزائرية ليست فرنسية، ولا يمكن أن تكون فرنسية ولا تستطيع أن تصير فرنسية**". بل كان مضطرا لمهادنة سلطة المحتل والتعامل معها بنوع من الليونة والرياء السياسي، وذلك حتى لا يصطدم بسلطتها فتمارس الخناق والتضييق على نشاطه ونشاط جمعية العلماء التربوي التعليمي. وهذا ما يقتضيه المنهج الإصلاحي الذي أخذه عن الإمام محمد عبده الذي كان مقربا من سلطة الاستعمار الانجليزي لمص، وكان له علاقة حميمة "باللورد كرومر" وذلك كله حتى يتسنى له إتمام مشروعه الإصلاحي القائم على التربية والتعليم والتنوير الفكري، ولهذا

ابتعد عن المواجهة والعمل السياسي المباشر، الذي جربه من قبل مع ثورة عرابي وذاق مرارة فشله. لما فشلت ثورة عرابي زج به في السجن ثم نفي خارج مصر.

أضف إلى ذلك، أن ابن باديس لم يقبل بأي وظيفة في الإدارة الاستعمارية. وتأسيسه لجمعية العلماء يعد تحديا أكبر للاستعمار الفرنسي. والحركة الإصلاحية التي قادها كانت من اجل المحافظة على الكيان الجزائري عبر مفهوم وطني متسلسل يبدأ من الأسرة وهي الوطن الأصغر، ثم الوطن الكبير الذي هو الجزائر، ثم الوطن الاكبر الذي هو الإنسانية. ولا يعرف ولا يحب الوطن الأكبر الا من عرف واجب الوطن الكبير، ولا يعرف الوطن الكبير الا من عرف واجب الوطن الصغير.

لم يتنكر ابن باديس للأمازيغية بوصفها بعدا من أبعاد الهوية الجزائرية إلى جانب العربية والإسلام، داعيا إلى الوحدة وعدم الفرقة بين أبناء الوطن الواحد. كيف لا وهو الامازيغي الصنهاجي، حيث ذكر في جريدة الشهاب –لسان حال جمعية العلماء–سنة 1938 أن الأمة الجزائرية كانت أمازيغية منذ قديم

عهدها ولا ينكر ذلك إلا جاحد، وبعد الفتح الإسلامي امتزج العرب الفاتحون بالأمازيغ وهم السكان الأصليون عن طريق النسب والمصاهرة فامتزجوا واتحدوا وصاروا شعبا واحد تجمع بينهم لحمة العقيدة والدين .

مراجع:

ابن باديس: **آثار ابن باديس**، ط3 جمع وإعداد وتصنيف الدكتور عمار طالبي، الشركة الجزائرية 1993

محمد بهي الدين، **ابن باديس فارس التنوير**،ط1،دار الشروق القاهرة 1999.

مصطفى حميد حميداتو، **عبد الحميد ابن باديس وجهوده التربوية**، نشرة وزارة الشؤون الاسلامية القطرية، سلسلة كتاب الأمة، الدوحة 1997.

سليم ناصر بركات، **دراسات في الفكر العربي الحديث والمعاصر**، ج1، منشورات جامعة دمشق1994.

الاتجاه العلماني في عصر النهضة العربية

شبلي شميل وفرح أنطون

ما هي العلمانية؟

في البداية لا بد من ضبط بعض المفاهيم والتمييز بينها حتى لا يحدث أي لبس أو غموض. فما المقصود بالعلمانية وهل هي ترجمة دقيقة لكلمة لائكية؟ وهل العلمانية مشتقة من العلم أم من العالم؟ وهل ننطقها بكسر العين أم بفتحها؟ وما علاقتها بالنزعة العلموية؟

يرى "عادل ضاهر" أن العَلمانية بكسر العين ونسبها إلى العلم خطأ يجب تصحيحه فهي مشتقة من العالم. أي هذا العالم الأرضي الذي نعيش فيه. ولهذا وجب أن ننطقها بفتح العين لا بكسرها. اما عِلمانية بكسر العين فهي بالأحرى أن تنسب إلى العلم وهي ما يطلق عليه ايضا بالعلموية (Scientisme). والمقصود بالعلموية" النظر إلى العلم بوصفه قيمة مطلقة،

أو هي مذهب الذين ينيطون العلم بأكبر قدر من السلطان والمرجعية، بحيث يحل كل المشاكل الواقعية، ويكفي لإشباع كل حاجات الإنسان"

يذهب فؤاد زكريا إلى أن الربط بين معنى العلمانية ومعنى العالم أدق من الربط بينها وبين العلم، ويرى أن الترجمة الصحيحة للكلمة هي الزمانية، لأن اللفظ الذي يدل عليها في اللغات الأجنبية أي(secular) في الانجليزية مأخوذ من كلمة لاتينية تعني القرن (saeculum). فالعلمانية،Secularism إذن ترتبط بالأمور الزمنية أي بما يحدث في هذا العالم وعلى هذه الأرض.

ويرى المفكر المغربي محمد عابد الجابري أن العلمانية ترجمة غير دقيقة لكلمة "لائكية" Laïcité الفرنسية. ذلك لن لفظ "لاييك" لا يرتبط بأي علاقة اشتقاقية مع كلمة العلم. فكلمة لائكية هي من أصل "لايكوس" ومعناها ما ينتمي إلى الشعب أو عامة الناس، وذلك في مقابل رجال الدين أو الإكليروس. وبالتالي تصبح اللائكية تعني المطالبة بجعل الحياة العامة غير خاضعة لسلطة الدين ورجاله.

اصطدم المجتمع الأوربي في عصر نهضته أي في مرحلة انتقاله من العصور الوسطى إلى العصر الحديث بسلطة دينية محافظة تبسط نفوذها على جميع الشؤون الروحية والزمنية وهي سلطة الكنيسة المسيحية الكاثوليكية، فكان لا بد للقوى التقدمية من علماء وفلاسفة وأدباء وفنانين وفئات البرجوازية الصاعدة من المجابهة والعمل على التحرر من استبداد سلطة الكنيسة ،فكانت العلمانية هي الخط الفكري الجامع لقوى التقدم في تلك المرحلة من تاريخ المجتمع الأوربي.

العلمانية هي نتاج جملة من التحولات التاريخية (السياسية والاجتماعية والثقافية)؛ وهي تندرج في إطار أوسع من مجرد التضاد بين الدين والدنيا (كما هو شائع)، وتنطوي على وجوه عدة:

- وجه *معرفي*: يتمثل في نفي واستبعاد الأسباب الخارجة على الظواهر الطبيعية والتاريخية – أي الظواهر الميتافيزيقية، وفي التشديد على التحول التاريخي الدائم.

- وجه آخر *مؤسَّسي*: يتمثل في النظر إلى المؤسسة الدينية باعتبارها مؤسسة خاصة تضم دور العبادة وأنظمتها ومستلزماتها.

- وجه *سياسي*: يتمثل في عزل الدين عن السياسة (الدولة.

- وجه *أخلاقي قيمي*: يربط الأخلاق بالتاريخ وبالضمير.

فهل العلمانية بهذا المعنى ظاهرة أوربية حصرا أم ظاهرة صالحة لكل القارات والشعوب؟

العلمانية التي نشأت في سياق الفكر الغربي لتحد من سلطة رجال الدين ولتفصل السلطة السياسية الزمنية(الدولة)عن السلطة الدينية الروحية (الكنيسة). انتقلت الى العالم العربي وتأثر بها بعض رواد النهضة من أمثال شيلي شميل وفرح انطون.

والعلمنة لا تعني الالحاد أو المادية، بل تعني إبعاد الدين عن ميدان تنظيم المجتمع الإنساني وشؤونه السياسية والاقتصادية والاجتماعية، على

أن يحفظ للدين دوره الأساسي في المجالين الروحي والأخلاقي. فهناك الكثير من العلمانيين متدينون، وكثير من المتدينين علمانيون.[1]

[1] - حامد طاهر، المرجع السابق، ص115.

الاتجاه العلمي والعلماني عند شبلي الشميل

برز اتجاه علمي يثق في العلم الطبيعي وثوقا مطلقا، بحجة أن العلم وما يحمله من تفكير عقلي ونظرة مادية خالية من كل الخرافات والغيبيات، هو السبيل الأمثل لتحقيق النهضة العربية المأمولة، وهذا ما كانت تدعو إليه كتابات شبلي الشميل وإسماعيل مظهر وسلامة موسى وغيرهم من أولائك الذين انبهروا بالعلم الحديث وأعجبوا بنظرياته، ولاسيما نظرية التطور الداروينية. وهؤلاء يمثلون الاتجاه العلمي أو بالأحرى الاتجاه العلموي.

ولد شبلي الشميل سنة 1850 في قرية من قرى الشام بلبنان. درس الطب في الكلية البروتستنانية السورية، ثم سافر إلى باريس لمواصلة الدراسة في تخصص الطب، وهناك اطلع على أحدث العلوم والنظريات في العلوم الطبيعية والبيولوجية ومنها على وجه خاص نظرية داروين في التطور أو في النشوء والارتقاء. وهي النظرية التي انتقلت من مجال البيولوجي إلى

المجال الاجتماعي فكذلك المجتمعات تعرف التحول والتطور .وهذا ما أطلق عليه بالداروينية الاجتماعية.

كان شبلي الشميل أول من نقل نظرية التطور إلى العالم العربي معرفا بها وشارحا لها، غير أنه لم يكن في نقلها مقتصرا على الفكرة العلمية وكفى، بل اتخذ منها أداة لإصلاح اجتماعي تربوي شامل، يكون مرهونا ومشروطا بالاعتماد على العلم وحده، فقد بدا له أن العلم هو «دين البشرية الحق» وسيحل محل الدين وكذلك الفلسفة، « فإنها ستصبح مبتذلة في مستقبل الأيام، فالمستقبل اليوم للعلم وللعلم العملي وحده فقط».

تأثر الدكتور الشميل في عرض أفكاره بمذهب داروين في التطور وألح على أهمية العلم في رقي المجتمعات ونهضتها. كما تأثر أيضا بالمذهب

المادي الذي جاء به "بوخنر" هذا بالإضافة إلى تأثره بالمذهب الوضعي لأوغست كونت.

والمبادئ الكبرى التي تقوم عليها فلسفة الشميل المادية هي:

أولا: الترابط التام بين الموجودات الحي منها والميت، الأعجم والناطق.

ثانيا: وحدة القوى الفاعلة في تلك الموجودات المتحولة تدريجيا من أدنى سلم الوجود إلى أعلاه

ثالثا: هيمنة النواميس الطبيعية الواحدة عليها جميعا، لا سيما ناموس الاقتصاد الطبيعي الذي ينص على أن كل ما في الطبيعة منها وبها وإليها.

رابعا: الالتزام بالأسلوب العلمي الاختباري المحسوس بغية بلوغ الحقيقة المنشودة في كل زمان، وتحقيق المنفعة العلمية المفضية الى بناء المجتمع على أسس صحيحة وثابتة.

خامسا: إدراك حقيقة التداخل بين قانون تنازع البقاء القائم بين فصائل الحياة المختلفة من جهة، وقانون التكافؤ والتكامل بين الجماعات البشرية المؤدي الى تحقيق مصلحة واحدة من شأنها أن تشمل الجنس البشري برمته.[1]

يرى الشميل أن العلوم الطبيعية هي وحدها كفيلة بتحقيق التقدم والتطور. أما الدين وعلوم الدين وكذلك العلوم الفلسفية والميتافيزيقا فيشن عليها هجوما عنيفا ويرى فيها عائقا للتطور الاجتماعي وسببا في المفاسد والشرور الاجتماعية. ولا يستثني الشميل في ذلك حتى العلوم الأدبية والبلاغية والتاريخ المحشو بالخرافات والأساطير، ولهذا فالعلوم الطبيعية (الرياضيات والفيزياء والكيمياء والبيولوجيا الخ) هي العلوم الوحيدة التي يمكن أن تنقذ الإنسان والمجتمع من تلك العلوم الضارة والمسببة للتخلف والمعيقة للنهضة والتقدم. فأوروبا تقدمت وحققت نهضتها بفضل العلوم الطبيعية وإذا كان الشرق متخلفا فذلك راجع إلى الدين والجهل.[2]

[1] -ماجد فخري، الحركات الفكرية وروادها اللبنانيون في عصر النهضة، مرجع سابق، ص70

[2] – سليم ناصر بركات، دراسات في الفكر العربي، ص 224

أما في المجال السياسي فيرى الشميل أن الحكم الديني والحكم الاستبدادي ليسا فاسدين فحسب، بل هما غير طبيعيين وغير صحيحين. فالحكم الديني يرفع بعض الناس فوق سواهم ويستعمل السلطة لمنع نمو العقل البشري نموا صحيحا. والحكم الاستبدادي ينكر حقوق الأفراد. وكل من الحكم الديني والاستبدادي يشجعان العقل على البقاء في حالة الجمود وبذلك يعرقلان التقدم والتطور.

ولهذا يدعو الشميل إلى فصل الدين عن السياسة، لان الدين عنصر تفرقة لا بحد ذاته بل لان رجال الدين يزرعون الشقاق بين الناس مما يجعل المجتمعات ضعيفة. والأمم حسب شميل تقوى بمقدار ما يضعف الدين فيها، فهذه أوروبا لم تصبح قوية ومتمدنة فعلا إلا بعد أن حطمت بفضل الإصلاح الديني (إصلاح لوثر) والثورة الفرنسية سلطة الإكليروس أي سلطة رجال الدين على المجتمع. وهذا حسب رأي الشميل يصح أيضا على المجتمعات الإسلامية فليس الإسلام والقرآن هما السبب في ضعف الأمة بل سلطة رجال الدين.

فرح أنطون رائد العلمانية في الفكر العربي الحديث

فرح انطون (1872–1922) كاتب وفكر لبناني مسيحي. تلقى تعليمه الثانوي بالمدرسة الاورثوذكسية بطرابلس الشام.ثم انتقل الى مصر واستقر في مدينة الاسكندرية واصدر فيها مجلة "الجامعة" تاثر بالثقافة الفرنسية وبمبادئ الثورة الفرنسية. ومن مؤلفاته نذكر رواية بعنوان " اورشليم الجديدة" وكتابه " ابن رشد وفلسفته".

برزت أفكار فرح انطون من خلال كتابه عن ابن رشد ولم يكن هدفه فلسفيا فقط بل سياسيا واجتماعيا، بحيث يقول في مقدمة كتابه إن الغرض من كتابه هو " تقريب الإبعاد بين عناصر الشرق وغسل القلوب وجمع الكلمة...لا بأن يبرهن الفريق الواحد للفريق الثاني أن دينه أفضل من دينه،

فهذا أمر قد مضى زمانه...فهذا الزمان زمان العلم والفلسفة ...يقضي بان يحترم كل فريق رأي غيره ومعتقده".[1]

دعا فرح انطون إلى فصل الدين عن الدولة وإقامة مجتمع قومي أو وطني جديد في بلاد الشرق تندمج فيه جميع الأديان والطوائف في وحدة قومية أو وطنية تشمل أيضا حتى الذين لا دين لهم. ويدافع انطون عن ضرورة فصل الدين عن الدولة أو الفصل بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية للأسباب الخمسة التالية:

أولا–اختلاف وتناقض السلطة الدينية مع السلطة الزمنية، فالدين يبتغي العبادة والفضيلة وفقا للكتب المنزلة، ولما كان كل دين يدعي الحقيقة لنفسه ويدعو الناس أن يسلكوا سبيله لبلوغ الخلاص، فهذا يؤدي بالسلطة الدينية التي تملك السلطة السياسية أن تضطهد الذين يخالفونها وبالأخص المفكرين.

[1]– فرح أنطون، ابن رشد وفلسفته، ط1، دار الفارابي، بيروت 1998، ص56 وما يليها

أما غاية الدولة العلمانية فهي الحفاظ على حرية الناس في إطار الدستور والقوانين ولا تضطهد الناس بسبب أفكارهم وآرائهم.

ثانيا–المجتمع الصالح يقوم على مساواة مطلقة بين جميع أبناء الأمة، وهي مساواة تتجاوز الفروق بين الأديان.

ثالثا–السلطات الدينية تشرع من أجل الآخرة، وهكذا فهي تختلف عن السلطة الزمنية التي تشرع فقط من أجل هذا العالم ولا شان لها بأمور الآخرة.

رابعا – الدول التي يسيطر عليها الدين ضعيفة، وهذا راجع إلى أن السلطة الدينية ضعيفة بطبعها لأنها تحت رحمة الجمهور، وهذا ما يؤدي إلى ضعف المجتمع. وتلح الدولة الدينية على ما يفرق بين الناس لا على ما يوحدهم ويجمعهم.

والجمع بين الدين والسياسة يضعف الدين نفسه إذ ينزله إلى حلبة الصراع السياسي ويعرضه لجميع مخاطر الحياة السياسية ومزالقها.

خامسا–الدول الدينية تؤدي إلى الحروب، فلما كان الدين الحق واحدا فان المصالح الدينية المختلفة تتعارض، ولما كانت العاطفة الدينية قوية لدى عامة الناس فيمكنها أن تثير فيهم المشاعر فيندفعون إلى العنف وشن الحرب.

والتساهل بالاصطلاح الفلسفي عند فرح أنطون يعني أن الانسان لا يجب ان يدين اخاه الإنسان، لان الدين عبارة عن علاقة خاصة بين الخالق والمحلوق...فالله يطلع شمسه على الصالحين والأشرار معا.

المصادر والمراجع:

شبلي الشميل، فلسفة النشوء والارتقاء

فرح انطون، ابن رشد وفلسفته

ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة

عادل ضاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية.

محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة.

فؤاد زكريا،العلمانية ضرورة حضارية

محمد كامل ضاهر،الصراع بين التيارين الديني والعلماني في الفكر العربي

سليم ناصر بركات،دراسات في الفكر العربي الحديث والمعاصر ،ج1.

الاتجاه القومي في الفكر العربي (القومية العربية)

الفكرة القومية هي إحدى الركائز الرئيسية في ايديولوجيا الحداثة الاوربية، فهي فكرة أوربية حديثة لا يتعدى تاريخ ظهورها أواخر القرن الثا من عشر وأوائل التاسع عشر.

والقومية في معظم اللغات العالمية هي نسبة الى قوم أي إلى أمة Nation Nationalisme. ولفظ الامة على خلاف لفظ القومية تتميز بالعراقة والقدم، وهي تعني في أصل معناها الولادة، وتعاقب الأجيال على أرض ثابتة، وهو تعاقب عفوي يورث هذه الوحدة البشرية المتعايشة تاريخيا على أرض ذات حدود.

والقومية بالنسبة للأمة هي بمثابة الصورة للمادة على حد قول أرسطو وابن خلدون، وكان رينان يرى أن الأمة والقومية هما مقولتان لحقيقة واحدة فالأمة هي مبدأ روحي يتألف في جوهره من أمرين: الأول حيازة مشاعة لتركة زاخرة من الذكريات، والثاني هو القبول الفعلي والرغبة في العيش معا.[1]

نشأة الفكر القومي العربي:

بدايات الوعي القومي يمكن تلمسها في كتابات بطرس البستاتي وأديب إسحاق وغيرهما الا أن الكثير من الباحثين أرجعوا نشأة الوعي القومي العربي الى المفكر اللبناني نجيب عازوري في مطلع القرن العشرين وهو الذي أعلن في كتابه "يقظة الامة العربية" عن قيام الحزب القومي العربي ودعا الى الثورة والانفصال عن الدولة العثمانية.[2]

[1] - حليم اليازجي وآخرون، بحوث في الفكر القومي العربي، ط1، ج1، معهد الإنماء العربي، بيروت 1983، ص67

[2] - ماجد فخري، الحركات الفكرية وروادها اللبنانيون في عصر النهضة، ص10

استمد عازوري بعض آرائه عن القومية والخلافة والفصل بين السلطتين المدنية والدينية من عند عبد الرحمن الكواكبي، وكان الكواكبي يمثل طليعة جيل من المثقفين الذين عبروا عن ذاتهم القومية العربية من خلال اتجاهين اثنين:

الاتجاه الأول: يقرن العروبة بالإسلام ويمثله اصحاب الثقافة الإسلامية مثل الكواكبي وعبد الحميد الزهراوي ورفيق العظم وشكيب أرسلان وغيرهم.

الاتجاه الثاني: يفصل بين القومية العربية والدين، ويمثله المتأثرون بالثقافة الغربية والتعليم الحديث، فهو يقيم مفهومه للقومية العربية على أساس اللغة والتاريخ العربي وتراثه، ويبعد أي أثر للدين كرابطة سياسية بين أبناء الوطن الواحد، كما يوظف الشعور القومي لمحاربة الاستعمار الغربي[1]

[1] - محمد كامل ضاهر، الصراع بين التيارين الديني والعلماني في الفكر العربي، ص327

ويعد المفكر السوري ساطع الحصري رائد القومية العربية، وكانت الفكرة الأساسية التي يرردها: هي أن العرب أمة واحدة وأن اللغة والتاريخ هما المقومان الرئيسيان لوجود هذه الأمة، ويقول: اللغة هي روح الامة وحياتها انها بمثابة محور القومية وعمودها الفقري، وهي أهم مقوماتها ومشخصاتها.

أما التاريخ فهو بمثابة شعور الامة وذاكرتها، فإن كل أمة من الأمم انما تشعر بذاتها وتكوّن شخصيتها بواسطة تاريخها الخاص. أما العوامل الأخرى مثل وحدة الأرض والدين والمشيئة والانتماء الى عرق واحد...الخ فهي في نظر ساطع الحصري عوامل مئثرة فعلا لكنها ثانوية.[1]

يحدد الحصري الامة من حيث وجودها بالفعل ومن حيث قيامها على أساس موضوعي جوهري هو اللغة. فالأمة العربية هي مجموع من كانت لغتهم الاصلية اللغة العربية، ويأتي التاريخ المشترك بعد اللغة من حيث الأهمية لكن دوره ثانوي لأنه يقوي الرابطة القومية ولا يخلقها. أما الدين فإن الحصري

[1] - محمد عابد الجابري المشروع النهضوي العربي، ص98.

لا يدخله في أسس تكوين الامة ويرى أن " أس الأساس في تكوين الامة وبناء القومية هو وحدة اللغة ووحدة التاريخ ...لكن لا وحدة الدين ولا وحدة الحياة الاقتصادية تدخل بين مقومات الامة الأساسية"[1]

المصادر والمراجع

أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، دار الكتاب اللبناني، بيروت د/ت،

أحمد برقاوي، في الفكر العربي الحديث والمعاص، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت 2015

ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ترجمة كريم عزقول، دار النهار للنشر بيروت. د/ت

برهان غليون في تقديمه لكتاب محمد عبده، الإســـلام والنصـــرانية بين العلم والمدنية، موفم للنشر، الجزائر 1990،

[1] - محمد كامل ضاهر، الصراع بين التيارين الديني والعلماني في الفكر العربي، ص359

جمال الدين الافغاني، الرد على الدهريين، ترجمها عن الفارسية محمد عبده، المطبعة المحمودية، القاهرة 1935
حامد طاهر، الفلسفة الإسلامية مدخل وقضايا، دار الثقافة العربية، القاهرة 2002،
حليم اليازجي وآخرون، بحوث في الفكر القومي العربي، ط1، ج1، معهد الإنماء العربي، بيروت 1983
حمد عاطف العراقي: العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر، دار قباء للنشر، القاهرة 1998
خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تقديم محمد الحداد، دار الكتاب المصري، القاهرة د/ت
زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي، دار الشروق، ط7، القاهرة 1982
زكي نجيب محمود، قيم من التراث، دار الشروق، القاهرة 2000
سليم ناصر بركات، دراسات في الفكر العربي الحديث والمعاصر، منشورات جامعة دمشق،1993،
شكيب أرسلان، لماذا تأخر المسلمون ولماذا تأخر غيرهم، نشر وزارة الثقافة والفنون، الدوحة قطر 2015،
عثمان أمين، رائد الفكر المصري الامام محمد عبده، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة
عمر بوجليدة، مسألة الحرية بين الإصلاح الديني والإصلاح السياسي، ضمن كتاب المفكرون العرب: مشاريع وتطلعات، إشراف علي عبود المحمداوي، ط1، دار الرافدين، بيروت 2017

فرح أنطون، ابن رشد وفلسفته، ط1، دار الفارابي، بيروت 1998
فهمي جدعان، الماضي في الحاضر، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، عمان،1997
فهمي جدعان، المقدس والحرية، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، عمان2009

فهمي جدعان، تحرير الإسلام ورسائل زمن التحولات، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت 2014

كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، ترجمة شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، الكويت 1984
ماجد فخري، الحركات الفكرية وروادها اللبنانيون في عصر النهضة، دار النهار للنشر،بيروت 1992

محمد الباهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ط4، مكتبة وهبة، القاهرة د/ت
محمد عابد الجابري المشروع النهضوي العربي، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2000
محمد عاطف العراقي، العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر، دار قباء للنشر، القاهرة 1998
محمد عبده، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، ط3، دار الحداثة، بيروت 1988
محمد كامل ضاهر، الصراع بين التيار الديني والتيار العلماني في الفكر العربي الحديث والمعاص، ط2، دار البيروني للطباعة والنشر، بيروت 1994

محمد كامل ضاهر، الصراع بين التيارين الديني والعلماني في الفكر العربي الحديث والمعاصر، ط1، دار البيروني للطباعة والنشر، بيروت 1993

هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب، ط2، دار النهار للنشر، بيروت 1978

الفهرس

تقديم.....ص02

بدايات النهضة العربية في العصر الحديث.....ص04

المحور الأول: التيار الليبرالي الإصلاحي

رفاعة الطهطاوي.....ص16

خير الدين التونسي.....ص29

المحور الثاني: التيار الديني وحركات الإصلاح

محمد بن عبد الوهاب.....ص37

جمال الدين الأفغاني.....ص44

محمد عبده ص60

عبد الحميد بن باديس.....ص69

المحور الثالث: الاتجاه العلماني في عصر النهضة العربية

ماهي العلمانية.....ص79

شبلي شميّل.....ص84

فرح أنطون.....ص89

المحور الرابع: الاتجاه القومي في الفكر العربي.....ص94

المصادر والمراجع.....ص98